



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

CARLOS RAFAEL HERRERO GONÇALVES

**O CAÇADOR E A SERPENTE:
O PODER, O SEGREDO E A TRADIÇÃO. A ETNOGRAFIA
COMO PROBLEMA NOS CANDOMBLÉS**

Londrina
2015

CARLOS RAFAEL HERRERO GONÇALVES

**O CAÇADOR E A SERPENTE:
O PODER, O SEGREDO E A TRADIÇÃO. A ETNOGRAFIA
COMO PROBLEMA NOS CANDOMBLÉS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Celso Vianna Bezerra de Menezes

Co-orientador: Prof. Dr. Flávio Braune Wiik

Londrina
2015

CARLOS RAFAEL HERRERO GONÇALVES

O CAÇADOR E A SERPENTE:

O PODER, O SEGREDO E A TRADIÇÃO. A ETNOGRAFIA COMO
PROBLEMA NOS CANDOMBLÉS

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Celso Vianna Bezerra de
Menezes
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Profa. Dra. Carla Delgado de Souza
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Profa. Dra. Leila Sollberger Jeolás
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, ____ de _____ de ____.

Dedico este trabalho à minha prima Iyalorixá Camila do Oxaguiã, nossa avó Iyalorixá Rita, o segredo da sabedoria que possuem serve como a principal fonte de inspiração na redação deste trabalho.

E em memória de Rafael Maurício Wenceslau e Elena Maria Andrei, que pôde compartilhar um pouco de sua rica experiência nos candomblés ajudando a iluminar alguns pontos obscuros e esclarecendo algumas dúvidas que surgiram pelo caminho.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao meu orientador Professor Dr. Flavio Braunne Wiik, que tanto me orientou e incentivou a seguir os caminhos da Antropologia. Sem nossos valiosos debates, com sua atenção e orientação este trabalho não seria possível.

Agradeço ao Professor Dr. Celso Viana Bezerra de Menezes por assumir a orientação deste trabalho e auxiliar na finalização do mesmo.

Devo muita gratidão também ao Professor Dr. Francesco Romizzi, em nossas conversas sobre religiões e as dificuldades do fazer antropológico, encontrei algum sentido no caminho que ainda procuro trilhar.

Agradeço também ao Professor Dr. Fábio Lanza, por suas aulas e sempre acreditar no potencial de seus alunos, isso foi bastante motivador para aquilo que procurei realizar aqui.

À Professora Dra. Maria Nilza da Silva e a servidora Dirce Meneguelli de Sá pela motivação, paciência, e pela disponibilização do espaço do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da UEL (NEAB-UEL) bem como seu acervo que muito auxiliou nossa pesquisa.

Agradeço a todos os meus familiares e membros do terreiro *Ilé Ajagunã Axé Baba Oin*, pelo incentivo, convivência e colaboração direta na experiência que deu origem o presente trabalho, a todos axé!

Aos meus colegas Luiz Pereira, Nikolas Guatavo Palisser e Jamile Carla Baptista, as trocas de informações entre nosso resectivos interesses de pesquisa seviram como mais uma força motivacional.

Gostaria de agradecer também à meus colegas da Universidade Estadual de Londrina, Leandro Alvares, Anderson Ferreira, David Pohl, Patrícia Faccina que sembre de um modo ou outro contribuíram neste e em especial à Jéssica Meira pela motivação e paciência.

Em geral a todos que não pude citar que direta ou indiretamente contribuíram para que esta etapa da minha formação fosse concluída, meus sinceros agradecimentos.

Quando o mundo foi criado, o caroço de dendezeiro teve uma grande responsabilidade dada por Olorum, a de guardar dentro dele todos os segredos do mundo. No mundo lorubá, guardar segredos é o maior dom que Olorum pode dar a um ser humano. É por isso que todo caroço de dendê que tem quatro furinhos é o que tem todo o poder. Através de cada furo, ele vê os quatro cantos do mundo para ver como vão as coisas e comunicar a Olorum. E mais ninguém pode saber desses segredos, para não haver discórdia e desarmonia. É por meio dessa fórmula que o mundo tem seus momentos de paz.

Caroço de Dendê - Mãe Beata de Yemanjá

GONÇALVES, Carlos Rafael Herrero. **O Caçador e a Serpente**: O poder, o segredo e a tradição. A etnografia como problema nos candomblés. 2015. 58 folhas. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2015.

RESUMO

A partir de uma experiência etnográfica, o presente trabalho busca refletir o problema do trabalho de campo nos terreiros de candomblé e a relação entre a estratégia utilizada por uma mãe de santo, entrevistada durante a pesquisa, com a questão da relação entre pesquisador e pesquisado no panorama das Antropologias contemporâneas. Compreendendo a construção do texto etnográfico como relação entre dois contextos, o trabalho que segue tem por objetivo compreender como a fala de minha interlocutora revela aspectos para a reflexão da prática etnográfica como problema.

Palavras-chave: Antropologia. Candomblé. Etnografia. Relação etnográfica.

GONÇALVES, Carlos Rafael Herrero. **The Hunter and the Serpent: The power, the secret and the tradition. Ethnography as a problem in Candomblé.** 2015. 58 sheets. Course completion assignment (Social Sciences Diploma) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2015.

ABSTRACT

From an ethnographic experience, this work seeks to reflect on the problems of Candomblé and its relationship between the strategy used by a mãe-de-santo, was interviewed during this research, an relation between the researcher and researched was taken place in an panorama of contemporary anthropologies. Comprising the construction of the ethnographic role as a relationship between the two contexts, the work that follows aims to understand how the speech of my interlocutor reveals the aspects for the reflection of an ethnographic practice as an issue.

Key words: Anthropology. Candomblé. Ethnography. Ethnographic relationship

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	UM ENCONTRO ETNOGRÁFICO	16
2.1	ILÊ AXÉ – O TERREIRO	22
2.2	ENTRE INFORMANTES	25
2.3	DA EXPERIÊNCIA À DESCRIÇÃO – ESCONDENDO PENAS OU UM COMPLÔ	28
3	O SEGREDO DA EXPERIÊNCIA E A EXPERIÊNCIA DO SEGREDO	33
3.1	EM BUSCA DAS RAÍZES	40
3.2	ETNOGRAFIA E PODER	47
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	52
	REFERÊNCIAS	55
	APÊNDICE	
	APÊNDICE A – Glossário.....	57

1 INTRODUÇÃO

A temática da pesquisa que procuro desenvolver neste trabalho se originou diante de algumas dificuldades que encontrei, não apenas no campo, mas ainda, na leitura de autores que discutem especificamente as dificuldades do trabalho de campo em terreiros de Candomblé como Juana Elbein dos Santos (1986), Julio Braga (1998, 2000), Vagner Gonçalves da Silva (2000), Lisa E. Castillo (2008), Stefania Capone (2005), entre outros. A partir de um evento registrado durante etnografia que empreendi em maio de 2013, procurei refletir acerca da relação entre pesquisador e pesquisado no contexto dos terreiros de Candomblé. Nesta ocasião meu objetivo era descrever e analisar um rito de sacrifício animal por meio da etnografia participativa. Após a realização da pesquisa de campo recorri a uma entrevista com a *mãe de santo* para esclarecer alguns pontos que observei na experiência.

A entrevista revelou um aspecto interessante, que aqui coloco como o núcleo da minha abordagem, diante da experiência que eu, enquanto pesquisador, havia vivenciado e procurava descrever, a sacerdotisa buscou reconstruir a observação de forma diversa ao que presenciei. Nesta estratégia de alteração o conteúdo do texto etnográfico, observei o intuito de controlar a construção de uma representação mais “pura” do ritual descrito gerando uma controvérsia entre o fato descrito e fato ideal segundo a interlocutora. O dilema que me deparei no momento será refletido neste trabalho, a primeira questão que procurei compreender diz respeito as dificuldades de inserção de um pesquisador em um terreiro e seus implicações na observação diante das interdições do *awo*¹. Porém este evento que apresento como o centro da análise, me levou a abordagem de uma questão mais ampla no contexto do trabalho de campo, aspecto que diz respeito ao impacto do texto etnográfico e sua apropriação pelos sujeitos do discurso religioso. Por este prisma a ortodoxia do culto, expresso pelo ideal de “pureza” defendido por minha interlocutora é articulado, em sua fala, como uma expressão da manutenção do prestígio de sua prática religiosa.

Pensando na complexidade dos efeitos da experiência, são de

¹.Durante o trabalho utilizarei alguns termos Iorubás empregados por meus interlocutores. Ver Glossário.

duas naturezas o conjunto de fatores que motivaram a realização deste trabalho e constituem a problemática; em primeiro lugar, uma questão de ordem não apenas prática mas também epistemológica: *como realizar uma pesquisa etnográfica em um terreiro de Candomblé?* Uma questão recorrente ao trabalho de muitos pesquisadores contemporâneos logo que as dificuldades de inserção e acesso aos saberes do Candomblé encontra várias barreiras, como processo pedagógico de transmissão de conhecimento, mais especificamente o acesso ao conjunto de saberes fundamentais que ordena a prática religiosa, que nossa interlocutora chama de *fundamentos da tradição*², este estritamente oral e submetido á rígida hierarquia iniciática da comunidade. Sendo transmitidos por princípios de antiguidade³ da experiência religiosa, estes *fundamentos* estruturam a hierarquia nos cultos atribuindo autoridade entre seus portadores (CASTILLO, 2008). Porém não é apenas o tempo que estrutura a diferenciação dos saberes mas ainda a qualidade destes saberes opera uma outra distinção segundo a origem que seus portadores reivindicam para o conhecimento, neste sentido a origem lorubá, que os candomblés denominam por *Ketu* possui maior prestígio entre as demais denominações (DANTAS, 1988), conforme procuro discutir a seguir.

O trabalho que procuro desenvolver tem como base a observação destes *fundamentos* de forma negativa, eu enquanto pesquisador de campo não-iniciado, tenho experiência deste aspecto da religião antes em estratégias de manutenção de seu segredo, que em seus conteúdos propriamente ditos. Portanto a experiência que este trabalho se baseia é condicionada pela minha participação como um diálogo no qual a articulação da minha interlocutora expressa a manutenção do segredo e, com isso, a hierarquia pautada neste saber. São nestas estratégias, como prática de

² Fundamento é a expressão utilizada pela comunidades de terreiros para expressar o conjunto de saberes que estrutura todo o culto aos orixás, sendo transmitidos de forma oral, são considerados segredos guardados á sete chaves pelos sacerdotes, logo que este, acompanhado dos títulos iniciáticos são os elementos que constituem a autoridade nas relações de poder, conferindo aos seus detentores prestígio e legitimidade de acordo com o grau de “pureza”, isto será discutido mais adiante.

³ Nos candomblés após os ritos de iniciação são realizados diversos ritos confirmatórios, fortalecendo os vínculos com o orixá, que servem como marcadores da antiguidade do iniciado, desta forma os ritos são realizados após um, dois, cinco e sete anos, sendo o mais importante este ultimo, realizado após sete anos ele marca a “maturidade” do iniciado do culto e lhe confere uma posição mais privilegiada na comunidade, possivelmente obtendo o direito a aprendizagem dos fundamentos, segundo os critérios do líder religioso.

ocultação, que revelam a presença do *awo*, tais práticas são difundidas nos *candomblés* de forma geral, pois guardar segredos é um princípio fundamental desta religião (BRAGA, 1998).

Ao levantar este problema devo esclarecer qual a natureza de vínculos que eu, enquanto pesquisador, mantenho com a comunidade e minhas possibilidades que nortearam a experiência, a análise e o texto etnográfico. Aqui isto inevitavelmente significa, qual posição o pesquisador ocupa nas relações de poder, cuja as conseqüências seriam: quão submetido está o pesquisador à autoridade do pai/mãe de santo⁴. Procuo descrever isto a partir das reflexões dos pesquisadores citados acima compreender como ocorre essa relação entre pesquisador e campo na construção do texto.

Outro aspecto levado em consideração aqui, um pesquisador no terreiro desfruta de privilégios junto aos líderes religiosos que um observador externo não teria facilmente. Ser objetos de interesse de estudos acadêmicos tendo sua comunidade descrita e publicada pode promover, não apenas o aumento do prestígio do terreiro em questão, mas também maior visibilidade as comunidades, neste sentido vários líderes religiosos têm utilizado o trabalho etnográfico como um importante canal de divulgação e diálogo com os demais setores da sociedade brasileira⁵. Com isto a percepção que os interlocutores têm do papel do antropólogo e sua pesquisa podem levá-los á uma tentativa de condução do discurso etnográfico segundo os elementos da crença e suas estratégias políticas⁶. Visto potencial de empoderamento de ter acadêmicos vinculados á sua comunidade o pai/mãe de santo procura conduzir o interesse do pesquisador numa tentativa de “controlar” a representação da imagem de seu terreiro segundo seus fins. Na discussão que

⁴ Julio Braga, antropólogo e sacerdote do *candomblé*, chama atenção á natureza dos objetos de interesse da pesquisa etnográfica nos terreiros e as informações que um pesquisador pode dispor de acordo com seu grau de comprometimento com a comunidade e suas abordagens teóricas; se de um lado temos os fundamentos, nos quais se atribuem uma pureza fiel aos modelos africanos, que se acreditem serem estáticos, protegidos pela sacralidade do segredo, por outro temos os saberes públicos que circulam para além das comunidades religiosa, são dinâmicos e se evadem ao controle das relações de poder, sendo importantes elementos de construção de identidade e diálogo com a sociedade brasileira mais ampla (BRAGA, 1998). Neste sentido a busca de uma “pureza africana” que motivou as etnografias clássicas como a de Bastide (2001) ou mesmo de Elbein dos Santos (1986) se realizaram com certo grau de comprometimento ou mesmo cumplicidade com os interesses religiosos (CAPONE, 2005), estas conseqüências serão discutidas neste trabalho.

⁵ Um exemplo ilustrativo deste jogo na relação etnográfica foi relatado por Beatriz Góis Dantas (1988) e será descrito nos capítulos que seguem.

⁶ Isto ocorre na etnografia que motivou este trabalho e será descrito a seguir.

procuro expor, como isso ocorre dentro de minha experiência específica e como isto está relacionado com o debate acerca das etnografias nos candomblés.

Esta tentativa de justaposição do discurso em uma relação entre pesquisador e pesquisado, sugere vários problemas de ordem ética nos quais procuro delimitar os pontos cruciais do debate entre os antropólogos do Candomblé. Em minha constatação pude observar que o evento que busco analisar não é um caso isolado mas uma manifestação de um aspecto presente na relação dos candomblés com seus antropólogos como um todo na sua busca por legitimação configurando-se como um tópico que tem atraído o interesse do atual debate acerca das práticas antropológicas contemporâneas (SILVA, 2000).

Neste intrincado debate dentro da temática deste trabalho serei impelido a abordar este aspecto da etnografia nos terreiros, cuja a relevância deve ser considerada para a compreensão do evento a ser analisado em seus aspectos mais amplos no contexto do debate da religião com a sociedade brasileira mais ampla. Uma vez que os interlocutores do etnógrafo tornam-se seus leitores e se apropriam da pesquisa procuro ainda compreender: *Qual o impacto da pesquisa etnográfica sobre seu “objeto” de estudo?* Não apenas como uma ferramenta de auto-reflexão, o texto etnográfico tem sido lido e utilizado como uma ferramenta de empoderamento de algumas vertentes do Candomblé sobre outras. Para compreensão deste quadro farei uma breve descrição do panorama das múltiplas “nações”⁷, a valorização da “nação nagô”⁸, como o modelo de “pureza africana” e a “cumplicidade” dos pesquisadores clássicos neste processo, no qual a super-representação desta nação com a ênfase de sua “pureza” acabou criando um *nagôcentrismo*, a valorização da “tradição nagô” como um modelo cultural superior, isto é debatido por Beatriz Gois Dantas (1988), que em sua dissertação é a primeira pesquisadora a refletir este problema gerando uma polemica, e mais recentemente Lisa E. Castillo (2008) pesquisadora

⁷ Nação é o termo usado para delimitar as diferenças dos diversos modelos de cultos no candomblé, serve de rótulo para organizar, e conseqüentemente hierarquizar os diferentes legados que africanos introduziram no Brasil.

⁸ O que agora chamo de “nação nagô” traduz a variedade da herança religiosa loruba no Brasil, uma mudança na nomenclatura passa a difundir, a partir dos anos 1970, a denominação Ketu como título dessa vertente dos candomblés (VALLADO, 2010).

estadunidense e a italiana Stefania Capone (2005), realizaram seus trabalhos baseados em longos períodos de observação.

Como procuro expor, o problema que tento abordar aqui são de duas naturezas diversas, porém estão intimamente relacionados, no contexto do objeto que, durante o processo de análise acabou dilatando o problema original levando-me a abordar este outro aspecto da tradição dos estudos das religiões de matrizes africanas no Brasil. Por mais amplo que esta abordagem possa parecer, não poderia ignorar essas duas dimensões reduzindo este trabalho à apenas uma delas sem implicar em uma perda no potencial de compreensão de todo o processo que estrutura o evento analisado tendo como foco a relação que pesquisa antropológica cria entre pesquisadores e pesquisados, seja no contexto da pesquisa, seja no texto etnográfico em um sentido que também busco expor as implicações da própria noção de experiência nos terreiros.

Como minha própria experiência, como a de outros pesquisadores constataram, o Candomblé e seus sujeitos não figuram nas etnografias apenas como personagens do texto, mas se apropriam deste texto como um público crítico que o lê em seus próprios termos. Procuro com isso pensar a minha experiência etnográfica por seus princípios, e conseqüências, não com a pretensão de atingir alguma conclusão para o debate, mas antes, orientar os esforços no sentido de diminuir a margem de incerteza, dúvida e insegurança que vão emergindo pelo caminho de um pesquisador iniciante.

Como recurso para construção deste trabalho utilizo da observação participante, mas para além do contexto formal de pesquisa os dados que utilizo são resultados de uma longa convivência no terreiro estudado, a minha proximidade com meus interlocutores, que procuro esclarecer a seguir, permitiu uma percepção profunda dos elementos que serão expostos, uma experiência que vai para além de um contexto etnográfico. Esta experiência, acompanhado da leitura das experiências dos autores que cito acima, me levou a formulação das questões expostas. Pensar este contexto é o primeiro passo deste trabalho, sendo o foco o posicionamento de Iyá Camila diante do relato etnográfico.

Quanto à organização procurei ser sintético, organizando a discussão em dois capítulos. No primeiro, *Um contexto etnográfico*, meu

objetivo foi fazer uma descrição breve sobre o contexto de onde falo e vínculos com o contexto pesquisado, descrevendo o terreiro como recorte de pesquisa e perspectiva de observação na relação etnográfica.

O capítulo seguinte, *O Segredo da Experiência e a Experiência do Segredo*, procurei discorrer sobre como se desenvolve o processo pedagógico nas comunidades religiosas do Candomblé e como isto se apresenta como dificuldade á realização da etnografia. Pensando a partir das condições que ocorre experiência e como os fatores aqui relacionados estruturam o poder nas comunidades. Neste capítulo o principal objetivo é demonstrar como as abordagens dos Candomblés e as práticas antropológicas possuem um nexo de sentido semelhante ao de minha interlocutora.

2 UM ENCONTRO ETNOGRÁFICO

Ao iniciar seu famoso livro sobre os trobriandeses Malinowski faz uma descrição de sua chegada ao arquipélago relatando o momento que este observa o barco que o trouxe se retirando, no sentido de demonstrar ao leitor uma dimensão do afastamento do pesquisador em campo de seu contexto de origem:

Imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, vendo a lancha que o trouxe afastar-se no mar até desaparecer de vista. Suponhamos, além disso, que você seja apenas um principiante, sem nenhuma experiência, sem roteiro e sem ninguém que o possa auxiliar. Isso descreve minha iniciação na pesquisa de campo, no litoral sul da Nova Guiné. (MALINOWSKI, 1976 apud: SILVA, 2000)

Tal descrição muito sedutora abria o que seria uma obra paradigmática na história de disciplina, publicado originalmente em 1922, *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, a primeira grande obra deste autor, desencadeou uma verdadeira revolução intelectual na história da disciplina (ERIKSEN, NILSEN, 2012; JARVIE, 1964 apud: STRATHERN, 2014). Em suma, uma das mais relevantes conseqüências de seu sucesso foi seu impacto no campo metodológico redefinindo e ampliando o leque de possibilidades da práxis antropológica (MERCIER, s/d). Embora Malinowski não tenha sido o “inventor” do *trabalho de campo* na pesquisa antropológica sua grande contribuição à prática da disciplina se deu ao “experimental” o campo, de forma intensiva e profunda, que conhecemos por *observação participante* (ERIKSEN, NILSEN, 2012: 56).

Retomar este fragmento que representa a gênese da *observação participante* e um momento de ênfase ao trabalho de campo na construção do saber antropológico na história desta ciência seria desnecessário a qualquer pesquisador que simplesmente deseja-se utilizá-lo enquanto método. Porém trago de volta estas impressões que Malinowski relatou, em uma tentativa de refletir aqui, passados quase um século de sua publicação, a utilização deste método em um *contexto* de relações totalmente diferentes.

Ainda que pretendendo enquadrar este trabalho no âmbito da pesquisa de campo participativa, diferente de Malinowski, a pesquisa que deu origem a este trabalho não opera o que poderíamos chamar uma separação drástica entre o *contexto* do pesquisador e o *contexto* do pesquisado, ao contrário, ainda que as posições de observador e observado preservem seus limites, ambos aqui participam do mesmo *contexto*, mesmo que de forma desigual, mas com certo grau de identidade entre quem escreve e daquele que é descrito.

O *contexto* de onde falo, e este “outro” com quem aqui dialogamos está inexoravelmente unidos por laços de familiaridade que há muito antecedem a construção desta relação com finalidade de pesquisa. Minha convivência íntima com o terreiro se perpetua desde abril de 2010, momento que venho residir com minha avó, Iyá Rita, no terreiro, na zona leste de Londrina, passei a observar e participar de forma íntima da rotina da comunidade muito antes que a proposta deste trabalho surgisse. Mesmo antes que viesse a residir dentro do terreiro sempre tive acesso e familiaridade ao universo religioso dos candomblés de Londrina dado a convivência dos meus familiares praticantes da religião. Esse posicionamento privilegiado nesta relação com aqueles que aqui se apresentam como meus interlocutores me possibilitaram a conhecer, mesmo que parcialmente, o interior e os *contextos* das crenças e práticas religiosas do terreiro bem como suas relações no contexto mais amplo das religiões de matriz africana e demais religiões atuantes na região⁹. Mesmo levando em conta estas características do meu posicionamento em relação com aqueles de quem escrevo neste trabalho minha relação com a comunidade religiosa do terreiro é de certa forma ambígua e periférica, esta situação me impede de auto-atribuir o adjetivo “nativo” à minha condição de pesquisador, esta posição denominada *abiã* pela comunidade do terreiro é atribuído à aqueles que não realizaram os ritos iniciáticos, mas mantendo relações com a comunidade exercem funções

⁹ Coloco aqui, a título de curiosidade, o fato do terreiro, situado num bairro residencial, ser vizinho direto de uma família de evangélicos pentecostais que em determinados dias da semana realizam o culto em sua casa, sem que haja algum acordo expresso verbalmente eles ocorrem em dias alternados quando o terreiro não realiza atividades, havendo relações de muita cordialidade e respeito entre os membros destas distintas religiões, se isto representa uma atitude num sentido de respeito inter-religioso, ou uma expressão de conflito e concorrência destas religiões, será uma questão que será explorada num trabalho futuro na tentativa de compreender esta relação.

periféricas dentro do culto, sendo parcialmente privados do acesso às vias *formais* de aprendizado do saber religioso.

A idéia de ambigüidade a que me refiro aqui busca traduzir uma situação onde, se não pelas vias rituais formais, a acesso relativo ao saber religioso se opera em sentido *informal*, em forma de conversas rotineiras, observações de uma perspectiva privilegiada assegurada pelos laços familiares (que um pesquisador *de fora* não teria acesso), atividades de auxílio em alguns ritos e demais contatos da experiência cotidiana. No âmbito da religião, meu ponto de vista é construído a partir de um posicionamento *informal* em relação à estrutura de poder da comunidade, se por um lado o vínculo ritual *formal* com a religião não está constituído, por outro minha ligação de parentesco¹⁰ com os agentes deste contexto, pensado em conjunto com a minha residência no terreiro abrem este caminho *informal*, que seria reforçado com a construção de uma relação de pesquisa, no processo de conhecimento e compreensão de alguns elementos que serão analisados.

Na exposição deste *contexto*, utilizo de meu próprio posicionamento como referência para a descrição dos fatores que condicionaram este trabalho, como procuro esclarecer, esta posição não pode ser entendida como um ponto de vista nativo no sentido estrito do termo, porém minha própria posição no campo participa, não apenas no processo metodológico da prática da observação participante, mas transborda um enquadramento onde as relações se constituem para os fins específicos da pesquisa.

Neste quadro de *contextos* superpostos, entre pesquisador e pesquisado, podemos qualificar a pesquisa que origina este trabalho, como chama Strathern (2014) uma etnografia “feito em casa”¹¹, com o princípio de uma relativa identidade entre estudado e o pesquisador cuja finalidade tem o potencial de produzir algum auto-conhecimento:

¹⁰ Como será exposto a seguir a líder religiosa da comunidade é minha prima auxiliada por minha avó.

¹¹ Referimos-nos aqui à postura debatida na antropologia anglo-americana como *anthropology at home* oposta à *anthropology abroad*, na tradição brasileira tais oposições não são muito discutidas logo que neste país a disciplina desenvolveu na observação de seus elementos internos (PEIRANO, 2006), utilizo desta denominação em um sentido micro sociológico para debater alguns aspectos políticos da etnografia dos candomblés.

[...] tanto para aqueles que estão sendo estudados (como autor ou autora, apresenta uma nova versão a seu respeito) como para o(a) antropólogo(a) como acadêmico (como escritor ou escritora, revela as premissas da academia). (ibidem, p. 150)

Se minha inserção no campo e minhas relações privilegiadas com estes sujeitos são, não apenas os meios, mas uma parte do princípio motivador da pesquisa, um outro contexto, este que dá sentido a redação deste trabalho, a inserção no campo acadêmico, constitui o outro aspecto dos fatores que motivaram a pesquisa e a abordagem desse tema. Durante a minha formação no curso de Ciências Sociais é que a etnografia se apresentou enquanto um problema da prática na construção do saber antropológico, provavelmente muitos iniciantes tenham muita insegurança no momento de ir ao campo e realizar suas pesquisa, mesmo um etnógrafo versátil como Evans-Pritchard, antes de embarcar para a África central de encontro com os Azende, se viu inseguro e buscou entre os experientes etnógrafos da época, entre eles Malinowski¹², algum conselho significativo (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 243), embora tenha recebido valiosas dicas sobre o que um pesquisador europeu deveria fazer para sobreviver nos trópicos, seria sua posterior experiência que lhe demonstraria que não existe uma chave mestra para empreender o trabalho de campo de cunho etnográfico. Com estas dificuldades de conduzir um corretamente uma etnografia, mesmo que eu já estivesse, de certa maneira inserido e participando do campo, pude compreender que minha real dificuldade residia antes em uma concepção específica dos pressupostos metodológicos do trabalho antropológico, que na dificuldade de empreendimento etnográfico. A busca de algum nível de compreensão, bem como a problematização de aspectos que revelam a *alteridade sobre* aqueles de que gostaria de pesquisar orientou minha proposta inicial de, através de uma participação profunda, no contexto de pesquisa compreender aquilo que me escondiam sobre o nome de *segredo*¹³.

¹² Após procurar conselhos junto os autores experientes da época como Westermarck, Haddon e Seligman, Evans-Pritchard relata que o conselho que obteve de Malinowski foi: “[...]ele me disse para não ser um completo idiota, então tudo iria bem.” (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 243)

¹³ O termo *lorubá Awô* é utilizado para expressar um interdito religioso que um sacerdote deve cumprir ao zelar pelos fundamentos religiosos da comunidade, obedecendo a hierarquia iniciática na transmissão do conhecimento. Trata-se da lei do segredo, ou simplesmente o segredo, como é mais usual na comunidade pesquisada. Discutiremos sobre isso no capítulo a seguir.

Esse sentido de *alteridade* a que me refiro não significava, então, uma negação do contexto de identidade pesquisador-pesquisado, eu ainda não a reconhecia como uma relação significativa, capaz de alterar o que eu viria a observar, e ainda que tenha motivado na minha abordagem da comunidade de um contexto antropológico de pesquisa, a consciência do meu posicionamento se tornou insatisfatório para aquilo que gostaria de construir no texto etnográfico. É nesse confronto entre minha intenção enquanto pesquisador e a intenção de minha interlocutora que me levou a reflexão da minha posição enquanto antropólogo. Se em um primeiro momento um sentido de objetividade orientava meu olhar, ela entra em choque com o interesse da minha interlocutora e é neste ponto crucial que pude refletir o contexto acadêmico do debate antropológico sobre o problema.

A busca dessa objetividade aqui não era a busca por um simples distanciamento, mas na realidade, de uma aproximação mais profunda, a idéia de objetividade traduzia para mim a possibilidade de representação de uma realidade como ela era compreendida em si mesma, minha problematização partia do pressuposto que as repostas estavam lá escondidas que poderiam ser acessadas e enquadradas em uma teoria que as explicasse. Portanto o falar *sobre* eles seria possível quando as perguntas fossem respondidas *com* eles. Essa era uma objetividade do olhar no sentido de descrever os fatos de minha experiência como nativo buscando a *essência* da realidade do campo. Partindo desta perspectiva acerca do fazer antropológico meu intuito era produzir uma etnografia “desde dentro” , conforme foi apontado por Juana Elbein dos Santos (1986, p.17):

Devido a que a religião Nagô constitui uma experiência iniciática, no decorrer da qual os conhecimentos são apreendidos por meio de uma experiência vivida no nível bipessoal e grupal, mediante um *desenvolvimento* paulatino pela *transmissão* e absorção de uma força e um conhecimento simbólico e complexo a todos os níveis da pessoa, e que representa a incorporação vivida de todos os elementos coletivos e individuais do sistema, parece que a perspectiva que convencionamos a chamar “desde dentro” se impõe quase inevitavelmente. (grifos no original)

Esse caráter iniciático da religião que eu buscava compreender exige que aquele que adentre neste contexto com fins a uma participação

efetiva deva submeter-se ao rito de iniciação com isto assumindo uma posição distinta no interior da comunidade. Sendo esta a condição necessária para a realização de minha pesquisa minhas dúvidas apenas aumentaram. Conhecendo bem a questão e o que ela significava para meus interlocutores eu sabia também que não estava preparado para cruzar definitivamente este limiar. Vendo as possibilidades de empreender uma pesquisa segundo os princípios descritos acima se desvanecer, foi buscando como os etnógrafos que realizaram suas pesquisas em terreiros se relacionavam com este aspecto do campo que minha visão de Antropologia foi amadurecendo e meu olhar encontrando novas possibilidades de abordagem.

Antes que o campo possa se construído como o contexto da pesquisa eu deveria compreender como a antropologia opera com seu método. Isto vai de encontro com a formulação de Geertz (1989), se procuramos compreender o que faz a antropologia devemos olhar para aquilo que os antropólogos fazem:

E é justamente compreender o que é a etnografia, ou mais exatamente, o que é a prática da etnografia, é que se pode começar a entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento. (ibidem, p. 4).

Desde a revolução desencadeada por Malinowski a etnografia se consolidou como o modo privilegiado pelo qual a antropologia constrói seu saber de forma que a teoria e a prática estão inevitavelmente envolvidas uma à outra (PEIRANO, 2006). Portanto, segundo uma indagação do próprio Malinowski: “Qual é, então, esta magia do etnógrafo, com a qual ele consegue evocar o verdadeiro espírito dos nativos numa visão autêntica da vida tribal?” (MALINOWSKI, 1976 apud: SILVA, 2000, p.25), busco refletir nos capítulos que seguem, e a partir dos dados que tive acesso nos contextos que participo compreender e refletir como essa *magia*, um termo que tomo emprestado aqui do trabalho de Vagner Gonçalves Dias (2000), que foi uma das principais fontes de inspiração para a redação deste pela perspectiva adotada.

Com esta nova perspectiva acerca das possibilidades e conseqüências da Antropologia, busquei, ainda que de forma limitada, conceber a etnografia não apenas como um exercício do olhar do pesquisador, mas no sentido proposto por Veena Das (cf. PEIRANO, 2006), antes disto dar

voz aos sujeitos do *contexto* abordado. Pretendemos com isto refletir junto com os nossos contextos, o terreiro e a academia, em intuito de contribuir para o auto-conhecimento da relação entre estes contextos, é com este objetivo que minha interlocutora rompe em seu silêncio e me permite debater *com* sua fala, uma tarefa nada fácil, conforme observado por Malinowski:

[...] se é verdade que o auto-conhecimento é mais difícil de alcançar, então, sem dúvida, uma antropologia de seu próprio povo é a mais árdua, mas também a mais valiosa conquista de um pesquisador de campo. (MALINOWSKI, 1939 apud: PEIRANO, 2006)

2.1 ILÊ AXÉ – O TERREIRO

Exposta minha participação no contexto e a perspectiva no qual esse trabalho é desenvolvido tratarei agora da dimensão concreta do terreiro aqui abordado.

O termo ilê axé significa literalmente casa de axé, termo é utilizado para designar os templos onde se pratica a religião dos orixás, para o povo-de-santo¹⁴ é mais usual as expressões roça, terreiro, casa ou axé, neste trabalho utilizo a palavra terreiro para designar o templo, por ser a denominação mais reconhecida e utilizada pelos fiéis.

O terreiro estudado, nomeado *Ilê Ajagunã Axé Baba Oin*¹⁵, consagrado ao orixá Oxalá, foi fundado em 2010, tem como raiz o *Ilê Alaketu Axé Airá*¹⁶, localizado na Vila Batistini em São Bernardo do Campo.

Presidido pela Iyalorixá¹⁷ Camila de Oxaguiã¹⁸, o terreiro se

¹⁴ “A expressão ‘povo-de-santo’ refere-se àquelas pessoas que estão diretamente ligadas à organização sócio-religiosa dos candomblés.” (BRAGA, 2000, p.32)

¹⁵ A casa do guerreiro [ajagunã], o axé do pai [babá] precioso como mel. O título da casa é uma referencia ao orixá para o qual é dedicada, Oxalá que recebe atributos de guerreiro na qualidade jovem, Oxaguiã ou ajagunã, ou de patriarca (baba) na qualidade ancião Oxalufã, o patrono deste terreiro é identificado como uma qualidade intermediária que apresenta as características dos dois aspectos. O nome da casa foi escolhido pelo orixá, que revelou o nome no jogo de búzios.

¹⁶ A casa de Alaketu [reino Iorubá da Nigéria colonial], axé de Airá [deus Ioruba no Brasil associado á Xangô, orixá da justiça, patrono do terreiro]. Conhecido simplesmente pelo nome de Axé Batistini, é considerado um dos maiores e mais importantes terreiros do País. Este terreiro tem como seu radical a casa de Gantois em Salvador.

¹⁷ Iyalorixá é o título de sacerdote-chefe feminino em uma casa de candomblé, ou seja, mãe-de-santo em Iorubá, utilizamos esta forma por ser usual na comunidade que estamos inseridos, no decorrer do texto usarei apenas o prefixo Iyá cf. os usos do terreiro.

denomina praticante dos cultos da nação Ketu do Candomblé que reivindica a herança religiosa dos povos Iorubás oriundos da Nigéria e do Benin, as implicações desta denominação identitária será um dos pontos centrais a serem discutidos durante o presente trabalho.

O terreiro estudado ocupa o espaço físico de uma casa em um bairro residencial na zona leste da cidade de Londrina. A casa era originalmente a residência de Iyá Rita, também conhecida como Iyá Oyá¹⁹, que a cedeu para abrigar o terreiro.

No momento em que o estudo²⁰ foi realizado, em maio de 2013, o templo estava dividido em duas áreas, sendo a maior parte dedicada às atividades litúrgicas do terreiro e a segunda servindo como residência. Desde a fundação a casa sofreu várias intervenções reorganizando o espaço físico segundo as necessidades do culto, seu interior foi recortado em vários cômodos para abrigar todo o aparato religioso e os altares dos santos cultuados na casa, além da construção do barracão para as festas públicas.

O corpo de integrantes da comunidade religiosa do terreiro consistia um pequeno grupo de 26 pessoas, na faixa etária entre 3 a 55 anos, destes apenas dois residem nas imediações do bairro que o terreiro é situado, os demais habitam em outras localidades. As relações de reciprocidade entre as pessoas que participam do cotidiano do *Ilê Axé Ajagunã* ultrapassam as fronteiras do terreiro, seus membros se auxiliam mutuamente em diversos aspectos da vida cotidiana reproduzindo seus vínculos para além da esfera da religião, este é um dos pressupostos da prática religiosa do Candomblé, uma noção de coletividade que orienta a ação dos indivíduos do contexto, a partir desta constatação que o termo comunidade religiosa é utilizado aqui como

¹⁸ É costume das religiões de matriz africana no Brasil inserir o nome do orixá da pessoa com seu nome civil indicando a filiação espiritual deste. No caso de Iyá Camila seu nome é pronunciado com seu orixá principal, no caso Oxaguiã, esta forma é utilizada com mais frequência como forma de identificação com a comunidade externa ao terreiro, a chamarei com mais frequência por Iyá Camila, como normalmente é referida neste terreiro.

¹⁹ Tanto Iyá Camila quanto Iyá Rita, levam o prefixo Iyá antes de seus nomes como emblemas de suas respectivas dignidades, porém, mesmo sendo mais jovem Iyá Camila é a líder máxima do terreiro como o título de Iyalorixá, Iyá Rita ocupa o segundo posto na hierarquia religiosa denominada “mãe pequena da casa”. Ainda que Rita tenha uma experiência mais extensa, devido a sua idade, em cultos de matriz africana, é Camila devido sua iniciação ritual que exerce este cargo máximo.

²⁰ Apesar de minha participação no contexto de forma mais ampla que uma situação formal de pesquisa, a descrição do evento chave que deu origem a reflexão deste trabalho, ocorreu enquanto eu realizava observações para fins de redação etnográfica durante data indicada.

sinônimo de terreiro.

Este grupo de fiéis iniciados contribuem mensalmente com uma quantia em dinheiro para a manutenção do terreiro, sendo que a principal renda da comunidade religiosa provem dos trabalhos espirituais oferecidos à um grupo de pessoas, chamados de clientela, que procura os serviços do terreiro. Quanto à clientela, contribuem seja com o pagamento de taxas referentes aos serviços religiosos solicitados ou com contribuições voluntárias para a promoção das festas públicas. Estes serviços consistem, em suma, consulta ao jogo de búzios, consulta aos espíritos que incorporam na *lyálorixá* ou a execução de rituais para diversos fins terapêuticos²¹. A rede de pessoas que compõem a clientela são oriundos de diversas localidades, de ampla variação quanto à classe social e de diversas confissões religiosas, estes mantêm apenas um vínculo esporádico com o terreiro, recorrendo a este mais frequentemente em momentos de crise.

O pequeno contingente de fiéis iniciados e clientes freqüentadores caracterizam o terreiro como “uma casa pequena”, em comparação com os demais templos, segundo *lyá Camila*, a natureza tranqüila do orixá no qual o terreiro é dedicado busca manter este caráter mais doméstico e familiar na constituição deste conjunto, segundo ela: “O orixá prefere assim, pois numa casa pequena não tem problemas grandes”. Essa característica também implica em pouca visibilidade do terreiro, um fator importante, como claramente dito pelos clientes, na escolha desta comunidade como sendo “mais discreta”. Além deste fator importante, a eficácia mágica das atividades do terreiro realizada para seus clientes é um outro aspecto relevante, ambos influenciam na escolha deste entre diversos outros templos.

Com este quadro a comunidade religiosa que forma o terreiro agrupa estas duas categorias, de um lado os membros, iniciados ou não, que freqüentam assiduamente o templo e assumem tarefas mantendo vínculos estreitos e responsabilidades junto à mãe de santo e demais membros. Por outro lado o grupo de pessoas constituído pela clientela, que mantêm vínculos informais com os membros, a participação destes ocorrem em uma margem periférica nos ritos. Contudo, vale ressaltar que clientes assíduos,

²¹ Sobre o papel que os terreiros de candomblé exercem na trajetória terapêutica daqueles que buscam seus serviços ,ver a obra de Gomberg (2010).

eventualmente, realizam os ritos de iniciação e passam a participar de forma mais intensa das atividades do terreiro.

Centrada na figura de Iyalorixa Camila, que detém o cargo mais alto desta comunidade, a hierarquia segue o padrão observado nas comunidades Ketu em geral (cf. BASTIDE, 2001; CARNEIRO, 2008), seguido pelo cargo de Iyákere, este ocupado por Iyá Rita, as posições que seguem distingue-se entre Ogãs e Ekedis, respectivamente homens e mulheres que não incorporam orixás. Estes detêm posições de destaque e ocupam funções importantes na condução dos ritos, são nomeados aos cargos mais significativos dentro da comunidade detêm maiores possibilidades para aprender os saberes do culto. Abaixo destes situa-se os iaôs categoria utilizada para distinguir pessoas iniciadas que têm o potencial de incorporar os orixás, com menor prestígio estes são submetidos a uma disciplina mais rígida, apesar de participarem dos ritos, sofrem uma série de sanções no que diz a aprendizagem dos *fundamentos*. Após sete anos iniciados os iaôs, ao realizarem um rito conhecido como “feitura de sete anos” têm seu status convertido em Ebomi, compartilhando das mesmas possibilidades que Ogãs e Ekedis ao acesso do saber, estes são considerados “maduros” para assumir cargos e responsabilidades dentro da comunidade, no entanto por se tratar de um terreiro recém fundado não encontramos nenhum Ebomi entre o corpo de fiéis.

2.2 ENTRE INFORMANTES

Com estas características a comunidade se estrutura e distribui prestígio de acordo com os graus de possibilidade de acesso aos *fundamentos*, os ritos participam na formação dos sujeitos religiosos como um marcador da temporalidade da experiência da pessoa. Iyá Camila chama atenção ao dizer que “mesmo se uma pessoa tiver 15 anos no santo isso não significa nada se não fazer ‘as coisas’ do orixá, como não fez nem sete anos [rito] nem ebômi é”. Como pude observar, a questão do ritual é imperativo à temporalidade, ou seja, é no “fazer as coisas do orixá” que a comunidade sanciona a experiência do iniciado e atribui status, é somente por estas vias que as comunidades

reconhecem o tempo na experiência.

A situação de abiã, que titula meu posicionamento, marca uma pessoa, com vínculos dentro da comunidade, que não realizou os ritos de iniciação, originalmente emprega-se para designar pessoas que serão iniciadas, portanto serve como uma distinção provisória. O abiã, como membro da comunidade difere-se da clientela ou de qualquer outro que esteja fora do terreiro, este possui compromissos com os membros e assim como os demais estão submetidos à autoridade da Iyalorixa, devem cumprir tarefas e respeitar as interdições. Coloco isto em sentido de demonstrar como os membros observam meu posicionamento como abiã, a Iyalorixá bem como os demais membros da comunidade esperam acima de tudo que um abiã se inicie, ou seja deixe de sê-lo. Como um sujeito ambíguo, a comunidade deseja absorvê-lo e normaliza-lo em sua comunidade. Como uma atração de duplo vetor na minha experiência, de um lado ser atraído e absorvido como membro da comunidade e de outro permanecer nas margens como pesquisador, ambos apontam para a eliminação da ambigüidade e constituição de um sujeito, embora um no contexto acadêmico outro no contexto religioso. A justaposição de ambos os papéis é algo freqüente, conforme a discussão de Braga (1998), mas não sem grandes dificuldades.²²

A tentativa de contextualização das posições do pesquisador-pesquisado que procurei esclarecer acima, revela que neste trabalho que minha posição de etnógrafo não exclui da construção de dados desta pesquisa minha própria situação como informante de modo a contribuir com meus interlocutores para produção dos dados aqui apresentados. Embora estas experiências tenham peso diferente, logo que meus interlocutores são os sujeitos do universo que minha experiência busca compreender, minha longa convivência com eles me deu um maior subsídio para o presente trabalho.

Todos os nomes das pessoas e locais aqui informados não foram modificados e preservam a identidade original das pessoas esta opção não coube a mim mas foi decidido pelos próprios interlocutores. A exposição da discussão de Iyá Camila neste trabalho também surge de forma autêntica. Os

²² Sobre as dificuldades de ser simultaneamente pesquisador e iniciado no candomblé agradeço aos comentários da Profa. Dra. Elena Andrei, buscarei aprofundar essa problemática em um artigo posterior.

debates que seguem após o evento que irei expor a seguir, levaram a Iyalorixa a permitir a análise de suas estratégias conforme registramos, para ela, assim como para mim enquanto pesquisador, percebemos que o trabalho diz mais respeito às questões como os etnógrafos constroem seus textos que qualquer violação ética de ordem religiosa. Neste sentido ambos os sujeitos convergem em um mesmo sentido para construção do presente trabalho nós procuramos, como diz ela “saber o que eles [pesquisadores] pensam que eu falo”.

Todos os membros participantes da comunidade abordada contribuíram, mesmo que isto não possa ser percebido aqui devido o recorte que buscamos analisar, para que este trabalho seja possível, seja em diálogos informais acerca da experiência religiosa ou opiniões acerca das obras dos autores que aqui são citadas. Porém os diálogos que mais contribuíram nesta pesquisa foram travados, predominantemente, com minha prima, Iyá Camila e Iyá Rita, estas são discussões que já duram anos sobre o Candomblé, sua história, formação, ritos, casos, conflitos e outros aspectos das religiões dos orixás. Devo enfatizar que todas as informações que recebi seguiam rigorosamente o protocolo sobre o saber, mesmo as relações privilegiadas que compartilho com meus interlocutores não me permitiram ter contato com os fundamentos protegidos pela interdição do segredo. Desde que a pesquisa etnográfica foi empreendida neste contexto compartilhado, todos com quem dialoguei estavam cientes de quais seriam as conseqüências, as experiências relatadas seriam informações expostas. Os laços que mantenho com meus interlocutores, devido a participação do contexto familiar com laços de parentesco biológicos ou não, permitiram a consolidação de uma confiança recíproca para a pesquisa levando até uma situação de cumplicidade na manutenção da fidelidade das práticas religiosas do terreiro, conforme a situação original, neste sentido, e em contrapartida percebemos um interesse recíproco no empreendimento etnográfico. As pessoas *com* quem falo, em especial Iyá Camila, embora não tenha uma noção ampla de etnografia, compreende o que significa o interesse acadêmico e as possibilidades que este oferece ao terreiro. Em outros terreiros de Candomblé de Londrina pude observar como pesquisadores de diversas áreas eram bem recebidos nas comunidades no intuito de empreender suas respectivas pesquisas, ser objeto do interesse acadêmico, do ponto de vista dos líderes destas comunidades

significa uma forma específica de prestígio e possibilidade de diálogo e visibilidade diante da sociedade mais ampla. Iyá Camila sem dúvida compartilha dessa perspectiva diante de um pesquisador em sua comunidade, diante desta possibilidade que a exposição etnográfica de seu terreiro abre, ela busca construir seu próprio meio de expressão acerca de suas práticas religiosas. O momento crucial desse interesse pela pesquisa etnográfica como canal de visibilidade, levaram Iyá Camila a reformular e interceder na descrição, neste aspecto ela preserva seus interesses no texto etnográfico e observa este como uma ferramenta para expressão de sua própria versão sobre o Candomblé e suas diferenças. Diante deste quadro de múltiplos interesses na relação pesquisador-pesquisado, temos em mente que a possibilidade do trabalho etnográfico aqui se apresenta como uma situação de troca, mesmo que isso não tenha sido negociado explicitamente, as expectativas dos sujeitos em jogo pressupõem interesses de ambas as partes. Com esta perspectiva a etnografia, muito mais que método de construção do conhecimento deve ser entendida como uma relação específica que emergiu no contexto abordado (cf: GEERTZ, 1989). Diante das relações de parentesco já estabelecidas, a relação etnográfica emerge como uma nova possibilidade, que minha posição na academia se torne para eles a condição de um sujeito mediador entre os dois campos.

2.3 DA EXPERIÊNCIA À DESCRIÇÃO – ESCONDENDO PENAS OU UM COMPLÔ

No processo da observação etnográfica empreendida em maio de 2013, originalmente eu tentava levantar como problemática a compreensão do significado que a comunidade do terreiro, através de suas lideres, atribuía à prática do sacrifício animal enquanto rito litúrgico. Neste período seriam executados vários ritos com sacrifício de galinhas aos altares dos orixás devido à celebração de festa em homenagem ao orixá Ogum, participei ativamente descritos auxiliando Iyá Rita, que portando a faca cerimonial em suas mãos, a *obé*, os cortes eram por ela conduzidos com meu auxílio pessoal, permitindo que eu tenha uma excelente observação com fins de construir um texto etnográfico mais fiel possível com base na performance observada. Procuro

empreender a análise em apenas um evento que ocorreu durante todo este processo porém, suprimindo as demais descrições observadas para o presente trabalho.

Uma vez construída a nossa descrição acerca das ações observadas nos ritos que participamos, empreendi um diálogo diretamente com Iyá Camila para pudesse compreender os devidos significados daquilo que observei, é neste momento que ocorre o evento privilegiado na presente abordagem.

Durante o momento da observação, os sacrifícios eram conduzidos diante dos altares dos orixás, conhecidos como assentamentos na parte externa do terreiro. Estes assentamentos são constituídos por um conjunto de objetos e materiais que simbolizam as atividades e papéis que estas divindades desempenham na cosmologia do Candomblé, durante a seqüência cerimonial estes altares deveriam receber o sangue, chamado ejé em Ioruba, das galinhas ali sacrificadas. O ejé é o elemento mais importante deste rito pois segundo Iyá Rita “é que alimenta o orixá e lhe dá força”. Uma vez regado ao sangue dos animais sacrificados, os assentamentos devem ser adornados com as penas retiradas deles. Nesta observação constatei que esta ornamentação, empreendida por Iyá Rita, utilizava com excesso as penas cobrindo totalmente as peças do assentamento que haviam recebido sangue.

No diálogo posterior que tive com Iyá Camila, questioneei acerca do sentido que esta ornamentação para o processo do ritual como um todo, logo descrevendo à forma como eu havia observado, mesmo ela estando presente nos eventos da narrativa não se lembrava deste detalhe, quando concluí o que havia anotado, ela ficou pensativa, após refletir a questão pediu para que eu suprimisse do texto esta descrição, quando lhe indaguei o porquê, ela disse: “Aqui na nossa nação não fazemos isso”, dizendo isto ela pediu que eu substituísse esta parte do texto por outra que ela descrevia: “Esse costume da nação Angola não é praticado na Ketu, na nossa nação usamos apenas uma ou duas penas no assentamento, isso que ela faz não é coisa nossa”. Para a Iyalorixá o problema das penas era um denominador importante de marcação da diferença entre estas duas nações: Ketu e Angola, ao interceder no texto com o propósito de alterá-lo, seu objetivo era enfatizar a identidade do terreiro e defender a ortodoxia de sua prática religiosa.

Além deste evento houve outras particularidades que também observamos e debatemos com a Iyalorixá, porém nenhuma outra interferência foi exercida no corpo do texto. Este portanto foi o evento crucial, o ponto de partida para as reflexões acerca deste trabalho. A tentativa de interferência da escrita etnográfica aqui parte do princípio que este registro da “forma dos costumes” praticados no interior do terreiro possam ser compreendidos por um suposto leitor deste texto e identificado como um incoerência ao modelo ortodoxo praticado pela comunidade. Eu na posição de pesquisador não compreendia o significado da prática da ornamentação nos discursos de diferenças das práticas e da identidade do terreiro, porém Iyalorixá exercia sua correção com a finalidade de atingir um interlocutor que está além do texto, um leitor apto a identificar essa diferença, pois ela acredita que não apenas os pesquisadores que estudam Candomblé, como membros de outras comunidades desta religião, ao lerem o texto poderiam questionar esta “corruptela” do rito.

A desconstrução das ações dos nativos não deve ser prática muito comum, pelo menos no sentido que o receio da Iyalorixá aponta, sua finalidade ao expressar a “pureza” de sua ortodoxia é zelar pelo prestígio de sua linhagem na história e no contexto das comunidades negando uma influência “degenerativa”, aqui atribuído a uma prática da nação Angola. Se este receio sobre como os candomblés são abordados por seus antropólogos esteja deslocado, sua crença sobre eles se revela verdadeira quando tomamos consciência que essa noção de “pureza” foi incessantemente explorada por sucessivas gerações de pesquisadores que inclusive contribuíram (DANTAS, 1988; CAPONE, 2005) para a valorização, por parte de seus pesquisados, da “pureza” como o adjetivo de prestígio de suas práticas.

O que afinal remete a “pureza”? As religiões de matriz africana são assim denominadas por se apropriarem da herança africana trazida pelos escravos, neste sentido estas religiões são reconstruções das práticas religiosas daquele continente no contexto brasileiro, sendo a África a matriz das crenças. Para os praticantes de tais religiões, em especial aqueles do Candomblé, vêem na África a fonte do conhecimento, é de lá, que o imaginário dos candomblés recorrem como o berço da religião. Portanto o berço da “pureza” e fonte das crenças que foram perdidas ao longo do tempo.

Porém pensar em “pureza” não é simplesmente se referir à tudo aquilo que seja africano, por definição este termo se opõe à aquilo que é degradado, mestiço, corrompido, portanto ele opera como um juízo seletivo cuja as conseqüências tem impacto moral, esta África presente neste imaginário é uma África selecionada, uma herança privilegiada reconstruída em continente americano. Trata-se do conjunto diversificado de crenças e práticas religiosas de origem lorubá que foram transplantadas ao Brasil e aqui floresceram sob a forma da nação Nagô do Candomblé, posteriormente denominada Ketu (VALLADO, 2010). A ortodoxia defendida na intervenção de Iyá Camila diz respeito a reivindicação dessa “pureza” que pesquisadores clássicos chamavam de Nagô e, em nosso *contexto*, dos candomblés contemporâneos oriundos do estado de São Paulo, é denominado Ketu.

As construções etnográficas clássicas relataram freqüentemente o modelo Nagô como símbolo dessa “pureza” e resistência destes candomblés na história da sociedade brasileira. Neste âmbito essa noção como oposição à idéia de “corrupção” opõe as tradições geneticamente situadas do universo lorubá em oposição ao legado de origem Banto, relatado como a nação Angola no Candomblé, na fala de minha interlocutora²³.

O jogo das diferenças expresso na estratégia de intervenção de Iyá Camila na defesa de sua “pureza Ketu” na oposição da prática própria da nação Angola em seu terreiro é se livrar da imputação de degeneração que as comunidades com esta denominação recebeu, sua finalidade é expressar sua “excelência cultural” e sua fidelidade à africanidade da prática religiosa.

Essa africanidade, se partindo do contexto dos pesquisadores do Candomblé, expressa o exotismo que a antropologia e seus agentes empenharam em abordar. Minha interlocutora aqui compreende muito bem que este exotismo, que a “pureza” garante é um elemento sedutor aos olhos dos pesquisadores, e com isso, sabemos que os candomblés não são espetáculos oferecidos aos observadores, muito pelo contrário seu aspecto restrito e seus interditos são grandes desafios para eventuais curiosos (BRAGA, 1998), mas a possibilidade de apropriação dos canais de expressão que um líder religioso

²³ O legado da cultura Banto nos candomblés não se reduzem à nação Angola, que é a referida por Iyá Camila. Sobre a diversidade dos cultos que recebem a influência Banto no Brasil ver a obra de Sérgio Paulo Adolfo (2010) incluso na bibliografia.

pode dispor, como a etnografia, exige que estes sujeitos saibam como motivar o interesse de seus pesquisadores, conduzindo seus olhares e mantendo seus segredos bem guardados.

A relação etnográfica como foi abordada na compreensão do evento acima tem um duplo aspecto relacionado à tática de intervenção descrita. Um primeiro ponto situa o discurso de minha interlocutora em relação ao debate antropológico acerca da noção de “pureza”, assim como Iyá Camila delimita sua diferença, os pesquisadores clássicos assumiram posturas semelhantes em suas etnografias.

Como procuro expor no capítulo que segue, os antropólogos se apropriaram das concepções de “pureza” de seus interlocutores sob o aval das teorias que orientaram seus trabalhos, o diálogo estabelecido nestes termos com a sociedade mais ampla solidificou essa concepção no imaginário e retornou aos nativos. As teorias clássicas possuíam em si uma postura de privilegiar formações sociais como superiores e inferiores, somado isso ao que eles “aprenderam” de seus informantes essa imagem consolida o sentido do discurso “tradicionalista” dos candomblés Nagô/Ketu sob uma forma científica. Esta é umas das conseqüências das relações etnográficas travadas entre pesquisadores e pesquisados, podemos imaginar que tais táticas de intervenção ou obstrução tenham sido freqüentes na etnografia dos terreiros, mas antes de discutirmos isto iremos agora expor as condições que os pesquisadores devem lidar ao ingressar neste universo.

3 O SEGREDO DA EXPERIÊNCIA E A EXPERIÊNCIA DO SEGREDO

Evans-Pritchard, conforme me referi acima, tinha muitas dúvidas acerca do empreendimento etnográfico antes de partir para a África central aonde viria realizar as pesquisas que originaram seus trabalhos clássicos da história da disciplina, chegando a conclusão que o trabalho de campo de cunho antropológico era algo que não poderia ser ensinado (PEIRANO, 2006). Sendo assim, como a etnografia é possível? Se um pesquisador iniciante encontra dificuldades sobre como fazer sua pesquisa, como abordar, como interagir, como participar ou selecionar seus informantes, não podendo contar com uma segura orientação de seus professores com quem e onde ele deve buscar a solução para estas dúvidas?

Embora nos trabalhos clássicos isto não seja claro, ao realizarmos uma etnografia só compreendemos como fazê-la no próprio contexto de pesquisa, são *com* eles, nossos informantes interlocutores que são nossos “professores” neste aspecto. No caso do Candomblé estes “professores” têm uma importante distinção em relação à aqueles que possuem esse título acadêmico: eles não têm a obrigação de nos ensinar, exceto se tivermos a obrigação de lhes obedecer, cumprir os interditos e participar efetivamente da estrutura de poder da comunidade. Com isto a postura de Ebein dos Santos (1986) é justificada.

O Candomblé como religião iniciática condiciona seu processo pedagógico no contexto da forma como são distribuídos as posições de poder da comunidade, portanto aquele que deseja aprender deve se submeter. Juana Elbein, em *Os nagô e a morte*, publicado em 1975, foi a primeira autora a discorrer sobre a transmissão do conhecimento e a ênfase da oralidade deste na transmissão do saber nos terreiros de Candomblé (cf: CASTILLO, 2008). Trata-se de uma religião que não produziu textos sagrados ou litúrgicos, toda a sua forma de transmissão de saber se dá principalmente pela oralidade e pela longa experiência de convivência do iniciado (VALLADO, 2010). Gradativamente, nas atividades religiosas, este processo pedagógico de longa duração, tem como uma de suas finalidades preparar moralmente este sujeito a ser ele próprio guardião do segredo. Conforme percebido por Lisa E. Castillo (2008), pedagoga e etnógrafa dos terreiros baianos nos anos 1990, o saber

escrito não é utilizado pelos candomblés no processo pedagógico, inclusive a leitura de textos sobre o Candomblé é desincentivada pelos líderes de terreiros, a única fonte segura de aquisição de conhecimento é a experiência e engajamento do indivíduo no cotidiano e a sujeição aos ritos iniciáticos da comunidade.

Um ponto de devo ressaltar sobre isso, sendo amplamente observado em nossos *contextos*, é o fato que a distribuição de poder nestas comunidades religiosas tem como pressuposto o controle da informação mantendo seus segredos “bem guardados” no intuito de preservar uma “pureza na tradição” e impedir distorções no corpus litúrgico. Há outro ponto que deve ser discutido que é a respeito da distribuição de prestígio entre os líderes da comunidade religiosa que conseguem cumprir com estes critérios, a estes são atribuídos maior *honra*, identificados como “verdadeiros guardiões da tradição”.

Na ampla comunidade de terreiros de uma cidade aqueles que exercem o ofício religioso sem os atributos exigidos pela comunidade, ou seja, a ausência do reconhecimento social dos ritos que “constroem” um verdadeiro praticante da religião, são encarados como um risco á credibilidade das práticas religiosas e um risco á seus clientes. Mesmo na ausência de um código escrito, a regulamentação mútua das ações religiosas nos candomblés seguem valores compartilhados presentes em todas as vertentes da religião. A repressão dos desvios, bem como a manutenção desses valores são fonte de prestígio em todas as modalidades do Candomblé que podemos observar, este aspecto é debatido profundamente na obra de Armando Vallado (2010), sociólogo e iniciado nos candomblés de São Paulo nos anos 2000, em sua formulação:

O candomblé não possui um corpus normativo sistematizado, porem as ações dos sujeitos são orientadas segundo a chamada Lei do Santo que é fundamentada por complexos mitos transmitidos pela oralidade. (VALLADO, 2010, p. 17)

Para além deste aspecto da oralidade no processo pedagógico, se refletirmos a função que o *segredo* tem na relação com a sociedade mais ampla, podemos observar as expectativas nas quais tais finalidades expressam no *awo* enquanto relação. Este aspecto da rigidez das normas acerca do silêncio sobre o *segredo* na hipótese de Castillo (2010) pode

ter se originado como um importante fator na manutenção da segurança dos terreiros de Salvador durante os períodos de repressão policial nas primeiras décadas do século XX, portanto uma estratégia para tornar invisíveis as práticas religiosas de origens africanas, amplamente reprimidas neste período.

A função do segredo neste período era preservar os terreiros e seus fiéis, logo ocultar-se era uma das estratégias adotadas expressa pela função do *segredo* em um nível macro-sociológico. Porém logo este quadro iria se reverter quando, o “exotismo” que estas comunidades vão apresentar aos olhos dos pesquisadores será um fator destacado no quadro das etnografias que viriam a ser escritas, abrindo um possível canal de diálogo positivo com a sociedade brasileira mais ampla (ibidem.).

A valorização dos elementos mestiços, e a consolidação do regionalismo nos interesses intelectuais levaram vários pesquisadores a se debruçarem sobre o tema e constituírem suas obras clássicas no âmbito do interesse etnográfico (CAPONE, 2005), são deste período as pesquisas que resultaram as obras de Edison Carneiro (2008) e Roger Bastide (2001). A mudança do status do Candomblé, que o tornou uma religião aceitável e descriminalizada pelo estado, não alterou as práticas da manutenção do *segredo* nestas comunidades ele possui uma função muito específica na estrutura de poder da comunidade religiosa, que tentaremos descrever abaixo.

Nesta virada do interesse intelectual, o segredo passa a assumir uma função distinta na relação etnográfica, que se apresenta aos líderes religiosos como possibilidade de diálogo:

Para os terreiros, começar a participar do discurso etnográfico representava uma ruptura com as estratégias anteriores, catalisando mudanças no espaço discursivo do segredo em seus três sentidos: o da distribuição hierárquica do saber, o da concorrência entre os terreiros e do contexto social. (CASTILLO, 2008, p. 49).

O *awo*, o segredo como interdito é, não apenas uma estratégia de camuflagem contra a perseguição do passado, ele é uma obrigação e uma prática religiosa, característica que constitui uma especificidade do desafio do fazer antropológico no seio desta religião.

Quando refiro-me à herança africana no Brasil sob a forma das

práticas religiosas, o interdito do segredo age como um escudo na manutenção da fidelidade dos “fundamentos” dos cultos. Neste sentido como diz Julio Braga, ele próprio iniciado e pesquisador no candomblé na Bahia:

[...]o acesso ao saber litúrgico fica restrito aos indivíduos devidamente iniciados, que acabam tendo acesso aos fundamentos religiosos apenas de forma gradual. (BRAGA, 1998. p.25)

Tentar transgredir esse processo pedagógico é ferir os sustentáculos da cultura religiosa dos candomblés. Acerca disto Castillo afirma que:

Dentro do candomblé a aquisição do saber religioso é concebido como um processo multissensorial, experiencial, *embodied*. Os canais analíticos, verbais e até visuais, são considerados não necessariamente inapropriados, mas inadequados per se, para representarem a riqueza e a complexidade de experiências vivenciadas. (CASTILLO, 2008. pg. 25)

Com estas características restritivas ao saber dos terreiros, a forma como os etnógrafos se relacionaram com seus interlocutores podem revelar como o contexto de pesquisa pode ter imprimido no texto etnográfico seus próprios interesses, Vagner Gonçalves Silva (2000) discute estes tópicos mais profundamente com base em entrevistas realizadas com os pesquisadores que encontraram na experiência religiosa de matriz africana os seu interesse etnográfico.

No *contexto* de onde falo o sentido das observações podem ser classificada em dois grupos: 1) O sentido baseado em um saber público, este pode ser compreendido como o conhecimento de ampla circulação e mutuamente conhecido por todos os membros da comunidade sejam iniciados ou não, situados fora da esfera do *segredo*. A circulação deste conhecimento é incentivada como uma estratégia de esclarecer e difundir os valores da religião na relação com a sociedade mais ampla, tais conhecimentos são a história destas religiões, os mitos, sua cosmologia, seus modelos micro-sociológicos, em suma o sentido de todos os elementos publicamente observáveis da herança africana no Brasil. Este tem sentido semelhante à idéia de “senso comum”, ou saberes básicos dos membros da comunidade. 2) O outro conjunto

diz respeito ao corpo de conhecimentos restritos, cujo o *segredo* se estabelece como seu conteúdo e sua norma no processo pedagógico. Um membro que não possua as devidas insígnias hierárquicas na comunidade (como é a posição de *abiã*, por qual participo da comunidade) que questione um portador destes segredos terá possivelmente como resposta uma experiência que o termo *silêncio* é o que melhor traduz.

O silêncio na relação etnográfica sempre acaba ocupando um lugar especial na escrita, em especial, nos trabalhos de pesquisadores que se tornaram sujeitos religiosos de seus *contextos* de pesquisa, alguns deles reconhecidos como grandes contribuintes dos saberes da religião. No caso da nação Ketu podemos destacar dois nomes, o antropólogo baiano e Babálorixá Júlio Braga e o fotógrafo, etnólogo, historiador, Babálorixá e Babála²⁴ francês Pierre Fatumbi Verger.

As implicações destas especificidades de experiência etnográfica neste *contexto* levaram pesquisadores a reavaliarem suas estratégias de interação revendo os métodos clássicos das práticas da pesquisa de campo. Um primeiro ponto a ressaltar é a relação de tempo exigido no processo pedagógico do terreiro, o Candomblé como uma religião de tempo longo, cujo as saberes são transmitidos por um contato duradouro e convivência contínua (VALLADO, 2010), influenciam pesquisas acadêmicas que devem ser desenvolvidas em tempo restrito. Somando esta temporalidade da aprendizagem regulada pelas necessidades rituais iniciáticas, dois aspectos inseparáveis do mesmo processo, resultam em um grande obstáculo ao pesquisador.

As dificuldades não terminam aqui, outro aspecto do aprendizado dos terreiros é inseparável da noção de experiência, uma dimensão que podemos descrever sobre isto revela que processo de aquisição de saber é processo de aquisição de experiência nas práticas religiosas, ainda que a oralidade é a forma como este saber circula, sua compreensão se dá apenas na convivência. Este saber deve inevitavelmente ser vivido no contexto

²⁴ Título dado aos iniciados e praticantes do culto divinatório de Ifá no Benim e na Nigéria, a aquisição dos títulos honoríficos por Verger nos contextos de suas pesquisas são motivados antes por seu desejo de aprender e compreender em sentido mais existencial que acadêmico, os trabalhos que viria a redigir sobre estes com quem convivia é um produto secundário desta experiência e não seu elemento motivacional (cf: SOUTY, 2011)

da comunidade, é nesta experiência concreta que o segredo esconde seus conteúdos.

Antes de aprender sobre o Candomblé o pesquisador deve vivê-lo, é nesta vivência que a experiência etnográfica segue vias seguras, outras fontes de saber são desqualificados. Thiago, um praticante do Candomblé, entrevistado por Castillo ao questionar sua Iyalorixa sobre este tema expressa a resposta da seguinte forma: [ela dizia que] “O candomblé não se aprendia nos livros, que a gente tinha que participar, ir para as festas e tal” (CASTILLO, 2008, p.28).

O processo pedagógico, portanto, para além da mera dimensão da oralidade, se desenvolve principalmente por meios não verbais, as formas de aprendizado por meio de textos, registros de áudio, fotografias e vídeos são igualmente desconsiderados na transmissão do saber, sendo passíveis de circulação externa das comunidades, sua utilização pode se dar fora das relações de poder que constituem este processo (Ibidem.), se seus conteúdos estiveram na esfera dos saberes públicos. Com isto o segredo e o saber oral ocupam papel estruturante na manutenção da noção que nossos interlocutores têm da identidade religiosa e a manutenção de suas relações de poder. Porém em si é ineficaz de transmitir o sentido do *segredo*, da mesma forma que a escrita não pode descrevê-lo, a experiência de compreensão não tem eficácia se desvinculada da prática, ainda, a representação é empobrecida se não for vivenciada. Castillo percebe isso como uma concepção emica do Candomblé, um problema da esfera etnográfica que conseqüentemente pode levar um pesquisador iniciante repensar seus métodos:

Na fala, assim como na escrita, diversos componentes da percepção sensorial, tais como aromas, paladares, melodias, ritmos, movimentos e sensações físicas, não são contáveis. São reconstruídos de forma apenas parcial através do filtro redutor de palavras. (Ibidem. p. 29)

Para exemplificar um aspecto desta dificuldade da etnografia do terreiro, e isto também foi sentido em meu *contexto* como expressão do processo pedagógico, é a busca restringida à oralidade na compreensão do vivido, o problema surge quando o questionamento direto na relação etnográfica do Candomblé é visto de forma negativa pela comunidade. Porém o

iniciado (seja ele pesquisador ou não) quando realiza perguntas em relação ao que vê tem no questionamento uma importante ferramenta para a construção de seu saber, o questionamento não pode ser separado da observação e da experiência direta, sendo admitido como um complementar no processo pedagógico e da vivência, a própria autora recebe a seguinte indicação de Donazinha, uma praticante de um terreiro Ketu:

Dentro do candomblé não se faz perguntas. A pessoa tem que observar... A gente diz aos próprios negros: ' Você vai fazer seu santo? Não pergunte nada, porque ninguém vai lhe dizer. Se quiser aprender uma coisa, você tem que ficar calado, não fale'. Tudo, Lisa, se você conseguir, vai ser um aprendizado, vai ser um tempo que você vai ter que passar dentro já de uma casa de candomblé. (CASTILLO. 2008, p. 21)

Para o terreiro, tornar-se objeto do interesse antropológico trouxe uma nova visibilidade, neste sentido a etnografia poderia ser utilizada de modo fundamentar o discurso político da religião no debate com a sociedade a mais ampla. Diante deste quadro, a experiência do pesquisador pode se dar por uma perspectiva privilegiada de aprendizado, o contato com líderes religiosos na experiência etnográfica, fora da estrutura da relação de poder (o caso de pesquisadores não iniciados) coloca os sujeitos religiosos como *interpretes* do saber que se busca descrever quando este sujeito de pesquisa é alguém incapaz de compreender, por outro lado, ele e o produto de seu trabalho é o nexos de visibilidade e diálogo com a sociedade, que, pensando em uma estratégia de aquisição de prestígio, deve ser um discurso controlado sob uma observação condicionada.

No caso daqueles iniciados para os fins de pesquisa, contarão com as interações cotidianas na comunidade como um processo que cria uma compreensão intuitiva dos elementos religiosos obtendo uma experiência mais profunda e uma descrição mais rica. As conseqüências desta perspectiva é a constituição de uma relação de identidade entre pesquisador e pesquisado, quando iniciado o pesquisador acaba por submeter-se totalmente à autoridade do sacerdote dando origem a um possível conflito político na relação etnográfica, inevitavelmente, no Candomblé saber é poder, sendo o principal capital simbólico do sistema de prestígio e autoridade (Ibidem; BRAGA, 1998;

VALLADO, 2010), com isto “possuí-los confere status, gerando uma corrida para obtê-los que se traduz, por sua vez, em relações de poder entre os que os detêm e os que os procuram.” (CASTILLO, 2008, p. 36)

Descrevemos este aspecto acerca da experiência do *segredo* de forma a não explorarmos seus conteúdos em si, mas para refletirmos *com* a própria noção de *experiência participativa* do processo pedagógico dos Candomblés, se a etnografia proposta por Malinowski defendia este tipo de interação nosso intuito foi antes esclarecer como nossos interlocutores a compreendem, pois se procuramos refletir as conseqüências que a experiência etnográfica pode ter no contexto, não podemos partir de uma noção de experiência *a priori*. É na relação etnográfica concreta que ocorre a *negociação* que vai dar origem ao texto.

Nosso problema epistemológico, acaba por ser um problema inevitavelmente político, o outro de quem falamos pode estar disposto a ensinar, ele exerce influência sobre seu pesquisador, pois ele reconhece em seus objetivos de pesquisa o que pode ser oferecido, o que deve ser exibido e o que deve ser omitido.

A relação etnográfica como procuramos abordar aqui situa os interlocutores em duas posições em relação ao texto etnográfico, a primeira é enquanto informante, o personagem da etnografia que revela ao pesquisador seu ponto de vista diante dos *contextos* das diversas relações históricas, sociológicas e políticas. Do outro lado do advento do texto este sujeito religioso assume a posição de leitor reincorporando o texto do *contexto* que ele foi retirado sob a forma de *auto-conhecimento*.

Para compreensão da profundidade do cruzamento destes discursos, o debate historiográfico, acerca da “pureza” africana e as raízes do prestígio e distinção das identidades, será abordado a seguir.

3.1 EM BUSCA DAS RAÍZES

Apesar de ser compreendido como uma célula auto-suficiente onde o Babálorixá ou a Iyalorixá são autoridades máximas na condução do culto, os terreiros estabelecem relações uns com os outros, de diversas formas

num sentido seja de horizontalidade, em relações igualitárias de trocas e cooperações mútuas ou no sentido de verticalidade, com deveres e obrigações. Neste segundo sentido exposto aqui esse tipo de relação transcorre quando um determinado terreiro se origina de um outro, que seria a casa matriz daquele que originou. Nem todas as relações de verticalidade estão associadas à genética, as relações de prestígio de terreiros maiores e/ou famosos podem submeter a reverência de casa menores. Porém a relação propriamente genética somente se estabelece com o vínculo iniciático entre a pessoa que é ou irá se tornar um Babálorixá ou a Iyalorixá, sendo o líder da casa matriz seu respectivo predecessor na linhagem da comunidade que a casa originada é uma ramificação.

Este terreiro de nosso *contexto* tem origem no *Ilé Alaketu Axé Airá*, esta relação se deu a partir da submissão ritual da Iyalorixá Camila ao Babálorixá Pérsio de Xangô conhecido como um dos mais proeminentes sacerdotes do Candomblé paulista. Por sua vez Pérsio era vinculado à Mãe Menininha do terreiro do *Gantois* em Salvador, por todos conhecido como uma das casas matrizes da nação Ketu do Candomblé. Portanto a herança religiosa reivindicada por Iyá Camila remete à Salvador, cidade matriz dos Candomblés, via seu vínculo com o terreiro de Pérsio em São Bernardo do Campo.

A experiência religiosa de Iyá Camila não se inicia diretamente do contato com o *Ilé Alaketu Axé Airá*. Sua trajetória inicia-se aos sete anos de idade quando por influência de Iyá Rita ela passa a freqüentar, o terreiro de Iyá Airá, no mesmo bairro em que hoje se situa o *Ilé Ajagunã axé baba oin*. Este terreiro quando havia sido fundado no anos 80 era originalmente um templo de Umbanda, gradativamente, conforme a iniciação daquela Iyalorixá no Candomblé de nação Angola, e posteriormente a mudança para a nação Ketu, consolidou-se uma identidade descrita por nossa interlocutora como “Ketu misto com Angola” resultado da assimilação das práticas Ketu sob a estrutura que havia se formado sob a denominação Angola. Esta trajetória dinâmica de transição de um modelo ao outro é muito freqüente nas histórias de formação dos Candomblés recentes, porém ela não se dá aleatoriamente, as transições quase sempre apontam o modelo Ketu como objetivo da mudança, seja a partir da Umbanda ou da nação Angola.

Para Iyá Camila essa transição tem o sentido claro de um

“refinamento do culto” entendido de forma evolutiva, este processo significa a revitalização da “pureza” africana. Portanto na visão de minha interlocutora o modelo promovido sob a denominação Ketu é superior aos demais modelos, mas esta concepção não é apenas sua, ela é amplamente difundida e aceita no universo dos candomblés, e ainda muitos antropólogos contribuíram diretamente para a difusão desta perspectiva (CAPONE, 2005; DANTAS, 1988).

Retomarei parte do debate historiográfico acerca das raízes do Candomblé para demonstrar como, a partir, de como ela foi aprendida e como ela foi contada, esta história retorna mobilizada no discurso dos pesquisados evocando a distinção de seu passado e a “pureza” de suas práticas religiosas.

Sendo esta análise focada na ênfase da diferença entre as nações Ketu e Angola do Candomblé, serão sobre estas denominações que discorro aqui²⁵. O problema da história sobre as raízes do Candomblé não é mais esclarecedor que o debate acerca de sua experiência na etnografia. Não apenas como um passado mítico ideal, pelo discurso de fato, as raízes estão lá embora com diferenças que a ação do tempo e os processos sociais desencadearam, levando seus galhos e ramificações a ocuparem uma posição mais auto-consciente no contexto da contemporâneo, levando a consequências específicas.

Os eventos desta história da formação e relação entre Ketu e Angola são compreendidos num quadro comparativo desigual, se a primeira é amplamente registrada e foi profundamente explorada, a segundo foi descrita como uma segunda linha de menor interesse para os pesquisadores do candomblé. Sergio Paulo Adolfo (2010), ao revistar a história de formação da nação Angola, primeiro indica o equívoco que tanto pesquisadores quanto fiéis de outras nações do Candomblé cometem em sua identificação. A denominação Angola enquanto nação surge para designar dois grupos distintos do Candomblé, o grupo de origem Congo e o grupo de origem Angola, o que une estas duas denominações como semelhantes é o uso comum da língua Banto.

²⁵ Para uma abordagem acerca da formação da nação Jê-je, além de Queto e Angola, a terceira grande nação do candomblés, ver a obra de Luis Nicolau Parés (2006) citada nesta bibliografia.

Atualmente, no campo das distinções genéticas o termo Angola serve de representativo das tradições Congo-Angola. A reconstrução do relato histórico do passado Angola é uma tarefa ainda mais difícil ao historiador, no campo de estudo dos candomblés de origem banto a escassez de fontes históricas para um itinerário seguro não deve ser entendido apenas como uma expressão da ênfase da oralidade no âmbito dos fiéis, ela é presente nos trabalhos clássicos sob a forma negativa, a ausência de narrativa é produto da desvalorização deste culto por parte dos pesquisadores (Ibidem.). O interesse dos pesquisadores estava voltado quase que exclusivamente para o modelo Nagô/Ketu durante as primeiras gerações de etnógrafos.

A começar por Raymundo Nina Rodrigues nos fins do século XIX e início do século XX, seguido posteriormente por Arthur Ramos na década de 1930 seus estudos privilegiaram o terreiro do *Gantois*, nas décadas seguintes iriam surgir os trabalhos de Edison Carneiro, Roger Bastide, Pierre Fatumbi Verger e Juana Elbein dos Santos, todos privilegiando o *Ilê Axé Opô Afonjá* (CAPONE, 2005). Este interesse por estas casas Nagô/Ketu, e a ausência do interesse pela temática Angola pode ser compreendido a partir do que elas têm em comum e da forma como foram contadas.

Tradicionalmente reconhecido como o berço da religião Nagô no Brasil a *Casa Branca do Engenho Velho* fundado em 1930 (BASTIDE, 2001) por princesas africanas originadas da cidade de Oió na Nigéria e trazidas ao Brasil como escravas (VALLADO, 2010), tem em sua história dois momentos críticos decisivos aqui nesta exposição. Diante de conflitos de sucessão à direção da casa, operou-se duas rupturas a primeira, ainda no século XIX dando origem ao *Gantois*, e a segundo, já em 1911, desencadeando a fundação do *Ilê Axé Opô Afonjá*, estas três casa formam a tríade dos terreiros “tradicionais”, reconhecidos como praticantes do verdadeiro Candomblé como portadores do legado africano “puro”. Porém, Lisa E. Castillo (2008) percebe que outros terreiros tão antigos como a tríade, ficam à sombra destes por terem menor visibilidade como um certo terreiro denominado *Alaketu* e um outro, de nação Jêje cuja as raízes remontam ao século XIX.

O interesse intelectual preferencialmente abordou o modelo Nagô como objeto privilegiado de pesquisa, focando principalmente nos terreiros da tríade de Salvador, as pistas que no levam a compreender esse

interesse direcionado pode ser encontradas nas obras clássicas, como de Carneiro (2008), nesta a crítica de Adolfo (2010) indica que quando Carneiro enquadra um conjunto de cultos sob o nome de “candomblé de caboclo” estes na realidade se identificavam as práticas religiosas da cultura banto:

Explica o autor que os candomblé de caboclo eram uma mistura de práticas nagôs, ameríndias e de catolicismo. Ainda segundo ele, os bantos não tinham mitologia nem deuses suficientes para seu culto e, por isso, apoderaram-se dos orixás nagôs, das figuras de índios e da mitologia indígena, isso tudo sincretizado com o catolicismo popular.²⁶ (ADOLFO, 2010, p. 21)

Em Bastide, segundo Capone (2005), a motivação da abordagem do modelo Nagô está relacionado à fidelidade das práticas religiosas africanas em oposição aos sincretismos, as “degenerações”, observadas nos cultos do Sudeste do Brasil (casas de nação Angola). Bastide (2001) ainda conclui que a capacidade de manter à fidelidade das crenças africanas bem como a resistência da sociabilidade dos terreiros Nagôs era uma expressão da superioridade destes comportamentos que resistiram e ainda ocupam lugar relevante na vida dos descendentes dos escravos lorubá no Brasil.

A África afirma-se como fonte da legitimidade das tradições, o sincretismo é compreendido como “degenerado” por se afastar dos modelos herdados daquele continente, a africanidade da prática religiosa para o membro da comunidade é a garantia da segurança de seu poder de eficácia mágica, e prática da religião “verdadeiramente africana”, a interposição de elementos estranho aos trazidos daquele continente, segundo a leitura dos pesquisadores clássicos, eram entendidos mais sob e esfera de *magia* que de *religião*, de acordo com a moda teórica do período (CAPONE, 2005), de fato nosso *contexto*, revela que o Candomblé dispões de classificações emicas para a categorização da *magia* por si mesma como prática “degenerada” dos cultos, porém isto não opera uma total oposição a noção de *religião*, como

²⁶ Isso se deu pelo fato de Carneiro não dispor de elementos claros acerca dos candomblés Bantos (cf. ADOLFO, 2010)

estes autores construíram, ambos os termos traduzem o mesmo conjunto de práticas rituais que se complementam no conjunto de suas crenças, em seus princípios e conseqüências, este é antes um problema de procedência e legitimidade de um modelo sobre outro que um problema de negação e exclusão do outro da esfera da religião.

Para os fiéis que viram na vertente Nagô a “pureza” africana encontraram na relação etnográfica um interesse voltado para a exploração desta experiência religiosa, a africanidade se apresentava ao pesquisador a garantia do “exotismo” que a etnografia como interesse buscava na ação do antropólogo em operar sua *magia*. Nesta relação tanto pesquisadores quanto pesquisados convergiam a um ponto comum, o modelo Nagô é o melhor, a alteridade que este pode oferecer seja no mercado religioso, seja no âmbito do interesse etnográfico, para ambos os grupos exercem um grande poder de atratividade, que as teorias no pensamento dos autores clássicos foram capazes de potencializar (Ibidem.)

O conjunto das práticas sob o termo Nagô operam como importante rótulo de distinção disto que procuramos descrever como operador de uma diferença estratificada na relação desta herança com a herança Banto. Importante ser exposto aqui que mesmo nas casas que se consideram mais “puras” sempre pode ser observável elementos de outras formações como coloca Braga (1998):

Candomblé é, na essência, uma comunidade detentora de uma diversificada herança cultural, onde se mesclam elementos provenientes sobretudo da África Ocidental, o no Brasil, por força das relações de contato que estiveram permanentemente submetidos, integraram-se outros tantos componentes religiosos de procedência igualmente variada. (BRAGA, 1998, p. 37)

Porém, é ainda sob o rótulo Nagô que esta distinção se perpetuou, o termo foi aplicado no Brasil para designar os diversos grupos, classificados como lorubás trazidos da Nigéria e do Benin nos fins do século XVIII e início do século XIX concentrando-se nos estados do norte e nordeste (SANTOS, 1986). Até o período das pesquisas clássicas, pensando a religião como fenômeno nacional, e ainda hoje nos estados do nordeste, se tornou um

indicativo das crenças de origem Iorubá (DANTAS, 1988).

Retornando à fundação da *Casa Branca do Engenho Velho* de Salvador, relembramos que suas fundadoras eram oriundas da cidade de Oió, onde a tradição religiosa indica o orixá Xangô como rei histórico e patrono divinizado da cidade (BENISTE, 2012), estas pioneiras eram sacerdotisas do culto dedicado à Xangô naquela cidade, sendo este também patrono deste terreiro, o que foi observado por Vallado é que:

Nesse terreiro, os ritos, que em grande parte reproduziram a prática ritualística de Oió, cidade nigeriana donde se supõe que suas fundadoras eram procedentes, acabaram por moldar a religião que viria a se constituir no candomblé. (VALLADO, 2010, p. 27)

Neste fato podemos perceber que o modelo da casa matriz do Candomblé tem seu referente em uma estrutura de culto específico de uma cidade específica, Oió, sendo os elementos do culto de Xangô foram o protótipo para as demais divindades e referência de “pureza” para a nação como um todo. Este precedente, como chama Vallado (Ibidem.), por “estranha ironia” sofrerá uma alteração de sua denominação, virá a ser chamada de Ketu, denominação que é utilizada em nosso *contexto*, e que Iyá Camila se define como continuadora.

O que torna curioso essa mudança na denominação é o fato que Ketu é o nome da cidade do orixá Oxossi, e não de Oió. A denominação nação Ketu deve ter sido dada já no século XX, quando angariavam grande prestígio e visibilidade dois terreiros que também fazem parte do núcleo de templos fundadores do Candomblé: o terreiro do Gantois, dissidente da Casa Branca, e dedicado a Oxossi, e o terreiro do Alaketu, cuja fundação é atribuída a duas princesas originárias da cidade de Ketu, e que também eram do grupo da Barroquinha.

[...] A expressão ‘nação Queto’, para designar o ramo do candomblé de origem Iorubá que se constituiu a partir da linhagem da Casa Branca do Engenho Velho, é recente e não era usada antes de 1950. O nome mais comum era nação Nagô ,ou Jeje-nagô. (VALLADO, 2010, p. 28)

Com isto procuramos esclarecer que a mobilização da diferença, na estratégia de Iyá Camila, na intervenção etnográfica, é um evento que expressa o jogo das oposições entre as nações Ketu e Angola, na tentativa de preservar uma imagem ortodoxa de seu culto, como resultado da relação de prestígio desigual destas denominações, o que procuramos descreve acima é que houve na tradição etnográfica um movimento análogo. Portanto, em algum nível um compartilhamento das noções de deturpações foram capturados pela teoria que em suas conseqüências apresentou à comunidade de leitores valores e juízos do Candomblé como explicações científicas. Não temos o intuito de discutir o nexos causal destas implicações entre pesquisado e pesquisado, nem negamos que a teoria opera por seus próprios *contextos*, o fato que podemos constatar, é que nas relações etnográficas nos terreiros conclusões compartilhadas entre sujeitos de pesquisa e sujeitos religioso, exaltaram um aspecto da herança africana em detrimento de outros segmentos, servindo como uma importante fonte de legitimação.

3.2 ETNOGRAFIA E PODER

A glorificação do modelo Nagô nas etnografias do Candomblé levou o que Góis Dantas (1988) chamou de “nagôcentrismo” reproduzindo em discurso antropológico um juízo discriminativo das diferenças entre as vertentes da religião. Se como observei, a prática de engajamento do pesquisador, e outros intelectuais, no Candomblé tem sido freqüente na história deste campo os vínculos de aliança traçados nesta relação deram as cores enfáticas de uma valorização do patrimônio africano sob sua forma lorubá em detrimento das vertentes Banto, isso foi efetuado por uma corrente da intelectualidade e por um grupo religioso que se auto-identifica como tal. Por outro lado a mesma autora constatou um evidente desacordo sobre o que seria o legítimo legado africano (Ibidem.)

A tríade matriz da tradição Nagô no Brasil não apenas foi objetos privilegiado dos estudos afro-brasileiros como também estiveram presentes nos romances de Jorge Amado, na iconografia de Carybé, a música de Dorival Caymmi, e a fotografia de Pierre Verger. (CASTILLO, 2008). Essa reprodução de uma auto-imagem produzida por intelectuais, influenciados

principalmente pelo regionalismo, teve como produto a difusão do “nagôcentrismo” e a imagem de uma África como um dos elementos matrizes da nacionalidade brasileira, nos abre a possibilidade de encararmos um contexto muito mais amplo que delineou o evento aqui abordado em nossa relação etnográfica.

A aliança entre intelectuais e comunidades religiosas é um fenômeno ainda presente, somado a apropriação da bibliografia antropológica tem provocado uma tomada de consciência de sua própria história na relação com a sociedade mais ampla, levando seus sujeitos a buscarem sempre os meios mais privilegiados para o debate e exposição de seus valores: Conclui Júlio Braga (1998):

Elemento novo na composição da imagem da África, são intelectuais cada vez mais se submetendo aos rituais iniciáticos, e nesta condição, influenciando na reinvenção permanente do candomblé, produzindo uma cultura nova alimentada com as leituras dos clássicos da bibliografia especializada em assuntos afro-brasileiros. (BRAGA, 1998, p. 55)

O processo de ampliação, de um culto restrito e perseguido para uma para uma religião universal, foi a transformação crítica sofrida na representação do Candomblé, e seu sentido no âmbito das identidades nacionais. Isto em conjunto com o que Prandi (cf. VALLADO, 2010) chamou de reafricanização, o movimento que busca recuperar os aspectos da “pureza” africana em detrimento do sincretismo com outros elementos religiosos, em especial o catolicismo, empreendeu um retorno às raízes, não apenas à Bahia, mas à própria África como fonte de inspiração (Ibidem.). Na observação de Júlio Braga:

Essa reafricanização, da maneira como se verificou na Bahia contribuiu, sobretudo, para reforçar o conceito de “pureza nagô” e alimentar a noção de prestígio dos candomblés Quetos, considerados mais tradicionais, mais próximos da origem africana e, supostamente, menos vulneráveis ao processo de absorção de novos ‘conteúdos’ religiosos da variada procedência. (BRAGA, 1998, p. 83)

Essa busca pela África como fonte de poder e legitimação

levou vários líderes religiosos a empreenderem viagem ao continente na busca daquilo que eles acreditam ser os elementos originais de seus cultos que foram perdidos durante a trajetória histórica. Tal interesse na busca das raízes tem levado até alguns desses sujeitos a contratar africanos, mediante soma em dinheiro, para preencher as “lacunas que acreditam existir em suas práticas” (VALLADO, 2010).

O grande intermediário desta redescoberta da África não se trata de um pesquisador, mas um nativo, identificado como o principal informante de duas gerações de pesquisadores, Martiniano do Bonfim tem um papel crucial na construção das imagens do Candomblé baiano do início do século XX (BRAGA, 1998; CASTILLO, 2008), dispendo de grande prestígio na comunidade baiana, mantinha relações próximas com Mãe Aninha sacerdotisa do *Ilê Axé Opô Afonjá*. Conhecido pelos membros como o templo mais fiel à tradição africana, este terreiro tomou a frente fornecendo informações para pesquisadores e também produzindo textos, assim mantendo relações privilegiadas com os pesquisadores, e uma aliança consolidada com a academia.

Este pode ser um dado importante a contribuir ao debate, em especial à conclusão de Góis Dantas (1988) ao afirmar que, os discursos que remetem à pureza africana nos terreiros de Candomblé são articulados visando simplesmente fins no âmbito do mercado religioso, sendo esse sentido de “pureza” portador de poder mágico, os líderes religiosos estariam manipulando suas histórias com um objetivo angariar prestígio junto à sociedade mais ampla.

Podemos de fato observar um vínculo entre estas colocações e as formulações discursivas acerca da “pureza” das comunidades, porém, a “pureza” africana nos diz muito mais a respeito de uma auto-imagem e a segurança de uma experiência religiosa praticada nos terreiros como um aspecto crucial de seu senso de identidade cultural no contexto da diferenciação, mas antes como um movimento emico da esfera etnográfica dos pesquisados que uma reforma promovida por seus pesquisadores.

Com isto em mente podemos repensar o Candomblé de acordo com a definição de Braga:

Neste sentido, o Candomblé deve ser entendido como um conjunto mais amplo que envolve, para além dos compromissos religiosos, uma filosofia de vida, uma maneira especial de interação do homem consigo mesmo, com a natureza, com seu passado, com sua origem e sua especificidade cultural. (BRAGA, 1998, p. 38)

Para este autor o conjunto de sabres praticados nas comunidades religiosas apresentam um forte alicerce do senso de etnicidade que é construído a partir de suas identidades e posições no jogo de relacionamento com o continente africano. Braga também coloca uma reflexão acerca da inquietação por parte dos iniciados diante do que ele chama de “preocupações reformistas” esse movimento de purificação e busca da excelência da tradição africana no Brasil. Estes sujeitos consideram um processo importante na continuidade da tradição em detrimento do conhecimento adquirido ao longo do tempo.

O movimento de busca no continente africano das raízes do Candomblé “iria provocar sérios distúrbios na ordem tradicional dos candomblés, marcada pelo sentido da hierarquia e do poder emanado do conhecimento que se tem da tradição transmitida de geração a geração” (BRAGA, 1998, p. 83)

Com isto observamos dois aspectos diversos que o pesquisador encontrará nos terreiros, em primeiro lugar o registro de um saber tradicional cristalizado que resiste as mudanças e é protegido pelas interdições do *segredo*. Quando o pesquisado busca acessar tais conteúdos por meio de seus informantes estes podem agir de modo verdadeiramente loquazes capazes de fazer sistematizações da religião como um todo a partir de um pequeno fragmento da experiência. Estes interlocutores, chama Braga, são os “verdadeiros criadores da cultura”. Se pensarmos no efeito do texto etnográfico que tem sido discutido por alguns autores tais elementos “inventados” por estes sujeito podem ser incorporados as tradições dos terreiros posteriormente, quando ocorre a reapropriação do texto, com o interlocutor na posição de nativo.

Por outro lado, há aqueles que simplesmente não tendo nada a dizer não falam, com isso criam segredo de coisa nenhuma, estes por sua vez são definidos como os verdadeiros guardiões dos “fundamentos”. (BRAGA,

1998. p.21)

Comumente observamos, inclusive em nosso contexto, que muitos adeptos do Candomblé possuem ou leram livros antropológicos sobre a religião, mesmo sendo desvalorizados como meios de conhecimento. Estas obras, com títulos chamativos para leitores interessados abrem uma possibilidade de compreensão de alguns aspectos que os interessados buscam compreender, não apenas de forma passiva, mas com uma aguda crítica. De modo geral minha interlocutora expressa sua perspectiva no seu posicionamento diante do texto no qual ela é a interlocutora, é neste momento que podemos enquanto pesquisadores observar como nossos interlocutores nos observam.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do eventos de intervenção etnográfica que descrevi procurei relacioná-lo aos pontos problemáticos da história das etnografias do Candomblé. A valorização do modelo Nagô em detrimento do modelo Angola no discurso de minha interlocutora compartilha de um mesmo sentido da forma como os etnógrafos do Candomblé selecionaram as comunidades onde realizaram suas observações. Somando as condições de negociação do processo de aprendizagem, a constituição de vínculos se apresenta como uma forma problemática para o ofício do pesquisador, na realização de uma pesquisa capaz de separar os valores de seus “informantes” de suas conclusões “científicas”. Se por um lado a Antropologia enquanto uma ciência da contemporaneidade deve assumir não apenas uma missão intelectual, mas uma missão moral (PEIRANO, 1992).

O compromisso moral deve ser observado amplamente. O Candomblé enquanto religião tem lutado cada vez mais nos espaços da sociedade para consolidar sua legitimação e expor seus valores, o que foi expresso na estratégia de Iyá Camila acima descrita, é um pequeno fragmento desse processo que se deu durante uma descrição etnográfica. No sentido que procuramos abordar o *contexto* de produção deste trabalho é marcado por uma relação entre sujeito de pesquisa, aquele que com seus interesses visa capturar a experiência do terreiro para descrevê-la, e de outro o sujeito religioso que busca, a partir dos vínculos da relação etnográfica, impor seus valores, se apropriando do caminho aberto pelo diálogo. Portanto é uma expressão micro-sociológica da luta pela consolidação desta religião, não apenas em relação á sociedade ampla, mas ainda no próprio contexto das distinções das modalidades de culto nas comunidades de terreiro. Portanto o termo clássico de “objeto” na pesquisa etnográfica não pode ser aplicado aqui quando levamos em conta as condições nas quais os dados foram construídos e os sentidos dos debates intelectuais sobre a natureza desta tradição que o pesquisador observa.

O grande choque de alteridade que provocou a mudança da proposta original deste trabalho, foi a percepção de um fluxo dos elementos

que podem ser denominados como ortodoxos. Lendo comparativamente os autores clássicos e contemporâneos constatamos várias transformações nas práticas religiosas no *contexto* da história dos candomblés. Foi o ato de minha interlocutora que me levou a refletir estes aspectos, seu gesto de delimitar a minha descrição à sua narração demonstra uma intenção de seleção dos componentes que constituirão a imagem de sua religião. Como procurei esclarecer este ato não ocorre aleatoriamente, ou apenas por fins estéticos, ele segue uma orientação de uma concepção hierárquica das práticas religiosas. É aqui que a intenção de Iyá Camila aponta para o mesmo sentido dos pesquisadores clássicos que se debruçaram sobre este modelo.

Ao escolher o nome para este trabalho procurei fazer uma analogia do ofício do antropólogo em campo com um mito do orixá Oxossi colhido junto de meus interlocutores, a relevância dessa narrativa me foi revelada como resposta de Iyá Camila sobre o que ela entendia por *cultura*. Oxossi, orixá caçador, símbolo da prosperidade, que adentra na mata, no domínio do desconhecido firmando suas trilhas, pelo ato da caça transforma a morte em vida, o selvagem em nutrição para a sociedade, ele representa o sentido masculino e expansivo da civilização, que dá significado à aquilo que ainda está desconhecido, é por excelência um desbravador, que amplia as fronteiras do conhecimento de sua comunidade, para os lorubas é o deus do sentido significativo das coisas, é compreendido como o deus da *cultura*. Neste relato, Oxossi enquanto caçador deveria cumprir vários tabus para que seu empreendimento de caça fosse bem sucedido, um deles dizia que somente poderia trazer a morte para um animal no intuito de dele se alimentar, dito isto com outro tabu que impede alimentação por um animal que não tenha patas, Oxossi comete grave pecado ao abater uma cobra gigantesca que havia encontrado na mata e, apesar de ciente das interdições, dela se alimenta. Esquartejou a serpente e comeu seus pedaços, após isso, sentido um terrível sono apoderar-se de seu corpo retornando à sua cabana onde dormiu profundamente. Pela manhã, ao estranhar que o marido não havia levantado como de costume, antes do nascer do sol para adentrar na mata, a esposa de Oxossi foi ao seu encontro, mas onde ele havia deitado para repousar encontrou seu corpo sem vida, sua barriga estava aberta e uma trilha de uma grande serpente saía dela em direção a mata, o deus caçador ali perdera sua

vida por não observar os interditos. O que Oxossi não havia observado era o fato que a serpente que ele abatera era na realidade o orixá Oxumarê, o deus loruba das águas da chuva, senhor dos ciclos infinitos da natureza, e símbolo da própria dinamicidade das coisas, portanto imortal. Após ser abatido e devorado por Oxossi, Oxumarê retornou a vida nas entranhas de seu algoz, abrindo sua barriga e retornada à mata desconhecida que era seu lar.

O antropólogo assim como o deus caçador, segue trilhas que vão para além de sua sociedade de origem na busca de fatos, ainda desconhecidos do *outro* “exótico”, com isto, procura alimentar a consciência de sua civilização de origem. Se atribuirmos ao Oxumarê nesta analogia, a uma metáfora que represente a dinamicidade da renovação dos problemas que a Antropologia se depara, podemos compreender através deste simbolismo a dinâmica da história teórica da disciplina. Oxossi como símbolo da teoria busca capturar a realidade e lhe impor o sentido, porém tal empreendimento sempre é fracassado quando, violando os tabus que deveria observar, é inversamente capturado pela dinâmica da realidade.

Antes de produzirmos afirmações seguras e conclusivas acerca do debate sobre a etnografia os candomblés, procuramos expor os efeitos da relação etnográfica historicamente produzida entre os terreiros e pesquisadores para compreender o evento observado da intervenção do relato na etnografia. Ainda que a antropologia tenha recebido freqüentes ameaças de dissolução (PEIRANO, 2006), seu objeto de pesquisa não desapareceu, a alteridade ainda participa como importante fator nas ações humanas, se as formas como o discurso desta alteridade, segundo os críticos, tenham esgotado e perdido sua credibilidade nos fins do século XX, nosso objetivo aqui foi demonstrar que a relação etnográfica ela se mantém, antes que a percepção e enquadramento de uma cultura, mas as infinitas possibilidades de se observar a realidades das interações humanas por seus inesgotáveis pontos de vista, fazer Antropologia é necessariamente assumir outra perspectiva e rompendo com a visão que acreditávamos segura, bem como ser iniciado no Candomblé.

REFERÊNCIAS

ADOLFO, Sérgio Paulo. Nkisi Tata Dia Ngzu: Estudos sobre candomblé Congo-Angola. Londrina: EDUEL, 2010.

BASTIDE, Roger. O Candomblé da Bahia: rito nagô. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

BENISTE, José. Òrun-Àyé, O Encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra. 4 ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2004.

BRAGA, Júlio Santana. Fuxico de candomblé: estudos afro-brasileiros. Feira de Santana: Ed. Universidade Estadual de Feira de Santana, 1998.

BRAGA, Júlio Santana. Oritamejì: o antropólogo na encruzilhada. Feira de Santana: Ed. Universidade Estadual de Feira de Santana, 2000.

CAPONE, Stefania. A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, Contra Capa, 2005

CARNEIRO, Edison. Candomblés da Bahia. São Paulo, Martins Fontes, 2008.

CASTILLO, Lisa Earl. Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: Edufba, 2008.

DANTAS, Beatriz Góis. Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

ERIKSEN, Thomas Hylland; NILSEN, Finn Silvert. História da antropologia. 4.ed. Petropolis: Ed. Vozes, 2012.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

GEERTZ, Clifford. Uma Descrição Densa: por uma teoria da interpretativa da cultura. IN: GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOMBERG, Estélio. Hospital de Orixás: encontros terapêuticos em um terreiro de candomblé. Salvador: EDUFBA, 2011.

MERCIER, Paul. História da Antropologia. São Paulo: Editora Moraes [197-]

PARÉS, Luis Nicolau. A Formação do Candomblé: história e ritual da nação Jêje na Bahia. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

PEIRANO, Mariza. Uma Antropologia no Plural: Três Experiências Contemporâneas. Brasília: UnB, 1992.

PEIRANO, Mariza. A Teoria Viva: e outros ensaios de antropologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

SANTOS, Juana Elbein dos. Os nagô e a morte: padé, asese e o culto egun na Bahia. Rio de Janeiro: Vozes, 1986

SILVA, Vagner Gonçalves da. O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2000.

SOUTY, Jérôme. Pierre Fatumbi Verger: do olhar livre ao conhecimento iniciático. Tradução Michel Colin. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.

STRATHERN, M. O efeito etnográfico e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

VALLADO, Armando. Lei do santo: poder e conflito no candomblé, Rio de Janeiro, Pallas, 2010.

APÊNDICE

APÊNDICE A – Glossário

Abiã - Título dado à adeptos ainda não iniciados na religião dos orixás.

Ajagunã - Título dado à uma variação de Oxalá Oxaguiã, Orixá Guerreiro.

Axé - Força vital para os adeptos da religião, obtidos por meio de sacrifícios de animais. Nome também utilizado para denominar terreiros e o contexto de suas linhagens.

Awo - Nome utilizado para definir os segredos das práticas religiosas do candomblé. Interdito ao conteúdo dos conhecimentos do culto.

Babálorixá - Sarcedote, Pai-de-Santo, abreviado Babá.

Ebômi - Título atribuído, à iniciados (iaôs) que realizaram os ritos referentes a sete anos de iniciação, denominação que traduz a maturidade da experiência do adepto.

Eke di - Título atribuído à adeptos do gênero feminino que não incorporam orixás e auxiliam no culto, cargo de prestígio.

Exu - Orixá mensageiro, associado ao axé, responsável pela comunicação entre os homens e os deuses.

Iaô - Nome dado aos iniciados do Candomblé, que incorporam orixás

Ilê - Literalmente casa, termo utilizado em comunidades Ketu mais ortodoxas para designar o terreiro no qual pertencem.

Iyálorixá - Sarcedotisa, Mãe-de-santo, abreviado Iyá.

Iyákere - Sarcedotisa auxiliar da Iyálorixá, lugar-tenente do líder religioso de um terreiro, mãe-pequena.

Obé - Faca cerimonial utilizada nos ritos de sacrifício.

Ogã - Título atribuído à adeptos do gênero masculino que não incorporam orixás e auxiliam no culto, cargo de prestígio.

Ogum - Orixá masculino, associado a guerra, metalurgia, trabalho e agricultura, no Brasil é cultuado como uma das principais divindades do panteão afro-brasileiro.

Oxalá - Orixá associado à cor branca, foi responsável pela criação do ser humano.

Oxaguiã - Variação do orixá Oxalá que é representado por um jovem guerreiro de armadura prateada, versão jovem de Oxalá tem o título de ajagunã.

Oxalufã - Variação da qualidade de Oxalá em seu aspecto ancião, representado por um velho vestido de branco com um cajado nas mãos, que simboliza todo o universo da cosmologia lorubá.

Oxumarê - Orixá dos ciclos da natureza e da prosperidade, transforma-se ora em homem-humano, ora em serpente-feminina, divindade representada pelo arco-íris.