

ANTROPOLOGIA COMO CAMPO TRANSFORMATIVO

ANTHROPOLOGY AS TRANSFORMATIVE FIELD

Emília Guimarães Mota¹

Resumo: O texto trata sobre comentários que revisitam algumas passagens da teoria antropológica e aponta para a possibilidade uma Antropologia transformativa tendo como aposta a teoria etnográfica. Apresenta um breve diálogo com o campo de pesquisa com o qual trabalho atualmente, o das religiões de matriz africana, visando ilustrar uma possibilidade de uso desse potencial transformativo e da teoria etnográfica.

Palavras-chave: Religiões de Matriz Africana; Teoria Antropológica; Teoria Etnográfica.

Abstract: The text deals with comments that revisit some anthropological theory passages and points to the possibility of a transformative Anthropology having the ethnographic theory as a bet. Presents brief conversation with the search field with which I currently work, the African matrix religions, in order to illustrate a possible use of this transformative potential and ethnographic theory.

Keywords: Anthropological Theory; Ethnographic Theory; African Matrix Religions.

A primeira vez em que ouvi “a antropologia é como um campo transformativo”, durante as aulas de Teoria Antropológica 2, fiquei algum tempo buscando na mente algo que pudesse conectar e dar sentido dentro daquilo que conhecia sobre a disciplina. Encontrei, após muitas aulas, a palavra *disposição*, que me remetia ao modo mesmo como nos dispomos aos nossos projetos de conhecimento, aos projetos de pesquisa.

O percurso da Antropologia nos mostra diferentes modos de lidar com metodologias, com o campo, com a escrita. Diferentes dilemas foram postos e enfrentados. O que pretendo com este texto é repassar alguns pontos deste percurso e associar essa palavra 'disposição' com reflexões sobre teoria etnográfica e sobre a pesquisa que desenvolvo atualmente.

Ao pensar na frase citada acima comecei a imaginar que essa potência transformativa dependeria da disposição do pesquisador para ser explorada. Ela parece determinar qual tipo de trabalho pretendemos desenvolver. Se vamos seguir com um projeto fechado, no qual forçamos um controle e ignoramos qualquer elemento que venha a ser lido como

¹ Mestranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de Goiás, Brasil.

parte do campo subjetivo, como um dado inesperado ou, se estaremos dispostos a construir a pesquisa partindo de um projeto que aceite as relações estabelecidas e os diálogos, categorias, elementos, descobertos durante o processo.

O segundo tipo, por assim dizer, pode ser ampliado com a disposição para *afetar-se*, no sentido atribuído por Favret-Saada (2005), para permitir que suas próprias categorias sejam repensadas e para que o encontro de sua experiência, com as experiências das pessoas encontradas durante trabalho de campo, possa criar uma outra composição de experiências. Ao serem trabalhadas em formato de texto, podem proporcionar a transformação não só das pessoas, mas também das teorias antropológicas.

Ao olhar de modo rápido para a história da disciplina, encontramos diferentes preocupações que atravessamos autores e seus trabalhos.

Podemos inferir que um dos dilemas da antropologia feita no período em que as fontes provinham de viajantes, comerciantes e missionários, de uma antropologia "de gabinete", era montar um quebra-cabeças de comparações com os distintos relatos aos quais tinham acesso. Com as expedições que colonizaram outros territórios do planeta, a tensão passava a ser a de justificar a diversidade de povos existentes antes desconhecida. A *diferença* parecia figurar o

primeiro plano enquanto que as relações com os *diferentes* viriam a ser estabelecidas a posteriori.

A criação da Ciência pelos *modernos*² (LATOURE, 2013) impôs modelos e padrões para qualificar o que seria considerado científico ou não. As Ciências Sociais, a Antropologia, viram-se na necessidade de estabelecer bases afim de obter e firmar sua legitimidade enquanto ciências. Determinar um objeto e uma metodologia foram pontos fundamentais. O laboratório marcava uma distância entre sujeito e objeto, entre ciências naturais e as humanas/sociais. Ali materializava-se a neutralidade, a objetividade e o controle e a ciência ganhava um estatuto de verdade.

Na década de 1920, os reflexos dessa busca por cientificidade foram vistos na publicação de os *Argonautasdo Pacíficos Ocidental*, de Bronislaw Malinowski, apresentando o trabalho de campo e a técnica da observação participante como pontos basilares da Antropologia. Descreveu procedimentos para a realização do trabalho unindo, assim, a figura do teórico à do pesquisador. Antes o primeiro trabalhava em seu próprio gabinete, com dados coletados por outros. A etnografia ganhou centralidade na Antropologia. Esse marco, num primeiro momento, apresentou uma espécie de modelo e solução para que permanesse a objetividade e a cientificidade da pesquisa.

² Modernidade para Bruno Latour (2002; 2013) trata da tentativa de distribuir e organizar os seres a partir de uma separação entre o social/cultural e natureza. Essa separação, então, seria fundante para pensar a modernidade na perspectiva adotada por esse autor. A modernidade seria caracterizada pela produção de mesclas e separações, misturas e purificações dos pares de imanência e transcendências, do social e da natureza, que podem ser percebidos em outras classificações binárias, como fato e valor, mundo e representação, classificações que podemos chamar também de Grandes divisores (GOLDMAN& LIMA, 1999). Separam a vida em inúmeros âmbitos que são sugeridos enquanto irreconciliáveis. A modernidade de que fala Latour é diferente daquela usualmente caracterizada a partir da mecanização do mundo e/ou da invenção do humanismo.

Na escrita, os dados sobre o trabalho de campo, por meio de recursos linguísticos, passaram a ser utilizados para atestar a veracidade da realização do campo, como o uso do presente etnográfico, de figuras de linguagem, a descrição de paisagens e situações, e o uso de fotografias. Passaram a configurar o que denominamos por *autoridade etnográfica*. A experiência pessoal em campo passou a ter caráter metodológico. Enquanto no trabalho de campo o autor enfatizava a importância da observação participante, do envolvimento com as atividades do cotidiano dos nativos, no texto, o que se buscava, era demonstrar a objetividade dos dados apresentados e o distanciamento.

Os dilemas decorrentes desse modo de fazer do teórico-pesquisador, agitaram-se em torno da questão de como representar as experiências vividas em campo no texto, sobretudo após a publicação dos diários de campo de Malinowski, anos depois. Essa publicação mostrou o lado ocultado pelo autor: a subjetividade, as afecções e o trabalho de campo tal como realizado, e não exatamente como aquele que fora publicado em 1922.

Os artifícios utilizados para a escrita diluíram a subjetividade do autor no texto, sugerindo um observador neutro, como reflexo do ocultamento do trabalho de campo e de outras vozes, as vozes nativas. Existe uma distância entre o trabalho de campo e a escrita. Alguns autores se dispuseram a repensar essa distância, apontando para a necessidade de se posicionar no texto, de romper com a ideia de um narrador onisciente, onipresente. Clifford Geertz (2002) foi um importante autor que criticou justamente a distância existente

entre a experiência em campo e o texto. Chamou atenção para a necessidade contextualizar o discurso nativo mas também o discurso antropológico. Esse autor foi quem afirmou que a cultura seria como um texto, além de ter estabelecido uma relação de identidade entre Antropologia e etnografia (Geertz, 2014).

Muitos estudos se debruçaram em criar alternativas para representar as experiências de campo e as vozes no texto, como Richard Price, Crapanzano e Shostak. Buscaram elaborar textos mais dialógicos, polifônicos. As críticas feitas por James Clifford (1998) também foram importantes para pensarmos a escrita etnográfica. Ao realizar o que podemos chamar de meta-etnografia, tomou os textos etnográficos como um artefato, alvo de seus estudos. O autor e outros, apontados como pós-modernos, receberam críticas por restringirem as análises ao texto deixando o trabalho de campo mais de lado. Favret-Saada (1981), na década de 1980 com o livro sobre bruxaria no Bocage, já anunciava aspectos para que o texto, sobretudo, o trabalho de campo fossem afetados.

Na tentativa de *consertar o carro andando*, muitos autores testaram argumentações, técnicas e formas de escrita durante a história da Antropologia e da etnografia. Ao mesmo tempo em que refletiam sobre o que tinha sido feito até então, arriscaram tentativas que refletiriam o contexto ao qual estiveram inseridos ainda que, muitas vezes, o recurso aplicado tenha sido o ocultamento da subjetividade e da contextualização do discurso do autor e da antropologia.

A reflexividade na antropologia atravessa as discussões de Geertz mas principalmente as de Clifford. Ganha força em textos de Roy Wagner e de Marilyn Strathern. Estes últimos autores enfatizaram a importância de explicitarmos os pressupostos das pesquisas e da Antropologia.

O campo de conhecimento antropológico trouxe na bagagem ‘complicadores’ que ainda hoje aprendizes e mais experientes se defrontam, tanto no campo quanto na escrita. Como efeitos da Constituição moderna (Latour, 2013), muitos deles podem ser pensados a partir do termo *distância*, marcando diferentes pares: natureza/cultura, sujeito/objeto, observador/observado, nós/ eles, e até mesmo o campo/ escrita. Essas distâncias produziram outras marcações, como aquelas que delimitam o que seria a ciência, a verdade, a crença.

Uma das confusões que esses complicadores, ou divisores, podem gerar para pessoas que se veem como nativas e como antropólogas é aquela que se dá nas tentativas de compreender e interpretar as experiências, falas, conceitos e temas nativos. Os mecanismos mentais formatados aos moldes modernos operam de modo a buscar pontos de ancoragem para as informações, ou seja, em bases já estabelecidas, que terminam por distribuí-las nas diversas categorias e separações que fomos ensinados a fazer. As classificações, os grandes divisores, espelham um modo hierarquizado, nas palavras de Latour (2013, p.101), que definem “a forma particular que os ocidentais têm de estabelecer suas relações com os outros”. Tudo que nos diz

respeito é colocado no polo da natureza, com validação inquestionável ao passo que todos os *outros* são alocados no polo da cultura.

Os desvios de interpretação que modernos fazem mostram como não se confere plausibilidade aos conhecimentos nativos da mesma forma como aqueles que são produzidos pela chamada ciência. Muito disso pôde ser visto como motivo de tensões para trabalhos e autores que comentei rapidamente no outro tópico.

As presunções que temos dada nossa formação cultural, acadêmica, por vezes podem nos fixar em posições que não ajudam a enxergar outros agenciamentos, redes de relações ou outros caminhos. Destarte, chegamos no campo com pressupostos de que vamos encontrar um grupo, uma sociedade, culturas, partindo de modelos e noções utilizadas e úteis em nossos quadros teóricos. Strathern (2014) em “O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto?”, e Roy Wagner (2010) no texto “Existem Grupos Sociais nas Terras Altas da Nova Guiné?”, discutiram sobre esses pressupostos. São dois textos que nos ajudam a perceber o quanto naturalizamos nossas categorias antes mesmo de procurar saber como as relações sociais se constituem, como o social se configura em casa situação, localidade.

A recomendação de Viveiros de Castro (2002) é de que coloquemos no domínio da incerteza nossas categorias, bem como Strathern (2014) aposta na produtividade das indeterminações, que possuem como lócus privilegiado os encontros etnográficos. Já Roy Wagner (2012, p.52) nos indica que a categoria *cultura* funciona no nível

procedimental, como “muleta”, o que auxilia nas primeiras etapas da experiência etnográfica, sendo utilizada como um tropo. Podemos estender esse tom a outros conceitos, como o de sociedade.

A proposta feita por Latour (2012) em *Reagregando o social*, através da Teoria Ator-Rede, de seguir os atores e redes - sejam eles humanos e/ou não humanos -, e os questionamentos trazidos pelos trabalhos de outros autores, como Strathern (2014), Viveiros de Castro (2002) e Wagner (2010), não supõem uma ‘caminhada sem rumo’, mas sim, um trabalho que se dê no encontro, na construção de relações. Que as pessoas nos mostrem como o social se constitui e como as relações se dão, assim como indiquem aquilo que é relevante para elas.

As reflexões de Viveiros de Castro (2002) nos indicam que estudamos relações através de relações, o que implica dizer que essa nossa atividade inclui relacionar conhecimentos e experiências. Ter como foco as relações e o encontro etnográfico é uma maneira de estar disposto a afetar-se, de abrir mão do suposto controle da pesquisa, para seguir os atores e as experiências. Significa colocar-se na possibilidade de estar sujeito às “mesmas forças que afetam o nativo” (Goldman, 2003, p.465), sem precisar converter-se em um.

Segundo Favret-Saada (2005, p.160), “aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer”, ao passo em que outro se construa a partir do encontro das experiências do etnógrafo com as experiências nativas. As cobranças por produções

textuais acadêmicas podem nos deixar resistentes quanto à possibilidade de mudar os roteiros de pesquisa pelo fato de ter encontrado no campo elementos diferentes daqueles que esperávamos. Mas permanecer agarrados a eles pode ser nadar contra o fluxo das relações que foram estabelecida no momento do trabalho de campo, contra os sinais que os próprios nativos deram sobre quais temas seriam relevantes para eles.

Se não houver uma disposição diferente perante o trabalho de campo e a escrita, uma disposição que siga o fluxo das relações e dos encontros etnográficos, permaneceremos seguindo roteiros de pesquisas engessados, que findam por desconsiderar as pessoas; permaneceremos em níveis que dissipam o caráter transformacional que Antropologia pode ter. A disposição de arriscar na construção de relações, nas trocas de conhecimentos e de experiências, na possibilidade de explicitar os supostos das pesquisas e de tornar outros mundos inteligíveis, de arriscar nosso projeto de conhecimento e construir outro aprendendo com os nativos, pode diluir os reflexos políticos daquelas separações modernas.

À essa disposição que venho falando, associa-se o posicionamento de levar a sério a fala nativa na busca por romper com assimetrias e conferir a mesma dignidade, elevar ao mesmo grau de plausibilidade com que consideramos o que diz respeito a nós. Esse posicionamento determinará nossa pretensão para construir o trabalho, que não será somente pautado em teorias acadêmicas e tampouco mera

transcrição de falas e de dados. Iremos obter como resultado, uma criação do encontro desses dois.

A alternativa em que comecei a apostar é aquela trazida pela teoria etnográfica. De acordo com o comentário de Vieira (2015, p.25) em nota, a teoria etnográfica é “uma formulação de Malinowski que diferencia o modo de criatividade do etnógrafo tanto de uma teoria nativa quanto de uma teoria científica”. A inspiração apareceu no texto *Coral Gardens and their Magic*, de Malinowski, publicado em 1935. Foi captada por Marcio Goldman (2003; 2006) e atualmente segue inspirando outros trabalhos. Segundo este autor (idem, p.170), a expressão ‘teoria etnográfica’ “serve para solucionar o dilema do antropólogo preso entre a ciência e a narrativa, o discurso sobre os outros e o diálogo com eles”.

A ideia é que teoria nativa e teoria antropológica sejam colocadas em diálogo e o produto saia desse encontro, por um “caminho do meio”, afastando-se, portanto, da perspectiva que hierarquiza os saberes científicos e nativos. A teoria etnográfica pode ser uma abordagem que caracteriza um outro tipo de disposição. Se relaciona aqui com as pistas que venho aglutinando acerca do que pode caracterizar aquele segundo tipo de *disposição*, comentada no início deste texto.

O que concluímos junto com os autores Viveiros de Castro (2002) e Goldman (2006) é que nossa tarefa é a de

tornar inteligível e não a de explicar. “Em outros termos, seu objetivo central é a elaboração de modelos de compreensão de um objeto social qualquer que, mesmo produzido em e para um contexto particular, possa funcionar como matriz de inteligibilidade em e para outros contextos” (Goldman, 2006, p. 170-171). Esses dois autores apostam em simetriações. As reflexões de Viveiros de Castro nos indicam que estudamos relações através de relações, o que implica dizer que essa nossa tarefa inclui relacionar conhecimentos e experiências. Todas essas reflexões e recomendações muito têm impactado sobre meu próprio modo de conceber a etnografia e mostrado possíveis caminhos que podemos nos dispor a seguir.

Ocupo a posição de quem estuda o campo das Religiões de matriz africana e ao mesmo tempo, de filha de uma casa de Candomblé ketu³. Muitas questões que atravessam meu cotidiano de pesquisa compreendem mais do que aspectos da racionalidade ocidental ou burocracias acadêmicas. Envolvem outros agentes que não se fiam somente ao acadêmico e ao ‘interlocutor principal’. Trata-se de uma rede que envolve humanos e não-humanos, pessoas, objetos, lugares, orixás, erês, jogo de búzios, etc.

Como orientação metodológica, a teoria etnográfica permite-nos criar um campo de plausibilidade no qual podemos acompanhar os processos criativos (VIEIRA, 2015), no caso, das comunidades de terreiro. Possibilita

³ Para Goldman (2005, p.01) a nação seria um modo de identificar formas criativas específicas do candomblé no Brasil. Mais ou menos identificadas conforme a predominância de grupos ancestrais: Ketu (Nigéria e Benin), os Jeje (dos Fon do Benin) e Bantu (Angola e Congo).

apostar num modo de fazer antropologia que seja reflexivo e, por vezes, pode impulsionar sua reversibilidade. O que podemos tentar com essa abordagem é a atitude de evitar a reprodução das clássicas assimetrias modernas. É um posicionamento que nos permite também aprender com a teoria nativa, transformar nossos trabalhos. Na busca por caminhar com essa abordagem apresento algumas experiências com este campo.

A Casa de Oya, como a chamamos no dia-a-dia, foi aberta em agosto de 2016. Tem como *Iyalorixá*⁴, Watusi ti Oya. Desde então, nasceram sete orixás e foi feita a confirmação de uma *Ajoiye*⁵. Comecei a acompanhar a trajetória desta casa, desde a compra do lote aos dias de mutirões para a construção, inauguração, como amiga da família de Watusi. Muito sutilmente fui sendo percebida como membro da casa e logo passei a participar das *funções*⁶. O lugar por mim ocupado até hoje é o de *abian*⁷. Com alguns meses de casa aberta fui aprovada para o mestrado em Antropologia, com o tema “intolerância religiosa contra religiões de matriz africana”.

Entre idas e vindas do curso e das atividades da Casa de Oya comecei a perceber que eu estava olhando muitas

situações de modo diferente, informada pelas experiências que essa casa me proporcionava. As indecisões com a pesquisa e fato de passar a ser identificada como filha de santo de Mãe Watusi nos eventos que frequentava, em que outros terreiros participavam, começou a incomodar também porque deixava a insegurança de que um mal entendido acontecesse: de que pensassem que aproximei da casa com segundas intenções, haja visto o histórico das relações de pesquisadores com casas de axé, e algumas falas da Iyalorixá sobre o tema. Além disso, ser interpelada é diferente de uma auto declaração.

Certa vez, em uma reunião com a Federação de Umbanda e Candomblé de Goiás (FUCEG), uma liderança da umbanda, que me conhecia pelo projeto⁸ realizado com Mãe Watusi, antes mesmo dela ter uma casa, mandou mensagens a ela comentando sobre a reunião e pontuando que ela fora bem representada por sua filha, que havia se portado com boa educação. No mesmo dia, no início da noite a Iyalorixá comentou sobre a conversa dos dois e disse para que sempre que possível representasse a casa, alegando total confiança em mim. Mesmo com as incertezas do projeto do mestrado sobre a escolha de com quem iria trabalhar,

⁴ Iyalorixá- popularmente chamada de Mãe de santo; é a liderança feminina em uma casa de candomblé. A contração desse nome é Iya.

⁵ Ajoiye- o mesmo que Ekedji: mulheres confirmadas para tal cargo, que não entram em transe e que respondem a vários encargos relacionados ao cuidado dos orixás.

⁶ Função- nome dado ao período em que a casa está em atividade mais intensa. Ex. Festas, iniciações.

⁷ Abian- pessoa que frequenta o terreiro e pode vir a ser um iniciado.

⁸ Projeto de extensão realizado pela Universidade Federal de Goiás, através da Coordenadoria de ações afirmativas, em parceria com a Superintendência de Igualdade Racial do município de Goiânia, chamado Rodas de Diálogos: comunidades tradicionais de terreiros. A iniciativa do projeto aconteceu num ano em que uma sequência de ataques contra terreiros foram praticados no entorno de Brasília. A casa de Mãe Baiana (Paranoá) foi queimada, a do Babalorixá conhecido como Babazinho também (Santo Antônio do descoberto), e o Babalorixá Djair sofreu tentativa de invasão em Águas lindas de Goiás.

comecei a refletir que talvez ali tinha um marco de que o campo estava mesmo acontecendo, independente da escolha - se com o grupo maior que acompanhava no espaço público das relações com o Estado, ou se com Mãe Watusi e um número menor de afroreligiosos. A história de Favret-Saada (1981) com seu estudo sobre feitiçaria no Bocage ajudava a refletir sobre isso, de ser afetada, ser interpelada e sobre estar construindo relações que sejam caminho para a pesquisa de fato também.

Embora não falasse da pesquisa ali dentro por não ter aquele Ilê como foco da pesquisa e por todas as incertezas, algumas vezes fui questionada sobre o que eu fazia. Em uma das conversas sobre minha ocupação profissional, a *ajoiye suspensa*⁹ que lavava louças junto com o erê do *Dofono*¹⁰ de Odè, perguntou-me sobre o que era a antropologia e o que eu fazia. Ao tentar explicar, desastrosamente e meio constrangida porque me fazia essa pergunta muitas vezes também, cochicharam entre si “quem sabe de tudo não sabe de nada”. Ao ouvir tal frase em tom conclusivo sobre o que eu falava, fiquei ainda mais embaraçada com as palavras e sem jeito.

Fiquei desconcertada com essa situação durante um tempo porque não sabia como explicar qual era a atividade que tanto me ocupava. O mal-entendido ganhava espaço.

Outros momentos como este aconteceram. Notei depois que o mesmo incômodo sentido por mim, ao ter que fazer algumas atividades e seguir padrões de comportamentos esperados para a posição de *abian*, poderia ser o deles de me perceberem sempre ocupada, às vezes ausente das atividades, como algo que não fazia muito sentido por eu nem conseguir dizer o que fazia.

Depois de algum tempo e após outras funções, li alguns textos de Marilyn Strathern (2014), sobretudo aquele intitulado "Os limites da auto-antropologia". Uma reflexão me chamou atenção, principalmente para o que eu vivenciava, mas não via de modo explícito. A autora falava sobre a produtividade de se manter o dilema e a produtividade do contraste entre nós-eles, ressaltando: mesmo aquele que pesquisa o campo do qual faz parte, terá de fazer traduções entre os modelos, porque a formação acadêmica modificaria de alguma maneira a relação com o grupo. Conectei essas leituras às diversas vezes em que os *mais velhos*¹¹ da casa tentavam me ensinar ou explicar algo, algum assunto através de comparações ou pacientemente buscando o melhor caminho de falar aquilo que podia falar de modo inteligível. Muitas vezes falando sobre segredos sem contá-los.

⁹ Ajoiyé suspensa- ou ogan suspenso, são aqueles que foram apontados por orixás para ocuparem tais posições. Pode acontecer em momentos públicos, de festas. É uma posição em que a pessoa já sabe qual o cargo mas que ainda carece de ser confirmado. Estes são *confirmados*, e não *iniciados* como aqueles que entram em transe. Identifica-se que são adultos e por isso não passam pelo processo de iniciação considerado um nascimento.

¹⁰ Dofono- pela ordem de iniciação, o primeiro a ter cabeça raspada no processo de iniciação.

¹¹ Mais velhos- referência ao tempo de iniciado e não a idade biológica.

Observando que meu olhar estava informado pela educação de axé que recebia para além da formação acadêmica, comecei perceber a necessidade de mudar minha disposição perante o projeto que já estava sendo influenciado pelo encontro destes dois campos. Ainda que tenha muita dificuldade, a intenção atual é de manter o dilema que mostra minha dupla pertença e, ao mesmo tempo, o diálogo entre as descrições que fazem no cotidiano de uma casa de axé com materiais acadêmicos, sem que haja diluição de um no outro.

Somado ao dilema afrorreligiosa- acadêmica, apareceu aquele que questiona meu lugar dentro da Casa de Oya. Embora esteja na posição de abian, trata-se de uma posição temporária, de transição. O fluxo de uma casa de axé e as conversas que acontecem muitas vezes levam para situações em que uma pessoa é analisada, tornando-se alvo de especulações acerca do orixá ao qual pertence, sobre o tipo de filho de santo que será - se *rodante ou não rodante*¹².

Podem vir como falas bem-humoradas ou com tons mais analíticos e sérios. Conversas desse teor ao meu respeito tornaram-se cada vez mais frequentes aguçando minha insegurança. Essas informações são obtidas através do jogo de búzios feito pela Iyalorixá. Fiz um jogo, pouco tempo após abertura da casa. Senti um grande cuidado por parte dela para

não me dar muitas informações sem que eu me mostrasse mais tranquila e determinada a conhecê-las.

As conversas e apostas em vários orixás, sobretudo Omolu e Jagun, começaram a me incomodar porque me sentia muito cobrada para que deixasse clara minha intenção de ser iniciada, mesmo já sendo tratada como parte da família de santo. Dentre as irritações, sentia algo diferente que me repelia desses dois sempre que ouvia. Não sentia nenhuma identificação. Aos receios somava-se o medo de ‘perder o controle’ do projeto que tentava desenvolver no mestrado, caso descobrisse uma *cobrança de santo*¹³ inegociável, e o próprio medo do desconhecido. Iya Watusi diz que não há como imaginar como é ser *iyawo*¹⁴ ou *ogan*¹⁵, ajoye, não há como imaginar ser uma coisa que nunca fomos. Essa frase pulsava nos meus pensamentos. Novamente, era disposição o que eu precisava.

Chegou um momento em que me decidi e pedi para fazer outro jogo, um que falasse mesmo sobre minha vida e sobre quem sou eu nesse universo. Ao realizar o jogo, que envolve bastante conversa com a mãe de santo e com os orixás, que respondem no jogo conforme a pessoa, o momento, e a questão. As conversas e provocações cessaram. Nesse mesmo jogo, depois de muita conversa sobre vários

¹² Rodante- aquele(a) que entra em transe.

¹³ Cobrança para que a pessoa faça o processo de iniciação ou confirmação logo. A cobrança pode ser vista através de sinais de adoecimento se confirmada, via jogo de búzios, sua relação com a cobrança; por pendências familiares com a ancestralidade, etc.

¹⁴ Iyawo- nome que recebe o iniciado, independente do gênero, até completar os sete anos correspondentes a atividades cumpridas e relacionados à idade adulta.

¹⁵ Ogan- homem confirmado para tal cargo que não entra em transe. Existem vários tipos de atividades que ficam na responsabilidade de ogans alterando o nome conforme cada tipo.

assuntos, Iya Watusi joga os búzios novamente sem que eu tivesse feito uma pergunta específica me diz, em meio às caracterizações que fazia sobre filhos/as do orixá revelado e *itans*¹⁶ sobre ele, que era preciso acalmar e preparar para me adaptar melhor às mudanças porque ocorreriam mudanças na pesquisa e no que andava fazendo.

Imaginei que a depender do pesquisador poderia ter levado como uma declarada manipulação da parte da Iyalorixá, dando um recado indireto. A meu ver seria permanecer numa posição hierarquizada que desqualifica a fala nativa, colocando em cheque o oráculo, a pessoa e seu cargo dentro da liturgia. Nem como filha, nem como acadêmica vi a possibilidade de questionar se era verdade, se palavras do jogo ou da intencionalidade exclusiva da Iya. Era uma orientação que abria possibilidades de romper com o pressuposto de controle de tudo que muitas vezes imaginamos ter. Possibilidade de seguir os atores –humanos ou não-humanos, através das relações que estavam se estabelecendo. Decidi que independente dos conflitos da dupla pertença e da pesquisa, algo avisava para tranquilizar e para dançar conforme a música.

Iya Watusi é bastante expressiva e gosta de falar sobre o que está vivenciando e fazendo. Sua reflexão parece constante. Tanto em funções quanto em visitas que faço a ela, falar de si e suas questões com a vida tem trazido sempre a expressão consertar carro andando. A expressão era

engraçada a depender da história contada no dia mas sempre fazia muito sentido para o contexto quando acionada. Durante certo tempo o uso dessa expressão foi recorrente.

Parando para observar outros aspectos além de sua fala, em meio as intensidades de uma família relativamente grande, uma casa de axé funcionando em seu quintal, que trouxera mais filhos e diversas responsabilidades, da mudança de rotina de funcionária pública para Mãe de santo e autônoma, consertar o carro andando dizia muito sobre sua sensação ao refletir e descrever seu mundo. Mas também anunciava um modo de se dispor perante os acontecimentos cotidianos, de encará-los.

Algumas vezes, nos finais de tarde em que eu ia fazer uma visita, iniciava a conversa falando de alguma tensão ou acontecimento do dia. A partir disso passava a falar de relacionamentos interpessoais mais gerais, pautando-se nas características da personalidade de pessoas, com base no plano de existência do orixá geral¹⁷. Às vezes, usando seu próprio exemplo como filha de Oya e/ou de uma filha de Yemonjá. Volta e meia apontava possibilidades para resolver questões de convivência, para lidar com impasses, sem colocar tons românticos ou levianos. Dizia “Não adianta, gente! O jeito é consertar o carro andando. Eu não vou mudar da noite para o dia nem *fulano*. Cada pessoa tem seu jeito de funcionar. O que podemos fazer é ir testando e resolvendo porque as coisas não param”.

¹⁶ Itan- narrativas que contam histórias de orixás e sobre ensinamentos, ancestralidade em geral.

¹⁷ Trata-se de um dos três planos de existência sintetizados por Opipari (2004) e utilizados por Clara Flaksman (2014). O primeiro seria o orixá geral, o segundo, o plano das qualidades de orixá e o terceiro, o plano do orixá individual.

Poderíamos tomar essa expressão como um dito usado no calor da fala, ou deixar apenas passar. Contudo, Mãe Watusi ensina sobre a importância de que nos ajustemos conforme convivência, o caminho que é percorrido e também aqueles que se tem para percorrer, os fatos e mudanças do cotidiano. Isso aparece como uma recomendação, num tom de cuidado que sugere o constante movimento da vida e um modo de movimentar-se com ela.

Extrapolando para minha realidade de afroreligiosa-acadêmica, comecei a refletir sobre a dinâmica da pesquisa e das posições que vamos ocupando ao longo da experiência religiosa. Por uma extensão analógica (WAGNER, 2012) pude, então, pensar em um modo de fazer pesquisa, que não se fecha em seu plano inicial nem ignora tudo que acontece no percurso priorizando deter seu controle, mas que segue o movimento e as relações, consertando o carro enquanto anda e explora as diferentes nuances que possam pulular.

A aposta que venho fazendo aqui com a teoria etnográfica pode nos ajudar a ampliar nossa percepção. Evitar assimetrias e levar a sério as ideias nativas, é também conferir a elas um estatuto epistemológico (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; FAVRET-SAADA, 2005). Tomar as ideias nativas “como conceitos significa tomá-las como dotadas de uma significação propriamente filosófica, ou como potencialmente capazes de um uso filosófico (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.125). O que acessamos são as descrições que nativos fazem de seus mundos sociais, os conceitos e relações que acionam para falar e vivenciar eles.

Essa atitude parece construir um caminho para explorar a Antropologia como um campo transformativo. É o caminho que pretendo construir com o campo brevemente apresentado e com o auxílio de teorias antropológicas. No campo da escrita, o exercício será de seguir concepções e teorias nativas. A ideia é de que eles e as práticas nativas funcionem como “guias para a análise antropológica” (GOLDMAN, 2003, p.468). A intenção é de manter a produtividade entre os contrastes da teoria nativa e da teoria antropológica sem diluir um no outro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Século XX*: 59-90. Rio de Janeiro: EDUF RJ, 1998.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado (tradução de Paula de Siqueira Lopes). *Cadernos de Campo*, n. 13, 2005. p. 155-161
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Deadly words: Witchcraft in the Bocage*. University Press, Cambridge, 1981.
- FLAKSMAN, Clara Mariani. *Narrativas, relações e emaranhados: Os enredos do candomblé no Terreiro do Gantois*, Salvador, Bahia. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS- Museu Nacional/UFRJ, 2014. 292f
- GEERTZ, Clifford. *Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura*. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LC T, 2014. [1973]. p. 3-21.

GEERTZ, Clifford. *Estar lá: a antropologia e o cenário da escrita. Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. Pp. 11-39.

GEERTZ, Clifford. *Estar aqui: de quem é a vida afinal? Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. P. 169-193

GOLDMAN, Marcio. *Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos*. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia”.Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 46, n. 2. 2003.

GOLDMAN, Marcio. *Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé*. Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, v. 25, n.2, 2005, p.102-120.

GOLDMAN, Marcio. *Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica*. Etnográfica, Vol. X (1), 2006, p. 161-173.

GOLDMAN, Marcio & LIMA, Tania Stolze. *Como se faz um Grande Divisor?* Em: Goldman, Marcio. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

LATOUR, Bruno. (2002). *War Of The Worlds: what about Peace?* Prickly Paradigm Press, Chicago.

LATOUR, Bruno. Introdução e conclusão. *Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Salvador: EDUFBA, 2012. P. 17-38; 351-371.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Tradução Carlos Irineu da Costa. São Paulo: editora 34, 2013. (3ª edição)

STRATHERN, Marilyn. *Os Limites da Auto-antropologia*. In: Marilyn STRATHERN. *O Efeito Etnográfico*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014. P. 133-159

STRATHERN, Marilyn. *O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto?*. In: Marilyn STRATHERN. *O Efeito Etnográfico*. São Paulo: Cosac&Naify, 2014. P.231-240.

VIEIRA, Suzane de Alencar. *Resistência e Pirraça na Malhada: Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão de Caetité*. Tese (Doutorado) – UFRJ/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2015. 425f.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O nativo relativo*. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, Apr. 2002.

WAGNER, Roy. *Existem Grupos Sociais nas Terras Altas da Nova Guiné?* *Cadernos de Campo*. n. 19: 2010. P.237-257

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. Cosac & Naify, 2012. [1975].