

OBSERVADORES E OBSERVADOS: A PESQUISA ETNOGRÁFICA NO CAMPO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

por

Vagner Gonçalves da Silva*

Resumo: Análise do trabalho de campo (a relação observador-observado e os limites entre observação e participação) e da produção dos textos etnográficos tomando como referência o campo dos estudos religiosos afro-brasileiros.

Palavras-chave: Trabalho de campo; observação participante; texto etnográfico; religiões afro-brasileiras; candomblé.

INTRODUÇÃO

O trabalho de campo, processo através do qual o antropólogo observa de perto a comunidade pesquisada para interpretá-la, desempenha um papel fundamental na definição da antropologia como ciência da alteridade ou da crítica cultural. Neste artigo proponho analisar alguns aspectos do trabalho de campo, enfocando principalmente a relação observador-observado tal como esta se apresenta nos depoimentos dos antropólogos e das pessoas por estes entrevistadas¹. Procuo, ainda, analisar alguns impasses na passagem do trabalho de campo para o texto etnográfico. O campo empírico de referência para a discussão proposta é o das comunidades religiosas afro-brasileiras, em particular as de candomblé,

* Professor do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, Brasil.

E-mail: vagnergo@usp.br

¹ O presente texto é uma versão modificada de parte de minha tese de doutoramento em Antropologia Social intitulada "*O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*", defendida na Universidade de São Paulo em 1998. Para realização desta pesquisa contei com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico (CNPq) entre 1993 e 1996.

cujos estudos, além de marcar uma vertente inaugural da antropologia brasileira, têm colocado certas questões relevantes como os limites entre observação e participação e os múltiplos significados que as etnografias dessa área vêm estabelecendo na legitimação ou transformação das tradições religiosas em consequência do contato e alianças existentes entre o universo da academia e dos terreiros².

RITUAIS DE DELICADEZA

Costumamos pensar na observação participante basicamente como uma técnica ou um procedimento realizado pelo antropólogo para conhecer a comunidade que estuda. Entretanto, não é apenas ele que procura familiarizar-se com o universo cultural do grupo no qual se insere. O grupo também mobiliza seu sistema de classificação para tornar aquele que inicialmente era um “estrangeiro” em uma “pessoa de dentro”, isto é, um sujeito socialmente reconhecido.

Este processo de mútuo reconhecimento entre antropólogo e grupo investigado ocorre em todas as pesquisas nas quais a observação participante é uma exigência para a produção do conhecimento, porém tende a variar de acordo com certas especificidades. No caso das pesquisas em comunidades religiosas afro-brasileiras, o incentivo para que o antropólogo se torne um membro do grupo, atuando nos quadros organizacionais e religiosos dos terreiros, tem sido freqüente desde os primeiros trabalhos de campo nessa área. Acredito que uma reflexão sobre a observação participante neste contexto nos ajuda a entender tanto certas características destas religiões como da técnica de observação antropológica.

Nas religiões afro-brasileiras a principal forma de atração de novos adeptos é propiciar canais participativos para que as pessoas incorporem em si mesmas os valores religiosos através da experiência empírica nesse universo. Para os adeptos, a religião dificilmente se “revela” aos olhos de quem não a experimenta. Aos olhos do grupo religioso, o antropólogo deve, portanto, “participar” do sistema religioso para poder “entender” os significados da religião.

Uma das formas comuns e iniciais de aproximação entre o antropólogo e o grupo e de experimentação da religião é a consulta ao sistema oracular, como o jogo-de-búzios, que é, aliás, um dos principais canais de relacionamento no candomblé do pai-de-santo³ com o público. Muitos antropólogos estabeleceram os

² As religiões afro-brasileiras formaram-se no Brasil a partir dos contatos entre as religiões de origem africana, trazidas pelos negros escravizados, o catolicismo popular ibérico, as religiões indígenas e o espiritismo kardecista. O candomblé e a umbanda estão entre os modelos mais divulgados dessa forma de religiosidade. Terreiro é o espaço sagrado, o templo, onde se praticam os rituais da religião.

³ Pai-de-santo é líder da comunidade religiosa e o principal responsável no terreiro pela iniciação de outros adeptos.

primeiros contatos com os pais-de-santo através deste recurso. O jogo-de-búzios é importante para os grupos na medida em que, através dele, pode legitimar-se, ou não, a participação do pesquisador no terreiro. Os pais-de-santo, consultando os búzios, sabem, segundo dizem, se as intenções dos pesquisadores são “boas”, ou não, ou se estes têm “merecimento espiritual” para obter detalhes sobre a religião. O resultado do jogo-de-búzios pode estabelecer, portanto, para o antropólogo, condições propícias ou não de observação. Uma antropóloga narrou que os oráculos foram acionados no terreiro em que pesquisava para restringir a participação de uma outra pesquisadora que não obteve a simpatia e a confiança do grupo (Silva, 1998).

Através do jogo-de-búzios o pai-de-santo também procura descobrir o “santo protetor” do antropólogo, enquadrando-o no sistema de compreensão da religião, em que os modelos de relacionamentos entre as pessoas são pautados pelos atributos míticos de suas divindades protetoras. E nesse caso, atribuir uma identidade religiosa ao pesquisador é uma forma de torná-lo uma pessoa “reconhecível” nos termos do grupo. Além disso, o jogo-de-búzio permite ao pai-de-santo abrir um canal de familiaridade com o antropólogo conhecendo-o melhor e adquirindo um certo domínio sobre as dimensões de sua vida pública ou privada.

Para muitos pesquisadores, a consulta ao jogo-de-búzios pode satisfazer, também, uma curiosidade pessoal, dando-lhes uma interpretação mística de suas vidas ou abrindo-lhes a possibilidade de se guiarem por interferências de outra ordem na resolução de problemas, realização de escolhas, etc.

Como o oráculo do jogo-de-búzios frequentemente prescreve a realização de rituais (chamados de trabalhos, despachos, ebós, etutus, sacudimentos ou serviços) para a resolução de problemas, o antropólogo que o consulta inevitavelmente acaba se submetendo a essas formas participativas do culto que incluem banhos de ervas e limpeza espiritual do corpo através da oferenda de alimentos e sacrifícios de animais, além de outras coisas. Em muitos casos, o jogo-de-búzios recomenda, ainda, a realização dos ritos preliminares da iniciação, como o bori ou as obrigações feitas para o orixá atribuído ao pesquisador.

A convivência no terreiro obriga ainda o antropólogo a se submeter a rituais prescritos para todos os freqüentadores da casa. Esses rituais visam, entre outras coisas, estabelecer ou reforçar os vínculos que unem e identificam o grupo a partir de uma visão de mundo compartilhada tanto no nível coletivo como pessoal. O antropólogo ao participar de vários rituais vê-se, portanto, na obrigação de cumprir os preceitos a eles associados que incluem regras como: não ingerir bebida alcoólica ou não manter relações sexuais num certo período anterior à sua realização.

A maioria dos pais-de-santo procura estimular a participação do antropólogo na vida religiosa do terreiro tendo por objectivo a sua iniciação, já que esta é a única forma legítima de ingresso na religião e de acesso a dimensões mais par-

ticulares do culto. Através da iniciação a pessoa rompe com a vida anterior e adquire um novo *status* perante o grupo, pois torna-se membro de uma família-de-santo com a qual manterá laços de “parentesco mítico” e reciprocidade. Nos apelos de conversão feitos ao antropólogo há, porém, certas especificidades. No candomblé, por exemplo, existe uma distinção entre as pessoas que potencialmente entram em transe – devendo ser iniciadas na condição de iaô (o iniciado que não possui nenhum privilégio na época de sua iniciação) – e as que não têm essa potencialidade – devendo ser ônciadas como ogãs (quando homens) ou equedes (quando mulheres). Ogãs e equedes, devido à sua condição especial, muito valorizada no culto, ao se iniciarem adquirem automaticamente o *status* de ebomi (mais velho). Considerados como “pais” ou “mães” em potencial, embora a eles seja vetado iniciar outras pessoas, ogãs e equedes podem ocupar cargos de destaque no grupo exercendo funções essenciais ao culto. Na maioria das vezes é na categoria de ogã e de equede que os antropólogos e as antropólogas, respectivamente, são indicados, compatibilizando assim o prestígio que os terreiros atribuem a eles dentro e fora do sistema religioso. Além disso, “rodar no santo” (entrar em transe) em muitas comunidades religiosas não é permitido aos homens ou é visto com certas reservas. E os religiosos reconhecem que os intelectuais dificilmente poderiam ser iniciados como “rodantes” pela dificuldade que teriam de experimentar o transe.

Os terreiros procuram entronizar em seus postos de ogãs, além das pessoas provenientes do próprio meio religioso, os intelectuais e representantes das classes mais privilegiadas que, de algum modo, possam fornecer proteção, prestígio e apoio financeiro às atividades da casa. O convite aos antropólogos para que ocupem estes postos também se faz como uma extensão desta política de alianças. Não é por acaso que uma parcela muito grande de pesquisadores do candomblé se tornou ogã. Apenas para citar alguns exemplos: Nina Rodrigues foi feito ogã de Oxalá por mãe Pulquéria do terreiro do Gantois em Salvador (Lima, 1984: 7) onde Manuel Querino também teria ocupado cargo de ogã. Nos anos 30, ainda neste terreiro, médicos e etnógrafos como Artur Ramos, Hosannah de Oliveira e Estácio de Lima foram iniciados nessa condição (Ramos, 1940: 70; Landes, 1967: 83). Édison Carneiro foi convidado para ser ogã no Axé Opô Afonjá de mãe Aninha (Landes, 1967: 42), no Engenho Velho e no terreiro de pai Procópio, embora não tenha se confirmado em nenhum destes terreiros localizados em Salvador (Landes, 1967: 162). Neste último terreiro Donald Pierson foi feito ogã (Pierson, 1967: 317 e 1987: 39). No Axé Opô Afonjá, com a criação em 1937 dos Obás de Xangô (postos de honra), muitos intelectuais, artistas e pesquisadores vêm ingressando nesta comunidade via estes e outros cargos, como Pierre Verger, Vivaldo da Costa Lima, Jorge Amado e Carybé, entre outros. Neste terreiro também Roger Bastide teria tido seu santo assentado.

Para o antropólogo, tornar-se ogã também é uma forma de garantir sua participação nas esferas de poder e conhecimento do terreiro. Alguns pesquisadores que aceitaram a indicação para ogã e depois se submeteram à iniciação, o fizeram explicitamente para “fins de pesquisa”, isto é, para ter acesso a rituais privados como declarou Artur Ramos (1940: 70).

Por outro lado, a indicação para ogã ou equede, sendo vista como uma grande honra para quem a recebe, faz com que o pesquisador a aceite mesmo que não pretenda se iniciar, tirar dela um proveito imediato para a pesquisa ou já tenha sido indicado em outras casas, pois recusá-la seria considerado uma ofensa muito grande, uma incompreensão das regras da etiqueta ritual altamente valorizadas no candomblé.

TORNAR-SE NATIVO

Para compreender melhor porque um grande número de antropólogos que estudam diversas modalidades de religiões afro-brasileiras acabam participando de alguma forma de inserção religiosa, incluindo a iniciação, é necessário considerar os vários significados atribuídos pelos próprios antropólogos a sua participação religiosa no grupo. Neste sentido, as experiências de inserção de autores tidos como clássicos no estudo do candomblé, como Roger Bastide e Pierre Verger, são modelares.

Nas pesquisas anteriores aos anos 40, a iniciação do antropólogo era justificada principalmente em termos das necessidades “técnicas” da pesquisa de campo, ficando o autor relativamente preservado de refletir sobre os significados de sua conversão e participação no culto⁴. A partir dos trabalhos de Roger Bastide, a imersão do pesquisador passou a ser enfatizada de modo muito mais explícito, assumindo, inclusive, um valor heurístico importante para a produção do conhecimento sobre as religiões afro-brasileiras.

Roger Bastide, embora não tenha realizado intensas e prolongadas pesquisas de campo⁵, desde sua viagem à Bahia, descrita em *Imagens do nordeste místico em branco e preto* (1945), mostrou-se profundamente seduzido pelo mundo dos

⁴ A discriminação social das religiões afro-brasileiras que até esse período ainda era muito forte contribuiu para que os pesquisadores tivessem certas reservas em enfatizar publicamente o seu grau de inserção no culto.

⁵ O contrato de trabalho de Roger Bastide com a Universidade de São Paulo, assim como o de outros professores estrangeiros, impedia-o de se ausentar por longos períodos para realizar pesquisas pessoais. Em *O candomblé da Bahia*, Bastide menciona os locais e períodos em que realizou suas pesquisas de campo: “Bahia e Recife (dezembro-fevereiro de 1944); em Porto Alegre (julho de 1945); na Bahia (dezembro-fevereiro, 1949); Bahia e São Luís do Maranhão (julho-agosto de 1951)” (Bastide, 1978: 16). Como se percebe, esses períodos são os de férias escolares.

terreiros. Essa sedução levou-o a defender uma metodologia de trabalho de campo na qual o pesquisador deveria não se colocar do lado de fora da experiência social de seus pesquisados, mas vivê-la como se fosse sua. E no contexto dessa experiência social a iniciação ocupava um lugar de destaque.

A observação participante defendida por Roger Bastide, se comparada com a de Malinowski, previa uma empatia muito maior do pesquisador com o mundo do seu pesquisado, quase que uma transferência psicanalítica, através do questionamento da própria personalidade do pesquisador e de seus fundamentos culturais.

Trajetória semelhante à de Roger Bastide, trilhou Pierre Verger que chegou ao Brasil em 1946 e, sob a indicação de Bastide, entrou em contato com os terreiros mais famosos da Bahia. Sua identificação com esse universo foi tão intensa que ele fixou residência em Salvador, onde morou até sua morte, em 1996. Verger iniciou sua carreira como fotógrafo e por ter grande inclinação para as viagens tornou-se colaborador do Museu de Etnografia de Trocadero (atual Museu do Homem) onde fez contato com alguns importantes antropólogos como Marcel Griaule, Michel Leiris e Alfred Métraux. Seu interesse pelo candomblé, em especial de origem iorubá, fez com que reunisse um farto material etnográfico, principalmente fotográfico, resultado de suas constantes idas e vindas à África. Em 1954 publicou *Diex D’Afrique* e três anos depois o *Notes sur le culte des orishá et vodoun à Bahia, la Baie de Tous les Saints au Brésil et à l’ancienne Côte des Esclaves*. Na década de 60, sua aproximação com a academia francesa se tornou mais intensa. Entrou para o *Centre National de la Recherche Scientifique* na França e defendeu na Sorbonne uma tese sobre o tráfico de escravos do Golfo de Benin para a Bahia, obtendo o título de doutor em estudos africanos. Em 1981 publicou *Orixás*, seu livro mais conhecido no qual divulgou em português os principais resultados de suas observações etnográficas sobre a religião dos orixás na Bahia e na África.

Ao contrário de Bastide, a atuação de Pierre Verger no campo institucional acadêmico foi muito reduzida, inclusive pela aversão que demonstrava ao diálogo com os intelectuais. Sem a preocupação em travar um diálogo teórico-acadêmico, Pierre Verger tornou-se um incansável pesquisador de campo em busca de detalhes cada vez maiores para compor suas minuciosas etnografias. Nessa busca, sua iniciação foi importante para garantir o convívio tanto nos terreiros da Bahia, como nos egbés (sociedades de culto aos orixás) africanos. Além de ter sido entronizado no cargo de “*oju obá*” (“o olho do rei”) no Opô Afonjá e ter sido indicado para ogã na Casa Branca do Engenho Velho, iniciou-se para o cargo de “*babalaô*” (adivinho) na África, recebendo o nome de “*Fatumbi*” com que muitas vezes assinava seus livros.

Pierre Verger, sempre que perguntado sobre os motivos que o levaram à iniciação na religião dos orixás, procurou desvinculá-la de suas pesquisas, embora

admitisse que sem este tipo de inserção religiosa dificilmente teria tido acesso ao conhecimento revelado em suas etnografias.

A maneira como Verger observou e participou desta religião, fez com que no seu caso, o próprio termo observação participante parecesse “técnico” demais e pouco condizente com o tipo de inserção que ele defendia para se fazer um trabalho de campo nessa área. Como disse Bastide no prefácio do livro *Dieux d’Afrique*:

Os sociólogos norte-americanos inventaram um termo para designar uma técnica de pesquisa, que consiste justamente em identificar-se ao meio que se estuda. É a observação participante. Mas Pierre Verger é mais que um observador participante, porque a palavra “observador” esboça, de qualquer modo, uma certa barreira, e desdobra o etnógrafo de modo muito desagradável, em “homem de fora” e “homem de dentro”. O conhecimento em Pierre Verger é fruto do amor e da comunhão (Bastide apud Verger, 1995 [1954]: 11).

Depois de Roger Bastide e Pierre Verger, as fronteiras entre observação e “comunhão” revelaram-se muito tênues e “tornar-se nativo” virou uma palavra de ordem para a várias gerações de antropólogos que pesquisaram o candomblé e as religiões afro-brasileiras em geral a partir dos anos 70 quando, inclusive, estas religiões já desfrutavam de uma aceitação social muito maior com a divulgação de seus valores nos meios artísticos e intelectuais.

Com a publicação de *Os Nagô e a morte* livro de Juana Elbein dos Santos apresentado como tese de doutorado em etnologia na Sorbonne, pela primeira vez, numa etnografia acadêmica, defendeu-se a iniciação do pesquisador como um princípio metodológico legitimador da observação participante (Santos, 1977: 17, 18). A importância que a iniciação do antropólogo assumiu neste contexto pode ser medida pela forma como ela, por si só, forneceu um critério de legitimação dos resultados da pesquisa realizada. Em os *Os Nagô e a morte*, por exemplo, a iniciação do autor torna-se um meio de aferição da confiabilidade dos dados apresentados em sua etnografia (Santos, 1977: 23).

Qual a natureza deste envolvimento dos antropólogos com a religião e em que sentido a identificação subjetiva com os valores deste universo afetam as relações de pesquisa?

O QUE FÉ QUER DIZER?

Se a iniciação dos antropólogos nas religiões afro-brasileiras é um recurso freqüente de aproximação aos valores do grupo, a forma como os próprios antropólogos se posicionam, em seus discursos, frente às crenças que compartilham

com os membros dos terreiros, revela os limites e a complexidade desse jogo de aproximação e distanciamento existente entre eles.

Para alguns antropólogos, a inserção na religião possibilitou experimentar subjetivamente alguns significados presentes nos discursos dos religiosos, como a crença na existência metafísica dos orixás e na interferência destes nos desígnios humanos. Nesses casos, o antropólogo entende sua presença na religião também em termos de uma “conversão íntima”.

A maioria dos antropólogos, entretanto, avalia de forma ambígua os aspectos subjetivos que atuam no seu envolvimento com a religião. Essa ambigüidade pode levá-los a experimentar no trabalho de campo uma situação de conflito entre éticas religiosas diversas (como teria ocorrido com Roger Bastide, segundo Queiroz, 1983), ou de aceitação dos valores da religião sem uma adesão subjetiva a eles. Pierre Verger sempre que indagado, colocava-se como um agnóstico em relação às crenças do sistema religioso que pesquisou e no qual foi iniciado (Verger, 1991: 10).

Por outro lado, a posição ambígua do antropólogo em relação à natureza de sua crença e à sua presença na religião podem também ser entendidas pelo fato de, nas religiões afro-brasileiras, não se exigir provas de uma conversão internalizada ou mesmo uma exclusividade de opção religiosa. Principalmente nas categorias de ogã e equede, que não prescrevem a necessidade do transe, e para as quais os antropólogos geralmente são requisitados, a crença íntima raramente é questionada.

Além disso, os pesquisadores que optam pela iniciação religiosa encontram, na religião, possibilidades de construir outras identidades para si mesmos, além daquelas que lhes são atribuídas fora do universo religioso. Muitos pesquisadores, que se filiam, freqüentemente, aos terreiros aderem muito mais a um estilo de vida e a um grupo de referência afetiva que à religião, propriamente dita. Pode-se dizer, nestes casos, que o pesquisador se filia ao “sagrado social” extremamente visível nos terreiros.

É possível, portanto, viver n(as) religiões afro-brasileiras de múltiplas maneiras e “acreditar” nem sempre é o único verbo que os adeptos pedem a nós, antropólogos, para conjugar quando nos falam e nos convidam a penetrar nos espaços mais sagrados e íntimos do culto. Outros verbos como gostar, querer, desejar e aprovar podem ainda compor a semântica deste diálogo e desta participação.

ANTROPÓLOGOS NA ENCRUZILHADA

Para os religiosos cujos terreiros já foram pesquisados, a iniciação do antropólogo é vista como uma estratégia de alianças e reciprocidades à princípio benéficas para pesquisadores e pesquisados.

Se por um lado, a iniciação do antropólogo ou a atribuição de um cargo hierárquico podem ajudar na observação participante do terreiro, por outro podem fazer com que o antropólogo, em muitos momentos, tenha de sair de sua condição de observador para participar efetivamente dos rituais. Nesses momentos sua interlocução adquire outras dimensões pois fica presa à sua posição religiosa. Isto é, a inserção do pesquisador na estrutura hierárquica e de poder do terreiro faz com que seu acesso ao conhecimento do grupo passe a ser regulado também a partir da posição religiosa que ele e seus interlocutores ocupam e das regras tradicionais de aprendizado no grupo. Para o antropólogo iniciado os membros do terreiro tornam-se sua família-de-santo e ele não poderá romper certas regras de etiqueta religiosa para estabelecer uma relação mais adequada aos objetivos da pesquisa. Conversar com os mais “velhos de santo” sobre aspectos da religião ou sobre suas experiências, por exemplo, exige um maior jogo de cintura pois nesse caso o que se diz e o que se deixa apreender pode ser mensurado pela posição religiosa e cargo do antropólogo no terreiro e não pela sua condição de pesquisador apenas. E perguntar aos “mais novos de santo” ou aqueles que estão abaixo da posição do pesquisador na estrutura religiosa pode significar uma inversão do sentido em que o conhecimento ou o direito à palavra trafega nestas religiões: sempre dos mais velhos para os mais novos. Além disso, saber muito sobre a comunidade pode conferir ao pesquisador um poder excessivo aos olhos dos demais membros.

Ao mesmo tempo que a iniciação permite ao antropólogo que algumas “portas” do terreiro onde se iniciou abram-se para ele, ela também pode fechar-lhe outras em outros terreiros, como pesquisador. E dependendo do tema da pesquisa (principalmente quando não se trata de um estudo de caso) esta poderá se tornar inviável.

O meio acadêmico, por seu lado, tende a ver com reservas a iniciação do antropólogo e a questionar principalmente sua necessidade para a realização do trabalho de campo. Esses questionamentos aumentam quando na iniciação há a experiência do transe de possessão, pois aí se teria também um embate entre o complexo relacionamento da racionalidade do conhecimento científico *versus* a perda de consciência da experiência de possessão.

Para muitos pesquisadores, o envolvimento religioso do antropólogo, deve ser visto, portanto, com cuidado. Um dos primeiros antropólogos a criticar a inserção do pesquisador ou pelo menos a atribuir o sucesso de seu trabalho de campo à sua não submissão à hierarquia religiosa dos terreiros, foi René Ribeiro (1952: 6) que pesquisou os xangôs do Recife no final dos anos 40. Certamente a condição de médico psiquiatra de um importante órgão controlador das atividades dos terreiros, o Serviço de Higiene Mental, pôde garantir a René Ribeiro meios privilegiados de inserção no campo para realizar sua etnografia numa época em

que a repressão aos cultos afro-brasileiros foi particularmente intensa.

Nos anos 60, o pesquisador suíço Jean Ziegler que desenvolveu pesquisas sobre os cultos afro-brasileiros, também mostrou-se preocupado com a natureza das afirmações científicas provenientes da aplicação de uma metodologia de introspeção dos valores religiosos do grupo. Segundo ele, essa introspeção poderia levar o antropólogo a certas argumentações que ultrapassam as fronteiras existentes entre uma investigação racional e uma fé experimentada (Ziegler, 1972: 74).

Nas últimas décadas a crítica do envolvimento religioso do pesquisador tem tomado outras direções. Principalmente porque as religiões afro-brasileiras, cada vez mais, têm se legitimado como importantes legados culturais dos grupos afro-brasileiros, não sendo vistas apenas como sistemas ideológicos alienantes e mistificadores. A clássica dicotomia entre crença e ciência, ainda que existente, já não exige do pesquisador posicionamentos tão excludentes entre si, principalmente após a crise dos grandes paradigmas materialistas e racionalistas que predominavam sobretudo nas abordagens em ciências humanas de influência marxista dos anos 60. Além disso, com uma abertura cada vez maior para a prática de uma antropologia experimental (na qual a subjetividade do antropólogo também é valorizada como parte do diálogo que ele estabelece com seus interlocutores), a participação religiosa do pesquisador passou a ser menos estigmatizada. Experiências místicas, alargamento da compreensão pelo uso de plantas alucinógenas, submissão a rituais xamânicos, enfim estas e tantas outras formas de “experimentar” a cultura observada vêm conquistando uma maior legitimidade como parte do trabalho de campo dos antropólogos nos últimos tempos. Os limites na condução destas experiências são, portanto, assuntos polêmicos e objeto de debates ainda em andamento pois seria preciso avaliar a que resultados se chega a partir de experiências de envolvimento dessa natureza. Entretanto, mesmo para os antropólogos que se permitem experiências subjetivas mais intensas com o universo pesquisado, as conseqüências desse envolvimento não são relatadas de forma sistemática ou incorporadas também como um objeto de reflexão nas etnografias que elaboram.

DESDE O “CAMPO” ATÉ O TEXTO

Como transpor a riqueza, a complexidade, as difíceis negociações de significados ocorridas entre antropólogo e grupo pesquisado, enfim, toda a série de problemas e situações imponderáveis que surgem durante a realização do trabalho de campo, para a forma final, textual, da etnografia, sem perder de vista aspectos relevantes do conhecimento antropológico como o próprio modo pelo qual este é produzido?

O texto etnográfico em geral é uma redução brutal das inúmeras possibilidades de interpretação da experiência de campo e do difícil exercício de alteridade

realizado entre o antropólogo e seus interlocutores. Primeiro, porque o texto etnográfico, como qualquer forma escrita de representação, já é em si mesmo uma *adequação* ou *transformação* da realidade que pretende inscrever, descrever, interpretar, compreender, explicar, etc. Segundo, porque, devido a própria natureza multifacetada e dinâmica da realidade social, não é possível conceber uma representação etnográfica que a reproduza integralmente ainda que julguemos poder abordá-la em termos de instituições ou fatos totalizantes, tal como prescrevia Marcel Mauss.

Na passagem do trabalho de campo para a elaboração do discurso científico, o antropólogo percebe que experimentar e observar ações ou dialogar “ao vivo” é muito diferente de construir um texto etnográfico considerando estas ações e diálogos⁶. Apesar disto, no desenvolvimento do discurso científico – marcado pela busca da objetividade e universalidade (que o distingue, inclusive, de outras modalidades de discurso) – pouco se tem refletido sobre a relação entre realidade representada e as próprias condições de produção das representações e sua natureza. Como lembrou Dominique Maingueneau (1989: 58): “*Seria diferente se os sociólogos das ciências levassem em conta a economia dos discursos, em lugar de considerá-los apenas como suportes de informações*”. No caso do texto etnográfico, essa crítica torna-se central pois, sendo a escrita uma aquisição cultural, a etnografia, como um projeto de produção de conhecimentos sobre grupos sociais e suas culturas, possui também sua própria forma de conhecer. Ou seja, especular sobre os conhecimentos de qualquer comunidade, sem questionar o próprio modo como se apreende esse conhecimento, é realizar apenas uma parte dos objetivos da etnografia. A freqüente eliminação, no texto etnográfico, dos “andaimes” que permitem a sua construção elimina também as possibilidades de se olhar *através* da organização da narrativa as múltiplas veredas que lhe deram origem. Sob a homogeneidade do estilo de escrita etnográfica, as experiências de campo tendem a perder algumas de suas características básicas (como a historicidade e eventualidade com as quais as pessoas apreendem os significados do cotidiano cultural) sendo “objetivadas” na forma de *dados* ou *informações* autônomas de qualquer política que as tenha gerado, seja do trabalho de campo ou do texto etnográfico.

Mesmo nas etnografias provenientes de um intenso trabalho de campo, raramente se vê uma convergência entre esta dimensão e a organização do discurso etnográfico. Como mostrou James Clifford, as referências ao trabalho de campo nas etnografias, em geral, ficam restritas às introduções metodológicas ou notas de rodapé, nas quais se quantifica o tempo de convivência do antropólogo com o

⁶ Ver Ricoeur (s/d) *apud* Lagrou, 1994.

grupo pesquisado, a forma como este profissional chegou ao campo e como iniciou sua pesquisa, enfim, “dados objetivos” que pretendem mostrar claramente ao leitor a grande “proximidade” atingida pelo antropólogo em relação ao grupo que descreve (Clifford, 1988). Os dados da experiência do antropólogo, principalmente aqueles considerados mais “subjetivos” (ou os “timbres e entoações” das vozes dos “informantes”), quando expostos aparecem com cautela na escrita etnográfica, para não se correr o risco de tornar a etnografia uma experiência única e singular ou passível de ser confundida com uma “obra de literatura” propriamente dita. Quando os etnógrafos se convencem da importância de trazer suas experiências de campo para o primeiro plano dos relatos etnográficos, geralmente o fazem na forma de artigos separados de suas “obras etnográficas acadêmicas” ou, então, de livros de caráter memorialista ou autobiográficos, nos quais se cria um diapasão entre o gênero de “crônica” adotado e o conhecimento etnográfico, que praticamente se evade destas obras.

Outro problema enfrentado pelo antropólogo na escrita etnográfica refere-se à distinção entre o nível descritivo e o interpretativo ou explicativo. Esta distinção está na base de classificações que definem a etnografia, etnologia e a antropologia segundo a ênfase nos aspectos descritivos ou nas teorizações com as quais se representa a realidade observada⁷. Entretanto, o texto etnográfico como representação dos fatos culturais observados é uma construção do etnógrafo a partir das representações que os seus interlocutores fazem do mundo cultural em que vivem. (Sperber, 1992: 26). Na realização do empreendimento etnográfico há, portanto, um paradoxo que se manifesta quando se pede ao antropólogo que utilize os recursos disponíveis de sua sensibilidade para introjetar em si mesmo os significados da cultura que investiga e, por outro lado, em nome da objetividade e das formas legítimas de representação acadêmica, pede-se que esta experiência seja colocada sob padrões que em geral deixam de lado importantes dimensões destes significados. Acompanha esse paradoxo o equívoco de se postular para a representação etnográfica níveis autônomos de apreensão da realidade. Mesmo que os antropólogos estejam conscientes de que os fatos não falam por si mesmos, con-

⁷ Para Lévi-Strauss a etnografia corresponde “aos primeiros estágios da pesquisa: observação e descrição, trabalho de campo”. A etnologia, com relação à etnografia, representaria “um primeiro passo em direção à síntese” e a antropologia “uma segunda e última etapa da síntese, tomando por base as conclusões da etnografia e da etnologia” (Lévi-Strauss, 1970: 378). Para Dan Sperber (1992: 25): “Sob o nome de Antropologia coabitam, com efeito, duas disciplinas bem diferentes que nada predispunha a uma união monogâmica: a Etnografia, disciplina interpretativa, viva e agitada, e a Antropologia propriamente dita, que não é nada mais do que uma projecção filosófica, secundada por um projecto científico sempre adiado. A maior parte dos ‘antropólogos’ são essencialmente etnógrafos”. Como se vê, não é consensual o modo como os diferentes autores definem o que seja a antropologia, a etnologia e a etnografia, ou ainda atribuem importância a estas disciplinas e as relações que estabelecem entre si.

forme defendeu Malinowski, as etnografias pretendem que os documentos apresentados, as descrições, possam ser referidos como “fatos brutos”, não contaminados pelo uso interpretativo que se quer fazer deles. Como se a própria descrição, ou os elementos com os quais a compomos, já não fosse em si mesma uma forma de interpretação da realidade.

Nas etnografias sobre as religiões afro-brasileiras, a distinção rigorosa entre o nível interpretativo e descritivo também pode ser identificada.

No período anterior às etnografias pioneiras nesta área, descrições sobre manifestações religiosas de origem africana e afro-brasileiras apareciam em geral nas crônicas dos viajantes, nos autos dos processos inquisitoriais promovidos pela igreja católica ou nos boletins de ocorrência e processos jurídicos promovidos pelo Estado e seus órgãos de repressão e muitas vezes divulgados nos jornais. Os textos etnográficos de Nina Rodrigues escritos no final do século passado, ao descrever os cultos afro-brasileiros em outros termos, lançaram as bases de um discurso sobre estes cultos muito próxima daquela que viria a ser adotada pela academia como padrão legítimo de etnografia sob a influência de Malinowski.

Essa concepção de etnografia como um documento que comprova a interpretação, mas não se confunde com ela, tem permitido que as etnografias sejam lidas ou relidas ao longo de várias gerações de antropólogos dissociando-se os fatos empíricos das interpretações. Artur Ramos ao reeditar os textos de Nina Rodrigues na década de 1930 enfatizou o valor documental da obra de seu mestre apesar dos conceitos errôneos nela existentes. Para Ramos, se “*nos trabalhos de Nina Rodrigues, substituímos os termos raça por cultura, e mestiçagem por aculturação, por exemplo, as suas concepções adquirem completa e perfeita atualidade*” (Ramos *apud* Rodrigues, 1939: 12).

Da mesma forma, Roger Bastide, ao ler as etnografias de Nina Rodrigues e Artur Ramos, separou o nível descritivo do interpretativo desconsiderando as interrelações existente entre estes níveis (Bastide, 1978: 8 e 9).

A hegemonia conquistada por este modelo discursivo etnográfico também pode ser medida pela reação com que foram recebidas as raras etnografias em que o trabalho de campo assumiu o primeiro plano da descrição, fornecendo um fio narrativo para a apresentação dos dados de pesquisa e das interpretações, como no livro de Ruth Landes, *A Cidade das mulheres* (1967). Pelo estilo considerado “romanceado”, pouco objetivo ou científico, este trabalho foi visto como uma obra “menor”, pois apresentou os dados etnográficos não totalmente separados da forma como foram recolhidos durante o trabalho de campo realizado por sua autora.

Considerando, portanto, que toda descrição já é em si mesma uma interpretação circunstanciada pelas condições de sua observação, descrição e interpretação não devem ser vistas como antagônicas tanto na construção de um texto etnográfico como em sua leitura.

Na construção do texto etnográfico a natureza singular do trabalho de campo revela-se, portanto, em toda a sua complexidade pois o antropólogo, ao observar e selecionar o que considera “os fatos etnográficos” relevantes, faz com que sejam produzido simultaneamente os “documentos” e suas “interpretações”⁸.

O VIVIDO E O NARRADO: O QUE A ESCRITA FIXA?

O esforço dos antropólogos em fixar a narrativa etnográfica numa forma impessoal e genérica impede, muitas vezes, que autor e leitor a vejam, também, como decorrente de experiências pessoais e contextuais particulares de interlocução entre o antropólogo e os membros dos grupos pesquisados.

Os problemas e dificuldades vividos no campo e freqüentemente ausentes na passagem das experiências empíricas para o texto etnográfico, poderiam, entretanto, constituir um legado útil para as várias gerações de antropólogos que em geral se vêem diante de desafios muito parecidos na produção de suas etnografias.

O modo mais freqüente com que transpomos para o texto etnográfico as experiências vitais que vivemos, testemunhamos ou participamos com os nossos interlocutores durante o trabalho de campo, é o de esvaziamento dos aspectos subjetivos presentes nestas experiências ou de depuração destes aspectos numa linguagem condizente com as exigências da racionalidade científica.

No caso das pesquisas com religiões afro-brasileiras, este aspecto tem conseqüências muito importantes, pois o “conhecimento objetivo” da religião não deveria se deslindar da percepção sensível dos rituais como *performances* que contribuem em grande parte para a sua eficácia simbólica. Ou seja, o repertório de experiências que se vive no meio religioso através do aguçamento dos sentidos, perde a sua força quando representada através de uma linguagem que não se esforça para dar conta de elementos importantíssimos à avaliação do que as pes-

⁸ Sem dúvida, estes questionamentos não visam a defender uma posição na qual não possamos ler ou reler as etnografias senão em função da interpretação dada pelo autor que a compôs. Como mostrou Mariza Peirano, “relendo” uma etnografia de Victor Turner, sempre é possível reinterpretarmos os fatos etnográficos descritos anteriormente (Peirano, 1995). O que se deve ter em mente, entretanto, é que uma “nova rodada de investigações” pede, sobretudo, uma visão crítica da relação entre o material coletado e suas condições de produção e utilização. Penso, por exemplo, como a etnografia de Anette Weiner (1983) sobre o dala, a riqueza exclusiva das mulheres trobriandesas à qual Malinowski não teve acesso, permite uma releitura dos processos de troca existentes entre os habitantes das Ilhas Trobriand, para além do kula amplamente descrito por Malinowski como fenômeno totalizante daquela sociedade. Nesse caso, o gênero dos pesquisadores, as condições específicas de realização de seus trabalhos de campo, os contextos históricos, sociais e políticos presentes na situação de contato com os grupos observados, entre outros fatores, atuaram de modo a diferenciar a natureza das representações etnográficas elaboradas.

soas mobilizam subjetivamente na construção do seu ser através da religião. Podemos, por exemplo, descrever o orô, um dos ritos de iniciação no candomblé, identificando o animal ofertado, as rezas, os elementos litúrgicos, etc., mas certas dimensões do ritual, como o momento em que o sangue quente dos animais sacrificados é derramado sobre o corpo do iniciado, imprimem aos participantes uma memória do rito que mobiliza percepções as quais uma etnografia do sensível poderia tentar sublinhar. Na verdade, essas dimensões mais sensíveis da experiência parecem permitir que uma classificação da ordem natural ou social do mundo seja simultaneamente um sistema de cognição e uma educação cultural dos sentidos.

Mesmo para os pesquisadores que durante seu trabalho de campo tiveram um envolvimento profundo com a religião, incluindo a iniciação, essa experiência de inserção raramente foi incorporada à narrativa etnográfica.

Roger Bastide no seu primeiro livro escrito a partir do contato com o candomblé tentou captar a atmosfera religiosa por meio de uma narrativa permeável à experiência emotiva que viveu. Em *Imagens do nordeste místico em branco e preto* (1945), produziu um registro encantado de sua viagem pela Bahia e Recife, durante a qual descobriu um mundo novo aos seus olhos, constituído por velhas igrejas barrocas, místicos candomblés e lúdicos carnavais de rua. Consciente que o estilo imprimido nesta obra distanciava-se dos padrões científicos justificou: “Talvez o defeito principal desta obra seja justamente uma hesitação entre a ciência e a poesia. Mas essa hesitação traduz exatamente o estado de espírito em que me encontrava na ocasião, pois ao mesmo tempo que sentia um certo fervor, desejava fazer pesquisas objetivas (Bastide, 1945: 9).

De fato, em suas teses acadêmicas, *O candomblé da Bahia e As religiões africanas no Brasil*, as pegadas de seu envolvimento pessoal com a religião se reduziram bastante na organização do texto. Fazer referências maiores ao trabalho de campo realizado não parecia, inclusive, uma necessidade de sua construção etnográfica. A explicitação dos períodos e dos lugares onde foram realizadas as observações de campo é feita em nota de rodapé de página, mostrando nessa posição marginal do texto a importância menor que a revelação destes dados poderia ter, segundo o autor, em relação ao conteúdo dos enunciados do texto principal. A narrativa parece querer desprender-se dos limites impostos pelas condições concretas de realização da pesquisa ou pelo fluxo dos comentários deste ou daquele religioso; pois se o social é a imagem da organização religiosa baseada na visão mítica do mundo (a tese principal destas obras), cabe à narrativa organizar esta imagem num modelo ficcional ordenador.

Na escrita etnográfica de Bastide, o banimento da experiência de encantamento ou de conversão religiosa (fontes de seu fervor ou de sua poesia em relação à religião) em prol da ciência não foi, entretanto, realizada totalmente. As fron-

teiras entre as interpretações objetivas e as percepções da subjetividade muitas vezes se confundem. É reveladora, por exemplo, a descrição que Bastide faz do culto aos eguns (espíritos dos mortos) em *O candomblé da Bahia*:

Na sala tudo foi preparado... o babasalã, isto é, aquele que chama e manipula os egum [espírito ancestral], tem na mão um bastão, o incha, e o coloca entre o lugar da assistência e o lugar dos egum, para que estes não possam abandonar o local que lhes é privado. Então o Espírito aparece... e a aparição canta. Creiam-me. Não se trata de um homem fantasiado. Escutei-lhe a voz (Bastide, 1978: 142, grifo meu).

Quando o pesquisador constrói uma descrição, pedindo ao leitor que “creia” nele, solicita uma cumplicidade do leitor em relação à realidade mítica que ele próprio experimentou ao conviver com pessoas que acreditam na ingerência dos deuses em suas vidas. Isto não seria, porém, um problema epistemológico se a narrativa etnográfica tivesse por objetivo também explorar suas próprias condições de produção e refletir as complexas percepções da experiência social e religiosa dos investigadores e dos investigados. Mas, a obrigação imposta ao cientista de produzir explicações sobre a realidade social evitando questionar ou problematizar essas percepções faz com que as fronteiras entre a natureza das percepções religiosas e científicas permaneçam sempre vigiadas para que não se misturem e poluam a objetividade e a transparência da realidade fixada pela narrativa etnográfica.

Enfim, a difícil e problemática relação entre o texto etnográfico (a narrativa) e o trabalho de campo que o sustenta é enfrentada por todo etnógrafo durante a lapidação dos parágrafos e sua colocação um ao lado do outro em busca de uma lógica narrativa que “capte” ou “fixe” a lógica cultural que se tenta representar. Pensar a etnografia também como um ofício de “ourivesaria”, arte em dominar uma linguagem específica aberta a múltiplos reflexos num jogo de sombra e luz, talvez seja um dos mais difíceis exercícios a desafiar seus praticantes. Vincent Crapanzano (1986) já havia lembrado que os textos etnográficos, ao jogarem luz sobre a cultura do outro, refletem necessariamente a sombra de quem os escreve. Isto posto, resta fazer com que reflitam também a sombra das inúmeras mãos de quem não os escrevem mas participam em vários níveis na sua construção.

BIBLIOGRAFIA

- AMARAL, RITA DE CÁSSIA (1992) – *Povo-de-santo, povo-de-festa. O estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista*. São Paulo. FFLCH/USP.
- BASTIDE, ROGER (1985) – *As religiões africanas no Brasil*. Pioneira, São Paulo.
- BASTIDE, ROGER (1945) – *Imagens do nordeste místico em branco e preto*. Empresa

Gráfica “O Cruzeiro”. Rio de Janeiro.

- BASTIDE, ROGER (1978) – *O candomblé da Bahia – Rito Nagô*. São Paulo, Nacional.
- CARNEIRO, ÉDISON (1978) – *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- CARVALHO, JOSÉ JORGE DE (1992) – “Antropologia: saber acadêmico e experiência iniciática”. Série Antropologia, n. 127, Brasília, UnB.
- CLIFFORD, JAMES (1988) – *The predicament of culture*. Harvard University Press.
- CLIFFORD, JAMES & MARCUS, GEORGE (1986) – *Writing culture – The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, University of California.
- CORRÊA, MARIZA (1995) – “A antropologia no Brasil (1960-1980)”. In: MICELI, Sérgio (org.) – *História das ciências sociais no Brasil*, v. 2, São Paulo, Sumaré, FAPESP.
- CRAPANZANO, VINCENT (1986) – “Hermes’ dilemma: The masking of subversion in ethnographic description”. In: CLIFFORD, James & MARCUS, George (orgs.) – *Writing culture – The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, University of California.
- HEALEY, MARK (1996) – “Os desencontros da tradição em *Cidades das Mulheres*: raça e gênero na etnografia de Ruth Landes”. In: *Cadernos Pagu*. Campinas, Núcleo de Estudos do Gênero/UNICAMP, (6-7).
- LAGROU, ELSJE MARIA (1994) – “Hermenêutica e etnografia”. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, FFLCH-USP, v. 37.
- LANDES, RUTH (1986) – “A woman anthropologist in Brazil”. In GOLDE, Peggy (org.) – *Women in field: anthropological experiences*. University of California Press.
- LANDES, RUTH (1967) – *A Cidade das mulheres*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.
- LÉVI-STRAUSS, Claude – *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970.
- LIMA, VIVALDO DA COSTA (1984) – “Nações-de-candomblé”. In: *Encontro de nações de candomblé*. Salvador, Ianamá/CEAO/UFBA.
- MAINGUENEAU, DOMINIQUE (1989) – *Análise de discurso*. São Paulo, Pontes.
- PEIRANO, MARIZA (1995) – *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro. Relume Dumará.
- PIERSON, DONALD (1967) – *Negroes in Brazil*. Southern Illinois University Press.
- QUEIROZ, MARIA ISAUARA PEREIRA DE (1983) – “Nostalgia do outro e do alhures”. In: *Roger Bastide*. Coleção grandes cientistas sociais. São Paulo, Ática.
- RAMOS, ARTUR (1940) – *O negro brasileiro*. São Paulo. Ed. Nacional, [1934].
- RIBEIRO, RENÉ (1952) – *Cultos afrobrasileiros do Recife. Um Estudo de Ajustamento Social*. Recife, Boletim do Instituto Joaquim Nabuco.
- RODRIGUES, RAIMUNDO NINA (1939) – *Collectividades Anormas*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- ROUANET, SÉRGIO PAULO (1993) – *Mal estar na modernidade*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SANTOS, JOCÉLIO TELES DOS (1995) – *O dono da terra. O caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador, SarahLetras.
- SANTOS, JUANA ELBEIN DOS (1977) – *Os Nagô e a morte*. Rio de Janeiro, Vozes.
- SEGATO, RITA LAURA (1992) – “Um Paradoxo do Relativismo: O Discurso Racional da Antropologia Frente ao Sagrado”. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, vol. 16/1-2.
- SILVA, VAGNER G. (1998) – *O antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*. São

- Paulo, FFLCH/USP.
- SILVA, VAGNER GONÇALVES DA (1991) – “A crítica antropológica pós-moderna e a construção textual da etnografia religiosa afro-brasileira”. In: *Cadernos de Campo*. São Paulo, FFLCH/USP, n. 1.
- SILVA, VAGNER GONÇALVES DA (1995) – *Orixás da metrópole*. Petrópolis, Vozes.
- SILVA, VAGNER G. DA; REIS, LETÍCIA DOS & SILVA, JOSÉ CARLOS DA (orgs.) (1994) – *Antropologia e seus espelhos: A etnografia vista pelos observados*. São Paulo, FFLCH/USP.
- SPERBER, DAN (1992) – *O saber dos antropólogos*. Lisboa, Edições 70.
- VERGER, PIERRE (1991) – “Da Europa ao candomblé. Entrevista: Pierre Verger”. In: *Revista Planeta*. São Paulo, n. 220.
- VERGER, PIERRE (1995) – *Dieux d’Afrique*. Paris, Ed. Revue Noire, [1954].
- VERGER, PIERRE FATUMBI (1981) – *Orixás*. São Paulo, Corrupio.
- WEINER, ANETTE (1983) – *La richesse des femmes ou comment l’esprit vient aux hommes*. Paris, Editions du Seil.
- ZIÉGLER, JEAN (1972) – *O poder africano*. São Paulo, Difusão.