

— “... OU —
COMO TER
ONTOLOGICAL BLUES”: NOTAS SOBRE A VIDA
NO TEMPO DA MORTE DURANTE OS BASTIDORES
DE UM AXEXÊ

Thomás Antônio Burneiko Meira *

*Universidade Estadual de Maringá – Maringá
Paraná - Brasil

Diferentemente de Newton e de Schopenhauer, seu antepassado não acreditava num tempo uniforme, absoluto. Acreditava em infinitas séries de tempos, numa rede vertiginosa e crescente de tempos divergentes, convergentes e paralelos. Essa trama de tempos que se aproximam, se bifurcam, se cortam ou que secularmente se ignoram, abrange todas as possibilidades. Não existimos na maioria desses tempos; em alguns existe o senhor e não eu; em outros, eu, não o senhor; em outros, os dois. Neste, em que me deparo com favorável acaso, o senhor chegou a minha moradia; em outro, o senhor, ao atravessar o jardim, encontrou-me morto; em outro, digo estas mesmas palavras, mas sou um erro, um fantasma.

Jorge Luis Borges. *O Jardim das Veredas que se Bifurcam*, 1941.

Introdução

Já se passaram aproximadamente 40 anos desde que Roberto DaMatta encorajou os antropólogos brasileiros a refletirem mais seriamente sobre a carga afetiva da qual se alimenta a maior parte das etnografias. Como se sabe, o tema foi abordado em um pequeno artigo publicado em 1978, sob o título de *O Ofício do Etnólogo, ou Como Ter Anthropological Blues*. Ali, com o uso da até então inusitada expressão em língua inglesa¹, o autor se referia aos aspectos “românticos” e “anedóticos” das experiências de campo, para aconselhar seus colegas a (re)descobrirem as emoções advindas das conquistas, dificuldades e imprevistos das rotinas de pesquisa. Normalmente ignorados, quando não sorrateiramente suprimidos em nome de uma pretensa cientificidade, os “dados da situação” precisavam ser recuperados para que se lhes atribuisse a devida “densidade epistemológica”. Nas conclusões de DaMatta, é esse *blue*, ou esse conteúdo sentimental que inesperadamente se insinua em meio aos processos técnicos específicos da disciplina, o que, entre outros fatores, distingue, afinal, as descrições antropológicas daquelas realizadas por amadores.

No rastro dos ensaios reunidos por Clifford Geertz em *A interpretação das Culturas* (2008[1973]), na avaliação feita à época, a antropologia se configurava como a disciplina “onde necessariamente se estabelece uma ponte entre dois universos (ou sub-universos) de significação” (DaMatta 1978:03), e que, àquela altura, já contava com uma tradição reconhecida quanto aos seus procedimentos particulares de inferência em culturas tidas como “exóticas”. A necessidade, por exemplo, da elaboração de mapas, da coleta de depoimentos e da observação *in loco* dos diversos eventos que compõem a vida nativa – para, com isso, (re)elaborar teorias de cunho relativista – era, há algum tempo, transmitida de forma sistemática aos alunos da área por seus professores. Aos neófitos, contudo, dificilmente se apresentava o “outro lado” da prática etnográfica, vislumbrado, talvez com surpresa, apenas quando os estudantes empreendessem suas próprias aventuras antropológicas; e, ainda assim, era muito provável que tais aspectos fossem, uma vez mais, relegados ao *status* das anedotas compartilhadas pelos pares no âmbito privado. A melodia quase sempre lamuriosa do *blues*, em suma, embala inevitavelmente o ofício do etnólogo, e, no caso de uma “[...] ciência interpretativa destinada antes de tudo a confrontar subjetividades e delas tratar” (DaMatta 1978:12), fazia-se necessário, ao pesquisador, distinguir suas notas para apresentá-las nas composições levadas ao público.

Pela honestidade intelectual contida na discussão de DaMatta, mas também pelo estilo muito claro e conciso utilizado em seu artigo, o texto se tornou um clássico para a formação antropológica entre os estudantes brasileiros. É difícil mesmo imaginar, hoje, no país, um curso de metodologia direcionado a graduandos que não faça pelo menos referência ao nome do cientista social carioca. No entanto, passadas quase quatro décadas de sua edição, muita coisa mudou. Na ala mais crítica da disciplina, a antropologia defendida é a “pós-pós-moderna” e “pós-social” (Gold-

man 2014); para alguns, a prudência da “ontologia” substituiu o axioma da “cultura” (Venkatesan 2010); para outros, em sentido próximo, a “sociedade” passou de conceito fundamental a “teoricamente obsoleto” (Strathern 2014a); para ambos, de imperativo basilar o “relativismo” foi denunciado como um princípio etnocêntrico do saber ocidental (Viveiros de Castro 2002; Henare, Holbraad & Wastell 2007; Goldman 2014); e, também por aqui, o próprio debate acerca das doses de sensibilidade presentes na maioria das etnografias se complexificou, sobretudo a partir da popularização de parte da obra de Jeanne Favret-Saada (2005), com sua noção de “afeto”. Se os *blues* continuam, de certa forma, a ressoar nas pesquisas de campo, claro está que o conjunto de instrumentos que lhe dão vida, agora, não são mais os de antes; e isso, suponho, altera toda a harmonia da metáfora musical.

Minha intenção neste artigo é, então, apontar para uma releitura possível dos termos mobilizados por DaMatta em 1978, se revistos à luz de algumas tendências algo atuais na disciplina. Remeto, aqui, ao recente escrutínio das bases relativistas que historicamente pautaram a produção do saber antropológico, e às implicações decorrentes desse movimento: por um lado, o abandono de categorias clássicas, como “cultura” e “sociedade” – bem como de outras, que lhes são derivadas –, em favor de ideias como as da “ontologia”², e, por outro, a insuficiência da observação participante como recurso metodológico por excelência, especialmente em situações nas quais o etnógrafo é, ou necessita ser, “afetado”³. Em uma palavra, o *anthropological blues*, em sua formulação original, designa os imponderáveis “afetivos” decorrentes da posição temporária do pesquisador entre dois universos “culturais”, ou em meio a duas matrizes de significação que representam um mesmo mundo; mas quando o pressuposto é, pelo contrário, o do “multiverso” (Viveiros de Castro 2012)⁴ – ou o da existência de realidades distintas –, poderíamos enquadrar as “afecções” sofridas – ou procuradas – pelos antropólogos, sob uma nova expressão: o *ontological blues*⁵.

Para além do mero preciosismo, portanto, a “correção” que sugiro é fruto de uma orientação teórico-metodológica – não obstante também política – cujos impactos, em última análise, se fazem sentir nos próprios objetivos almejados pela antropologia. Se, no giro do relativismo cultural à precaução ontológica, a disciplina se exime de “explicar” ou “contextualizar” os fenômenos de campo desde as categorias do pesquisador, para, em detrimento disso, levar os (mundos dos) interlocutores das etnografias efetivamente a sério, seu maior propósito, nesse viés, passa a ser o da criação de conceitos; e mais ainda: o de iluminar construções conceituais capazes de extrapolar aquelas provenientes da “nossa” ontologia (Venkatesan 2010). Desse modo, minha intenção, aqui, é também dar uma amostra, mesmo que bastante modesta e provisória, sobre essas possibilidades. Pois, de uma parte, presumo que os *ontological blues* sejam termos mais adequados à atual inclinação apresentada por certos antropólogos em suas pesquisas; mas, de outra, pretendo, na via inversa, trazer à tona como essa proposição só pôde ser acionada a partir de uma situação etnográfica em que, durante os bastidores de um rito fúnebre do *candomblé* – o *axexê*⁶ –, fui “afe-

tado” exatamente por adentrar, ao mesmo passo, em duas realidades distintas e com temporalidades desiguais: refiro-me às dimensões dos vivos e dos mortos.

O Contexto A Situação da Pesquisa

O *Ilê Asé Azun Dan*, onde atualmente faço pesquisa de campo, é uma casa de candomblé com raízes *Jeje-Nagô-Ijexá*, fundada em 1976, na cidade de Santo André, nas proximidades de São Paulo. O responsável direto pelo começo de sua história foi Sérgio Roberto Aparício, cujo nome religioso é *Woodume Azuanun*. Em 1988, após um processo que se estendia desde 1981, o terreiro foi definitivamente transferido para o município de Ribeirão Pires, na região do chamado ABC Paulista, e ali permanece até hoje. Nesse ínterim, em 1985, depois de passar pela umbanda, e pouco antes que eu completasse três anos de idade, minha *mãe-carnal*⁷ teve seu rito iniciático no *Ilê Asé Odé Oxum*, em Ibitinga, no interior do estado. Por se tratar de uma ramificação do *Azun Dan*, *Azuanun* foi o oficiante de sua iniciação, e, a partir de então, tornou-se, portanto, o seu *pai-de-santo*. Não demorou muito para que ela se transferisse à comunidade de seu mentor espiritual, na metrópole paulistana; e no rastro desse curso se seguiram vários de meus parentes em linha materna: alguns deles, os mais velhos, tiveram contato estreito com o fundador daquela *casa* ou foram por ele iniciados; outros, na geração posterior, possivelmente guardam apenas lembranças um pouco mais vagas de sua figura.

Azuanun faleceu, ou – não apenas por simples eufemismo – *fez sua passagem*, em dezembro de 1994, aos meus dez anos de vida. É certo que, dentre meus familiares, estou ao lado daqueles para quem a sua imagem é um pouco mais evanescente. Segundo uma história que minha mãe costuma contar com orgulho, nos encontramos em somente duas ocasiões. Na primeira delas, embora os acontecimentos sejam bastante vívidos em sua narrativa, tenho a certeza de que eu ainda era muito pequeno para que me lembre de algo; sobre a segunda, guardo ao menos a recordação de algumas palavras muito preciosas que me foram ditas por ele, como um aconselhamento secreto que ainda carrego comigo. Naquele mesmo dia – como sou incentivado a não me esquecer –, minha mãe também recebeu uma orientação: pelos *orixás* que possuo, ela deveria ter cuidado para que eu “nunca, jamais, deixasse de estudar”. De fato, a advertência foi seguida à risca, e se por vários anos as palavras de *Woodume Azuanun* permaneceram, para nós, envoltas em mistério, talvez agora, à luz de parte da minha trajetória pessoal, a sentença adquira sentido.

Não obstante essas experiências precoces e pontuais, no *Ilê Asé Azun Dan*, me distanciei do terreiro por um longo período. Após uma juventude bastante cética, passei a frequentar efetivamente a *casa* apenas em 2012, já com quase 30 anos, formado em ciências sociais, com o mestrado concluído e alguns poucos escritos na área da antropologia urbana. Em 2014, ali fui iniciado como *ogan* por *Iá Oiá Mufacy*, cuja entrada na religião se deu pelas mãos de *Woodume Azuanun* – o que faz dela minha

mãe-de-santo, e dele meu *avô* naquela *família espiritual*. Passados aproximadamente seis meses de meu rito iniciático, uma de minhas *missões*⁸ no *Ilê* nos foi revelada, pelo intermédio de minha *zeladora*, durante uma consulta ao jogo de búzios: por determinação de *Azuanun*, que se manifestou, assim, pelo oráculo, eu – o “professor”, como às vezes me chamam por ali – seria o responsável por escrever a história do *Azun Dan* e reconstituir suas *raízes*, que remontam a diferentes templos nos estados do Maranhão e da Bahia. Desde então, além do acesso a parte dos *cadernos de fundamentos* cultivados por alguns membros da comunidade, também obtive o direito de registrar, com tantos detalhes quanto me fosse possível, as atividades ali transcorridas.

Ainda defronte ao *jogo*, perguntamos ao nosso interlocutor se aquelas sistematizações poderiam ser usadas por mim para uma pesquisa científica, e dele obtivemos esse consentimento. Inspirado nessa situação, a partir do vasto panorama etnográfico que me foi aberto no *Ilê Asé Azun Dan*, redigi um primeiro plano de trabalho⁹. No projeto que se resultou, minha intenção inicial era o mapeamento dos complexos agenciamentos empreendidos na realidade do terreiro, com ênfase nos seres “materiais” oriundos de ou ligados a dimensões denominadas *astrais* – como *divindades*, *ancestrais*, *entidades*, *exus*, *eguns* etc¹⁰. Pois, como denota a circunstância que me motivou à elaboração da proposta, esses agentes, pelas influências exercidas desde seus planos de origem, são fundamentais nas cosmopraxis dos candomblecistas. Hoje, não muito tempo depois desses eventos, por sugestão dos próprios frequentadores da *casa*, o trabalho possui um recorte já mais específico: minha atenção ainda recai sobre os actantes “intangíveis”, mas agora para descrever suas mediações na dinâmica de sucessão na liderança do *Ilê* após a *passagem* de *Azuanun*, há exatos 21 anos. Isso porque, justamente com esse marco, espera-se que o *Azun Dan* adentre um novo ciclo em sua história, com mudanças consideráveis, por exemplo, na composição material e *espiritual* daquela *família* – pela chegada ou pela saída de membros e, logo, dos respectivos *orixás* que levam consigo –, na reconfiguração dos cargos e atribuições entre seus *filhos*, bem como nos diversos ritos ali realizados.

Em um artigo recente, escrito há menos de uma década, sobre a ontologia do candomblé, o antropólogo Márcio Goldman revelou que em uma comunicação pessoal com o espanhol Roger Sansi ambos concordaram sobre a possibilidade de já se considerar um “pequeno e humilde *paradigmatic shift* nos estudos afro-brasileiros” (Sansi *apud* Goldman 2009:31, nota 25). De algum modo, no quadro mais geral daquele mesmo texto, isso significava que a maioria das análises realizadas sobre o tema – inclusive as mais atentas – ainda insistiam em conceber as ocorrências religiosas como uma “ilusão nativa”, ou como uma “crença” desviante em relação à legitimidade das categorias antropológicas (Goldman 2009). Nessa avaliação, os antropólogos que se empenharam em compreendê-las pareciam justificar a insígnia “afro-brasiliana”

nista” de seus trabalhos (Banaggia 2008) não só pelos objetos que se propunham a contemplar, mas também por transportar ao Brasil a conhecida sentença de Edward Evans-Pritchard, mestre do africanismo: “Da forma como os Azande os concebem, os bruxos não podem evidentemente existir” (2005[1976]:49).

Para mobilizar um conceito aqui já acionado, os estudos afro-brasileiros, apesar de suas diferenciações internas¹¹, estiveram, assim, tradicionalmente alinhados à postura que moldou a produção do conhecimento antropológico ao longo da maior parte de sua história: o “relativismo”. A partir de uma síntese das definições propostas por autores como Eduardo Viveiros de Castro (2002), Amiria Henare, Martin Holbraad & Sari Wastell (2007) e Soumhya Venkatesan (2010), trata-se, em suma, do pressuposto acerca da existência de *uma* realidade substancial e indiferente, mas cujas representações, pelas diversas pessoas – ou pela variedade de culturas – ocorre de modo diferenciado. Nessas bases, acrescentam Henare, Holbraad e Wastell (2007), enquanto os cientistas naturais sempre tenderam a se ocupar das indiferenças do mundo, de suas leis gerais, coube, por outro lado, às ciências sociais se debruçarem sobre a pluralidade; e, nesse caso, o ponto fundamental para essas últimas foi o das variações condicionadas por uma similitude. Pelo parâmetro das chamadas *hard sciences*, que supostamente melhor apreendem e descrevem “o” real, as demais modalidades de conhecimento científico – dentre as quais, sobretudo a antropologia – se esforçam por elucidar outras possibilidades igualmente plausíveis de explicação acerca desse mesmo substrato: os bruxos dos Azande são, então, para “nós”, inexistentes, embora não o sejam na “cultura” desses africanos.

Não só no que tangencia o candomblé e as demais religiões afro-brasileiras, o relativismo, de fato, já explicou muitas coisas. Contudo, são suas próprias virtudes que lhe tornam vulnerável. Pois, ao reproduzir o axioma de “uma natureza” mirada por “culturas” diferentes, o paradigma relativista cria o cenário privilegiado para que uma delas reflita essa realidade monolítica melhor que as outras, já que, tão somente por ser científica, o faz com maior transparência e fidelidade. E ainda que, ao equiparar as “visões de mundo” como igualmente legítimas, se procure contornar os ranços positivistas desse tipo de afirmação, mesmo nas vertentes mais hermenêuticas da disciplina – como aquela de DaMatta desde as pistas abertas por Geertz –, o que se busca, ao final das contas, é “[...] interpretar as representações dos outros no idioma das nossas próprias” (Henare, Holbraad & Wastell 2007:11, tradução minha)¹². Seja como for, não obstante ter se constituído como tentativa de “estudar outras sociedades de um ponto de vista a elas imanente” (Goldman 2006:36), a antropologia – tal como praticada até hoje, e na grande maioria dos casos – confere nítida vantagem epistemológica ao pesquisador. O antropólogo, afinal, detém de antemão o sentido dos sentidos que procura entre os nativos, para não raramente desqualificar, esses últimos, “[...] como erro[s], sonho[s], ilusão, e em seguida *explicar* cientificamente como e por que os ‘outros’ não conseguem se explicar cientificamente” (Viveiros de Castro 2002:127. Grifo meu).

Ao refletir sobre a questão da exploração dos nativos pelos antropólogos em suas etnografias, Marilyn Strathern (2014b) toca essa questão com o uso de termos contundentes. Sob a referência dos receios sentidos no final dos anos setenta pelo corpo estudantil da Universidade da Papua-Nova Guiné em relação aos pesquisadores, ela escreve que:

Pode-se considerar que os acadêmicos criam um domínio exclusivo no interior do qual seus relatos têm valor. Os modelos teóricos circulam infinitamente entre os praticantes do ofício com intenções analíticas distintas, mas a origem desses modelos é atribuída ao próprio discurso acadêmico. Sua origem em outras vidas, em outras culturas, é obscura. Em última instância, o uso que os antropólogos fazem de seus dados também contribui para sua própria fabricação. Nesse sentido, a antropologia domestica um mundo exógeno, fabricando novos usos para materiais que se originam em circunstâncias bastante distintas, assim englobando os diversos usos que as pessoas fazem da forma como vivem sua vida. Esse englobamento é vivenciado como exploração quando as pessoas percebem que outras pessoas têm o poder de transformar dados em materiais cujo valor não pode ser compartilhado com elas ou restituído em retribuição. Considera-se, pois, que os antropólogos convertem a experiência vivida em itens (unidades, construtos, conceitos) cuja utilidade, como elementos para seus próprios modelos, somente eles controlam. (2014:139)

Para retomar o tema de minha atual pesquisa no *Ilê Asé Azun Dan*, essas implicações também parecem se reverberar no que poderíamos chamar de estudos “socio-antropológicos” das religiões afro-brasileiras. Isso, suponho, se esclarece quando, por exemplo, ao examinar o mesmo período a que se refere Strathern, Gabriel Banaggia (2008) conclui que os trabalhos nessa temática – antes em viés “culturalista” – sofrem uma guinada “sociológica”, preocupada em explicar o cotidiano das casas de culto por causalidades que lhe são externas¹³. Mais especificamente, ao promover uma apreciação minuciosa de algumas obras tidas como paradigmáticas – não só da década de 1970, mas também das de 1980 e 1990¹⁴ –, o autor percebe uma tendência à avaliação de como, em meio a conflitos, rupturas e alianças, as tradições são, “em verdade”, “inventadas” pelos adeptos das religiosidades de matriz africana: os fiéis, supostamente, criariam a originalidade “pura” de suas respectivas *casas*, para, na busca por legitimidade no competitivo mercado religioso do país, mobilizá-la contra aquelas também imaginadas em outros templos. Nota-se, assim, como, nos títulos examinados por Banaggia, as realidades nativas são determinadas por uma longínqua dimensão sociopolítica e econômica, que orienta a vida dos interlocutores das etnografias para além de suas consciências e sem que eles se reconheçam nos resultados desses trabalhos.

Em meu caso, a julgar pelas circunstâncias nas quais as condições para a etnografia foram oferecidas, não me parece louvável realizar pesquisa de campo em um mundo colocado à minha disposição, para, depois, corrigir, pelo filtro da ciência, tudo aquilo que me foi permitido vivenciar. Um ancestral me confere um direito para que eu negue sua “real” existência? E se, mesmo que para evitar a exploração da qual fala Strathern (2014b), eu devolvesse aos *filhos da casa* – apenas como mera compensação – um livro com a história do *Ilê Asé Azun Dan*, isso não seria evidência suficiente da existência de *Woodume Azuanun* como um ser cujas ações sobre o próprio etnógrafo são relevantes? Ou ainda: se, no limite, eu pudesse negá-lo – sem o receio das contas que, para mim, provavelmente se acertariam no além – sob a suposição de que tenham sido apenas os viventes materiais aqueles a me contemplar com o privilégio de descrevê-los, seria razoável desmenti-los? De qualquer forma, o relativismo, aqui, é um impasse.

Mas quando um grupo de antropólogos começa a falar em “ontologia”, isso parece uma inspiração muito mais apropriada frente à situação da etnografia que me foi postumamente permitida por *Woodume Azuanun*. A chamada “virada ontológica” agora preconizada na disciplina, de modo geral, se apoia em pressupostos outros que os do relativismo. Inicialmente, em detrimento das “visões de (um único) mundo” como objeto antropológico, privilegia-se a premissa de que pesquisadores e nativos povoam realidades, mesmo, distintas e, portanto, com ontologias múltiplas. O recurso relativista das diversas “representações” acerca de uma única “natureza” faz-se insuficiente porque “[...] não há mundo pronto para ser visto, um mundo antes da visão, ou antes, da divisão entre o visível (ou pensável) e o invisível (pressuposto) que institui o horizonte de um pensamento” (Viveiros de Castro 2002:123). Passa-se, ao invés disso, a almejar os “conceitos”, não no sentido cognitivista tradicional das meras “operações mentais” – pois que o dualismo entre o material e o abstrato passa a ser, assim, algo agora inadmissível –, mas no da significação filosófica (Viveiros de Castro 2002; Henare, Holbraad & Wastell 2007). Afinal, o que se busca descrever – desde os problemas colocados pelos Outros, antes que daquelas respostas elaboradas por nós – é “[...] o solo pré-conceitual ou o plano de imanência que tais conceitos pressupõem, os personagens conceituais que eles acionam, e a matéria do real que eles põem” (Viveiros de Castro 2002:123).

Nesse tipo de perspectiva, portanto, a antropologia, ao perseguir os conceitos nativos, para assim descrever os mundos por eles mobilizados, se desvencilha da tarefa de determinar como os Outros pensam “o” real, e passa a se concentrar nos modos pelos quais “[...] nós devemos pensar, a fim de conceber um mundo da maneira como eles fazem” (Henare, Holbraad & Wastell 2007:15, grifo no original)¹⁵. Pela recusa dos contextos (ecológicos, políticos, econômicos etc.) transcendententes, a disciplina deixa de explicar, interpretar ou traduzir sob aportes inadequados – já que não há mais equivalências entre os envolvidos –, para, ao contrário, (re)criar as suas próprias noções frente àquelas dos interlocutores de suas pesquisas. O que se quer com esses

novos construtos é refletir uma relação de inteligibilidade entre múltiplos – e não entre “plurais”, “mais do um” – e cuja função de “representação” se dá apenas no sentido diplomático do termo (Viveiros de Castro 2002). Logo, nesse jogo criativo de simetriações contrarrelativistas, não cabe ao antropólogo corrigir supostas “crenças”; antes, são os religiosos que impõem reflexividade às construções conceituais do primeiro. E nessas bases, então, pelo aporte de uma situação etnográfica particular, poderíamos exercitar ainda um outro giro: o do *anthropological* ao *ontological blues*.

“O Espírito da Morte Espreita” (“... ou Como Ter *Ontological Blues*”)

O movimento que promove a torção do relativismo em direção às ontologias coloca a questão da “crença” sob novas diretrizes, já que isso implica acreditar nos protagonistas das pesquisas de um modo que seus pensamentos não sejam reduzidos e representações meramente “críveis” sobre o real. “Crer” passa a estar associado, agora, a dar credibilidade, a estabelecer relações de confiança para com os interlocutores, ou, em suma, a levar as pessoas efetivamente a sério. E fazê-lo impõe a necessidade de o antropólogo conferir aos fenômenos de campo o mesmo grau de dignidade imposto àqueles vivenciados em seu próprio mundo. Como defende Goldman (2003), já não se trata, no limite, de validar explicações por seu realismo – e menos ainda pelo “nosso” –, mas de ser “afetado” pelos eventos etnográficos, e ainda que tais “afetos” não sejam iguais aos sofridos pelos nativos.

Assumir esse tipo de posição tem seus impactos nos recursos dispostos em favor do etnógrafo quando em campo, porque a via clássica da compreensão pela “observação participante” pode se tornar insuficiente. Como se sabe, essa questão foi pioneiramente tocada por Jeanne-Favret-Saada (2005[1990]), na avaliação de suas experiências no mundo da feitiçaria em áreas rurais da França durante as décadas de 1960 e 1970. No exame de suas condições de pesquisa, a autora aponta para os limites dos tradicionais métodos da antropologia, muito concentrados na “observação” em detrimento da “participação”¹⁶. Para ela, à luz de uma tradição intelectual na qual o “verdadeiro” desliza sobre o “real” que, por sua vez, escorre sobre o “observável”, o pesquisador normalmente se recusa a tomar parte nas premissas nativas – como aquelas ligadas ao feitiço –, posto que isso evita a contaminação por seu objeto, tanto como o protege enquanto “[...] ser [supostamente] a-cultural cujo cérebro somente conteria proposições verdadeiras” (p.157). Em consequência, sob essa postura, “[...] o ‘erro’ [escorre] sobre o ‘imaginário’, sobre o ‘inobservável’, sobre a ‘crença’ e, por fim, sobre a ‘palavra’ nativa” (p.156).

Em sua investigação na região do Bocage francês, Favret-Saada viu-se obrigada a participar, mesmo, das sessões de (des)enfeitiçamento, uma vez que o campo de pesquisa só lhe foi aberto quando os nativos – e, depois, ela própria – a tomaram, em alguns casos, como uma feitiçeira, ou, em outros, como enfeitiçada. E ao se abster do jogo dos antropólogos em favor das regras dos interlocutores, a autora pôde perceber

como, no mundo em que adentrara, o empirismo pouco consegue explicar, já que ali prevaleciam práticas ligadas a aspectos mais “sensíveis”. Para além da lógica observável das acusações sobre feitiçaria – “quem acusa quem de o ter enfeitado?” (2005:156) –, como, afinal, se adentra ou se sai de uma crise provocada por feitiço? Quais são as ideias, experiências e posturas dela advindos? Com base nessas indagações, e em suas vivências a partir delas, Favret-Saada sustenta, então, a necessidade de se fazer da participação um instrumento do saber antropológico, a fim de habilitar a sensibilidade nesse processo de conhecimento; ou, para usar os termos que tornaram seu nome conhecido, sua defesa é a da necessidade de o pesquisador “ser afetado”.

O sentido que a expressão “ser afetado” contém, pouco – ou talvez nada – tem a ver com algum procedimento por “empatia”. Primeiro porque em uma de suas acepções, essa última palavra supõe a distância de quem não compartilha do lugar do outro e, por isso, tenta representar ou imaginar o que seria estar lá; mas o que se pretende, nas sugestões de Favret-Saada, é, ao contrário, ocupar um espaço nos sistemas nativos. Ademais, em uma outra conotação possível da “empatia”, o significado é o da fusão, da identificação, com o diferente; no entanto, aceitar uma posição em um mundo diverso não me informa necessariamente o conteúdo dos “afetos” alheios aos meus próprios. Assim, “afetar-se” é como permitir-se participar de uma realidade diversa, de modo que suas intensidades influenciem, mobilizem ou modifiquem “[...] o meu estoque pessoal de imagens, sem contudo instruir-me sobre aquele dos meus parceiros” (2005:159). Trata-se, enfim, da abertura de uma comunicação – seja ela verbal ou não – específica, pois involuntária e desprovida de intencionalidade, que, por um lado, apenas me instrui sobre a “afecção” dos demais, mas, por outro, me direciona “[...] para uma variedade particular da experiência humana [...], porque por ela estou afetada” (p.160). Algo muito distinto, então, dos princípios clássicos da “observação participante”, nos quais, como adverte Goldman (2003), a concepção de “participação” adotada é a psicológica, associada à “identificação” com os interlocutores para apenas “compreendê-los”, “explicá-los” – acrescente-se, pelo recurso das “nossas” categorias.

Nessa chave, não me parece possível que os etnógrafos acreditem efetivamente nos nativos – ou que eles sejam, de fato, “afetados” em intensidade por seus mundos – sem que passem pela experiência da modificação de si próprios no campo, ou sem que seu “estoque de imagens” tenha sido mobilizado. E aqui já não estamos mais no plano de DaMatta (1978), que trata dos “resíduos” afetivos em meio às práticas intelectualizadas da disciplina, seja em qualquer um dos tipos de “viagem” que o autor identifica nos cânones antropológicos vigentes à época de seu artigo: a “heroica”, quando, no intuito de “transformar o exótico em familiar”, o pesquisador sai de sua sociedade para se aventurar em uma outra e depois retorna; e a “xamânica”, quando o deslocamento é para cima, ou para dentro, mas sem que se saia do lugar, a fim de estranhar a sua cultura de origem e, então, “transformar o familiar em exótico”. Nesses casos, pois, as vias das transformações são postas já de antemão – mesmo que os *blues* ali insinuados

não o sejam – e, por isso, ainda vinculadas a exercícios de produção das identidades ou alteridades pela cognição, sempre a depender da distância, física e emocional, entre analista e objeto. Embora sujeito a fatores imponderáveis, o “ofício do etnólogo”, tal como o concebe DaMatta, permite uma avaliação objetivista e *a posteriori* dos “dados da situação”, pois que mais inspirada nos consensos dos antropólogos do que nos conceitos de seus interlocutores. Ademais, são as mudanças de movimento almeçadas pelo etnógrafo que, para o autor, trazem à tona os aspectos subjetivos; e não tanto são os “afetos”, por outros mundos, que modificam o investigador como pessoa.

As transformações provenientes dos “afetos”, tal como na proposta de Favret-Saada (2005), são mais próximas daquelas também defendidas por Goldman (2003), para quem o antropólogo, se “afetado”, não pode passar incólume pelas experiências etnográficas ao ponto de, depois, poder avaliá-las externamente e, assim, com certa sensação de superioridade. O processo, aqui, é mais profundo e as viagens, que sejam horizontais ou verticais, podem ser sem volta, sobretudo se o etnógrafo é integralmente transformado por uma vivência que o persegue e não se sabe, nunca, aonde ou quando irá se reterritorializar: se no momento da escrita, quando o campo é revivido, ou em um sonho, como aconteceu com o autor após a suspeita de ter ouvido os tambores dos mortos durante um ritual fúnebre no candomblé. E esses são os riscos, mesmo, de se adentrar seriamente em outros mundos sem a segurança de nossas convicções; pois ali se pode “ser afetado” por *ontological blues*, ou por aquelas intensidades impactantes com as quais sempre se conta ao nos expormos para além do universo das “crenças” e “representações”.

Em alusão às suas pesquisas de campo sobre política e candomblé em Ilhéus, na Bahia, Goldman (2003) afirma que os impactos dos encontros etnográficos podem ser tão intensos que capazes de reconfigurar a vida do antropólogo como um todo. Nesse sentido, passa a ser difícil determinar exatamente quando esse tipo de experiência antropológica termina, se é que isso ocorre. De minha parte, sob a referência da trajetória que já pude construir no *Ilê Asé Azun Dan*, também não é fácil precisar o momento em que a etnografia começa. Se dermos credibilidade ao que dizem no terreiro, “eu já era esperado ali”, mesmo antes que me tornasse efetivamente um frequentador – e, depois, um iniciado –, após um hiato de muitos anos, que se estendia desde a infância. Qual seria, então, o meu ponto de partida? O exato instante em que *Woodume Azuanun* me intercedeu pelo jogo de búzios? Quando de meu rito iniciático, ao estreitar os vínculos para com os viventes imateriais ligados ao *Ilê*? Naquele ponto da vida em que meu *avô-de-santo* orientou minha *mãe-carnal* quanto à necessidade de meus estudos? Em coincidência à fundação da *casa*, quando eu ainda não era nascido? Ou ainda antes? De qualquer forma, estabeleci o *axexê* de *Azuanun* como um marco pessoal para o início de minhas incursões etnográficas no *Azun Dan*.

De modo geral, o *axexê* é um rito fúnebre praticado no candomblé, e que tem por finalidade reconfigurar as ligações de um falecido, iniciado na religião, para com as dimensões dos vivos e dos mortos. Isso porque na ontologia dos *filhos-de-santo*, o cosmos se divide basicamente em dois planos: o *aiê*, no qual se distribuem os viventes materiais humanos em suas relações com a natureza; e o *orum*, que, em suas subdivisões, é povoado pelos *orixás*, dentre outras divindades e demais intangíveis, e para onde devem ir aqueles que morrem no multiverso a que costumamos chamar “físico”. Como se sabe, quando uma *pessoa carnal* se inicia na religião, ela passa a se submeter, ao longo desta vida, a uma série de rituais cumulativos, pelos quais se aprofundam e se ampliam suas conexões para com os seres da comunidade de que faz parte, inclusive aqueles presentes no *astral*; os laços são, assim, gradativamente fortalecidos desde a *feitura-no-santo* e com as *obrigações* subsequentes – rituais praticados, via de regra, após um, três, cinco e sete anos, e depois, novamente, em intervalos regulares de sete anos. Com a ocorrência da morte, esses procedimentos devem ser desfeitos, pois que são concernentes à evolução religiosa daquela existência individual perante o *aiê* e o *orum*, mas que, não obstante, agora já inexistem – ao menos do mesmo modo que antes. Na série de práticas que constituem o *axexê*, portanto, o que se busca é desligar o morto dos elos terrenos construídos ainda em vida. Como atenta Robson Cruz (1995), se as cerimônias póstumas não ocorrem, é possível que seu espírito continue a vagar pelo *aiê*, devido à falta de consciência acerca de sua nova condição ou por apego pelas coisas terrenas que ainda preza.

Apesar de seus preceitos muito complexos e da possibilidade de variação entre as *nações*, ou mesmo entre terreiros distintos no interior de uma mesma matriz, o *axexê* contém uma estrutura básica, conforme descrevem, por exemplo, Luís Cláudio Bandeira (2010) e Rodrigo Pereira (2015). Em síntese, os procedimentos já começam imediatamente após o evento da morte, com a retirada, da cabeça do falecido, de todo o conteúdo “energético” que ali antes fora depositado em sua iniciação – e esses primeiros atos fúnebres são reservados apenas aos oficiantes, sacerdotes especializados e que passam por um longo período de aprendizado. Normalmente um mês após o falecimento, iniciam-se os ritos junto à comunidade mais ampla dos demais *filhos-de-santo*, com danças, cantos, oferendas e a manifestação de alguns *orixás* cujas ligações com a morte são mais estreitas. Essas celebrações podem se estender por até sete noites consecutivas, mas na última delas, no entanto, todos os objetos rituais outrora acumulados pelo morto quando em vida são destruídos, exceto os bens deixados como herança – o que se pode consultar pela via do oráculo. Faz-se, então, o chamado *carrego*, no qual aquilo que restou das coisas, já aos pedaços, é disposto em uma trouxa levada para despacho em local apropriado, como uma estrada, um rio, uma praia, ou o mar. Finalmente, a *casa* e os que estiveram ali presentes passam por purificações com defumação e banhos de ervas, para que, dali a alguns dias, cumpridos alguns outros ritos mais usuais e associados aos *orixás* ligados à vida, a rotina do *Ilê* se reestabeleça.

Como minha intenção aqui não é descrever o *axexê* com todos os seus pormenores¹⁷, cabe apenas observar, primeiramente, que a extensão dos ritos é proporcional à graduação do falecido. No caso de *Woodume Azuanun*, tratando-se do fundador de uma *casa* de candomblé, de um sacerdote responsável pela iniciação de diversos filhos, e de alguém que passou por muitas *obrigações* em vida, foram-lhe dedicadas sete cerimônias, com duração de sete noites cada, com exceção da última: a primeira delas após três meses de seu falecimento em 1994, e as subseqüentes quando passados um, três, sete, quatorze e vinte e um anos desde esse marco, com acréscimo de uma *feita* ao final da derradeira celebração. Conforme as colocações de Pereira (2015), se aliadas às notas tomadas no cotidiano do *Ilê Asé Azun Dan*, podemos considerar, mesmo, que, nesse processo, cujo ápice se deu em janeiro de 2016, o *egum* de *Azuanun*¹⁸, além de experimentar uma mudança de *status*, que o eleva de indivíduo em ancestral divinizado, também “[...] passa a figurar como espírito ancestre da casa, com o dever de protegê-la, de zelar por seus filhos e desenvolver-se como espírito guia para o terreiro” (p.386). Dadas essas novas atribuições, considera-se, entre os *filhos-de-santo*, que com o fim do ciclo de *axexês* também se resolvessem as questões relacionadas à sucessão na liderança daquela *família*. Afinal, seu pioneiro se consolidaria como um tutor cujo legado agora era definitivamente transferido a outro representante humano: no caso, a Ana Santos Novais, ou *Iá Bagunin*.

Por todos esses fatores, o *axexê* de *Woodume Azuanun*, em janeiro de 2016, era muito aguardado pelos membros do *Ilê Asé Azun Dan*. Seria o seu último, e vários dos *filhos* da *casa* não estiveram nos anteriores. Mas, sobretudo, a cerimônia marcaria a entrada do terreiro em uma nova fase, não obstante com desdobramentos ainda incertos sobre seu repertório de viventes. Durante muito tempo, não se falava em outra coisa por ali. As desavenças, a chegada de novos adeptos, as inovações percebidas em alguns rituais: quase tudo era atribuído “ao caldeirão do astral, que já estava sendo mexido”. Por isso, embora às vésperas de sua realização eu contasse com a gravação de algumas conversas travadas com meus *irmãos*, bem como com o registro de um pequeno número de cerimônias, aquele, para mim, também se tornou um momento antropológicamente importante. A partir de então, levaria minhas tarefas como etnógrafo mais a sério do que nunca, pois aquelas noites de rito seriam cruciais para a pesquisa que me propus a desenvolver.

Contudo, inicialmente, meu julgamento foi de que falhei em minhas disposições. E o suposto fracasso foi proporcional ao afã das expectativas que alimentei por meses a fio. Afinal, cheguei ao *Ilê Asé Azun Dan* para me hospedar por uma semana – durante as datas do *axexê* – e, como sempre, durante esse período eu dormiria na casa de meus *zeladores*, localizada naquele mesmo terreno. Entretanto, das sete noites cerimoniais, permaneci em apenas três, e tenho a certeza de que deixei o terreiro antes do ápice dos acontecimentos que pretendia descrever. Em outros dias, eu também usava a morada para tomar banho e descansar após as atividades religiosas; e ali tive uma porção de momentos agradáveis, sobretudo em frente à TV, quando assistia

futebol com meu *pai-de-santo* ou ao acompanhar as novelas com a minha *mãe* – em ambos os casos, as (in)atividades eram embaladas pela boa conversa, por conselhos estimados ou por piadas alegres e jocosas. Mas, desta vez, enquanto permaneci, fui tomado por uma angústia das mais terríveis sentidas por mim em meses, senão em anos.

Os ritos do *axexê* se desenvolveram, como sempre, à noite. Sob a luz natural, não tínhamos muito o que fazer e, junto a mais uns sete ou oito *irmãos* que também se hospedaram ali, apenas esperávamos a chegada da penumbra para que começassem os rituais. Uma rotina completamente diversa da qual estávamos acostumados, quando as manhãs e tardes eram todas preenchidas pelas tarefas que constituem o cotidiano de um terreiro. Na claridade que precedia a celebração, a atmosfera era densa; a sonolência, das mais intensas – cochilava várias vezes; a passagem de uma ou duas horas equivaliam a períodos inteiros; e o corpo resistia a responder perante a menor necessidade de esforço: lavar a louça, apanhar folhas, encher um balde d’água na bica etc.; às vezes era difícil mesmo me manter em pé por mais do que alguns poucos momentos. No crepúsculo, com uma quantidade maior de adeptos no *Ilê*, já todos vestidos com o que chamam *roupa de ração*, a chegada da escuridão que se ansiava era prolongada como se passasse por todas as nuances de luz possíveis, mas em um único entardecer. A reclamação sobre a pasmaceira era geral. O “tempo que não passa nunca!”

Quando, enfim, o cerimonial se iniciava, o ritmo não era diferente: acomodados em esteiras, sentados próximos ao chão e movidos pelo som de instrumentos musicais rudimentares – tocados sempre em uma mesma marcação hipnótica –, os membros da comunidade entoavam os hinos fúnebres no mais arrastado dos compassos; entre uma canção e outra, a solenidade do silêncio; nas danças, neste evento ocasionais, à luz de uma porção de velas, as sombras dos presentes – dos que podem contar com uma – se projetavam nas paredes, movendo-se lenta e fantasmagoricamente; todavia, não tão demoradas como os passos miúdos de divindades muito antigas, que, fugazes em suas aparições, vez ou outra incorporaram fiéis mais seletos. Um rito moroso e diferente de todos os outros que eu já havia acompanhado.

Após a terceira noite ritual, sucumbi. E não se tratou apenas de tédio: em grande parte do tempo em que estive no terreiro, meu peito parecia atado por um nó que, cada vez mais, se apertava; o ar me faltava nos pulmões e eu não possuía forças para buscá-lo; tampouco encontrava ímpeto para me manter continuamente desperto, sem a necessidade de deitar-me pelos cantos improvisados. A sensação de fragilidade era acompanhada, contraditoriamente, por uma tensão crescente. Ao fim dos trabalhos de minha terceira noite, criei coragem, mobilizei meus superiores na hierarquia da *casa* e, tendo comunicado meu desespero, obtive o aval para ir embora no dia seguinte. Tão logo despertei, parti bem cedo, um tanto aliviado, enquanto todos os outros ainda dormiam. E já na cidade, nos dias subsequentes, sobreveio a frustração pelo fracasso na, por assim dizer, primeira incursão mais séria ao campo da pesquisa; um desencanto agravado pela admissão de que o desconforto durante a estadia também derivava dos estímulos que compõem minha vida para além daqueles

muros: eu não conseguira me desligar suficientemente do mundo exterior. E sei que para aquela ocasião foi extremamente difícil despedir-me, ainda que temporariamente, dos vínculos pessoais construídos no cotidiano fora dali – e segundo a canção de Vinícius de Moraes, conforme a réplica dos *orixás*, o “amor só é bom se doer”.

Mas, passado o calor – não contraditoriamente, glacial – dos acontecimentos, hoje me parece ainda mais óbvio que minha crise não fora desencadeada apenas por fatores externos. Naqueles dias, a *casa* funcionava em outro ritmo, talvez inverso do que se vivencia normalmente: era-nos permitido acordar tarde; os *filhos-de-santo* cochilavam entre as tarefas; as refeições, quase todas, atrasavam; não havia muito a se fazer. Estávamos envoltos na marcha própria dos seres imateriais mais antigos e daqueles ligados à morte – essas eram as explicações dadas por várias das pessoas do *Ilê* quando da exposição de minhas queixas. E, de fato, tanto uns como os outros são onipresentes no transcorrer desses rituais, como se pode aferir por vias diversas. Pereira (2013:07) afirma, por exemplo, que, em certos momentos de um *axexê*, não se permite que ninguém saia do barracão, “[...] pois lá fora encontram-se todos os espíritos ligados à fundação da Terra e o contato com eles pode ser perigoso, pois sendo possuidores de grande quantidade de energia, nenhum ser humano seria capaz de suportá-la ou lidar com elas”. O mesmo autor ainda indica que, nessas ocasiões, os mortos também se aproximam, visto que “[...] muitos [...] espíritos que morreram e ‘perambulam’ sobre o mundo [...], percebendo o ritual e a possibilidade de deixarem a Terra, vêm para o terreiro [...]” (p.06).

O ponto no qual quero chegar é o de que durante o *axexê* de *Woodume Azuanun* estive em contato com duas dimensões cujos agentes e tempos são distintos entre si. Afinal, como conta uma lenda levantada por Bandeira (2010)¹⁹, antes do surgimento da Morte – não só como evento, mas enquanto agente com atribuições específicas para a manutenção do equilíbrio no cosmos –, divindades e homens viviam juntos no mesmo plano, em que nada lhes faltava; e exatamente por isso, os humanos se tornaram negligentes, esquecendo as deidades, pois que se supunham tão sagrados como elas próprias; cansado dos desmandos, *Obatalá* – o grande *orixá* responsável por toda a criação – fez sua morada entre o *aiê* e o *orum*, para onde seguiram todos os demais seres divinos, e, de lá, também concebeu *Icu*, a Morte, que, a partir de então, tocaria os vivos carnis para que se lembrassem, sempre, de sua condição. Obviamente, a narrativa, aqui resumida, apresenta uma lição sobre valores como comprometimento, respeito, humildade e disciplina. No entanto, o mito traz algo mais: nele está implícita a ideia de que a atual humanidade é constituída pela entrada em um tempo regulado por princípios diversos daqueles presentes no espaço primordial: entre nós, de algum modo, aguarda-se o temido agenciamento mortal, mas “do outro lado” a ação já não pode ocorrer de novo sobre o suporte de um corpo biológico e destinado a perecer. A temporalidade existe, mas a regência é outra. E, se isso está correto, quando o tangenciamento das dimensões é evocado, na medida em que os limites se cruzam deliberadamente, seus compassos também se confundem.

Em categorias formalmente antropológicas, poderíamos dizer que a crise desencadeada durante os dias em que permaneci no *axexê* ocorreu porque fui “afetado” por intensidades provenientes de um outro domínio, o dos mortos. E se as distorções temporais parecem ter sido sentidas também por meus *irmãos*, de minha parte, como nas experiências de Favret-Saada com a feitiçaria, “[...] [encaixei] essa carga de um modo meu, pessoal”, à mercê de todas as possíveis consequências por ela enumeradas: “[...] distúrbio provisório de percepção, uma quase alucinação, ou uma modificação das dimensões; ou ainda [...] [um] sentimento de pânico, ou de angústia maciça” (2005:159). Esse não foi necessariamente – como acrescenta a autora –, o caso de meus parceiros, que, apesar de igualmente tocados, assistiram os ritos até o fim. Em meu lado, pelas conexões mantidas, naquele momento, com o mundo externo, talvez eu tenha adentrado demasiadamente vivo na realidade dos antepassados; e sofri, no âmage, mais agudamente os efeitos de dois mundos em mim interseccionados. Por ter levado, aos mesmos tempos, ambos bastante a sério – como um etnógrafo-iniciado – tive, então, o que propus chamar, aqui, de um *ontological blues*, diga-se, profundo o suficiente para que meu empreendimento não fosse levado a termo conforme o planejado.

Apesar da impressão inicial de fracasso, a experiência parece ter me colocado em uma posição na qual algumas avaliações se dão para além dos recursos da “empatia”, tão caros à tradicional “observação participante”. Ainda em referência às considerações de Favret-Saada, por um lado, longe de um corte radical, do tipo “nós/eles”, é preciso ocupar um lugar no sistema nativo, sem que se “represente” ou se “imagine” o que seria “estar lá”, pois o que ali se passa é inimaginável. Por outro, tampouco se trata de uma identidade para com os interlocutores, capaz de suprimir os distanciamentos: pois, como eles “se afetam” não é exatamente como “sou afetado”, embora o que lhe “afeta” seja o que “afeta” a mim. E, a julgar pelos agenciamentos priorizados em minha pesquisa corrente, suponho que o *axexê* tenha me levado a uma situação na qual experimentei intensidades de um tipo não-comunicável – porque mortos não abrem canais de diálogo o tempo todo –, sem que eu meramente supusesse como seria estar “do outro lado”; concomitantemente, também não me confundi com um dos fantasmas sempre à espreita em tais ocasiões, pois, nessa hipótese, a história não poderia ser contada. Não obstante, nos limites de um corpo orgânico, passei por uma crise como aquela das quais se pretende livrar o *egum* do falecido, que, com a execução do ritual fúnebre, é definitivamente guiado “para fora do círculo” temporal – como sugere a bela música *Oração ao Tempo*, de Caetano Veloso. Por três dias, estive a vagar, na morosidade de um espectro, pelo terreno dos vivos; e com o ardor da vida, cruzei o limiar das almas. E, na liminaridade, *realmente* sofri.

Um Pequeno Eco do Além

Uma das cantigas que se costuma entoar no *axexê* diz “*Abicú ô/ Aiê lálá*”, ou seja, “nascemos para morrer/ a vida é sonho” (Cruz 1995). E disso incorre que, para o

candomblé, as verdadeiras respostas estão, sempre, para além da vida tal como a experimentamos neste plano. Algo inverso, portanto, do que concebeu a antropologia, até muito recentemente, ao tratar das religiões afro-brasileiras: para a maior parte dos acadêmicos, as explicações se acham aqui, na Terra, e aquilo que os candomblecistas dizem existir a respeito de um outro mundo não passa de “crença”, “engano”, “fantasia”, “representação”, “simbolismo”, “cultura”, “mercado”, etc. Levar os nativos efetivamente a sério envolve, pelo contrário, receber – muito mais do que simplesmente “dar” – a credibilidade conceitual pela qual suas realidades são pensadas, para, assim, descrevê-las, mapeá-las, sem jamais “explicar”, “contextualizar”, “interpretar”, ou, enfim, “corrigir”. As construções conceituais, no entanto, não são meras enunciações, simples discursos: é preciso, como alerta Strathern (2014b:137), “[...] ter alguma ideia da atividade produtiva que está por trás do que as pessoas dizem, e, portanto, da própria relação entre elas e o que foi dito”. E essa consciência sobre o “fundo imanente” (Viveiros de Castro 2002) das noções impõe a revisão dos métodos característicos forjados pela disciplina e ilumina novas possibilidades de participação por parte do etnógrafo, agora, nos termos possíveis do “afeto”, tal como o quer Favret-Saada (2005).

Deixar-se “afetar”, contudo, não implica em escolher entre as soluções fáceis do tipo “tudo ou nada”, “misticismo ou materialismo” – pois o que é “o” real já não importa (Goldman 2003) –, mas, ao invés disso, incorre em expor-se ao desconhecido para que se possa articular conceitos: primeiro, para pensarmos “com” os interlocutores, a fim de compartilhar seus problemas em sua própria dignidade; mas, ainda, para que reavaliemos os nossos em outros termos, nos termos do Outro. Trata-se, assim, de um movimento em que nos modificamos e que é, por esse motivo, desconfortável. Para fazer jus a DaMatta (1984), o trabalho de campo, como defende o autor em um texto metodológico distinto do clássico de 1978, é como um “rito de passagem”, e pelo qual, como naqueles praticados em qualquer lugar, não se pode passar sem provação e algum mal-estar; mas os riscos, agora, não são mais os de se ouvir, um tanto a contragosto, o *anthropological blues*, e sim aqueles almejados em sua reavaliação “ontológica”: uma releitura, aliás, em meu caso, composta em conjunto com a marcação dos tambores vindos do “além”, que se fazem audíveis apenas por quem se condiciona a tangenciá-lo, mas com apego suficiente à vida para ali não permanecer.

Referências

- BANAGGIA, Gabriel. (2008), *Inovações e Controvérsias na Antropologia das Religiões Afro-Brasileiras*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFRJ.
- BANDEIRA, Luís Cláudio Cardoso. (2010), “A morte e o culto aos ancestrais nas religiões afro-brasileiras”. *Último Andar*, n.19: 45-52.
- CRUZ, Robson Rogério. (1995), *Carrego de Egum: Contribuição aos Estudos do Rito Mortuário no Candomblé*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFRJ.

- DAMATTA, Roberto. (1978), "O ofício do etnólogo, ou como ter *anthropological blues*". *Boletim do Museu Nacional*, n.27: 1-15.
- _____. (1984), "Trabalho de campo". In: *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. (2005[1976]), *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. (2005), "Ser afetado". *Cadernos de Campo*, n.13: 155-161.
- GEERTZ, Clifford. (2008[1973]). *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- GOLDMAN, Márcio (2003), "Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia". *Revista de Antropologia*, n.02: 445-476.
- _____. (2006), "Introdução: antropologia da política e teoria etnográfica da democracia". In: *Como Funciona a Democracia. Uma Teoria Etnográfica da Política*. Rio de Janeiro: 07 Letras.
- _____. (2009), "Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica". *Análise Social*, n.190: 105-137.
- _____. (2014), "Dois ou três platôs de uma antropologia de esquerda". (Online) *Cosmos e Contexto: revista eletrônica de cosmologia e cultura*, n.24.
(<http://www.cosmosecontexto.org.br/?p=2951>. Acesso em 20/12/2015).
- HENARE, Amira; HOLBRAAD, Martin & WASTELL, Sari. (2007), "Introduction: thinking through things". In: A. Henare; M. Holbraad & S. Wastell (Ed.). *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London/ New York: Routledge.
- PEREIRA, Rodrigo. (2013), *No Reino de Duas Senhoras: Etnografia do Rito do Axexê no Terreiro Ilê Omô Oyá (São Gonçalo, Rio de Janeiro)*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UERJ.
- _____. (2015), "Sucessão e liminaridade: o caso do terreiro da Gomeia". *Tessituras*, n. 01: 372-402.
- PRANDI, Reginaldo. (1991), *Os Candomblés de São Paulo: Velha Magia na Metrópole Nova*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP.
- _____. (2000), "Conceitos de vida e morte no ritual do axexê: tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé". In: C. Martins; R. Lody, Raul (Ed.). *Faraimará – o caçador traz alegria*. Rio de Janeiro: Pallas.
- STRATHERN, Marilyn. (2014a), "O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto?". In: *O Efeito Etnográfico e Outros Ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. (2014b), "Os limites da autoantropologia". In: *O Efeito Etnográfico e Outros Ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- VENKATESAN, Soumya. (2010), "Introduction". *Critique of Anthropology*, n.02: 152-156.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2002), "O nativo relativo". *Mana*, n.01: 113-148.
- _____. 2012. "'Transformação' na antropologia, transformação da 'antropologia'". *Mana*, n.01: 151-171.

Notas

- ¹ DaMatta atribui a expressão à antropóloga estadunidense Jean Carter Lave, que a teria utilizado em uma carta enviada do campo.
- ² O pressuposto da "ontologia" tem sido usado por um grupo de autores que recentemente promove uma "revolução silenciosa" (Henare, Holbraad & Wastell 2007) no âmbito da disciplina, sobretudo para demarcar uma diferença capital em relação às tendências antropológicas mais clássicas. Enquanto essas últimas se apoiam no pressuposto relativista de uma única realidade representada de modos

distintos pelas diversas culturas, o primeiro advoga a existência da multiplicidade de mundos para além daquele criado e legitimado pelos axiomas antropológicos (Viveiros de Castro 2002; Henare, Holbraad & Wastell 2007; Venkatesan 2010). Esse argumento será retomado no decorrer do artigo.

- ³ Próxima do movimento evocado em nota anterior, Favret-Saada (2005) promove, com a noção de “afeto”, o deslocamento de um exercício empírico de apreensão dos fenômenos, cuja “verdade” recai sobre o “observável”, para um outro, no qual a sensibilidade é habilitada para a construção do conhecimento. Como no caso da nota anterior, esse argumento também será mais desenvolvido ao longo do texto.
- ⁴ Termo sugerido por Viveiros de Castro em referência à obra de William James. Ao contrário de um “uni-verso”, legitimado em detrimento de outros possíveis, na discussão do autor sobre o pensamento ameríndio, o uso da expressão admite “[...] uma multiplicidade de províncias e agências intersectantes em relação de ‘desarmonia preestabelecida” (2012:158) com o mundo da maioria dos antropólogos.
- ⁵ Esses termos foram utilizados pelo antropólogo Jean Segata em uma anedota veiculada na Internet, em intervenção nas redes sociais. Agradeço ao autor pela inspiração e pelo aval para que eu tentasse desenvolver uma reflexão um pouco mais sistemática sobre a expressão.
- ⁶ No decorrer do texto, as expressões nativas e os termos provenientes de idiomas africanos serão destacados em itálico; e para esses últimos, adotarei a grafia adaptada à língua portuguesa.
- ⁷ Uso aqui um termo nativo para me referir à minha progenitora biológica, em oposição à *mãe-de-santo*.
- ⁸ Nas *casas* de candomblé, a exemplo dos *ogans*, os demais *filhos-de-santo*, após suas iniciações, tendem a assumir tarefas mais ou menos específicas – como a preparação dos alimentos sagrados, a confecção das vestimentas usadas pelos *orixás* nas festas públicas, a realização de defumações, entre outras modalidades de *limpeza astral* dos ambientes sacros –, direta ou indiretamente determinadas pelas divindades e demais seres imateriais.
- ⁹ Com o qual ingressei, em agosto de 2015, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA-UFF), a fim de obter meu doutoramento sob a orientação do Prof. Dr. Rafael Barbosa.
- ¹⁰ Apenas para fins de uma primeira distinção muito geral, a partir de uma sistematização bastante provisória, advinda do cotidiano vivenciado no *Ilê Asé Àzún Dan*, entendo, aqui, por *divindades* os *orixás*, na nação *Nagô*, e *Voduns*, no *Jeje*; por *ancestrais*, os outrora encarnados, e que se dedicaram ao cuidado de *divindades*; por *entidades*, os seres arquetípicos normalmente, neste terreiro específico, associados à umbanda – como boiadeiros, ciganas, marujos, pretos-velhos, etc. –; por *exus*, algo como uma modalidade especial de *entidade* e cuja função, entre muitas outras, seria uma representação – no sentido diplomático do termo – mais “humanizada” das *divindades* em nosso *plano*; e, finalmente, por *eguns*, aqueles seres desencarnados, mas que ainda não se tornaram *ancestrais*, e, em alguns casos, com notável apego aos viventes materiais, o que causa, não raramente, prejuízos a esses últimos.
- ¹¹ Sabe-se, por exemplo, pelo balanço realizado por Banaggia (2008), que os chamados estudos afro-brasileiros sobre religião possuem diferenças notáveis entre si e no que se referem às suas afeições diversas às interpretações “africanistas” e “culturalistas”, concentradas na apreensão da indissolubilidade dos traços africanos desde a dinâmica de contato ocorrida no Brasil, ou, posteriormente, “afro-brasilianistas” e sócio-políticas, preocupadas em apreender as religiões desde variáveis externas ao campo religioso, como aquelas advindas da política e da economia.
- ¹² Em inglês, no original: “[...] rendering other’s representations in the idiom of our own”.
- ¹³ Antes dessa “virada sociológica”, na avaliação de Banaggia (2008), os trabalhos – levados a termo por nomes como Artur Ramos, Édison Carneiro, Ruth Landes, Melville Herskovits e Roger Bastide, entre outros – apresentavam um caráter “essencialista” e “internalista”, já que voltados ao interior das casas de culto, sobretudo, a fim de abordar as origens das práticas e concepções construídas por seus adeptos em meio às sobrevivências e dissoluções dos traços africanos pelas dinâmicas de contato no país.
- ¹⁴ Discriminadamente, as obras são: *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*, de Yvonne Maggie (1975); *Vovô Nagô e Papai Branco: os usos e abusos da África no Brasil*, de Beatriz Góis Dantas (1988); e *A Busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*, de Stefania Capone (1999).

- ¹⁵ Em inglês, no original: “[...] *we must think in order to conceive a world the way they do*”.
- ¹⁶ Favret-Saada (2005) percebe a ocorrência de dois comportamentos típicos praticados pelos etnógrafos quando em campo: no primeiro, classificado como “ativo”, trabalhava-se com informantes pagos, interrogados e contemplados pelos pesquisadores, de modo que eram mais os locais que pareciam participar dos projetos dos antropólogos do que o inverso; no segundo, o “passivo”, a participação era o equivalente a “estar lá”, com o mínimo de interferência necessário para que a pretendida observação fosse possível.
- ¹⁷ Uma descrição bastante detalhada pode ser encontrada, por exemplo, em Robson Cruz (1995).
- ¹⁸ Como esclarece Reginaldo Prandi (2000), no candomblé, o espírito é composto por várias unidades reunidas, mas cada qual com existência própria. Uma delas é o *egum*, que se refere “[...] à própria memória do vivo em sua passagem pelo *aiê*, que representa a plena identidade e a ligação social, biográfica e concreta com a comunidade, e que [no momento da morte] vai para o *orum* podendo daí retornar, renascendo no seio da própria família biológica. Quando se trata de alguém ilustre, os vivos podem cultivar sua memória [...] que integra a linhagem dos ancestrais da família ou da comunidade mais ampla” (p. 02-03). Portanto, a partir desse ponto específico do texto, uso o termo de modo distinto daquele evocado na nota 11, na página 07, quando acionei o termo em conotação pejorativa, como sinônimo de “assombração” na linguagem mais popular.
- ¹⁹ Na versão levantada de Bandeira (2010:47), lê-se: “Quando o mundo foi criado, coube a Obatalá a criação do homem. O homem foi criado e povoou a Terra. Cada natureza da Terra, cada mistério e segredo, foi tudo governado pelos orixás. Com atenção e oferenda aos orixás, tudo o homem conquistava. Mas os seres humanos começaram a se imaginar com os poderes que eram próprios dos orixás. Os homens deixaram de alimentar as divindades. Os homens, imortais que eram, pensavam em si mesmos como deuses. Não precisavam de outros deuses. Cansado dos desmandos dos humanos, a quem criara na origem do mundo, Obatalá decidiu viver com os orixás no espaço sagrado que fica entre o Aiê, a Terra, e o Orum, o Céu. E Obatalá decidiu que os homens deveriam morrer; cada um num certo tempo, numa certa hora. Então Obatalá criou Iku, a Morte. E a encarregou de fazer morrer todos os humanos. Obatalá impôs, contudo, à morte Iku uma condição: só Olodumare podia decidir a hora de morrer de cada homem. A Morte leva, mas a Morte não decide a hora de morrer. O mistério maior pertence exclusivamente a Olorum”.

Recebido em: 07/12/2016

Aceito em: 11/04/2018

Thomás Antônio Burneiko Meira (tbmeira@yahoo.com.br)

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Resumo:

“... Ou Como Ter *Ontological Blues*”: notas sobre a vida no tempo da morte durante os bastidores de um *axexê*

Este artigo remete a uma pesquisa mais ampla, acerca das agências de seres imateriais em uma casa de *candomblé*, na qual sou iniciado. O texto trata de uma crise vivenciada durante o rito funerário do *axexê*, quando fui “afetado” por intensidades provenientes do tempo dos mortos, e que, sob o aporte da “virada ontológica” na antropologia, me permitem ver o terreiro por influência de realidades distintas – a dos vivos e a dos falecidos –, e não pela pluralidade das visões *do* mundo. Sugiro, então, uma releitura da noção de *anthropological blues*, tanto para cobrir as afecções dos etnógrafos cujas análises extrapolam as premissas relativistas, mas também como possibilidade de se criar proposições teóricas em efetiva continuidade com as premissas nativas.

Palavras-chave: Relativismo; Anthropological Blues; Virada Ontológica; Candomblé; Ritos Fúnebres.

Abstract:

“... Or How To Get *Ontological Blues*”: notes about life at the time of the Death during the backstage of an *axexê*

This article concerns a wider research regarding the act of unmaterial beings in a *candomblé* temple, in which I am an Initiated. This text approaches a crisis witnessed by me during the funeral ritual named *axexê*, when I was “affected” by an intense force providing from the time of the deceased, and that, due to the contribution of the “ontological turn” in Anthropology, it allows me to see the temple under the influence of distinct realities – the living and the dead –, and not through the plurality of the visions of the world. Though, I suggest a re-reading of the anthropological blues concepts, to cover either the ethnographers’ affections in which analysis overcame the relativist premises and considering it as a possibility to create theoretical propositions concerning the effective continuity with the native premises.

Keywords: Relativism; Anthropological Blues; Ontological Turn; Candomblé; Funeral Rituals.