

Orixás, entidades e cotidiano: uma travessia etnográfica pelo candomblé

*Orishas, entities, and everyday life:
an ethnographic journey through candomblé*

Joyce Costa Barbosa

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento,
Agricultura e Sociedade, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro¹

Resumo

Este artigo reflete sobre as implicações metodológicas e onto-epistemológicas da autora numa travessia etnográfica pelo candomblé, em que se investigam as interações dos adeptos com os diversos ambientes fora dos espaços tradicionais de culto, a partir de suas cosmologias e práticas religiosas. A pesquisa autoetnográfica foi conduzida no contexto do meu cotidiano como candomblecista, incluindo terreiros na Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo, além de ambientes domésticos e sociais não-religiosos. O artigo demonstra como a inserção da pesquisadora na cultura do candomblé e a compreensão da cosmopercepção são fundamentais, mas exigem uma abertura para ser influenciada pelas divindades e entidades daquele cosmos. A interação com esses seres, em rituais e na vida cotidiana, revela seu papel como agentes transformadores e ferramentas de interpretação da realidade, contribuindo para uma antropologia que valoriza essas experiências.

Palavras-chave: Candomblé; Autoetnografia; Ethos candomblecista; Cosmopercepção; Afeto.

¹ O trabalho aqui apresentado é parte da pesquisa de doutorado intitulada "Natureza e candomblé: um ebó de ideias para adiar o fim do mundo." Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de pesquisa oferecida.

Contato: caramujoyce@gmail.com

Abstract

This article reflects on the methodological and onto-epistemological implications of the author's ethnographic journey through candomblé, investigating the interactions of practitioners with various environments outside traditional worship spaces, based on their cosmologies and religious practices. The autoethnographic research was conducted within the context of my daily life as a candomblé practitioner, including terreiros in Bahia, Rio de Janeiro, and São Paulo, as well as domestic and non-religious social environments. The article demonstrates how the researcher's immersion in candomblé culture and the understanding of cosmoperception are fundamental but require an openness to be influenced by the deities and entities of that cosmos. Interaction with these beings, in rituals and everyday life, reveals their role as transformative agents and tools for interpreting reality, contributing to an anthropology that values these experiences.

Keywords: Candomblé; Autoethnography; Candomblecist ethos; Cosmoperception; Affection.

Introdução

O presente artigo é parte da minha pesquisa de doutorado, que tem como objetivo compreender de que forma os adeptos do candomblé se relacionam com os diferentes ambientes fora das casas tradicionais de culto a partir das cosmologias e práticas da tradição religiosa. A pesquisa foi desenvolvida nos contextos cotidianos da minha própria vida pessoal e religiosa, uma vez que também sou candomblecista e, portanto, parte do universo estudado. Trata-se de uma autoetnografia conduzida entre o terreiro ao que pertenço e tanto outros em que transitei, nos estados da Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo. Sobretudo, nos espaços além-muros desses terreiros, especialmente os ambientes domésticos e de socialização não-religiosa.

O candomblé, como religião de matriz africana, traz consigo uma complexa rede de significados, práticas e interações que vão muito além dos rituais litúrgicos realizados nos terreiros. Inserir-se neste universo religioso como pesquisadora candomblecista apresenta desafios únicos, especialmente quando se trata de conduzir uma autoetnografia. O envolvimento íntimo com o objeto de estudo não só desafia as fronteiras tradicionais da pesquisa antropológica, como também exige uma reflexão profunda sobre as implicações epistemológicas e metodológicas dessa proximidade.

Ao investigar a vida cotidiana dos adeptos do candomblé e as formas como suas cosmologias e práticas influenciam suas relações com o ambiente natural, destaco a importância das divindades e entidades cultuadas na dinâmica social das comunidades

que com eles convivem. Argumento que, enquanto pesquisadora, ainda que com uma vasta experiência com povos e comunidades tradicionais, esse reconhecimento não se fez de forma óbvia, mas a partir de um processo de inserção numa matriz cosmológica – e, por que não dizer, onto-epistemológica? – que torna imprescindível à pesquisadora ser “de axé”, pertencer ao ethos candomblecista e operar em regime de uma cosmopercepção. Esse processo, que nomeio “travessia etnográfica”, é feito a partir de um deslocamento ontológico provocado pela travessia de “nosso” território existencial – aqueles a que pertencem os antropólogos – para o do “outro”. E, quando este “outro” também é o próprio pesquisador, não há como não se deixar afetar pelos muitos sentidos da experiência religiosa.

Além da afetação, os afetos – entendidos aqui como sentimentos de afeição – também desempenham um papel fundamental na construção da etnografia. A comunhão afetiva entre a pesquisadora e seus interlocutores, incluindo as divindades e entidades do candomblé, enriquece a pesquisa e possibilita uma compreensão mais completa das formas de relação com o mundo que caracterizam os adeptos da religião. A interação com essas entidades, seja em manifestações durante rituais ou em contextos cotidianos, ilustra como elas operam como agentes modificadores do mundo e como dispositivos de interação e interpretação da realidade.

Este artigo pretende contribuir para o debate proposto pelo dossiê, ao demonstrar como as cosmologias e práticas do candomblé conformam as relações dos adeptos com os diversos ambientes da vida cotidiana e os elementos que o compõem. Ao adotar uma abordagem autoetnográfica e reconhecer a importância dos processos de afetação e dos afetos, busca-se explorar as dimensões cognitivas e sensibilidades que compõem a cosmopercepção dos candomblecistas. Assim, pretende-se oferecer uma perspectiva que valorize as formas de conhecimento e as experiências dos adeptos do candomblé, contribuindo para a construção de uma antropologia que leva a sério as realidades e as agências desses seres.

Das especificidades de uma autoetnografia no candomblé

Em certa ocasião, eu visitava um amigo de turma do doutorado e, enquanto conversávamos na cozinha, um de seus colegas com quem dividia a casa entrou para pegar qualquer coisa. Observei uma pequena insígnia de Ossain tatuada em sua pele e comentei minha simpatia por aquele orixá. Foi a senha para que começássemos

espontaneamente uma longa conversa sobre nossas experiências no candomblé. Meu amigo nos observava admirado, afinal, ele sequer sabia que seu colega de habitação era candomblecista. Ademais, nossos ânimos se alteraram repentinamente, usávamos palavras e expressões próprias da linguagem dos terreiros e um tom de afetividade marcava nossas falas, de forma que, em poucos minutos de conversa, duas pessoas que haviam acabado de se conhecer pareciam velhas amigas. De fato, candomblecistas possuem modos de vida que particularizam sua experiência cotidiana para além dos limites dos terreiros, o que possibilita sua identificação aos olhares familiarizados de outros adeptos. No episódio descrito, como em inúmeros outros que vivi, bastou que uma mínima evidência da ligação da pessoa com o candomblé – uma peça de roupa, uma jóia, uma tatuagem, um gesto – para que ocorresse uma identificação espontânea entre adeptos da religião.

Essa situação é um exemplo de algo constante no universo de uma pessoa candomblecista: ainda que fora da experiência litúrgica ou longe de meu círculo social permeado de adeptos do candomblé, é rotineiro reconhecer e ser reconhecida por outras pessoas como adepta. Ainda que em detalhes mínimos, parece que saltam aos olhos as evidências que sinalizam nossos vínculos com o candomblé. Assim, durante a pesquisa me percebi não apenas imersa numa complexa rede de relações sociais e religiosas entre candomblecistas e suas comunidades; simplesmente já não havia mais a possibilidade de “estar fora” desta rede. Em suma, o olhar sensibilizado ao “ethos candomblecista”, tanto meu, quanto das outras pessoas do meu círculo social, já não me permitiam desvincular minha pesquisa da experiência cotidiana da vida. Decorre disso que minha incursão etnográfica, antes de tudo, é uma autoetnografia.

Ora, se o objetivo principal da pesquisa é a investigação das formas de relação dos adeptos do candomblé com os diversos ambientes a partir das cosmologias e práticas da religião, parecia-me que eu estava munida das condições ideais para a prática da observação participante: longa convivência com a cultura estudada, amplo acesso e aceitação entre os interlocutores, reconhecimento e identificação dos personagens com a pesquisadora, conhecimento razoável dos símbolos, significados, linguagem, códigos de conduta, etc. Ao compartilhar de um vasto repertório de conformações e subjetividades com meus amigos, a autoetnografia pode ser, portanto, um poderoso recurso metodológico.

Com relação à participação de pesquisadores no universo das religiões afro-brasileiras, especialmente como adeptos, uma questão destacada por Silva (2015)

é o desafio de se produzir o estranhamento necessário à elaboração da etnografia. A familiaridade com o código de comportamento do grupo estudado sem dúvida me favorece no contato e convívio no ambiente da pesquisa. Mas, não sendo possível a dissociação deste ambiente de minha própria vida pessoal, a metodologia empregada me exige atenção para que a pesquisa não se limite à casualidade de meus trânsitos e relações ligados à minha própria experiência religiosa. Assim, um dos desafios por mim enfrentados é o de tentar não confundir a autoetnografia com minha autobiografia, mas refletir a partir desta para compreender os elementos que me aproximam e me separam dos grupos e interlocutores que me propus a observar. Como argumenta Marilyn Strathern(2014), essa abordagem carece de cuidados quanto a possíveis visões distorcidas devido às minhas subjetividades e perspectivas culturais sustentadas pelo universo do candomblé. Strathern alerta para que a autoantropologia não seja uma forma de «etnocentrismo invertido», onde os antropólogos projetam suas próprias noções culturais na cultura que estão estudando.

Assim, inspirada na experiência de Silva (2015), procuro percorrer um tráfego constante entre o “distanciamento” e a “aproximação”, para que possa produzir o estranhamento daquilo que fazem e do que falam meus interlocutores, que também são meus amigos, de quem conheço outros aspectos íntimos e subjetivos de suas vidas. Tal como ocorrido com Silva, que conduziu uma longa etnografia num universo religioso do qual era íntimo devido à sua inserção como adepto, é preciso constantemente “‘me distanciar’ para estranhá-los e me estranhar em busca de uma visão exterior, do ‘ponto de vista’ antropológico’.” (SILVA, 2015, p. 71).

Por fim, cabe dizer que, embora tenha sido concedida certa liberdade no diálogo com meus interlocutores – minha iyalorixá, irmãos de santo e amigos de outros terreiros –, a etnografia que me propus construir privilegiou a observação do cotidiano dos personagens ao longo dos últimos 14 anos, sem a utilização de roteiros ou entrevistas agendadas. Tal escolha tem seus motivos: primeiro, porque em minha experiência antropológica no campo profissional, sempre obtive melhores resultados nos diálogos espontâneos, mais do que naqueles provocados por questionários. Assim, nesta pesquisa, os longos períodos de convivência que pude usufruir junto aos meus interlocutores permitiram-me aprofundar na riqueza de detalhes de nossas experiências e conversas. Segundo, porque no subtendido código de conduta do universo do candomblé, “fazer perguntas demais” pode significar falta de respeito ou arrogância. Sem saber, portanto, os limites até onde uma pesquisadora-

candomblecista pode fazer perguntas, optei por privilegiar as a observação das cenas e as declarações espontâneas. Assim, os episódios aqui narrados, apresentados como alegorias etnográficas² e as falas transcritas dos personagens são inteiramente espontâneas.

Ser de *axé*, ethos candomblecista e cosmopercepção

Fazer parte do universo estudado não se restringe a aprender a “língua do santo”, isto é, a capacidade de traduzir as categorias “nativas” para as da antropologia. Em verdade, embora me seja possível, não é meu objetivo realizar esta tradução (interessa-me, sobretudo, apreender as categorias analíticas dos próprios “nativos” e conferir-lhes estatuto epistemológico simetricamente ao da antropologia). O que quero destacar, tal como discutido por Silva (2015), é que a familiaridade da pesquisadora com o repertório cosmológico e de valores dos interlocutores possui desdobramentos significativos no tratamento das subjetividades dos envolvidos no diálogo etnográfico (incluindo a própria pesquisadora).

Silva (2015) chama-nos a atenção ao fato de que, tal como em outros grupos estudados pela antropologia, no universo das religiões afro-brasileiras os pesquisadores também são observados e classificados pelos “de dentro”. Não é incomum que a presença de um “de fora” provoque reações – curiosidade, desconfiança, simpatia, repúdio, etc –, exigindo que o “observador-pesquisador”³ leve esse fato em consideração nas suas estratégias de contato com os interlocutores e na apreensão dos dados de campo. Por outro lado, ser um sujeito socialmente reconhecido pelo grupo estudado, isto é, uma pessoa “de dentro”, tem repercussões significativas. E, por “de dentro” não me refiro apenas de uma família ou comunidade de axé em específico, mas simplesmente ser “de axé”.

Uma breve passagem da pesquisa de campo pode ilustrar essa questão. Morávamos juntos, eu e Marcelo, um jovem pai de santo, amigo de alguns anos. Em uma manhã de feriado, acordei e vi que estava sendo improvisado um churrasco em nossa casa. Os convidados eram todos de sua família de santo, mas muitos deles ainda não me conheciam. Quando adentrei o quintal os convidados contiveram sua animação e ficaram um pouco inibidos com a minha presença. O que poderia ser devido

² Sobre o recurso da alegoria etnográfica, ver Clifford, 2014.

³ Para distinguir do “observador-nativo”.

ao fato de ainda não conhecerem a moradora mais antiga da casa, mas algo curioso aconteceu após Marcelo me apresentar de um modo especial: “Ó gente, ela também é *de axé*, viu!”. Imediatamente a inibição dos convidados se desfez e, neste dia, da manhã até tarde da noite, entre piadas, conversas sérias, brincadeiras e brigas, não houve um só minuto que o candomblé não fosse mote dos diálogos que eu tenha observado ou participado. Também em determinado momento nosso churrasco foi “visitado” pelos exus e pombagiras de alguns dos convidados, isto é, algumas pessoas incorporaram suas entidades, que também queriam participar da animada festividade. Nesse dia compreendi algo que parecia um padrão: das conversas mais despreziosas às manifestações das entidades, como em tantas outras ocasiões em grupo que testemunhei, tudo o que se passara ali dizia respeito ao candomblé; e isso ocorre essencialmente quando todos as pessoas presentes (ou a maioria) são *de axé*.

Importante salientar que não me refiro somente à possibilidade de desfrutar da liberdade de expressão de uma religiosidade marginalizada num círculo social livre de preconceitos (algo raro e muito caro aos candomblecistas), tampouco a afinidades ideológicas ou outras formas de identificação social (o que não significa ausência de distanciamentos e conflitos). Refiro-me, sobretudo, ao compartilhamento de um “ethos candomblecista” na experiência da interação com seus pares. Dito de outro modo: estar em um ambiente fora dos terreiros onde todos se identificam e compartilham de uma percepção de mundo ancorada em uma religiosidade afro-brasileira comum está ligado a acontecimentos, comportamentos, formas de expressão e interação – sobre religião ou qualquer outro tema – que não costumo observar entre meus interlocutores em outras circunstâncias, quando em minoria numérica. Assim, ser um sujeito socialmente reconhecido neste ethos – ainda que não livre de limitações – tem se mostrado um fator crucial em minha experiência etnográfica.

Como discutido por Silva (2015), para os adeptos do candomblé, há certo consenso de que a religião dificilmente será “revelada” para aqueles que não participam dela. Sob a ótica dos adeptos, “o antropólogo deverá ‘experimentar’ a religião se quiser absorver seus significados, preceitos e ‘fundamentos’.” (SILVA, 2015, p.89). Essa disposição dos adeptos para com os pesquisadores, nitidamente observada em minha etnografia, torna-se ainda mais relevante quando a pesquisa se faz no ambiente da vida pessoal dos personagens. Arrisco ir um pouco mais a fundo sobre isto que Silva (2015) discute em relação ao pesquisador “experimentar a religião”, pois o que minha pesquisa tem mostrado é que, para observar as formas de relações dos

adeptos com o mundo à sua volta, “experimentar a religião” é experimentar suas formas de percepção desse cosmos. Significa impregnar-se dos sentidos da experiência religiosa e deixar-se afetar por eles.

Há algum tempo, voltando sozinha de um passeio na cachoeira do Horto⁴, deparei-me com um tatu que cruzou meu caminho e parou à minha frente. Imediatamente parei e gritei “Okê Arô!”, saudando o orixá Oxóssi. Momentos depois pensei que se aquele encontro com o tatu tivesse acontecido antes de meu contato com o candomblé, eu apenas teria apreciado o belo animal e ficado ansiosa para contar sobre o episódio aos meus colegas biólogos que estudam os mamíferos do Parque Nacional da Floresta da Tijuca. Mas naquele instante em que saudei Oxóssi, como um reflexo automático, não pensei no que estava fazendo, sequer me recordava (como ainda não me recordo) onde, como ou quando eu havia aprendido que tatus são animais associados a Oxóssi. Apenas gritei de imediato sua saudação e me emocionei profundamente com a presença do animal, precisando de alguns instantes para me restabelecer e continuar a caminhada. Como bióloga⁵, topar com um animal silvestre em seu habitat natural estava longe de ser uma novidade. Em outros lugares do país, já havia tido o privilégio de observar de perto onças, veados, caititus, tamanduás-bandeira, cobras, emas, maracajás, botos, etc. Mas aquele encontro com o tatu, num momento em que eu já estava totalmente impregnada da percepção de mundo do candomblé, foi sentido por mim como a presença do próprio orixá. Naquela ocasião, tal como os personagens de minha etnografia, me percebi totalmente impregnada das noções e valores que o candomblé confere às experiências da vida.

Como me aconteceu no encontro com o tatu, de modo semelhante, para Pai Guto, a aparição de uma cobra na porta do quarto de santo⁶ logo após a entrega de nossa oferenda era uma resposta do orixá que havia recebido a oferta e iria atender nossos pedidos. Para André, o cheiro forte que sentia em sua casa não era apenas um problema da captação do esgoto, mas um sinal de desequilíbrio das forças místicas que regem sua vida. Para Gabriel, a ida à feira era a oportunidade ideal para conversar com Exu e pedir-lhe a intervenção em um problema que não conseguia resolver. Para Solange, o copo que caíra no momento em que alguém pronunciou o nome de determi-

⁴ Localizada no Parque Nacional da Tijuca, na cidade do Rio de Janeiro (RJ).

⁵ Minha primeira formação foi a graduação em Ciências Biológicas e em seguida, mestrado em Ecologia.

⁶ Cômodo da casa de axé onde ficam os assentamentos das divindades e onde são realizados certos rituais, como oferendas, rezas, sacrifícios, entre outros.

nada pessoa confirmava algo que uma pombogira havia lhe dito dias antes. Para mim, a aparição de um galo próximo de minha casa era um sinal de que meu Exu precisava comer⁷, confirmando aquilo que eu vira meses antes num sonho.

De fato, a pesquisa que tenho desenvolvido indica que não há uma só dimensão da vida dos candomblecistas que não seja permeada de sentidos, valores e noções apreendidos das cosmologias e práticas da experiência religiosa. Além disso, de forma transversal a todas essas dimensões, observamos que é a partir da experiência religiosa que os adeptos desenvolvem outras dimensões cognitivas – talvez a partir daquilo que Gregory Bateson (1987 [1972]) cunhou como dêutero-aprendizagem⁸ – e as manifestam em suas experiências cotidianas. Estamos nos referindo ao que os adeptos identificam como intuição, sonhos, pressentimentos, sinais, que conferem significados específicos aos acontecimentos da vida e operam, sobretudo, como chaves de interpretação e interação com o mundo. Assim, um sonho com elementos específicos ou a aparição inesperada de determinado animal são carregados de significados e podem ser determinantes na conduta de uma pessoa frente a uma situação. É através dessas dimensões cognitivas, juntamente com outros dispositivos de interação com o mundo e interpretação da realidade⁹, que se estabelece toda uma gama de formas de comunicação entre humanos e não-humanos e de interação com um mundo, que permeiam involuntariamente a vida, ou são acionadas de forma intencional pelos adeptos do candomblé.

Por isso, ao me referir às poéticas de existência dos povos de terreiro e seus modos de apreensão da realidade, objeto central de minha pesquisa, seja mais apropriado utilizar a noção de *cosmopercepção*, desenvolvida pela socióloga nigeriana Oyèronké Oyèwúmi (1997), que trata da extrapolação do sentido da “cosmovisão” e considera outras dimensões

⁷ Ao dizer que orixás e outras divindades “comem”, referimo-nos ao ritual de ofertar comidas e sacrifícios aos seus assentamentos com o propósito, sobretudo, de potencializar o axé ali contido e recebê-lo de volta. Os assentamentos podem ser recipientes ritualisticamente preparados, elementos ou sítios naturais (uma árvore, rochedo, leito de rio, etc) ou a própria cabeça da pessoa devota. Para um aprofundamento dos sentidos de “comer” no candomblé, ver Lody (1979).

⁸ Penso que o conceito de dêutero-aprendizagem de Gregory Bateson (1987[1972]) pode ser uma possibilidade para pensar o desenvolvimento cognitivo a partir da experiência do candomblé. Não será possível me deter sobre isso aqui mas, resumidamente, o conceito de dêutero-aprendizagem diz respeito à forma como a pessoa aprende, simultaneamente, o conteúdo proposto e o contexto e o modo de apreensão desse conteúdo. Isto é, como se “aprende a aprender”. Assim, a dêutero-aprendizagem participa do processo de formação da personalidade do sujeito, à medida que conforma a sua maneira de interpretar e participar na interação com os demais.

⁹ Me refiro aos oráculos (jogos de búzios, de obi, etc), a manifestação das divindades sobre os corpos das pessoas, o diálogo com entidades (exus, erês, caboclos, pretos-velhos, etc), entre outras formas de interação.

cognitivas e sensibilidades como odores, sonoridades, tatos, sonhos, visões, intuições, etc, na apreensão e interação com o mundo. Para os candomblecistas, a experiência material da tradição religiosa conjuga-se a essas sensibilidades – ou dimensões cognitivas – na composição de sua “visão de mundo”, ou melhor, de sua cosmopercepção. Esta, conjugada àquilo que nos referimos anteriormente como repertório cosmológico e de valores, compõe o que chamo “ethos candomblecista”¹⁰.

Deixar-se afetar na travessia

Ao afirmar que esse ethos tem sido crucial na prática etnográfica, não me refiro apenas a um razoável grau de inserção e aceitação social numa vasta rede de comunidades e adeptos do candomblé, ao conhecimento da linguagem, dos códigos e valores, etc. Mas ao compartilhamento desta cosmopercepção, sobretudo na maneira como as sensibilidades do candomblé me *afetam* e sobre como isso é percebido pelos meus interlocutores. Para que se possa prosseguir com o argumento, é necessário nos deter brevemente sobre a noção de *afeto*, no sentido atribuído por Jeanne Favret-Saada (2005 [1990]), como resultado de um processo de *afetação*, que extrapola os limites das crenças e representações¹¹.

De modo sumário, a partir de uma pesquisa sobre feitiçaria em áreas rurais da França nas décadas de 1960 e 70, a antropóloga Favret-Saada recusa a suposta premissa da “aculturação” do etnólogo (o que seria um artifício para proteção de qualquer contaminação por seu objeto) e questiona o tratamento que a antropologia tradicionalmente conferia aos afetos – ou processos de afetação – no trabalho etnográfico. Ao ser reconhecida como tendo sido “pega” pela feitiçaria que tentava estudar, ora como enfeitiçada, ora como feiticeira, Favret-Saada passa a ser finalmente levada a sério por seus interlocutores, até então reticentes sobre seu interesse. Com isso, torna-se, de certa forma, habilitada a adentrar neste universo e a estabelecer outro tipo de interlocução com os participantes. Ao se perceber afetada pelas mesmas forças que afetam os demais, um tipo de relação específica se estabelecia; relação esta que reconhece certa opacidade constitutiva da comunicação humana e admite formas de

¹⁰ Certamente outros autores poderão identificar outros elementos que constituem esse ethos candomblecista, e não é minha intenção esgotar esta reflexão que, tamanha complexidade, comporia uma outra tese de doutorado. Por isso, me detenho àqueles que pude identificar com maior grau de expressão especificamente nesta pesquisa.

¹¹ Embora nas traduções do trabalho de Favret-Saada tenha sido cunhado o termo *afeto*, optei por substituí-lo por *afetação*, a fim de demarcar propositalmente a distinção de afeto enquanto emoção empática.

comunicação não verbal, não intencional e involuntária, à medida em que os envolvidos experimentam os mesmos processos de afetação com relação àquele universo.

No entanto, não deixemos confundir essa forma de comunicação não verbal com o viés interpretativo de bases relativistas das “estruturas de significação” que apreendemos pela observação participante para “determinar sua base social e importância” em meio a uma “multiplicidade de estruturas conceituais complexas”, tal como as “piscadelas” de que fala Geertz em sua clássica obra “Interpretação das culturas” (2008 [1973], p. 7). A afetação como forma de compreensão do saber “nativo” difere substancialmente dos princípios da observação participante que, como destaca Marcio Goldman (2006), parte de uma concepção psicológica e racionalista da “participação”, associada à “identificação” ou “compreensão” dos interlocutores para “descrevê-los”, “explicá-los” a partir de “nossas” categorias. E que produz, tradicionalmente, a “desqualificação da palavra indígena” em benefício da “promoção da do etnógrafo”, endossando a ideia clássica de que fazer etnografia significa “explorar as trevas com uma filosofia das Luzes” (FAVRET-SAADA, 1981 *apud* GOLDMAN, 2005). Favret-Saada, ao contrário, ao se perceber afetada e, dessa forma, abrir-se a outras vias de comunicação com seus interlocutores, decide por conceder estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional. Com isso, a autora argumenta em favor de uma verdadeira participação dos etnógrafos, que extrapole a mera empatia ou comunhão afetiva com os “nativos” e habilite a “velha sensibilidade” dos pesquisadores como forma de superar a insuficiência da observação, reposicionando a noção de afetação como dispositivo metodológico central do trabalho de campo.

De modo semelhante, é dessa forma que *ser afetada* no candomblé, na acepção de Favret-Saada, passa a ser uma dimensão central do meu trabalho. Pois é o que, em grande medida, promove essa forma de comunicação específica, muito mais complexa que a interlocução verbal da observação participante que, para Favret-Saada, “constitui uma das mais pobres variedades da comunicação humana” (2005, p.160). Ademais, como pondera Goldman (2006), ser afetado talvez seja a condição para que outras formas de relação e canais de comunicação mais discursivos e conscientes também se estabeleçam.

Um dos tantos episódios de afetação que sofri no contato com o candomblé – na forma de sonhos, sensações desestabilizadoras, visões, odores, etc – foi o das vozes das Iyabás que ouvi na casa de André. Resumidamente, era mês de

dezembro e, a convite de André, um jovem pai de santo, decidimos fazer um pequeno ritual em homenagem às Iyabás¹², na forma de um oferecimento de comidas para cada uma das orixás femininas. Erámos quatro amigos reunidos na casa onde André vivia e passamos o dia cozinhando; à noite, fizemos o oferecimento em um altar improvisado no quarto de hóspedes. Em dado momento, André incorporou Maria Mulambo, uma pombogira que possui relação (ou *enredo*, como se costuma dizer) com Oxum. Mulambo, como é carinhosamente chamada por seus devotos, conduziu então parte do pequeno ritual e permaneceu conosco por muitas horas. A manhã já despontava quando André despertou do transe de incorporação e finalmente fomos descansar; Ele e seu companheiro, no quarto; eu, no mesmo quarto onde as oferendas haviam sido *arriadas* (depositadas).

Contudo, não consegui dormir. A cada vez que pegava no sono, vozes femininas me despertavam, como se houvesse um falatório animado perto dali que eu não conseguia compreender. Também a imagem de Maria Mulambo me invadia a mente e me fazia acordar a cada aparição. Mas não como a imagem de André incorporado pelo espírito da pombogira, e sim de uma mulher propriamente dita, mas que eu não conseguia ver o rosto. Eu estava exausta, mas não conseguia dormir sem que as vozes e a imagem da pombogira me despertassem. Pensei estar sofrendo um misto de cansaço com a impressão das cenas que eu tinha testemunhado à noite, ou talvez ouvindo o crepitar das velas ou o vento correndo pela fresta da porta. Depois de duas outras três horas, enfim, desisti de tentar dormir. Levantei e fui até a sala, onde André permanecia igualmente insone. Contei-lhe o motivo de eu estar acordada, ao que ele respondeu dizendo que nem tentara dormir porque, mesmo não tendo visto ou ouvido nada incomum, sentia que “a casa ainda estava muito movimentada”. Chegamos à conclusão de que as vozes que eu ouvira eram as orixás homenageadas que estavam ali “comendo” o que nós havíamos oferecido. Disso seguiu-se uma longa conversa, em que falamos sobre algumas histórias bastante íntimas que André me confessou e sobre algumas dificuldades que viveu em relação ao candomblé. Algum tempo depois as outras pessoas acordaram, nossa conversa findou e eu saí para comprar pão. Na volta, a pombogira de André me aguardava na esquina próxima à casa – desta vez não como uma visão minha, mas novamente incorporada em

¹² Em muitos terreiros de candomblé realizam-se rituais e festividades nos dias de Santa Bárbara, 4 de dezembro, em homenagem a Iansã, e no dia de Nossa Senhora da Conceição, 8 de dezembro, em homenagem a Oxum. As demais Iyabás do panteão do candomblé são Nanã, Iemanjá, Obá e Ewá, que podem ser homenageadas juntas a Oxum e Iansã ou em festividades específicas, conforme a tradição de cada terreiro.

seu “cavalo” – pois queria conversar privadamente comigo e agradecer pelas palavras que eu havia dito a André na conversa que tivemos mais cedo.

Tradicionalmente, o episódio acima narrado poderia ser lido como uma passagem algo romântica, “no sentido que é sempre charmoso um antropólogo capaz de experimentar coisas místicas” (GOLDMAN, 2006, p. 18), mas dispensável da etnografia, pois revelaria uma indesejável “contaminação” da pesquisadora por seu objeto (FAVRET-SAADA, 2005). Por outro lado, a contribuição que Favret-Saada traz à antropologia é justamente a possibilidade de utilizar essa afetação como ponte para fazer a travessia aos territórios existenciais dos “nativos” que pretendemos estudar. Territórios que se sobrepõem aos “nossos”, mas abarcam outros elementos e regimes de atenção (orixás, pombogiras, comida, visões, sons, sensações), enfim, formas particulares de percepção e interação com o mundo. Que, do “lado de cá”, com nossas ferramentas racionalistas e psicologizantes próprias da observação participante, não conseguimos adentrar.

É aí que se estabelece a relação da afetação com meu objetivo de pesquisa, isto é, sobre compreender de que modos as cosmologias e práticas do candomblé conformam as relações das pessoas com o mundo à sua volta. Se o candomblé conforma o território existencial dessas pessoas, onde se dão essas formas de relação, este só poderá ser visitado se nos deixarmos afetar por ele. No episódio das vozes que escutei, quando me deitei para dormir, eu julgara ter abandonado o território das lyabás que acabara de visitar e retornado ao “meu”. No entanto, como André bem observou, em seus termos, os diferentes territórios que habitamos não se separam; ao contrário, se sobrepõem para formar uma experiência global. Assim, para que eu pudesse observar a relação de André com o mundo à sua volta e ouvir seus segredos (o “meu” mundo), precisei ver a pombogira e ouvir as lyabás que habitavam a casa junto conosco (o “seu” mundo).

Assim, penso que essa afetação, isto é, a capacidade de se afetar pelos mesmos seres e forças, é elemento fundamental daquele ethos candomblecista, que compreende formas de se relacionar com outras pessoas em que a comunicação opera em outros termos para além do verbal. Percebo, sobretudo, a afetação como um dos traços mais marcantes na constituição das relações entre os adeptos do candomblé e, dessa forma, na minha relação com os membros de minha família de axé, de outros terreiros, com meus amigos, enfim, com meus interlocutores. Em minha prática etnográfica (assim como nas relações de amizade), essa afetação é, em grande medida, chave de acesso a situações e dimensões do imponderável – sensibilidades, emoções,

percepções, intimidades, subjetividades – que não seriam acessadas de outros modos, e que são tão importantes para a compreensão das formas de percepção e de relação dos adeptos com o mundo à nossa volta.

Mas, cabe ressaltar, dificilmente o antropólogo passa incólume por esses episódios de afetação, como se fossem mera ferramenta metodológica que se pode abandonar ao retornar do trabalho de campo. Silva (2015) nos chama a atenção para o fato que, nas pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras, o envolvimento subjetivo dos antropólogos é, com frequência, um elemento marcante e especialmente mobilizador no trabalho de campo, o que pode levar os pesquisadores a experimentar sensações incomuns e, por vezes, extremamente perturbadoras. O contato que o antropólogo estabelece com a cosmo percepção das religiões afro-brasileiras, ou o “deixar-se impregnar” por ela, muitas vezes acarreta consequências em sua vida particular, provocando, não raro, uma ruptura com a vida anterior.

De fato, em 1978 Roberto DaMatta já argumentava como ponto pacífico na antropologia que o trabalho de campo pode aflorar no pesquisador cargas emocionais – a que se refere como *anthropological blues* – decorrentes do contato íntimo com “outras culturas”. Carga emocional esta geralmente tratada como algo romântico ou anedótico, omitido de forma intencional das etnografias em defesa de uma pretensa neutralidade do observador e da cientificidade dos dados de campo. No entanto, para DaMatta, essa carga emocional do pesquisador, quando tratada com a devida “densidade epistemológica”, entre outros fatores, pode produzir uma verdadeira descrição antropológica, distinguindo-a de um trabalho amador.

Contudo, a clássica argumentação de DaMatta em favor da validade epistemológica do *anthropological blues* repousa, de certo modo, no tradicional exercício antropológico de relativização e descrição das “outras culturas” à luz das categorias de entendimento do “nosso” mundo. Com base em teorias de bases relativistas, o antropólogo encontra-se em constante trânsito entre duas matrizes de significação da realidade – a de “sua cultura”, e a “do outro” – sobre o mesmo “universo”. Em outras palavras: uma única natureza/realidade habitada por múltiplas culturas (sendo uma delas, a “nossa”, em nítida vantagem epistemológica). Se, de outro modo, como propõe Meira (2018), nossa investigação assume a existência de múltiplas e distintas realidades – um “multiverso” de naturezas, na acepção de Eduardo Viveiros de Castro (2012) – as emoções sofridas pelos antropólogos originam-se não mais de um trânsito entre “culturas”, mas do deslocamento ontológico provocado pela

travessia de “nosso” território existencial para o do “outro”. É possível que experimentemos, portanto, um *ontological blues* (MEIRA, 2018).

Diante disso, ao refletir sobre o trabalho de campo junto às tradições religiosas afrobrasileiras a partir da noção de afetação de Favre-Saada, não me parece possível que os etnógrafos consigam verdadeiramente levar a sério seus interlocutores – ou que sejam “impregnados” das cosmopercepção do candomblé, “afetados” por seus sentidos –, sem que seus estoques de questões e seu próprio universo de significação sejam desestabilizados. Dessa maneira, aqueles aspectos da experiência etnológica de que fala Silva (2015) acerca dos fortes sentimentos e emoções (curiosidade, fascínio, repugnância, temor) mobilizados na experiência de aproximação das religiões afrobrasileiras, podem ser entendidos como resultado desse perturbador *ontological blues*.

Por essa perspectiva, consigo compreender a reação de meus colegas antropólogos e sociólogos, que tantas vezes me procuram para saciar sua curiosidade sobre o candomblé, mas que quase sempre hesitam diante dos convites para me acompanharem em minha vida religiosa. Ou, em sua concepção, em meu “trabalho de campo”. Afinal, para adentrar o cosmos do candomblé em minha companhia avaliam que, como eu, devem deixar a observação participante de lado e aceitar a premissa de serem afetados. Sem isso, poderiam, sim, “participar” dele como uma aventura pessoal, mas não inteiramente etnológica; poderiam ainda, “observar”, isto é, manter-se à distância, mas sem encontrar o mesmo que meus parceiros e eu observamos. Sem se deixarem afetar, portanto, sabem que experimentarão o candomblé, mas não sua realidade. Pois experimentar esta realidade pode significar a dificuldade de não mais caber em sua própria, tal como a própria Favre-Saada coloca: “Aceitar ser afetado supõe [...] que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer.” (Favre-Saada, 2005 [1990], p. 160). Em suma, se dispor à experiência da religiosidade afro-brasileira implica o risco de se expor à experiência de modificação de si próprio.

Esse dilema, contudo, não vivi. Cabe lembrar que minha inserção no candomblé, as relações com meus interlocutores e, sobretudo, minha capacidade de afetação são anteriores à pesquisa. Por isso, o reconhecimento da afetação como dimensão central do meu trabalho é de extrema importância, uma vez que esta afetação não se deu com a pesquisa: ele foi justamente o que me levou à pesquisa. Importante ressaltar que não falo pelo transe de incorporação que ocorre quando meu orixá e minhas entidades se manifestam, pois dessa experiência há pouca coisa que eu

possa me lembrar para descrever. Na realidade, meu argumento é que ao longo da minha experiência profissional, na convivência íntima com povos e comunidades tradicionais de todo o Brasil, que fui pouco a pouco me impregnando de suas cosmo percepções e sendo afetada por seus sentidos. De modo que, ao fazer a travessia para o território existencial do candomblé, não me fora tão difícil perceber que, mais do que “culturas” diferentes em um mesmo mundo, o que há, sobretudo, são outros mundos que nos impelem a repensar o “nosso”, se nos permitirmos afetar por eles.



Figura1: *Pombogira de André em um ritual doméstico de homenagem às Iyabás. São Paulo (SP), 2020.*
Fonte: Joyce Barbosa.

Da importância do afeto

Se os processos de afetação, como descritos por Favret-Saada, são tão significativos na travessia para os territórios existenciais de nossos interlocutores, devo dizer o mesmo em relação aos *afetos* – agora sim, entendidos como o sentimento de afeição – na experiência etnográfica. Não seria possível encerrar este artigo sem refletir mais a fundo a respeito disso, pois se torna cada vez mais evidente que o nível de sensibilidade das informações levantadas só pôde ser alcançado também com um profundo nível de comunhão afetiva com meus interlocutores. E por interlocutores, o leitor já pôde compreender, não me refiro somente aos meus amigos e familiares de axé, mas a todos os entes imateriais desse universo que me propus pesquisar.

Apesar dos terreiros serem os lugares habituais onde ocorrem as manifestações das divindades e entidades através dos transe de incorporação, geralmente em rituais litúrgicos, o episódio com a pombogira na casa de André não representa uma excepcionalidade. Em minha própria casa já recebi a visita de outros exus, pombogiras,

caboclos e erês incorporados em meus amigos. Também em suas residências interagi diversas vezes com eles, além de seus inquices e orixás. De alguns recebi recados breves, com outros convivi intimamente, às vezes por dias seguidos, como se fossem membros da família (que de fato, são), e tive longas conversas¹³. Mesmo com as limitações de encontros impostas no período da pandemia do Covid-19, algumas dessas entidades me procuravam e me convidavam ao diálogo. Ora me enviavam recados através de seus “cavalos”, ora me visitavam em sonhos querendo me comunicar algo.

Os episódios etnográficos aqui descritos, além de um recurso alegórico para elaborar as questões levantadas, também tiveram como propósito demonstrar que as divindades e entidades do candomblé, em suas diferentes formas de manifestação, ora operam como interlocutores diretos das pessoas, ora como dispositivos de interação com o mundo e de interpretação da realidade. Penso, com isso, que as divindades e entidades do candomblé sejam justamente aquilo que Latour (1994) se refere aos híbridos de natureza-cultura, sujeito-objeto. Se são entendidos como humanos ou não-humanos, talvez pouco importe. Decerto, porém, é que, para os adeptos do candomblé, operam como agentes modificadores deste mundo em rede, do mesmo modo que as próprias pessoas e outros elementos do ambiente. Pela perspectiva latouriana, seria impossível mesmo determinar de antemão “quem” ou “quais” são todos os “personagens” de nossa etnografia; o que nos cabe é seguir as conexões e movimentos dos diversos agentes para compreender seus efeitos neste mundo em rede. Como resultado, portanto, chegamos a esses seres a quem, pela possibilidade de convivência cotidiana e comunicação verbal, também nomeamos interlocutores.

Ainda assim, essa travessia etnográfica nos convida a refletir também a respeito de como a antropologia trata da existência (ou inexistência) desses seres e das implicações disso para as discussões que propomos nesta pesquisa. Não se trata de explicar sobre a existência ou inexistência deles, visto que, pela perspectiva de Latour, o que nos importa é entendê-los como elos e agentes de um mundo de relações em rede. Mas cabe destacar que a opção por adotar a noção de afetação como operação de conhecimento

¹³ No candomblé, erês, pretos velhos, caboclos, ciganos, boiadeiros, marujos, pombagiras e exus (com “e” minúsculo, diferentemente de Exu, que é um orixá) são entendidos como espíritos desencarnados de antepassados da linhagem ancestral da pessoa que os incorporam, ou de seu povo. Durante os tranSES de incorporação, essas entidades costumam falar quando “montados” em seus “cavalos” e conversar com as pessoas. Já os orixás, inquices e voduns são entendidos como divindades intermediárias de uma outra superior, Olodumare (ou Olorum), Zambi ou Mawu. São, portanto, manifestações de outra natureza, embora também ligados à ancestralidade da pessoa. Por ora, o que é preciso demarcar aqui é que, no candomblé, essas divindades normalmente não falam quando incorporados, a não ser quando estão no estado de erê, o que seria a manifestação de um ser infantil, intermediário entre essas divindades e os humanos.

não nos permite incorrer na tentação de certa tradição antropológica de definir pelos parâmetros onto-epistemológicos da ciência o que é ou não real, reduzindo seres e forças imateriais a mera “crença”, “representação”, “imaginário” ou “simbólico”.

Assim, resta ainda uma questão. Ao longo deste artigo destaquei a importância do meu reconhecimento social enquanto candomblecista pelos meus interlocutores, da relação com meus amigos e da afetação que nos interliga para o desenvolvimento da etnografia. Me preocupei em respaldar teórico-metodologicamente os mecanismos que me permitiriam levar a sério os enunciados e significados transmitidos pelos mais diversos agentes e situações de minha pesquisa. O que não mencionei ainda, é que, pela minha opção teórico-metodológica, me parece igualmente pertinente questionar se eles me levam a sério enquanto pesquisadora. E, para isto, mobilizo novamente o afeto, desta vez não na acepção de Favret-Saada, mas o sentimento de afeição que aproxima pessoas e tece as relações de amizade. Importante frisar, no entanto, que no candomblé o afeto/afeição é um sentimento explícito não somente entre as pessoas, mas entre pessoas, divindades e entidades.

Dos amigos que participam desta pesquisa, conheci-os primeiro e, depois, suas divindades e entidades incorporadas em situações diversas. Alguns desses episódios me são muito significativos, principalmente depois de ter ouvido certas histórias – tanto das pessoas, quanto das entidades – a respeito da presença indesejada de antropólogos em alguns terreiros. “Faça o seu trabalho, não se preocupe com mais nada além do seu trabalho. Quando você resolver isso [a escrita da tese], também vai resolver aquilo.”, me disse certa vez dona Maria Navalha, a pombogira de Marcelo. Eu estava angustiada com um problema de ordem pessoal, do qual me lamentava há vários dias com os amigos, mas não perguntei coisa alguma à pombogira naquela ocasião. Ela, por sua vez, mesmo sabendo que era “aquilo” que me angustiava, e não a tese, incentivou que eu concentrasse meus esforços na minha pesquisa de doutorado.

Em outra ocasião, hospedei Pedro em minha casa e passamos algumas semanas intensas, convivendo diariamente e conversando sobre minha pesquisa, que ele fazia questão de contribuir, contando-me histórias e me dando explicações diversas sobre o candomblé. Após essa convivência nossa amizade se estreitou profundamente e alguns dias depois visitei seu terreiro em uma festividade em homenagem a alguns orixás. Em determinado momento da festa, eu estava no pátio externo do terreiro e Oxóssi, manifestado em Pedro, saiu do barracão à minha procura para me cumprimentar. Naquele momento nada me foi dito, mas seu gesto de deferência

para comigo diante dos outros convidados, sobretudo a forte emoção com que me abraçou, afagou minha cabeça e gritou seu *ilá*¹⁴, me traziam uma mensagem explícita. Algo como, “Eu gosto de você, também sou seu amigo, e você tem também meu consentimento para fazer sua pesquisa aqui.”

Obviamente que, no decorrer do trabalho de campo, é impossível, tanto para mim, quanto para meus amigos, separar a antropóloga da adepta do candomblé. Porque, mesmo conscientes de que o motivo de nossos encontros é o elo da amizade – e por que não dizer, do afeto? –, eles sabem que também estou a todo momento fazendo pesquisa. Mas não se trata apenas de consentimento para escrever. A questão precisamente é: se eu confiro o mesmo grau de dignidade aos fenômenos de campo e interlocutores que atribuo aos do “nosso” mundo, o que então as forças e entes “sobrenaturais” tem a comunicar sobre meu trabalho? Pelas passagens acima narradas, creio que se recorrermos ao sentimento de afeto que, juntamente com a afetação descrevi, essa questão já tenha sido respondida.

Por fim, “Fale sobre o que as pessoas sentem; fale como as pessoas *se sentem*” (ênfase dada pela própria entidade), foi um pedido que o caboclo de André me fez sobre meu trabalho, na última vez que presenciei sua manifestação. Assim, creio que, se a ideia de afetação de Favret-Saada, e o meu próprio sentimento de afeto, foram adequadamente empregados nesta travessia etnográfica, terei cumprido parte dos objetivos desta pesquisa e, sobretudo, atendido ao pedido do caboclo.



Figura2 - Convite de Lembarenganga a um abraço afetuoso.
Nzo Nganga Lemba Soba, Duque de Caxias (RJ), 2017.
Fonte: Anônima.

¹⁴ Brado que o orixá emite quando incorporado, característico de sua identidade.

Referências

- BATESON, Gregory. "Metalogue: what is an instinct?". In: ____ Steps to an ecology of mind. New York: Ballantine Books, 1969 [1985]. pp. 38-58.
- DAMATTA, Roberto. "O ofício de etnólogo, ou como ter "Anthropological Blues"". *Boletim do Museu Nacional*, v. 27, , 1978, p. 1-12.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. "Ser afetado". *Cadernos de Campo*, v. 13, 2005, p. 155-161.
- GEERTZ, Clifford. *Interpretação das Culturas*. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC - Livros Técnicos e Científicos Editora, 2008.
- GOLDMAN, Marcio. "Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia". *Cadernos de Campo*, v. 13, n. 13, 2005, p. 149.
- GOLDMAN, Marcio. "Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos". In: ____ *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora Ltda., 2006. p. 13-22.
- MEIRA, T. A. B. ""... Ou Como Ter Ontological Blues": notas sobre a vida no tempo da morte durante os bastidores de um axexê". *Religião e Sociedade*, v. 38, n. 1, 2018, p. 36-56.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras*. 1. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.
- STRATHERN, Marilyn. "Os limites da autoantropologia". In: ____ *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 133-158.