

SOUTY, Jérôme. 2007. *Pierre Fatumbi Verger: du regard détaché à la connaissance initiatique*. Paris: Maisonneuve & Larose. 520 pp.

Gabriel Banaggia

Doutorando em antropologia social pelo PP-GAS/MN/UFRJ

A obra-vida de Pierre Verger é o tema deste livro de Jérôme Souty, doutor em antropologia social pela EHESS (Paris). Versão remanejada da tese de doutorado de Souty, defendida em 2005, o livro é fruto também das experiências reunidas pelo pesquisador durante 22 meses de trabalho de campo (espaçados ao longo de 13 anos), de entrevistas com Verger conduzidas em 1993 e 1994, e de consultas minuciosas a uma bibliografia documental. Se o trabalho de Souty impressiona de saída pelo volume, o sentimento é comprovado ao se constatar a exaustividade com que o autor se debruçou sobre fontes as mais diversas, incluindo livros, entrevistas, reportagens, cartas, falas públicas, num procedimento que lembra a atitude que

o próprio Verger mantinha no manuseio de fontes (:200, 205).

O percurso do livro de Souty acompanha em mais de um modo a trajetória de Pierre Verger, figura que dedicou aproximadamente 50 anos de sua vida diretamente às culturas negras do Brasil e da África e ao mundo transoceânico dos orixás. Assim como a vida-obra de Verger pode ser dividida analiticamente de acordo com o tríptico imagem-oralidade-escrita (:23), também o livro de Souty caminha na direção de um adensamento teórico progressivo, premiando o leitor metuculoso, especialmente nos capítulos finais. Ainda que recheado de dados sobre a vida de Verger, não se trata de um tomo biográfico, e sim de uma empreitada acadêmica articulando a vivência do fotógrafo-pesquisador-militante com sua produção, bem como com questões antropológicas específicas.

Intercaladas ao longo do texto de Souty constam 140 fotos de autoria de Verger, que procuram servir como mais do que simples ilustrações ao argumento principal (:208). A fotografia é também objeto de investigação do livro, que comenta, por exemplo, as implicações do modelo de câmara escolhido por Verger para sua prática tanto fotográfica quanto antropológica (:28, 69), oferecendo uma rica contraposição entre a fotografia-caça ou fotografia-roubo de Cartier-Bresson e a fotografia-hino ou fotografia-reverência de Verger (:58-60, 64-66). Na fotografia escolhida para a capa do livro figura um barco, aludindo à importante função de Verger como mensageiro fotográfico. O ato de mostrar o resultado do trabalho aos vários fotografados suscitava respostas diversas às imagens, e do amálgama de reações e comentários gerava-se um saber etnográfico constituído de modo algo compartilhado (:73-75, 125-126).

O sentido da visão para Verger também funciona como metáfora para a com-

preensão de sua história pessoal: míope desde pequeno, afirmava que sua miopia se aplicava também a certa cegueira concernente a modos de existência dos quais não desejava compartilhar, desenvolvendo de modo congênito uma indiferença em relação a seu ambiente social de origem (:272-273). A história de vida do jovem Verger não surge senão na metade do livro de Souty, que desse modo evita tomá-la tanto como quadro de contextualização *a priori* quanto como princípio de explicação *a posteriori*, fazendo com que figure como mais um elemento na composição de seu retrato.

O desejo que Verger expressava desde jovem de escapar às determinações do meio burguês no qual fora criado é, pois, apenas uma das faces apontadas por Souty do processo de afastamento de si compreendido por Verger. De certo modo, seria possível ler em determinados episódios de sua trajetória uma vontade de apagamento, cujo desfecho potencialmente mórbido Verger teria começado a pôr em marcha após perder todos os membros de sua família próxima (:275-276). É em razão disso que por vezes passagens do livro de Souty parecem se referir a uma busca insaciável por uma alteridade abstrata ou genérica, reflexo negativo, em última instância, de uma identidade que permanece como pano de fundo (:403, 437). Verger programa dar cabo de sua vida como ultimato para o desprendimento: ou a desapareição, ou a metamorfose (:289).

Verger, entretanto, não comete suicídio, do mesmo modo como não aceita apagar-se diante de uma alteridade qualquer: desejar ser outro, para Verger, é antes de tudo desejar ser negro (:287, 293). Daí o investimento apaixonado na decisão de compartilhar sua vida e amizade com aqueles que, para ele, eram bem mais do que tema de estudo, chegando por vezes a um zelo extremo

na insistência das semelhanças entre os cultos no Brasil e na África (:22, 209). Souty concorda parcialmente com a posição de outros pesquisadores – como Beatriz Dantas e Stefania Capone – que colocam em discussão a existência de uma supremacia iorubá no Brasil, ao mesmo tempo manifestando críticas contundentes quanto aos excessos desta perspectiva desconstrucionista (:220-221, 234-238, 242-243, 250).

Não sem antes lembrar a importância política da proposta de Verger para a época na qual escrevia e apontar os dados históricos que embasam suas proposições, Souty resiste a uma oposição normativa tradição/mistura e deixa de lado o que chama de “visão museológica” da antropologia, centrada somente na instrumentalização da cultura (:234-235, 246). O autor sugere que se entendam os terreiros no Brasil como reterritorializações dos cultos africanos, trocando a metáfora da raiz pela dos rizomas, insistindo nas noções de fidelidade criativa e de sincretismo político estrutural (:243, 247-250).

É possível inscrever neste mesmo quadro a questão que Verger se punha no que diz respeito ao destino dos textos etnológicos, já que jamais escrevia sem ter em mente o interesse dos próprios produtores de saber, numa lógica dinâmica de restituição e reapropriação do conhecimento antropológico (:105-107). Como afirma Souty, se esta proximidade levou Verger a, no limite, entreter uma visão idealizada das relações raciais no Brasil (:298, 312), possibilitou simultaneamente uma inscrição militante em defesa dos valores da população afrobrasileira, numa posição singular para a época, por não postular compreender os cultos na condição de sobrevivências anacrônicas, nem prever sua desaparecimento com a modernização do país (:253-254).

O livro de Souty de certo modo se inicia e conclui com sugestões valiosas

para o pesquisador de campo, tiradas das opções de Verger, em especial ao longo de sua vivência no mundo afrobrasileiro. De início, Verger se deixa guiar pelas ressonâncias afetivas surgidas no campo, o que acaba por criar um clima de confiança e cumplicidade no qual informações propriamente etnográficas podem ser transmitidas, recolhidas, trocadas (:25, 36). Ao mesmo tempo, evita fazer questionamentos diretos, utilizar cadernos de anotações diante das pessoas, privilegiar entrevistas ou questionários, fazendo escolhas que levam inevitavelmente à necessidade de uma maior duração para a realização da pesquisa (:36, 44-51, 168). A indiscrição que geralmente acompanha o método de perguntas e respostas – em grande medida próximo ao da enquete judicial ou do interrogatório policial – é particularmente arriscada em face da importância do saber secreto ou esotérico nestas religiões (:46, 53, 93). Souty conclui que a riqueza dos resultados obtidos pelo pesquisador é em larga medida fruto da qualidade das relações humanas estabelecidas no campo (:85). Se a experiência de Verger não resulta diretamente num corpo metodológico facilmente transportável, posto que ligada a um itinerário bastante particular, ela é plena de ensinamentos e constitui um convite à reflexão sobre as condições éticas e epistemológicas de produção de saber (:462).

Por fim, cabe mencionar a discussão mantida por Souty a respeito do lugar do segredo e sua relação com a oralidade e a escrita na obra de Verger. O livro põe em questão uma ideologia específica da comunicação, cujas bases dependem de uma representação psicologizante do indivíduo, segundo a qual o conhecimento deve ser permanentemente visibilizado (:48). A manutenção do segredo consiste quase numa obscenidade para a ciência ocidental, empenhada em tornar o mundo inteligível ao desvelar seus mecanismos

e tornar públicas suas descobertas (:386). Há, entretanto, um silêncio que não é equivalente à ignorância – posto que voluntário – e que abre espaço para outros tipos de comunicação infraverbal, assim como uma forma de silêncio eloquente, que só transmite informação àqueles preparados de antemão para recebê-la (:48, 385). Portanto, Verger não ignora a existência da especificidade que possuem a oralidade e o som nas religiões afro e o risco existente de tornar um saber inoperante precisamente ao divulgá-lo (:46, 188-189). Invertendo as hipóteses de Jack Goody, Souty analisa como é a própria cultura da escrita que se apoia sobre uma noção específica de tradição para poder mensurá-la e alegar a inferioridade da oralidade, mumificando os saberes de modo a conservá-los abstratamente e, concomitantemente, fragilizando sua transmissão contextualizada e limitando o sucesso comunicacional (:266-269).

Levar em conta a importância e os sentidos do silêncio nas religiões com as quais conviveu não teve para Verger um efeito paralisante; ao contrário, sem enganar os adeptos e trair a lei do segredo, muito disse, fez e escreveu, deixando ampla obra (:384). Sincronicamente participou da lógica científica e produtiva e viveu imerso em culturas da permeabilidade, em pensamentos do movimento e das correlações místicas, recusando, diz Souty, relações desiguais de poder fundadas na dominação e uma distanciação radical do outro, numa espécie de etnologia pós-colonial de vanguarda (:424, 462). Se, por um lado, como afirma o autor, a obra-vida de Verger pode ser entendida sem se configurar como reflexo de seu tempo e deste modo oferecer insumos para que caduquem grandes divisões tais como nós/outros, observadores/observados, aqui/lá, moderno/tradicional (:462-464), por outro é sem dúvida mérito de Souty apresentar ao público um Pierre Verger tão contemporâneo.