

# A CRÍTICA ANTROPOLÓGICA PÓS-MODERNA E A CONSTRUÇÃO TEXTUAL DA ETNOGRAFIA RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA

Vagner Gonçalves da Silva

## RESUMO

O texto retoma alguns aspectos da crítica antropológica pós-moderna, como o papel do autor e as condições de produção do texto etnográfico, relacionando-os com as etnografias dos principais estudiosos dos cultos afro-brasileiros.

## UNITERMOS

PÓS-MODERNISMO - RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS - TRADIÇÃO ORAL E ESCRITA - ANÁLISE DE DISCURSO - ETNOGRAFIA

*“Seria diferente se os sociólogos das ciências levassem em conta a economia dos discursos, em lugar de considerá-los apenas como suporte de informações.”  
Dominique Maingueneau*

## INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

---

O pós-modernismo na Antropologia, segundo bibliografia recentemente produzida nos Estados Unidos, tem como característica principal formular uma crítica ao texto etnográfico clássico, considerando questões como suas

condições de produção, o papel do autor, os recursos retóricos utilizados e a ausência, no texto, de uma perspectiva crítica mediando a cultura descrita (do informante) em função da cultura para qual se escreve (do autor).

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado no curso “Teorias Antropológicas Modernas”, ministrado pela Profa.Dra. Maria Manuela Carneiro da Cunha, USP, 1989; e no Núcleo de Antropologia Urbana da USP, dirigido pelo Prof Dr. José Guilherme Cantor Magnani. Agradeço a todos pelas sugestões e oportunidade de discutir as idéias aqui expostas, especialmente à Rita de Cássia do Amaral. Ao Omar Ribeiro e à Cristina Redko devo o incentivo à publicação e à Cris e Cristiane o trabalho de digitação do texto.

O contato com uma parcela dessa bibliografia da reflexão pós-moderna, apresentada em linhas gerais na primeira parte desse trabalho, sugeriu-me, então, a possibilidade de sua aplicação para alguns dos textos etnográficos da bibliografia religiosa afro-brasileira, com os quais venho trabalhando ultimamente na realização de projeto de dissertação de mestrado, que trata das transformações rituais e simbólicas no culto urbano aos orixás, na cidade de São Paulo. Alguns desses textos, como aqueles produzidos por Roger Bastide, Pierre Verger e Juana Elbein, entre outros, têm sido recentemente criticados em função dos modelos por demais idealizados que propõem para análise do material religioso afro-brasileiro. Além da presença ambígua do autor, que aparece como pesquisador para legitimar a sistematização proposta no texto, e como "iniciado" para garantir uma perspectiva "desde dentro". Contudo, essas críticas frequentemente não focalizam os artifícios da construção textual, os quais, conforme tentarei demonstrar na segunda parte desse trabalho, são elementos importantes (e elucidativos) do fazer etnográfico desses autores.

Um outro aspecto a ser explicado, e para o qual a análise do discurso pode contribuir, é aquele referente ao fato de que alguns textos de etnografia religiosa afro-brasileira vêm se transformando, recentemente, em verdadeiras fontes de consulta para um número crescente de leitores religiosos, que passam a tratar as informações etnográficas como verdadeiros estatutos de regras rituais válidas para todas as comunidades religiosas.

Essa transformação da obra etnográfica em um potencial texto (litúrgico e doutrinário) de uma religião acostuada à transmissão oral dos conhecimentos rituais, é o que trata a conclusão deste trabalho.

## **OS PÓS-MODERNOS**

A chamada geração pós-moderna de antropologia norte-americana, representada

por autores como J.Clifford, G.Marcus, James Boon, Paul Rabinow, entre outros, tem recebido forte inspiração teórica de pensadores europeus como M.Bakhtin, M.Foucault, R.Barthes, P.Bourdieu, o que nos leva primeiramente a considerar alguns dos argumentos destes pensadores, principalmente aqueles relacionados com a filosofia da linguagem e com a epistemologia das ciências.

Inicialmente foi M.Bakhtin quem chamou atenção para alguns determinantes da linguagem; dizia ele que,

*"assim como, para observar o processo de combustão, convém colocar o corpo no meio atmosférico, da mesma forma, para observar o fenômeno da linguagem, é preciso situar os sujeitos – emissor e receptor do som – bem como o próprio som, no meio social."* (BAKHTIN,1988:70)

Para Bakhtin a enunciação resulta da interação de indivíduos socialmente organizados e a palavra função das pessoas às quais se dirige, pois, segundo ele, não pode haver linguagem com um interlocutor abstrato.

O contexto social não se reduz, entretanto, a sobredeterminar a estrutura da enunciação (forma e estilo, por exemplo) enquanto sua causa externa (a situação extraverbal), configurando, antes, um elemento necessário e constituinte da própria estrutura semântica gerada no e através do enunciado.

Colocando-se nessa perspectiva, a filosofia da linguagem de Bakhtin, em que pese a influência marxista em suas formulações, pode desenvolver abordagens mais abrangentes considerando, além do conjunto das regras estruturais que presidem as relações dos termos de uma língua, questões como a natureza dos fenômenos linguísticos, o problema da significação, as bases sociais da enunciação, os gêneros do discurso (direto, indireto, livre etc), e as regras sociológicas que os regem.

As idéias desenvolvidas pela linguística de Bakhtin, principalmente aquelas referentes à análise de discurso, anunciaram de uma certa maneira a pertinência de temas referidos na obra de Michel Foucault e Pierre Bourdieu que trataram, sobretudo, das questões relativas ao discurso científico.

Para Foucault, o que em Bakhtin foi definido como condições de produção do discurso, resvalou para a análise das instituições discursivas (privilegiando seus aparelhos). Para Bourdieu o discurso científico deveria referendar suas condições sociais de produção através da noção de *campo científico* enquanto locus de disputa pelo monopólio da *autoridade científica*

“ O campo científico, enquanto sistema de relações objetivas entre posições adquiridas (em lutas anteriores), é o lugar, o espaço de jogo de uma luta concorrencial. O que está em jogo especificamente nessa luta é o monopólio da autoridade científica definida, de maneira inseparável como capacidade técnica e poder social; ou, se quisermos, o monopólio da competência científica, compreendida enquanto capacidade de falar e de agir legitimamente (isto é, de maneira autorizada e com autoridade), que é socialmente outorgada a um agente determinado. ”

(BOURDIEU,1983:123)

Assim, a reflexão crescente sobre estes aspectos relacionados com as condições de produção da discursividade científica serviu de inspiração para delinear, no interior da Antropologia, um conjunto de críticas relacionadas principalmente ao modo de construção textual e ao tipo de interlocução cultural estabelecidos pelas etnografias clássicas e contemporâneas.

Os autores dessas críticas, antropólogos norte-americanos designados de pós-modernos, sofreram também grande influência da vertente interpretativa da antropologia americana.

É bom lembrar que a antropologia interpretativa desenvolvida principalmente por Clifford Geertz, surge em décadas recentes no contexto da desconfiança dos antropólogos com relação à capacidade explicativa dos modelos clássicos de representações culturais holísticas e fechadas do Outro. Introduzindo questões relativas à hermenêutica e ao *Verstehen* alemão, Geertz procurou ver a cultura como um texto, uma tessitura de significados elaborados socialmente pelos homens e sua exegese o ofício da Antropologia. A interpretação antropológica configurava, assim, uma leitura de segunda ou

terceira mão feita “*por sobre os ombros do nativo*” que faz a leitura de primeira mão de sua cultura. A análise cultural interpretativa afirmava explicitamente no texto etnográfico seus limites ou mesmo o caráter particular e muitas vezes provisório dos resultados da análise.

Mas foi somente a partir do final dos anos 70 que os horizontes dessa crítica antropológica foram redirecionados possibilitando a reflexão dos antropólogos pós-modernos, os quais, acostumados a ver as culturas como texto e a Antropologia como sua interpretação, passaram a tomar o próprio texto etnográfico como objeto de interpretação. Assim, observando os observadores e seus escritos (antropólogos em sua prática de pesquisa), as preocupações destes etnógrafos (ou “*meta-etnógrafos*”) recaíram sobre questões relativas ao próprio processo de produção do conhecimento antropológico e sobre a autoria dos textos resultantes desse processo.

Para esses autores não foram ainda exploradas todas as consequências da denúncia dos constrangimentos que presidem a atuação do antropólogo em campo, iniciada a partir do contexto de descolonização dos povos tradicionalmente estudados pela Antropologia.

James Clifford (1983) tem mostrado, por exemplo, como o estilo textual da etnografia clássica estabeleceu, entre outros aspectos, o pressuposto da autoridade do etnógrafo, cuja presença aparece na introdução do livro ou em notas ao pé da página para valorizar sua experiência pessoal de campo (“*de anos vivendo entre nativos*”) e garantir a veracidade das informações, mas desaparece do texto principal para garantir, com a impessoalidade do discurso indireto, a legitimidade das conclusões.

Essa prática discursiva tende a não considerar o conhecimento etnográfico como resultado de situações de diálogo entre subjetividades concretas que interagem em condições sobredeterminadas de contato e de negociação de sentido. Ou seja, o texto etnográfico ao privilegiar a voz do antropólogo, tende a anular as outras vozes que o compõem, e que somente em alguns trechos poderão ser ouvidas em forma de citação ou de

representação do diálogo assinada pelo autor. As relações de contato entre subjetividades de mundos culturais diferenciados ou divididos internamente por critérios sociais são assim ingenuamente desconsideradas na confecção da “ficção persuasiva” etnográfica (STRATHERN, 1987:257).

Para os autores pós-modernos tanto a crítica às descrições culturais *fechadas* presentes na etnografia clássica, como às descrições culturais *densas* da escola interpretativa, devem ser entendidas como subsídio para uma avaliação da própria natureza do fazer etnográfico, da divisão entre o observador e observado e da ausência de uma perspectiva crítica entre as culturas que entram em contato na situação de pesquisa.

Como argumenta J.Clifford, trata-se de trazer para o *corpus* descritivo do texto etnográfico as várias vozes que o modelam as condições sociais, políticas e de dominação que marcam as circunstâncias do diálogo estabelecido pelo encontro etnográfico, assim como evidenciar os interlocutores concretos aos quais o texto se dirige e adquire legibilidade.

E nesse sentido cabe à linguagem etnográfica tentar recuperar a *concreta concepção heteróglota do mundo*.

*“Um modelo discursivo da prática etnográfica dá preeminência à intersubjetividade de toda fala, e ao seu contexto performativo imediato (...); as palavras da escrita etnográfica (...) não podem ser construídas monologicamente, como uma afirmação de autoridades sobre, ou interpretação de uma realidade abstrata, textualizada. A linguagem da etnografia é impregnada de outras subjetividades e de tonalidades contextualmente específicas. Porque toda linguagem na visão de Bakhtin, é uma concreta concepção heteróglota do mundo.”*

(CLIFFORD, 1983:133, trad. Tereza Caldeira)

É bom lembrar ainda que a crítica pós-moderna não se caracteriza propriamente como uma avaliação epistemológica da ciência antropológica, ainda que suas fontes de inspiração sejam pensadores conhecidos pelas suas incursões no âmbito da filosofia das ciências.

Na verdade o objeto dessa crítica refere-se muito mais à prática discursiva etnográfica do que aos conceitos ou leis utilizados pela antropologia enquanto ciência teórica – embora nem sempre seja possível diferenciar com clareza esses dois domínios.

Além disso, a crítica pós-moderna deve ser entendida no contexto da auto-reflexão realizada recentemente por antropólogos do Primeiro Mundo em relação ao tipo de prática de pesquisa e de escritos produzidos sobre os povos estudados, em geral dependentes econômica, política e culturalmente da sociedade do pesquisador (ou mesmo no contexto das “*relações objetivas entre posições adquiridas*” que perfazem o campo científico antropológico norte-americano).

Desse modo nem todos os aspectos dessa crítica podem ser diretamente aplicáveis às outras antropologias, isto é, às antropologias praticadas por exemplo, nos países do Terceiro Mundo, o que não significa dizer que essas antropologias nativas, fortemente influenciadas pelos esquemas teóricos e práticas discursivas estabelecidas nos grandes centros de discussão acadêmica, não sejam passíveis de uma análise baseada na desconstrução textual etnográfica, nos moldes daquela proposta pelos autores pós-modernos.

É, enfim, da verificação de quais os elementos novos que a crítica pós moderna pode oferecer na análise da bibliografia afro-brasileira que o trabalho tratará. Para tanto foram selecionados os textos de três autores considerados “*autoridades etnográficas*” nesse campo: Roger Bastide, Juana Elbein e Pierre Verger.

## **ETNOGRAFIA RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA**

---

O estilo apurado da construção *narrativa* de Roger Bastide, talvez o mais publicado e lido dos autores afro-brasileiros, pode ser constatado em diversos escritos de sua vasta obra, mas em

nenhum tão esmerado como em *“Imagens do Nordeste Místico”* (1945), um registro singelo e encantado de uma curta viagem pela Bahia e Recife, durante a qual o autor descobriu um mundo novo aos seus olhos, constituído por velhas igrejas barrocas, místicos candomblés e lúdicos carnavais de rua.

*“Imagens”*, como o próprio Bastide definiu na Introdução, não é *“um livro de ciência pura, nem tampouco (...) uma espécie de canto lírico.”* Na verdade lembra mesmo um diário de viagem escrito no estilo próprio de surpresa e encantamento, sentimentos pelos quais passam os turistas diante de lugares e pessoas que transformam sua compreensão da vida. O título do primeiro capítulo – *“Bahia, a mística das pedras e da madeira esculpida”* – revela em si o efeito de arrebatamento experimentado pelo Autor diante do mundo observado. Mas sendo este principalmente um treinado observador científico, o relato assume frequentemente a forma de um estudo sistemático. Daí porque, diante da dificuldade de classificação do texto, Geraldo de Freitas, na apresentação do livro, lembra que *“o leitor leigo desamparado dos conhecimentos da matéria, terá de confiar na capacidade do autor do livro em ter se servido de elementos seguros e informações certas”*.

Quando, em 1958, Bastide publica *“Os Candomblés da Bahia”*, seu mais conhecido estudo sobre o mundo dos candomblés, foi possível perceber na obra uma continuidade do estilo desenvolvido em *“Imagens”*, embora agora a voz do cientista se fizesse ouvir mais alta, atenuando, assim, as ressalvas lembradas por Geraldo de Freitas. *“Os Candomblés da Bahia”*, destinava-se, ademais, a leitores nada leigos da Universidade de Paris, onde seu Autor pretendia obter com a obra o grau de *“Doctorat d’Etat”*.

Como o próprio Bastide afirma:

*“Foi em 1944 que pela primeira vez tomamos contato com os candomblés, e na reportagem então reproduzida, dizíamos: “A filosofia do candomblé não é uma filosofia bárbara, e sim um pensamento sutil que ainda não foi decifrado” (Imagens do Nordeste Místico, pág.134.). Foi ao estudo deste “pensamento sutil” que nos dedicamos neste trabalho”*. (BASTIDE, 1978:10)

Disposto a decifrar este pensamento sutil, o qual, segundo o Autor, em nada ficava a dever para a mentalidade lógica *“dos ocidentais”*, e buscando ainda interpretá-lo sem os conhecidos preconceitos ou etnocentrismos que dominaram os estudos do negro e de sua religiosidade. Bastide descreverá o candomblé enfatizando positivamente aqueles aspectos que julgava demonstrar a preservação de uma tradição africana pura, encontrável principalmente nos terreiros nagôs da Bahia. A valorização positiva destes terreiros – considerados verdadeiros *“pedaços da África no Brasil”* – levaria também Bastide a iniciar-se no candomblé, adotando para si as concepções desse pensamento religioso.

As interpretações de Bastide, assim como as de muitos outros de sua geração, representam, nesse sentido uma exata inversão daquelas interpretações características dos primeiros estudos sobre a religiosidade afro-brasileira, iniciados por Raimundo Nina Rodrigues, em fins do século passado.

Para Nina Rodrigues o estudo e a descrição das práticas religiosas animistas fetichistas, tais como observadas por ele principalmente nos terreiros nagôs da Bahia, serviam para demonstrar a incapacidade mental dos negros africanos para as elevadas abstrações do monoteísmo. Para Bastide, ao contrário, o pensamento africano foi visto como um pensamento culto, e tanto as descrições de Nina Rodrigues (devidamente despojadas de preconceitos raciais) como aquelas realizadas a partir de suas próprias observações, deveriam demonstrá-lo. Assim, em *“O Candomblé da Bahia”* os mesmos terreiros descritos em Nina Rodrigues como sinal de inferioridade religiosa foram vistos agora como sobrevivência pura de concepções ricas e complexas da filosofia do homem negro e do seu universo mítico.

Sem dúvida que as diferentes interpretações propostas por N. Rodrigues e R. Bastide sobre os mesmos dados etnográficos, estão relacionadas com o quadro de referência teórica do qual essas interpretações fazem parte e no interior do qual tornam-se compreensíveis. A etnografia pioneira da bibliografia afro-brasileira (*“O animismo fetichista dos*

*negros bahianos*". Nina Rodrigues, 1990) surge em referência explícita ao evolucionismo europeu. A geração dos anos 40 e 50 (de Bastide) buscava influência em graus variados do culturalismo americano e da antropologia simbólica francesa – principalmente aquela interessada nas instituições e mitologias das sociedades tradicionais africanas. Contudo, o que permite entender a mudança de perspectiva interpretativa, conservando a mesma base de demonstração etnográfica, é o pressuposto subjacente às várias escolas de que a descrição e a interpretação são dois momentos absolutamente distintos e não reflexivos da pesquisa etnográfica, isto é, que as descrições aparecem no texto de forma não *contaminada* pelas interpretações para as quais elas foram efetivamente construídas. É o que, por exemplo, escreve Bastide referindo-se tanto ao trabalho de Nina Rodrigues como a de seu seguidor Arthur Ramos.

*"Apesar de todas essas falhas (preconceitos raciais), as obras de Nina Rodrigues, ainda agora, não deixam de ser talvez as melhores publicadas sobre o assunto, primeiro porque seus informantes pertenciam ao candomblé mais tradicional, mais puramente africano de sua época. o candomblé do Gantois; depois suas descrições do culto, das hierarquias sacerdotais, das representações coletivas do grupo negro, são fiéis e sempre válidas. São sem dúvida livros incompletos mas naquilo que descrevem, livros seguros"*. (ibidem:8)

*"Arthur Ramos despreendeu-se de todo e qualquer preconceito, quer de raça, quer de religião. Ensinou os africanistas brasileiros o valor da objetividade científica. Também trouxe sem dúvida uma interpretação, efetuada através de teorias psicanalíticas; mas teve o grande cuidado de separar radicalmente a descrição dos fatos da interpretação que deles dá em seguida, à parte."* (ibidem:9)

Para decifrar a "*epistemologia africana*", Bastide procurou recriar no texto a atmosfera do mundo religioso nagô. Para o Autor o candomblé representava um sistema harmonioso de participações, um conjunto de elementos de origens diversas mas que formavam uma realidade autônoma e coerente.

Seu texto tentará, portanto, apresentar este modelo integrado do candomblé nagô, não hesitando para isso em utilizar-se de dados provenientes das mais variadas regiões como Porto Alegre, Maranhão, Recife, Cuba, Haiti e principalmente da África onde, aliás, poderia se buscar o "*elo que faltava*" para a explicação. Suas descrições de festas públicas, sacrifícios, oferendas e demais cerimônias aparecem, dessa forma, sem referência circunstanciada ao lugar onde são praticadas e por quais grupos.

Para Bastide essa crítica às fontes não parecia, contudo, uma necessidade de seu trabalho etnográfico. A explicitação dos períodos e dos lugares onde foram realizadas as observações de campo é feita em nota de rodapé de página, mostrando nessa posição marginal do texto a pouca importância que a revelação destes dados poderia ter, segundo o Autor, em relação ao conteúdo dos enunciados do texto principal.

Do mesmo modo o texto não procura identificar e localizar os informantes aos quais devem ser atribuídas as representações das práticas rituais detalhadamente descritas. Quando a referência torna-se necessária, essa aparece sempre como nota incidental. Isto porque a narrativa parece não querer ser vista dentro dos limites impostos pelas condições concretas de realização da pesquisa, ou fluxo dos comentários deste ou daquele informante; pois se o social é a imagem da organização religiosa baseada na visão mística do mundo (a tese principal da obra), cabe à narrativa organizar esta imagem num modelo ficcional ordenador. O caso do poste central é um exemplo inequívoco desta perspectiva. Bastide assinala nos terreiros da Bahia (quais?) a presença de um poste central que testemunharia a importância de um determinado simbolismo da criação. Mas ao que parece esta conclusão não é tirada da narrativa de seus informantes, mesmo porque, segundo o Autor, estes poderiam já ter esquecido o significado (ibidem:84). Contudo, estando o simbolismo seguramente registrado nos textos de J.Romain para o Haiti, de Frobenius para a Nigéria e de F.Ortiz para Cuba, o autor julga estar garantida a pertinência de sua aplicação também para o candomblé da Bahia. ou ao menos para o "*modelo textual*" deste candomblé.

Esta atitude singular de autoridade do etnógrafo capaz de resgatar o simbolismo subjacente (ou inexistente) ao discurso do Outro, faz com que Bastide frequentemente use, no interior do seu discurso científico, expressões um tanto ambíguas, as quais visando conferir veracidade aos fatos descritos, resvalam para situações não aferíveis pela demonstração empírica.

Essa delicada questão dos recursos literários utilizados pelo Autor deve ser exemplificada por algumas citações. Os trechos abaixo foram retirados de *"O Candomblé da Bahia"*, no qual Bastide escreve sobre alguns assuntos como: o tabu da menstruação no candomblé:

*"A iaô não poderá... ser possuída (pelo orixá) enquanto estiver neste estado e, se alguma mulher menstruada penetra no santuário no decorrer da festa, imediatamente os tambores desafinam."* (ibidem:153, grifo meu)

O tabu do relacionamento sexual entre membros do mesmo terreiro:

*"Com efeito, o babalorixá temeria muito atrair a cólera divina com a violação de um ehó (incesto religioso) e a punição de seu ato seria de fato automática."* (ibidem:40, grifo meu)

O destino do orixá após a morte do iniciado:

*"Tudo depende sem dúvida do estado de espírito do orixá, tomado de dois sentimentos contraditórios: de um lado, o medo da morte que o faz fugir para o mais longe possível, de outro lado, o desejo de possuir novo cavalo que continue seu culto; não se pode saber de antemão qual das tendências acabará por arrastá-lo."* (ibidem:59, grifo meu)

Os espíritos dos mortos:

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

As afirmações compreendidas nestes trechos-que os tambores desafinam, as aparições cantam, etc — são sem dúvida

formulações de religiosos que orientam suas ações segundo a crença na veracidade desses enunciados. E não pretendemos aqui duvidar da importância dessas afirmações para quem as emite. Ao contrário, o que deve ser apontado é o modo como no texto etnográfico essas explicações êmicas (do universo do pesquisado) não são distinguidas daquelas de que se serve o Autor para propor uma sistematização objetiva (uma interpretação científica) no âmbito da qual as representações coletivas e os fatos sociais devem ser situados.

Os diferentes níveis do discurso borram-se em suas fronteiras não demarcadas. O que deve, afinal, concluir o leitor ao defrontar-se com acontecimentos religiosos descritos com a ênfase dada por expressões do tipo "imediatamente", "de fato", "creiam-me" e outras presentes no texto, ditas pela voz supostamente "isenta" e "imparcial" do Autor etnográfico sobre o qual pesa o dever de elaborar uma descrição real, fiel e externa dos fatos por ele observados?

De certo modo, as consequências da omissão das condições de produção das descrições e da impossibilidade de se separar na narrativa as categorias nativas das científicas têm sido percebidas por vários críticos da obra de Bastide, que reagem desconfiados diante do modelo altamente integrado e abstrato de candomblé apresentado. Contudo, essas críticas não têm procurado mostrar como este modelo ganhou consistência através das estratégias específicas de descrição textual e interpretação dos dados etnográficos, e serviram para consolidar certas tendências de tratamento do material afro-brasileiro que já se apresentavam, de modo incipiente, desde as obras de N. Rodrigues até a de seus seguidores como Arthur Ramos e depois Edison Carneiro. Todos eles, tomando os terreiros de tradição nagô como base de demonstração empírica, acabaram explicando o grupo em função das categorias presentes no discurso do próprio grupo, ao invés de explicar estas em função das categorias da reflexão científica. Em todo caso, podemos dizer que já se insinuam, no horizonte desta crítica, referências à necessidade de uma análise de discurso para desconstruir o texto etnográfico em termos das posições ocupadas pelo narrador

e personagens, e das condições nas quais são produzidos os enunciados presentes na obra etnográfica.

Mesmo porque não devemos supor que Bastide fosse ingênuo com relação às condições sob as quais os conhecimentos religiosos são transmitidos no candomblé. Ele próprio sabia que a vida religiosa é dominada por um intenso intercâmbio baseado na reciprocidade e que *“cada conhecimento novo obriga forçosamente a novos encargos ou o que é melhor, a novos deveres que podem ser financeiros”* (ibidem: 56). Porém no texto de *“O Candomblé da Bahia”* não vemos nem os sujeitos dessa troca, nem a situação que a preside e constrange. Assim, na construção textual bastidiana, os artifícios para enfatizar o seu acesso a metafísica africana, além dos limites da experiência de fé de pessoas concretas ou mesmo percebendo essa metafísica onde as transformações poderiam ter transformado seu significado (como no caso do poste central), foram postos a serviço daquilo que Strathern apropriadamente designou de *“ficção persuasiva”* etnográfica.

E mesmo a própria experiência iniciática de Bastide, cuja descrição poderia fornecer aos leitores uma maior compreensão dos pontos de vista assumidos pelo autor, não mereceu mais que uma nota de rodapé de página (ibidem:156), muito embora saibamos que é pela importância e significados atribuídos pelo cientista aos fatos rapidamente mencionados nesta nota que o sentido de muitas palavras do texto se explica.

A enorme influência exercida pelo estilo etnográfico bastidiano sobre os autores dos temas afro-brasileiros nos anos 60, pode ser verificada num texto exemplar, no qual esse estilo foi tão amplamente seguido e ampliado, chegando mesmo a constituir-se num princípio metodológico defendido na introdução de *“Os Nagôs e a Morte”* de Juana Elbein dos Santos.

*“Os Nagôs”* trata das representações sobre a morte tal como formuladas no culto aos Egum (espírito dos mortos) praticado por poucos e restritos grupos da comunidade religiosa afro-baiana, nos quais o marido da Autora, e também um dos seus principais informantes, ocupa lugar de destaque.

A continuidade que a obra de J. Elbein estabelece com a de Bastide pode ser constatada em vários aspectos: o modo como a Autora estabelece a autoridade na interpretação do grupo estudado, subsume a voz dos informantes, articula dados locais dos *“três principais terreiros nagôs da Bahia”* com aspectos da realidade religiosa africana, faz a exegese de textos sagrados iorubanos provenientes da África para explicar o significado de práticas dos grupos religiosos brasileiros e finalmente não contextualiza as condições de coleta das informações.

Assim, da mesma forma que em Bastide, o conhecimento religioso surge no texto de Elbein como um sistema altamente organizado e dinâmico, ou para usar os termos da Autora, como um *“complexo cultural nagô”*.

Um aspecto novo e importante que mereceu destaque em *“Os Nagôs”*, foi a exposição no texto de um princípio metodológico – o da iniciação religiosa do cientista – como um atributo da pesquisa de campo na área das religiões afro-brasileiras, o que de um certo modo visava potencializar a autoridade etnográfica do pesquisador.

Na verdade, o pressuposto de uma certa participação também “religiosa” do pesquisador na vida do grupo estudado já se apresentava de forma latente desde a obra de Nina Rodrigues até a de seus seguidores, muitos dos quais ocupando cargos religiosos nos terreiros, como Arthur Ramos, Edison Carneiro, etc. Em Bastide essa participação resultou de sua identificação pessoal, do desejo de *“nascer de novo (através da iniciação) no âmago de uma civilização diferente da sua”* (PEREIRA DE QUEIROZ, 1983:20). De qualquer forma, a participação do pesquisador enquanto religioso sempre foi tida como um ponto de controvérsia e vista muitas vezes como contingência inevitável do envolvimento do cientista com seus informantes, mas é somente a partir do texto de *“Os Nagôs”* que essa participação tornar-se-á fonte para a legitimação das etnografias construídas a partir da visão diferenciada (“desde dentro”) que somente (ou principalmente) os etnógrafos iniciados detêm, e que portanto podem falar de maneira autorizada e com autoridade.



*“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 chamar “desde dentro” se impõe quase inevitavelmente.”* (ELBEIN DOS SANTOS, 1977: 17)

Curioso que a mesma perspectiva deve ser ainda estendida para os outros textos usados como fonte bibliográfica de referências:

*“As referências bibliográficas reduzem-se ainda mais, porque preferimos escolher os trabalhos escritos por pessoas que pertencem à cultura em questão, ou que foram “iniciados”, ou que, ao menos, tiveram uma convivência prolongada em contato com esta cultura”.* (ibidem:23)

Mas para garantir a veracidade e o valor científico das asserções advindas desta perspectiva “desde dentro”, seria preciso ainda que um outro movimento “desde fora” fosse executado, agora conscientemente:

*“Estar iniciado, aprender os elementos e os valores de uma cultura “desde dentro”, mediante uma inter-relação dinâmica no seio do grupo, e ao mesmo tempo poder abstrair dessa realidade empírica os mecanismos do conjunto e seus significados dinâmicos, suas relações simbólicas, numa abstração consciente “desde fora”, eis uma aspiração ambiciosa e pouco provável. Em todo caso o presente estudo pretende ver e elaborar “desde dentro para fora.”* (ibidem:18)

E é a essa aspiração — de escrever desde dentro para fora — que são dedicadas as 240 páginas de “Os Nagôs e a Morte”. Porém, infelizmente, ao longo delas raros são os momentos que o leitor pode perceber, de fato, a “inter-relação no seio do grupo” se dando entre pessoas concretas e sob condições específicas que determinam o processo de aprendizado dos valores religiosos da cultura experimentada.

De qualquer modo ao final da leitura de “Os Nagô”, a riqueza do material compilado

juntamente com a esmerada interpretação etnológica proposta, não deixa de causar ao leitor a impressão de que se está diante de um texto sobretudo sagrado, como aquelas escrituras recuperadas de alguma arca há muito desaparecida através dos tempos.

Nesta linha de textos etnográficos, escritos por observadores participantes “iniciados”, encontram-se também os textos de Pierre Verger, que como Bastide, francês de origem, descobre o candomblé por volta dos anos 40, quando então inicia suas pesquisas nos mais afamados terreiros nagôs da Bahia, vindo, posteriormente, a participar da vida religiosa de um deles, o *Axé Opô Afonjá*

Suas constantes viagens à África Ocidental, com estadia principalmente entre o povo iorubá da Nigéria e do Benin, fizeram com que seus trabalhos, publicados a partir dos anos 50, evidenciassem a continuidade existente entre o culto africano dos orixás e a prática religiosa dos terreiros nagôs baianos. Seu texto mais conhecido, publicado em português com inúmeras ilustrações fotográficas - “*Orixás*” — propõe exatamente “*comentar e mostrar certos aspectos do culto aos Orixás, deuses dos iorubás, em seus lugares de origem, na África (Nigéria, Ex-Daomé e Togo) e no Novo Mundo (Brasil e Antilhas), para onde foram levados, em séculos passados, pelos escravos.*” (VERGER,1981:11).

No caso de Verger a condição de iniciado do etnógrafo aparece já no próprio nome com que este assina seu texto: “*Pierre Fatumbi Verger*”. O que nos é explicado no prefácio do livro:

*“Pierre Fatumbi Verger, a quem se deve este minucioso trabalho, viveu durante dezessete anos em sucessivas viagens, desde 1948, pelas bandas ocidentais da África, em terras iorubás. Tornou-se babalaô em Keto, por volta de 1950, e foi por essa época que recebeu de seu mestre Oluwo o nome de Fatumbi: “Aquele que nasceu de novo (pela graça de Ifá).”* (ibidem:5)

Não devemos subentender, contudo, que o Autor defenda o processo iniciático como condição do trabalho etnográfico. Ao contrário, Verger não compartilha dos pressupostos de uma “*antropologia iniciática*” como aquela defendida entre outros, por Juana Elbein. Aliás, o Autor não atribui aos seus

escritos uma finalidade teórica de interlocução com quaisquer tendências do pensamento acadêmico (inclusive antropológico).

Assim, não estando entre os objetivos do texto Vergeriano “teorizar” (ao menos antropológicamente) os elementos que constituem seu quadro descritivo etnográfico, é possível lê-lo como registro “objetivo” e textual da realidade religiosa da África e do Brasil. O que não significa dizer, contudo, que implicitamente suas descrições não estejam orientadas segundo constrangimentos que inexoravelmente atuam na produção do conhecimento em campo e na passagem deste conhecimento para a forma escrita. Além do que, o processo de observação é sempre seletivo segundo as perguntas (não necessariamente teóricas) que o pesquisador faz à realidade ao observá-la.

As afirmações contidas no prefácio de “*Orixás*”, citado acima – o período de 17 anos de inúmeras viagens à África nas quais o Autor “viveu” entre os iorubás e que culminaram com sua iniciação – servem assim para anunciar e legitimar a experiência de campo do pesquisador, na qual certamente se baseiam as descrições etnográficas, mas que desaparece, enquanto experiência circunstanciada, ao abandonarmos a página do prefácio e iniciarmos a leitura do texto. Não veremos, por exemplo, o Autor articulando sua própria experiência iniciática com os dados do seu “*minucioso trabalho*” etnográfico, e não ouviremos também as inúmeras vozes dos informantes, que ao longo desses 17 anos atuaram no diálogo entre o pesquisador e religiosos, e que sustentam a descrição proposta no texto. E sem as referências a estes determinantes que envolvem o discurso etnográfico, o texto acaba por constituir-se num feixe de imagens (fotográficas e textuais) e entendido como uma realidade objetivamente alcançada e representada pelo autor.

Nesse sentido os textos etnográficos, construídos segundo as estratégias que procuramos exemplificar a partir dos textos de R. Bastide, J. Elbein e P. Verger, passam a ser vistos como retratos absolutos da realidade religiosa descrita.

Para concluir, veremos a seguir alguns desdobramentos destas questões relativas ao texto e sua repercussão entre os informantes que também são leitores das etnografias.

## **CONCLUSÃO: A TRAJETÓRIA DO TEXTO ETNOGRÁFICO AFRO-BRASILEIRO – DA CIÊNCIA À SAGRADA APROPRIAÇÃO**

---

Havíamos nos referido ao fato de que não existe linguagem sem a presença de interlocutor. De modo semelhante nenhum autor científico escreve textos para interlocutores abstratos. De um lado, seu texto dialoga com outros que, somados, perfazem o contexto no qual ele próprio foi concebido e visa atuar. Por outro lado, o texto científico, constituído por enunciados derivados da observação da realidade (em nosso caso religioso) constrói um modelo textual explicativo para as ações e representações dos grupos estudados, os quais tendo acesso à leitura deste modelo poderão utilizá-lo como um interlocutor a mais no processo de construção de sua identidade social e religiosa.

É o que parece acontecer com a bibliografia religiosa afro-brasileira e a comunidade dos terreiros.

Os textos produzidos por autores desde Nina Rodrigues até aqueles mais recentes, têm sido procurados e lidos por um número cada vez maior de leitores que necessariamente não frequentam as salas de aula das universidades. São leitores em geral adeptos da religião e que buscam no texto referências para comparação, implementação ou ressignificação das práticas rituais tomando-o, portanto, como fonte autorizada no estabelecimento dos princípios sagrados da religião.

Nesse sentido, o texto etnográfico cientificamente construído e sacralmente lido, tende a registrar a trajetória de um processo que ele próprio, paradoxalmente, ao escrever (na forma sincrônica do “*presente etnográfico*”) tem

ajudado a transformar, seja porque permite ao leitor religioso, que é muitas vezes o próprio informante, refletir sobre suas práticas a partir do ponto de vista proposto pelo texto, ou ainda porque generaliza o que é a visão particular de certos grupos.

Nesse ponto, para entendermos melhor a utilização da etnografia como registro de um modelo litúrgico, é preciso considerar as características próprias do campo religioso afro-brasileiro. Em primeiro lugar, trata-se de grupos religiosos altamente hierarquizados internamente, com posições estabelecidas segundo a idade de iniciação dos seus membros, a qual regula o acesso ao conhecimento ritual que é transmitido oralmente e segundo as regras do segredo. Além disso, o caráter dos intensos contatos entre as várias tradições de origens diversas na África, ao mesmo tempo que promoveu um culto marcado por múltiplas referências, criou também rivalidades entre os terreiros pelo monopólio daquelas tradições tidas como mais genuínas ou puras e, portanto, com maior poder de influência sobre as demais. Por outro lado, as descrições etnográficas que subsidiam as análises são textualizações de universos empíricos da vida dos grupos religiosos estudados, que podem valer-se dos livros como meio de legitimação e valorização de sua visão de mundo sobre os demais.

As etnografias realizadas nos terreiros mais "afamados" contribuem, assim, para a generalização e valorização da tradição religiosa neles encontrada, ao mesmo tempo em que autovalorizam-se por registrar parcelas significativas dessa liturgia que, conforme mencionamos, passam a ser buscadas como fonte do sagrado. Além do que, o livro, de acesso facilitado a qualquer um, atenua num certo grau as dificuldades decorrentes da regra do segredo na transmissão oral do conhecimento religioso. As etnografias ao reportarem a universos não conhecidos pessoalmente pelo leitor, como a África, podem também fornecer elementos para uma resignificação de parcelas do patrimônio de conhecimento tradicional, o qual, aliás, parece nunca ter existido de forma pura ou homogênea no Brasil. As etnografias vão

constituindo assim o "*corpus inscriptionum*" da religião.

Retomando a segunda parte deste trabalho podemos dizer que a apropriação sacralizada do discurso etnográfico apresenta-se como possibilidade garantida pelo modo como as etnografias nesta área vêm sendo construídas, no sentido de persuadirem seus leitores sobre a adequação da interpretação proposta de uma realidade textualizada.

Assim, um ritual observado pelo pesquisador, como uma "*lavagem de contas*", e descrito no texto monologicamente, pode tornar-se um registro litúrgico seguido ou contestado pelos leitores, mas de qualquer forma lido sempre como uma descrição isenta e autônoma, enfim, um modelo de referência "*abstrato*".

Igualmente, o discurso científico resvalando para afirmações "*desde dentro*" asseguram a confiabilidade das informações perante os leitores religiosos, embora muitas dificuldades apareçam na avaliação "*desde fora*" das afirmações produzidas nessas circunstâncias. Como afirma Jean Ziégler:

*"Alguns dos nossos colegas – como E. Carneiro, Deoscoredes dos Santos, Milton Santos, Vivaldo da Costa Lima, Pierre Verger – são iniciados do candomblé. Seu estado e sua fé lhes conferem meios de percepção de que não dispõe o sociólogo ordinário. Seu saber, entretanto, deriva da fé. Para eles, a transsubstancialidade dos Orixás constitui uma evidência intuitiva. Em outras palavras: ela traduz uma certeza subjetiva não demonstrável. Em outras palavras ainda: o argumento de Costa Lima, de Carneiro e Deoscoredes dos Santos situa-se além do estreito limite que separa a investigação racional da afirmação apodítica de uma fé experimentada."* (ZIEGLER, 1972:74)

Ao lado da etnografia religiosa afro-brasileira de cunho científico, vale lembrar, ainda, a existência de um outro tipo de literatura religiosa de divulgação crescente, principalmente nos grandes centros urbanos, cujos autores são em sua maioria autoridades religiosas (pais e mães-de-santo) e que escrevem

para um público não necessariamente acadêmico, mas sem dúvida já acostumados com este tipo de veiculação da informação religiosa.

O interessante a notar neste tipo de literatura é o fato de que seus atores passam de informantes citados na etnografia científica à categoria de autores editados, angariando também através dos meios escritos o prestígio e a autoridade de falar legitimamente.

Os textos dos autores religiosos apresentam, aliás, grande semelhança com a etnografia científica: no caso dos terreiros estes serão descritos a partir do esquema do panteão cultuado, serão mencionadas as histórias dos fundadores, os rituais de iniciação, calendário das festas anuais, hierarquia dos cargos religiosos, algumas rezas e cânticos, e em alguns casos não faltará inclusive o desenho da planta do terreiro com a designação dos diversos cômodos, semelhantes aquelas vistas nos livros de Bastide e E. Carneiro ( Ver por exemplo FERREIRA, 1987, OLIVEIRA, 1989; EGYDIO, 1980).

Assim, para o grupo religioso, ter sua história registrada num livro representa sinal de valorização positiva de suas práticas e, para o pai-de-santo, publicar ou divulgar textos (muitas vezes em congressos e encontros científicos) pode significar sinal de legitimidade também no nível do saber escrito, além de uma inserção importante do religioso no grupo daqueles que, com seus parágrafos, influem consideravelmente para a invenção e/ou consolidação das tradições.

Por outro lado, muitos textos dessa literatura religiosa não visam propriamente uma

interlocução com os trabalhos acadêmicos, seja na sua forma: não são exatamente etnografias de terreiros, seja nos seus objetivos: trata-se de textos que procuram fornecer uma série de informações religiosas básicas para orientar os leitores em práticas mágicas do tipo: como jogar búzios, fazer ebós (despachos) etc.

Vale citar, nesse caso, os livros de Byron de Freitas, José Ribeiro e Fernandes Portugal entre outros. Os textos destes autores são uma espécie de amálgama de informações das mais variadas fontes, inclusive das etnografias científicas de onde são reproduzidos trechos inteiros sem qualquer referência bibliográfica. As explicações para o fato podem ser variadas, como o desconhecimento das regras que presidem a construção do texto científico-acadêmico ou, ainda, a suposição de que os conhecimentos veiculados pelas etnografias dos pesquisadores são de domínio público e não atributo de uma autoria única ou singularmente citável.

Concluindo, podemos dizer que a crescente publicação de livros e artigos escritos por aqueles que tradicionalmente têm ocupado, na literatura científica, lugares somente nas páginas de agradecimento ou nas eventuais citações diretas ou indiretas, representa uma transformação significativa, ainda em curso (e talvez por isso ainda não avaliada seriamente pelos etnógrafos dos cultos afro-brasileiros), das posições tradicionais que pesquisadores e informantes têm ocupado na clássica tríade: *autor-informante-leitor*. Uma transformação para a qual um modelo discursivo de prática etnográfica não pode mais fechar os olhos.

## BIBLIOGRAFIA

---

- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo, Hucitec, 1988.
- BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo, Nacional, 1978.
- BOON, James. *Other Tribes, Others Scribes*. Cambridge University Press, 1982.
- BOURDIEU, Pierre. *Pierre Bourdieu*. São Paulo. Ática, 1983.
- CALDEIRA, Tereza P. do Rio. "A presença do autor e a pós-modernidade" In *Novos Estudos do CEBRAP*, n. 21, 1988.
- CLIFFORD, James. "On ethnographic authority" In *Representations* 1:2, Spring, 1983.
- EGYDIO, Sylvia. *O Perfil do Aché Ile Obá*. São Paulo, Edições Populares, 1990.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os Nagô e a Morte*. Rio de Janeiro, Vozes, 1977.
- FERREIRA, Euclides Menezes. *Casa de Fanti-Ashanti e seu Alaxé*. Ed. Alcântara, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro, Vozes, 1971.
- FREITAS, Byron Tôres de. *O jogo de Búzios* Rio de Janeiro, Ed. Eco, s/d.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro. Zahar, 1978.
- ITACI DE OLIVEIRA, Jorge. *Orixás e Voduns nos Terreiros de Mina*. São Luís, Secretaria da Cultura do Estado do Maranhão, 1989.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Análise de discurso*. São Paulo, Pontes, 1989.
- MARCUS, George and CUSHMAN, Dick. "Ethnographies as Texts" In *Ann. Rev. Anthropol.*, 1982, 11:25-69.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. *O Animismo Fetichista dos Negros Africanos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. "Nostalgia do outro e do alhures" In *Roger Bastide*. São Paulo, Ática, 1983.
- PORTUGAL, Fernandes. *O jogo de Búzios*. Rio de Janeiro, Ed Tecnoprint, 1986.

RABINOW, Paul. "Discourse and power: on the limits of ethnographic texts" In *Dialectical Anthropology*, vol. 10, 1985.

RIBEIRO, José. *O jogo de Búzios*. Rio de Janeiro, Polo Mágico, 1985.

SANGREN, Steven. "Rhetoric and the Authority of Ethnography" In *Current Anthropology*, vol. 29, June, 1988.

STRATHERN, Marilyn. "Out of Context – The persuasive fictions of Anthropology" In *Current Anthropology*, 28(3), 1987.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás*. São Paulo, Ed. Corrupio, 1981.

ZIÉGLER, Jean. *O poder Africano*. São Paulo, Difusão, 1972.