

Grenzgänger: Uma consideração dos entrelaçamentos entre terreiro e Antropologia

Mareile Seeber-Tegethoff¹

Resumo

A pesquisa sobre as religiões afro-brasileiras tem uma longa tradição dentro da Antropologia brasileira. É notável como muitos estudiosos – tanto no passado como atualmente – possuem um comprometimento pessoal com essas religiões. Inversamente, muitos religiosos se interessam pela Antropologia e fazem uso dela com finalidades religiosas. O artigo expõe uma consideração desse fenômeno com base em diferentes depoimentos de antropólogos e de religiosos.

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras, Antropologia brasileira, Antropologia da Religião, envolvimento antropológico.

Abstract

The study of African-Brazilian religions has a long tradition in Brazilian anthropology. Many researchers – in the past and the present – have established a very close relationship with the studied religion. On the other hand, many followers of African-Brazilian religions are interested in anthropology and also use it for religious purposes. The article displays a consideration of the phenomenon in the light of different statements of anthropologists and religious practitioner.

¹ Doutora em Antropologia vinculada à Philipps-Universität Marburg, Alemanha. E-mail: seeberm@mail.uni-marburg.de.

Key words: African-Brazilian religions, Brazilian anthropology, anthropology of religion, anthropological immersion.

História da pesquisa afro-brasileira

Já os primeiros pesquisadores das religiões afro-brasileiras no início do século XX receberam títulos religiosos no mundo dos terreiros como, por exemplo, Nina Rodrigues e Artur Ramos. Ambos foram ogãs no terreiro de Gantois. Naquele tempo, a maneira como eles se aproximavam do seu 'objeto de estudo' era nova e excepcional. Com admiração, Jorge Amado descreveu o comportamento que Artur Ramos tinha com os grupos pesquisados:

Elle foi directamente ao assumpto, viu o negro de perto, penetrou nestes ambientes mysticos, do negro da Bahia, como poucos brancos já penetraram. Se fez, por assim dizer, negro como elles, e saiu escrevendo sobre 'Meu irmão negro'. Não saiu enojado, cheio de preconceitos. Arthur Ramos se fez negro nas macumbas da Bahia, e pôde assim dar ao Brasil qualquer cousa de grande e serio².

A especial relação entre os pesquisadores e as religiões afro-brasileiras pesquisadas não somente se manifestou em títulos religiosos, mas também na maneira como a academia influenciou o desenvolvimento dessas religiões. No Recife, no período de perseguição e proibição, o Serviço de Higiene Mental (SHM) defendeu perante a polícia o direito dos terreiros de fazerem 'toques', contanto que certas regras fossem cumpridas. O *Diário de Pernambuco* de 23 de julho de 1935 (Fernandes 1937:33) informa sobre esta licença policial adquirida para certos 'toques'. Porém, quem assentou as regras para estes 'toques' foi justamente o SHM em colaboração com alguns pais-de-santo escolhidos. Assim, os pesquisadores não somente conseguiram acesso livre ao seu 'objeto de pesquisa', mas também

² Jorge Amado, *Diário de Notícias*, 17/03/1935 (Rodrigues 1935:206).

influenciaram de uma maneira muito direta no futuro desenvolvimento dessas religiões. Eles determinaram quais dos pais-de-santo representavam a religião 'verdadeira' e mereciam proteção e quais eram 'falsos' e portanto proibidos a prática religiosa. Vários líderes religiosos logo perceberam a posição poderosa dos pesquisadores. Os líderes então se dirigiram até eles com as suas queixas e seus desejos e, dessa maneira, conseguiram consolidar a sua posição religiosa e eliminar a desagradável concorrência.

Após as perseguições e a reabertura dos terreiros em 1945, o controle científico continuava. Mãe Betinha, famosa ialorixá de Recife, conta:

A gente pra ter um terreiro tinha que fazer um exame com três médicos. Um médico de cabeça, um médico de sistema nervoso e um médico de clínica geral. A gente fazia o exame ao mandado da polícia. Eu passei por três exames. O médico de cabeça disse: 'A senhora tem uma cabeça maravilhosa.' O médico de clínica geral fez uma porção de exames, tiraram radiografia, depois disse: 'A senhora não é doente, uma mulher sábia.' [...] E eu passei em todos os exames. Teve até um que me pediu uma prova escrita [...] sobre a religião africana³.

Hoje em dia, o papel dos pesquisadores do SHM é visto como bivalente no mundo religioso. De um lado, possibilitaram o restabelecimento da prática religiosa afro-brasileira, por outro lado, usaram de sua poderosa posição para poder fazer pesquisa. Manoel Papai, conhecido e influente babalorixá no circuito científico, descreve o significado do trabalho de Ulysses Pernambucano para os terreiros:

Ulysses criou uma ... espécie de laboratório em alguns terreiros, colocando estudantes lá dentro para observar o que estava acontecendo. Respirar, tossir, cair, levantar. As manifestações, em que horas elas se davam e porque se davam [...] Ele ... sabia que era difícil a reabertura do candomblé. Aí ele propôs ao Departamento de Higiene e Saúde ... que submetessem os pais-de-santo e mães-de-santo a um exame de sanidade mental

³ Entrevista com Dona Betinha (Recife, 03/07/2000).

porque ele sabia que era o único jeito que tinha para a reabertura. Então alguns pais-de-santos passaram por esse exame de sanidade mental. [...] Então foi boa, foi oportuna a ... proposta de Ulysses Pernambucano, porque ele ajudou de certo modo a reabertura. Embora ele tenha se aproveitado disso para criar um laboratório nos terreiros⁴.

Uma outra característica da relação especial entre pesquisador e pesquisado no mundo afro-brasileiro é a maneira como os religiosos participam na pesquisa e no mundo científico. Já os primeiros congressos sobre religião e cultura afro-brasileira possibilitaram uma colaboração de babalorixás e ialorixás. Gilberto Freyre, com apoio do SHM, organizou em 1934 o 1º Congresso Afro-Brasileiro em Recife, um evento importante na história das pesquisas afro-brasileiras. Leia-se nos anais do congresso:

Sentaram-se em volta da velha mesa, na cabeceira da qual se sucederam os presidentes, conforme o assumpto do dia, não só doutores, com grande erudição de gabinete e de laboratório, como ialorixás gordas, cozinheiras velhas, pretas de fogareiro, que trouxeram do fundo de cozinhas de mucambos receitas de quitutes afro-brasileiros quasi ignorados [...]; babalorixás como Pae Anselmo; rainhas de maracatu como Albertina de Fleury [...]; outros analphabetos e semi-analphabetos inteligentes, com um conhecimento directo de assumptos afro-brasileiros, de que muito se aproveitou o Congresso [...] (Freyre 1937:348-49).

A descrição mostra a intenção de Gilberto Freyre de fazer desse congresso um encontro de pais-de-santo. Na realidade, o seu objetivo falhou na ortodoxia de certos líderes religiosos, que não queriam se encontrar com outros babalorixás que eles julgaram como sendo não verdadeiros (Gonsalves de Mello 1988, Carvalho 1987: 59). Alguns pais-de-santo participaram deste evento, porém de forma geral, o congresso permaneceu sendo um encontro científico.

Em janeiro de 1937, foi realizado, em Salvador, o 2º Congresso Afro-Brasileiro, organizado principalmente por Edison Carneiro.

⁴ Entrevista com Manoel Papai (Recife, 25/10/1999).

Neste congresso, os organizadores também tiveram o objetivo de incluir líderes e praticantes religiosos no encontro científico. Nesta ocasião, os organizadores tiveram mais sucesso. Neste congresso participaram representantes de aproximadamente 40 candomblés, e ainda alguns terreiros organizaram recepções e festas para os cientistas (Carneiro 1980:43). Alguns dos representantes religiosos ministraram palestras para os pesquisadores. Nas palavras inaugurais do congresso, foram anunciados apresentações de Escholastica Nazareth (Mãe Menininha de Gantois), Silvino Manuel da Silva (tocador de tabaque no Gantois), e Eugenia Anna Santos (Mãe Aninha do Axé Opô Afonjá) (Carneiro 1940:15). Babalaô Martiniano do Bomfim, além de ter colaborado na organização do Congresso, sua palestra também foi incluída nos anais do congresso (idem: 233-36).

Nas palavras inaugurais do 2º Congresso Afro-Brasileiro Martiniano do Bomfim foi apresentado como “[...] um dos mais altos expoentes – sinão o mais alto – da raça negra no Brasil” (idem: 16). Ele foi o informante mais importante de Nina Rodrigues e colaborou com numerosos antropólogos brasileiros e norte-americanos, entre eles, Donald Pierson, Ruth Landes e Melville Herskovits. O babalaô viajou para Lagos, Nigéria, a fim de conhecer os segredos da religião dos Yorubá e aprender a língua nagô. Ele também morou algum tempo na Inglaterra e por isso falava inglês fluentemente (Carneiro 1967:437). Com o amigo e babalorixá Adão em Recife, Martiniano compartilhou a convicção que nenhum dos outros líderes religiosos afro-brasileiros tivesse verdadeiro saber religioso. “They are all pretenders”, reproduz Ruth Landes uma citação dele (Landes 1994:31). Sua frustração sobre a decadência da religião afro-brasileira faz dele um ‘companheiro do infortúnio’ para muitos antropólogos na sua busca de ‘autenticidade’ e seu lamento sobre ‘mistura’ e ‘degeneração’.

O 1º Congresso Afro-Brasileiro e, sobretudo, o 2º Congresso Afro-Brasileiro criaram um ambiente de comunicação entre pesquisadores e pesquisados, cientistas e religiosos. No prefácio dos anais do 2º Congresso Afro-Brasileiro pode-se ler:

Um dos aspectos mais originaes do congresso de Bahia foi, sem duvida, a contribuição directa dos paes-de-santo e de outros afficcionados, como pesquisadores das suas proprias seitas [...] ao lado dos nossos maiores estudiosos, em pé de igualdade. (Carneiro 1940:9-10)

Fica claro nesta citação, que os religiosos participantes do congresso são chamados igualmente aos cientistas de ‘pesquisadores’. Isso mostra que já naquele tempo, não somente os pesquisadores se aproximaram da religião mas também os religiosos se aproximaram da ciência. Martiniano do Bomfim, Mãe Aninha e Mãe Senhora em Salvador, com como Pai Adão e Pai Apolinaris em Recife, mantiveram relações amigáveis com antropólogos. Assim sendo, aumentaram não somente seu prestígio no mundo religioso, como também sua influência nas afirmações científicas, as quais, por sua vez, influenciaram o futuro desenvolvimento das religiões afro-brasileiras.

A prática histórica da influência e do entrelaçamento entre pesquisador e pesquisado no mundo afro-brasileiro religioso, começando com a colocação de regras para a distribuição de licenças policiais e, ainda, com a colaboração de antropólogos e religiosos em eventos científicos, continuava de várias formas em todo o Brasil. Certos terreiros e alguns representantes escolhidos tinham uma reputação no mundo antropológico, nas discussões e publicações científicas, que nem sempre correspondia com a realidade religiosa. Muitas vezes, esta realidade em seguida era modificada. Assim aconteceu com o chamado Sítio de Pai Adão. Conforme publicações científicas, esse terreiro foi o mais importante de Recife. Sobretudo nas pesquisas de Roberto Motta, Maria do Carmo Brandão e seus discípulos, o Sítio recebeu um significado enorme (Brandão & Motta 2002:57). Motta constata:

Veja bem, o Sítio tinha, sempre teve muito prestígio – não fui eu que criei o prestígio do Sítio – nos ambientes afro-brasileiros. Por quê? Porque Pai Adão – que eu não conheci – era um homem de grande carisma. [...] No entanto, eu penso que a projeção do Sítio entre os pesquisadores foi efetivamente devido às minhas pesquisas e as do meu grupo. Em primeiro lugar Maria do Carmo e depois, as pessoas que fizeram teses

sob minha orientação, sob a orientação de Maria do Carmo, como Zuleica Dantas Pereira e vários outros⁵.

Nos anos 80, o antropólogo Raul Lody se engajou pelo tombamento do Sítio. Lody justificou o tombamento relacionando o Sítio com a África e com a vida cultural recifense. Seu engajamento teve sucesso, pois o Sítio foi realmente tombado, sendo o cerimonial presenciado pelo antropólogo Valdemar Valente e pelo diretor da Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ), Fernando Freyre (Lody 1983). Através desse ato, antropólogos consolidaram a posição do Sítio de Pai Adão dentro da vida cultural, social e religiosa em Recife.

Hoje em dia, a boa reputação do Sítio no mundo antropológico deve-se, sobretudo, ao babalorixá Manoel Papai, neto de Pai Adão e líder atual desse terreiro. Ele sempre soube lutar por uma posição influente no mundo acadêmico, buscando o contato com pesquisadores, sempre se referindo à sua famosa filiação religiosa. Antropólogos recifenses apoiaram e continuam apoiando Manoel Papai, introduzindo-o em instituições científicas e convidando-o para eventos antropológicos. Para muitos pesquisadores, ele serviu e continua servindo como informante principal das religiões afro-brasileiras recifenses. O ponto culminante desse apoio e excepcional atenção que esse babalorixá recebeu em Recife foi a oferta de uma sala no Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPE pela então coordenadora Maria do Carmo Brandão.

É interessante observar que no mundo religioso afro-brasileiro o Sítio nem sempre tem a mesma boa reputação como no mundo antropológico. Em vários terreiros, os meus informantes falaram de uma maneira reservada sobre o Sítio e seu papel religioso no Recife. Pôde-se constatar que o Sítio teve uma reputação na comunidade científica, em Recife como em todo o Brasil, a qual não corresponde à realidade religiosa.

A expressão “troca de favores”, que Maria do Carmo Brandão usou para justificar a sala universitária concedida para um babalorixá sem formação científica, reflete uma característica da pesquisa afro-brasileira pernambucana. Por um lado, Manoel Papai possibilitou a

⁵ Entrevista com Roberto Motta (Recife, 14/12/1999).

pesquisa dentro do Sítio que antes dele quase não era possível. Por outro lado, a comunidade científica possibilitou a ele uma carreira, a qual refletiu num aumento do seu poder religioso. A FUNDAJ apóia os projetos de Papai. Ele, por sua vez, nomeou Fernando Freyre, o presidente da FUNDAJ, como presidente de honra de uma sociedade ligada ao Sítio. A amizade entre Manoel Papai e Fernando Freyre continua uma tradição que começava com a amizade que existia entre Pai Adão, avô de Manoel Papai, e Gilberto Freyre, pai de Fernando Freyre. A 'troca de favores' de hoje lembra a 'troca de favores' histórica, uma vez que os pesquisadores ajudaram a conseguir uma licença policial e em contrapartida receberam autorização de acesso ao terreiro. Babalorixás colaboradores receberam gratificação pelo fato de que a ciência e a polícia fizeram dos seus conceitos religiosos, normas e diretivas para todos os terreiros.

Enquanto muitos antropólogos pernambucanos tanto históricos quanto atuais intervêm a favor dos seus informantes influenciando assim o mundo religioso, eles raramente buscam uma iniciação na religião pesquisada. Neste contexto, é interessante registrar que no Recife não existe a posição de *ogã* no mesmo sentido como existe na Bahia. A posição do *ogã* baiano oferece uma forma de iniciação que é ligada somente em pequenas obrigações religiosas e por isso, torna-se atrativa para o pesquisador. Esta iniciação é uma outra opção de retribuição ao terreiro pesquisado, a qual é impossível em Pernambuco. Ela aumenta o prestígio do terreiro no mundo religioso e às vezes até aumenta também o prestígio do pesquisador no mundo científico.

Na Bahia, a história da pesquisa afro-brasileira se caracteriza pelo fato de que tanto muitos dos primeiros pesquisadores como também muitos dos pesquisadores atuais são iniciados como *ogãs* no terreiro pesquisado. Além do mais, alguns pesquisadores baianos têm feito iniciações muito mais profundas, até chegarem à posição de sacerdote. Um exemplo histórico neste contexto é o de Pierre Verger. Exemplos mais atuais são os de Júlio Braga e Juana Elbein. Os três têm feito ao mesmo tempo tanto parte do mundo antropológico como do mundo do terreiro. Esta situação baiana é única na área de pesquisa afro-brasileira no Brasil.

Na Bahia, existem também alguns ialorixás e babalorixás sem formação acadêmica que possuem boas relações com a antropologia, fato este parecido com a situação de Pernambuco. Os sacerdotes participam de congressos e publicam tanto artigos como livros. Um exemplo é o de Mãe Stella do Axé Opô Afonjá, ela já escreveu dois livros sobre o candomblé. Como interlocutora, ela é muito procurada pelos pesquisadores. Porém, diferentemente de Pernambuco, nenhum desses religiosos não acadêmicos teve como ambição ocupar uma posição na universidade como a de Manoel Papai.

Além dessas diferenças históricas e contemporâneas entre Bahia e Pernambuco, existem também similaridades. Em ambas as regiões, pesquisadores influenciaram o mundo religioso, escolhendo e divulgando certos terreiros nas suas pesquisas. Enquanto que no Recife o Sítio de Pai Adão foi o mais pesquisado e protegido, na Bahia os antropólogos escolheram os terreiros Gantois, Casa Branca e Axé Opô Afonjá, por serem ditos os mais antigos, para realizar suas pesquisas, iniciações e proteções.

O Sudeste do Brasil não tem uma história de pesquisa afro-brasileira tão extensa como em Pernambuco ou na Bahia. Por isso, lá não existem tradições de comportamento entre pesquisador e pesquisado que poderiam servir como modelo para a geração atual. Porém, devido à forma particular do candomblé existente nessa região, há alguns fatos que evidenciam um entrelaçamento entre o mundo antropológico e o mundo religioso. No Sudeste, o número de pessoas de classe média nos terreiros está crescendo, entre elas muitos são acadêmicos. Este fato facilita o contato entre pesquisador e pesquisado, uma vez que pertencem a mundos parecidos. Para um pesquisador da região Sudeste é mais fácil tornar-se membro de um terreiro porque lá ele encontrará pessoas iguais a ele.

Por outro lado, a crescente formação acadêmica de membros em terreiros no Sudeste faz com que eles procurem uma relação mais intelectual com a sua religião. Contrariamente com o que ocorre no Nordeste, a discrepância entre o mundo cotidiano e o mundo religioso no Sudeste é muito mais profunda. A tentativa de unir estes dois mundos traz novas exigências para a religião, tanto no contexto da sua prática como da sua mitologia. Por isso, muitos religiosos se interessam em ler publicações científicas para os seus

usos. Eles chegam até a exigir da Antropologia uma relação escrita de importantes elementos religiosos. Devido à falta de uma relação familiar com a cultura afro-brasileira, os convertidos têm que adotar o saber religioso por caminhos alternativos. Neste ponto, a universidade tem um papel importante, oferecendo cursos e livros sobre a cultura afro-brasileira.

Todos estes fatos contribuem para uma relação particular entre Antropologia e terreiro no Sudeste. As condições para um entrelaçamento entre os dois mundos são favoráveis. Influências mútuas, ou seja, de ambos os lados acontecem ou são quase que programadas.

Grenzgänger

A exposição supracitada mostrou uma tradição histórica, com algumas diferenças regionais, de entrelaçamentos entre pesquisador e pesquisado na área das religiões afro-brasileiras. Hoje em dia, os entrelaçamentos entre terreiro e Antropologia continuam acontecendo de formas muito variadas. Quero chamar de *Grenzgänger* os pesquisadores e religiosos que se envolvem dessa maneira um no mundo do outro. Esta palavra alemã originalmente denomina pessoas que moram num país e trabalham em outro e, por isso, atravessam uma fronteira (*Grenze*). A palavra combina então a noção que se tem de uma fronteira, a qual separa, mas que, por um ato de travessia, acaba ligando dois lados. *Grenzgänger* também pode ser uma pessoa que faz o percurso na linha da fronteira, ficando precisamente no espaço entre os dois lados.

Em minha pesquisa⁶ descobri muitos diferentes tipos de *Grenzgänger*. Neste artigo contempla-se apenas um pequeno resumo dessas várias maneiras de entrelaçamento entre terreiro e Antropologia, dando maior ênfase para a discussão. Para uma descrição mais detalhada sobre os diferentes tipos de *Grenzgänger*, bem como exemplos dos mesmos ver Seeber-Tegethoff (2005). Entre as várias formas de entrelaçamentos, têm-se as formais como, por exemplo, a

⁶ Pesquisa de campo, principalmente em Pernambuco, mas também em outras regiões do Brasil, maio de 1999 a julho de 2000.

iniciação em um certo grupo religioso, que é óbvia. Porém, existem também formas escondidas de entrelaçamento como, por exemplo, o engajamento num terreiro, baseado em emoção, crença ou mesmo em um sentimento de obrigação. Alguns religiosos procuram o saber religioso ou o apoio em objetivos religiosos na universidade, outros desejam pesquisar a sua própria religião de uma maneira científica. Alguns *Grenzgänger* permanecem em seu próprio mundo e somente em certos aspectos se aproximam do outro mundo. Outros ficam divididos, um lado deles permanece no mundo de origem, e o outro lado se coloca com convicção no mundo novo. Ainda outros se distanciam do próprio mundo à medida que se aproximam do outro.

Uma análise mais profunda dessas múltiplas formas de entrelaçamento mostra que as conseqüências podem ser muito diferentes. A conversão por convicção, que às vezes acontece sem iniciação, pode influenciar a pesquisa de uma maneira mais forte do que a iniciação formal. Isso acontece porque a conversão por convicção traz com ela obrigações e dependências pessoais. Uma iniciação formal, sem convicção religiosa, geralmente influencia menos o pesquisador nas suas ações. Porém, esta diferenciação só é válida para uma iniciação que exige pouco engajamento religioso como, por exemplo, a iniciação de *ogã*. Outras iniciações, que geralmente implicam uma convicção religiosa, têm mais influência nas atividades científicas. As conseqüências para a pesquisa dependem da personalidade do pesquisador, assim como da sua área principal de pesquisa e por isso cada caso deve ser julgado individualmente.

Um envolvimento pessoal e emocional com informantes contém o perigo de abuso de poder. Sobretudo, ela pode influenciar na interpretação dos dados da pesquisa. O engajamento para os objetivos dos pesquisados é uma outra forma de entrelaçamento que tem conseqüências extensas. A exposição sobredita mostrou como esta maneira de influência promove certos informantes e através disso modifica as relações internas de poder no mundo do terreiro.

Livros sobre religiões afro-brasileiras produzidos em 'um mundo' e lidos no 'outro mundo', são uma forma de entrelaçamento interessante e inevitável. Livros científicos causam mudanças no mundo do terreiro porque fixam certas tradições e assim sendo, atri-

buem a estes um valor particular. Dessa maneira, podem modificar práticas religiosas e também manipular o sistema interno de poder. Através de livros antropológicos, membros religiosos podem alcançar o saber religioso sem respeitar a hierarquia religiosa. Antigos ialorixás e babalorixás lamentam que nos terreiros de hoje o saber religioso dos antigos é menos valorizado pelos noviços do que o saber religioso escrito em livros antropológicos.

O *Grenzgänger* mais espetacular é sem dúvida aquele que junta a posição do antropólogo e a do babalorixá em uma pessoa só⁷. Isto acontece quando um antropólogo se inicia como babalorixá e abre o seu próprio terreiro ou quando um babalorixá escreve uma tese científica focalizando a sua própria religião. Este tipo de entrelaçamento atinge não somente as atividades científicas, mas também as atividades religiosas. Terreiros dirigidos por antropólogos reúnem geralmente um grupo de seguidores diferente de outros terreiros. Idéias intelectuais e práticas religiosas se misturam, criando novas formas de religiosidade afro-brasileira.

A existência de ‘sacerdotes pesquisadores’ e ‘pesquisadores sacerdotais’ leva a pergunta: como é possível ao mesmo tempo viver em dois mundos tão diferentes e desempenhar ambos os papéis de uma maneira satisfatória? Na minha pesquisa ficou claro que estes *Grenzgänger* apenas formalmente separam seus papéis. Existe uma mistura entre o seu saber e a sua motivação. Esta mistura no pensamento é inevitável e pode trazer vantagens. A apresentação exterior dos dois papéis varia de um *Grenzgänger* para outro: o espectro se estende de uma ocultação do papel duplo até uma consciente acentuação da identidade dupla.

Apesar de algumas dificuldades que alguns desses *Grenzgänger* sentem no início da sua inserção dupla, por exemplo, com a visão do mundo religioso, o qual muitas vezes contraria sua socialização científica, pode-se dizer, mesmo assim, que com o tempo eles conseguiram criar uma filiação nos dois mundos. Em geral, a identidade dupla não acarreta em problemas para eles. Nos terreiros, os *Grenzgänger* normalmente são vistos positivamente porque lá pesquisa-

⁷ Para facilitar a leitura falo em seguida somente de babalorixás, mas evidentemente podem ser ialorixás também.

dores iniciados transmitem mais competência e confiabilidade. Já no mundo antropológico, os pesquisadores iniciados são aceitos por alguns colegas, outros duvidam da sua seriedade científica ou até da sua seriedade religiosa. As discussões científicas sobre os *Grenzgänger* e seus entrelaçamentos são influenciadas por pensamentos de concorrência e legitimação. Porém na maioria dos casos observa-se que as obras científicas de pesquisadores iniciados são consideradas de uma maneira diferenciada. Não existe uma desqualificação geral.

Vozes brasileiras

“Faça como Verger, aceite o orixá! Ele pesquisou tudo claramente e sem erros”, sugere uma estudante de Antropologia iniciada no xangô, durante uma discussão na Universidade Federal de Pernambuco⁸. Muitos antropólogos iniciados acreditam que uma visão ‘de dentro’ possibilita uma melhor pesquisa sobre a religião afro-brasileira do que uma visão ‘de fora’. A antropóloga iniciada Juana Elbein dos Santos enfatiza na introdução do seu livro *Os Nagô e a Morte* que a religião nagô no Brasil se baseia na “experiência iniciática” e por isso, só pode ser entendida com base em experiências pessoais. Ela ressalta “que a perspectiva que convencionamos chamar ‘desde dentro’ se impõe quase inevitavelmente” (Elbein dos Santos 1997:17). Em sua opinião, um pesquisador que faz as suas observações sobre religiões afro-brasileiras somente ‘de fora’ o que, seguindo Elbein dos Santos, geralmente acontece, produz somente descrições fragmentadas ou deturpadas.

O babalorixá e então doutorando de Ciências Sociais Armando Vallado também usa o argumento da experiência pessoal para justificar a sua posição:

⁸ Discussão depois da palestra do babalorixá Manoel Papai “A invasão dos antropólogos nos terreiros”, no seminário “Antropologia da Religião: questões teóricas e problemas de campo” (UFPE, 25/08/1999).

A religião dos orixás, ela te dá isso, essa sensação. É tudo pelo sensorial, e pela sensibilidade. Só! Essa é linguagem que você tem que entender. Só que ela tá no corpo e não na cabeça⁹.

Vallado defende o caminho da experiência que cada cientista pesquisando o candomblé deveria fazer¹⁰. Este caminho não necessariamente implica em uma iniciação, mas uma certa participação é, segundo Vallado, uma condição necessária para o entender dessa religião.

José Flávio Pessoa de Barros, antropólogo e babalorixá, defende uma antropologia “com emoção”. Ele afirma que uma ciência humana que permanece desvinculada dos movimentos sociais é uma “ciência estéril”. Segundo Pessoa de Barros, a Antropologia sempre foi uma “ciência envolvida”, pois a opção por um certo tema de pesquisa, sempre teve haver com as emoções. Quando um pesquisador determina o seu grupo ou tema de estudo, isso acontece pela emoção e não pela razão. Pessoa de Barros resume que na Antropologia se lida com seres humanos e por isso o pesquisador, como ser humano, não pode se colocar fora da sua ciência.

Essa coisa de você estar ausente, sem emoção, sem participar do grupo, isso aí é uma visão da história natural do final do século passado. Onde as pessoas não precisam ter emoção para ver o outro. Eu acho que você pode ter emoção ao ver o outro, estar dentro sim. ... É um olho divino essa coisa da isenção. E é impossível, você nunca está fora da emoção quando se estuda o ser humano¹¹.

Juana Elbein, Armando Vallado e Flávio Pessoa de Barros definem a experiência pessoal e emocional como uma base concludente para a pesquisa do candomblé. O antropólogo José Jorge de Carvalho relativiza esta posição:

⁹ Entrevista com Armando Vallado (Rio de Janeiro, 24/09/1999).

¹⁰ Para facilitar a leitura uso em seguida ‘candomblé’ como substituto também para outras religiões afro-brasileiras como ‘xangô’ ou ‘tambor de minas’.

¹¹ Entrevista com José Flávio Pessoa de Barros (Rio de Janeiro, 16/05/2000).

Então o envolvimento espiritual, assim, concreto também de você entrar num sistema, ele pode ser rico, porque você aprende uma outra dimensão sua. Mas ele pode também limitar o teu lugar de *logos*, quer dizer, o teu lugar de teórico¹².

Neste sentido, o entrelaçamento pessoal na religião pesquisada pode trazer vantagens como também desvantagens para a pesquisa. Ordep Serra observa por um lado, mais compromissos para o pesquisador envolvido, por outro lado, a possibilidade de um contato melhor com os pesquisados. Considerando a sua situação pessoal como antropólogo e *ogã*, Serra ressalta de se ter um acesso mais fácil às pessoas e ao material. Ao mesmo tempo, ele se identifica com o grupo pesquisado e por isso, sente um interesse pessoal, o qual implica em um certo compromisso. Serra acredita que, uma pesquisa sem compromisso seria irresponsável, e a isso ele chama de “antropoturismo”.

O antropólogo e babalorixá Júlio Braga e a antropóloga Mundicarmo Ferretti duvidam que um antropólogo iniciado teria automaticamente acesso livre ao saber religioso. Pode ser que o grupo seja muito fechado, pode ser que o grupo perceba que a iniciação de um antropólogo aconteceu sem convicção pessoal. Outro fator é que alguns antigos babalorixás ou ialorixás preferem transmitir o seu saber religioso a um antropólogo de fora do que a um próprio filho-de-santo, por medo da concorrência no próprio grupo.

Júlio Braga vê um certo perigo, se um antropólogo iniciado usa somente seu próprio grupo religioso como modelo referente na sua pesquisa. Mas enquanto ele for consciente desse perigo e evite incluir o seu grupo na pesquisa, Braga não vê problemas no duplo papel de sacerdote e pesquisador. Ele ressalta ainda, que o mais importante é manter a capacidade de se distanciar do seu próprio grupo.

De outro lado, existem antropólogos brasileiros que recusam rigorosamente a iniciação de pesquisadores. Mas apesar disso, muitos desses críticos mantêm relações pessoais com os pesquisados, o que, em minha opinião, implica também um certo envolvimento. A

¹² Entrevista com José Jorge de Carvalho (Recife, 26/11/1999).

antropóloga Maria do Carmo Brandão, não quer de nenhuma forma se afiliar a um distinto grupo religioso porque acredita que isso poderia limitar a sua liberdade de pesquisa. Segundo ela, já a participação de um ritual como, por exemplo, a “lavagem das contas” cria uma ligação particular a qual prejudica a posição do pesquisador. Ela justifica dizendo:

Porque você perde uma coisa preciosa que é a sua liberdade. Porque aí entram os vínculos todos de responsabilidade, de respeito que a afiliação exige. E isso, eu acho, eu sou contra. Eu gosto da minha independência¹³.

O antropólogo Norton Corrêa considera o fato de que existem segredos religiosos dos quais os membros da comunidade não podem publicar. Este fato poderia criar um problema para um antropólogo iniciado, como membro de um terreiro quando ele pretende usar seu saber religioso para sua pesquisa científica. Neste sentido segundo Corrêa, uma ligação a um grupo religioso pode limitar a liberdade de pesquisa. Na minha impressão, alguns filhos-de-santo acadêmicos evitam este problema, uma vez que eles só voltam para a academia quando alcançaram de fato a posição de babalorixá e, portanto, quando se encontram no pico incontestável da hierarquia religiosa.

Para Mundicarmo Ferretti, o ponto central da discussão sobre os *Grenzgänger* não é aquele onde um envolvimento emocional ou formal no candomblé limita ou adianta a pesquisa antropológica. Pelo contrário, ela chega na conclusão de que neste tipo de pesquisa, não é possível manter uma atitude de distância, e afirma:

Nenhum pesquisador de religião afro-brasileira consegue permanecer por muito tempo na cômoda posição de ‘mero pesquisador’ e de ‘colaborador’ do terreiro em sua festa mais dispendiosa. Mesmo que não ‘bole no santo’ (entre em transe), dificilmente consegue terminar sua pesquisa sem assumir alguma obrigação na casa ... (Ferretti 1994a:129)

¹³ Entrevista com Maria do Carmo Brandão (Recife, 28/04/2000).

A própria Mundicarmo Ferretti aceitou alguns compromissos religiosos durante a sua pesquisa num terreiro. Ela é madrinha de uma iniciante e durante os rituais religiosos ela toca um instrumento. Porém, ela nunca realizou uma iniciação formal.

A discussão controversa dentro da Antropologia brasileira indica que diferentes representantes da disciplina enfatizam tanto as vantagens, quanto as desvantagens desse caminho dos *Grenzgänger* entre o mundo religioso e o mundo científico. Não se pode encontrar uma opinião unívoca. Pelo contrário, os diferentes pontos de vista nesta discussão, indicam que dentro da disciplina existem diferentes idéias sobre os objetivos e os métodos da Antropologia. Ou seja, parece não existir apenas uma Antropologia.

Diferentes Antropologias

Enquanto alguns representantes da antropologia brasileira como, por exemplo, Serra ou Pessoa de Barros, os quais cobram ações políticas que implicam em um engajamento que pressupõe uma certa identificação com os interesses dos pesquisados, outros advertem das conseqüências desse engajamento, porque ele se baseia em depoimentos claros e impede a capacidade científica de dúvida. Paula Monteiro rejeita a mistura de discurso antropológico com discurso político. Quando no discurso político se trata da questão de identidade, predominam os conceitos de fatos invariáveis e conseqüências sociais desses fatos. Quando se discute identidade na Antropologia, se fala de construções e identidades variáveis:

Ora, do ponto de vista da antropologia interessa entender os processos pelos quais essa identidade dele e minha se constroem, mas do ponto de vista da política a identidade tem que ser uma verdade indiscutível, porque você não pode fazer política dizendo: Eu tenho dúvidas se sou negra¹⁴.

¹⁴ Paula Monteiro numa discussão no seminário “Antropologia e seus Espelhos” na USP, em maio de 1994 (Gonçalves da Silva 1994:119).

Segundo Monteiro, esta capacidade de dúvida é importante para a Antropologia. Ela tem que produzir perguntas em vez de propagar mensagens políticas. Quando o teórico é misturado com o político, Monteiro vê um perigo e afirma que “a gente perde o nosso lugar, a nossa capacidade de dúvida, a capacidade de reflexão, [...] perde a nossa capacidade de incomodar.”¹⁵ Outros salientam que a descrição antropológica se difere das definições nativas. Segundo Eunice Durham, uma identificação maior com o grupo pesquisado traz o risco de que o antropólogo não consiga mais compreender essa cultura.

Mas essa identificação traz consigo o risco de começarmos a explicar a sociedade através das categorias ‘nativas’, em vez de explicar essas categorias através da análise antropológica. [...] A sociedade, obscura aos nossos interlocutores, torna-se obscura para o próprio antropólogo. (Durham 1986:33)

O saber e os objetivos de um grupo pesquisado não são idênticos ao saber e aos objetivos de um antropólogo. No caso do candomblé, estas diferenças dificultam não somente a filiação dupla nos dois mundos, mas também, o diálogo entre eles. Paula Monteiro explica a diferença mais importante entre estas duas formas de saber, sendo o seu pensamento o seguinte:

Qual a diferença entre o conhecimento com o qual se aprende a ser pai-de-santo e a ser antropólogo? São duas coisas completamente distintas. Porque aprender a ser antropólogo, essa ciência humana que a gente faz, é aprender o exercício da dúvida [...]. O pai-de-santo não faz isso. [...] Porque está no lugar de autoridade. E qual é o lugar de autoridade? É a autoridade sagrada¹⁶.

Segundo Monteiro, há um grande mal-entendido na questão do objeto de pesquisa da antropologia. Muitas vezes, um certo grupo é chamado objeto de pesquisa, mas na verdade, a Antropologia trata

¹⁵ Veja nota 14 (idem: 121).

¹⁶ Veja nota 14 (idem: 75).

das questões e dos problemas ligados a este grupo, e não do grupo em si. Ela diz:

Negro não é objeto, índio não é objeto, mulher não é objeto, movimento social não é objeto; os objetos da Antropologia são questões e problemas [...]¹⁷.

Os religiosos do candomblé interessados na pesquisa antropológica querem ganhar dados sobre a sua própria religião, explica a antropóloga Rita Segato. Mas para os antropólogos, estes dados são somente o material que eles utilizam para fundamentar as suas interpretações. Segundo Segato, o antropólogo não se contenta com descrições. Ele desenvolve depoimentos que são dirigidos a um grupo muito maior do que a comunidade pesquisada¹⁸.

Estes mal entendidos dificultam a comunicação entre antropólogos e candomblezeiros. Ambos usam palavras parecidas, porém se referem a diferentes conceitos. Por isso, é preciso uma definição muito clara como base do diálogo. Caso contrário, pode acontecer de que as posições do religioso e a do antropólogo sejam trocadas, sem um fundamento sustentável. Esta crítica se dirige não somente aos pesquisadores que ao mesmo tempo desejam ser religiosos, mas também, aos candomblezeiros que desejam participar da Antropologia. Neste contexto, José Jorge de Carvalho argumenta que não somente antropólogos devem respeitar a tradição religiosa, mas também, os religiosos devem aceitar que eles não possuem o saber antropológico e por isso, nem sempre em todos os casos são os mais competentes, apenas por terem uma visão religiosa do lado de dentro.

Nem eu estou brincando que sou pai-de-santo. Mas também um pai-de-santo não pode brincar que é antropólogo. ... Só um mau antropólogo aceitaria uma brincadeira dessa. Eu não

¹⁷ Veja nota 14 (idem: *ibidem*).

¹⁸ Entrevista com Rita Segato (Recife, 25/08/1999).

aceito. Você precisou de anos e anos e anos, igual você precisou de lá, você precisou de anos e anos e anos lendo!¹⁹.

Devido a essas diferenças entre religião e ciência, Reginaldo Prandi ressalta que na verdade é possível pertencer a um mundo e por um tempo atravessar a fronteira para o outro mundo, embora realizar essa travessia de modo a pertencer aos dois mundos ao mesmo tempo seja muito difícil. As estruturas e as exigências são muito diferentes nos dois mundos e exigem uma luta permanente de reconhecimento nos dois lados:

Eu acho que você pode pertencer a um desses mundos e transitar pelo outro. Eu sou da academia e transito pelo candomblé. Armando, que é do candomblé, transita pela academia. Mas eu acho muito difícil colocar os dois como se fosse ... na mesma estatura, no mesmo estar, os dois é muito difícil. O próprio Júlio tem dificuldades. Porque ... ele tem o tempo todo que buscar reconhecimento na academia como antropólogo e buscar reconhecimento no povo-de-santo como pai-de-santo²⁰.

Enquanto os antropólogos mencionados enfatizam o aspecto teórico da sua ciência o que leva a grandes diferenças entre o mundo científico e o mundo religioso, outros representantes da disciplina como, por exemplo, Sérgio e Mundicarmo Ferretti, vêm a sua missão na abrangência total de certas tradições culturais. Sérgio Ferretti pesquisa exclusivamente religiões afro-brasileiras e dentro dessa área, ele se especializou numa certa tradição que é a Casa das Minas em Maranhão. Ferretti vê o seu papel de antropólogo mais como um teólogo engajado e envolvido do que de um cientista distante:

Os antropólogos acabam sendo os teólogos. E a gente se envolve muito com os aspectos teológicos da religião. A gente se envolve muito discutindo entre nós e às vezes também com os pais-de-santo em congressos. A gente acaba sendo os

¹⁹ Entrevista com José Jorge de Carvalho (Recife, 26/11/1999).

²⁰ Entrevista com Reginaldo Prandi (Rio de Janeiro, 23/09/1999).

teólogos. Agora, a gente não pode dizer isso muito abertamente para o grande público²¹.

José Jorge de Carvalho, por outro lado, critica aqueles antropólogos que pesquisam somente um único grupo cultural. Já como Paula Monteiro, também Carvalho vê a sua missão antropológica numa discussão de questões superiores. Por isso, ele tem dificuldades de entender porque alguns dos seus colegas *Grenzgänger* fazem deles somente um porta-voz do grupo pesquisado. Porém, ele concede a estes colegas o direito de praticar uma outra Antropologia, diferente da dele.

Todos os lugares onde Júlio Braga fala, ele fala ... dos terreiros. Existem antropólogos diferentes! Ele redefine antropologia para ser um discurso basicamente sobre a tradição do candomblé da qual ele participa. Então ele faz os estudos históricos etc. É claro. Mas aí ... você tem que redefinir também o que seja ... o lugar, a atividade antropológica²².

Carvalho ainda comenta que a idéia de Antropologia exige um confronto entre duas diferentes culturas: a cultura do pesquisador e a cultura do pesquisado. Segundo ele, uma tradução cultural precisa de um 'espaço entre', onde o saber antropológico se encontra²³. Em contrapartida, os antropólogos e babalorixás José Flávio Pessoa de Barros e Júlio Braga promovem uma disciplina que pesquisa não somente o 'outro', mas também, o 'aparentemente familiar' ou até o 'próprio'. Pessoa de Barros se refere à história da Antropologia. No início teve a dominância da Europa sobre os povos pesquisados. Nessa época, era impossível uma identificação com o pesquisado. Hoje em dia, segundo Pessoa de Barros, descobrir que o outro não precisa ser tão diferente do pesquisador é uma maneira de suprimir o velho sistema de poder. Também Júlio Braga acha antiquado o

²¹ Entrevista com Sérgio Ferretti (São Luís, 13/11/1999).

²² Entrevista com José Jorge de Carvalho (Recife, 26/11/1999).

²³ José Jorge de Carvalho numa discussão no seminário "Antropologia e seus Espelhos" na USP, em maio de 1994 (Gonçalves da Silva 1994:72).

conceito do 'completamente outro' como objeto de pesquisa da Antropologia. Estudos modernos mostram que o outro pode estar muito perto. Ele comenta que:

Então não há o outro. ... Peter Berger, que é um sociólogo americano, disse uma coisa nesse sentido do outro ... pode ser o seu irmão que está na esquina. Não há limite. O outro pode ser você²⁴.

A exposição das diferentes posições nesta discussão, mostra com clareza que dentro de um país como o Brasil, não existe somente uma única Antropologia com um conceito homogêneo da disciplina. Sérgio e Mundicarmo Ferretti se entendem como pesquisadores que pesquisam principalmente um fenômeno e querem entender e apresentá-lo profundamente. Neste conceito, uma visão de dentro pode enriquecer o entendimento. Em contraposição disso, Carvalho, Monteiro e Durham desejam pesquisar assuntos diferentes e usar os dados de campo em teorias e em depoimentos mais gerais. Neste sentido, a diferença cultural com o grupo pesquisado é uma condição necessária para o conhecimento científico. Por fim, Braga e Pessoa de Barros, no contexto da emancipação, seja da ciência bem como dos informantes, exigem uma reflexão sobre o conceito do 'outro' na Antropologia e sobre o descobrimento da alteridade em si mesmo. As diferentes atitudes com respeito a Antropologia aqui expostas, ajudam a entender as diferentes interpretações perante o entrelaçamento entre pesquisador e pesquisado, mas mostram também, que não é possível um julgamento geral ou mesmo único.

Diferentes pontos de vista

Uma das características mais importantes da universidade é que ela reúne diferentes pontos de vista, explica Pessoa de Barros. Os diferentes conceitos de Antropologia, apresentados no capítulo

²⁴ Entrevista com Júlio Braga (Recife, 04/10/1999).

anterior, fazem parte dessa pluralidade. Neste sentido, Vagner Gonçalves da Silva ressalta:

A antropologia não precisa ser unívoca, quer dizer [...] há várias maneiras de fazer antropologia. Quer dizer, eu acho, a definição da antropologia deve ser plural²⁵.

A Antropologia une diferentes níveis de interpretação do outro. Enquanto alguns níveis são mais analíticos, outros podem representar o diálogo com o pesquisado. Alguns níveis possibilitam esse diálogo, outros são baseados na autoridade do pesquisador como autor. A condição básica para a prática científica em vários níveis é a de sempre dizer claramente, em qual desses diferentes níveis o antropólogo está falando.

A aceitação da multivocalidade da antropologia abre a possibilidade de incluir também os *Grenzgänger* na disciplina científica. Para tal, deve ser garantido que o ponto de vista particular desses *Grenzgänger* seja usado de uma maneira consciente e controlada. Por isso, Pessoa de Barros acha importante apresentar claramente o seu olhar engajado:

E eu sempre coloco com clareza minha metodologia, para que as pessoas saibam de onde eu estou olhando e porque é que eu estou tirando essas conclusões. Feito isso eu acho que cessam quaisquer dúvidas. O meu olho é um olho comprometido. Cientificamente comprometido. Eu faço questão que ele seja comprometido porque eu digo de onde eu estou olhando²⁶.

Com respeito a essa questão, do ponto de vista, Paula Monteiro vê a causa sob o aspecto do limite da Antropologia. A apresentação antropológica nunca representa a totalidade de uma cultura. O ponto de vista particular de um pesquisador possibilita somente um conhecimento parcial²⁷. Justamente por isso, acredito que os dife-

²⁵ Entrevista com Vagner Gonçalves da Silva (São Paulo, 16/09/1999).

²⁶ Entrevista com José Flávio Pessoa de Barros (Rio de Janeiro, 16/05/2000).

²⁷ Paula Monteiro numa discussão no seminário “Antropologia e seus Espelhos” na USP, em maio de 1994 (Gonçalves da Silva 1994:118s.).

rentes lugares de observação são necessários para se construir a mais ampla e possível imagem de uma cultura. Se a Antropologia fosse unívoca, as suas representações poderiam ser somente unilaterais. Em outras palavras, se a disciplina permanecesse num pensamento exclusivo, outras potencialidades ficariam perdidas.

Todos os pontos de vista aqui apresentados são parte de uma Antropologia polivocal. São como partes de um 'quebra-cabeças' advindo de várias pesquisas as quais podem ser juntadas, a fim de se construir uma imagem mais completa de uma certa cultura. Porém, é importante para isso conhecer a fundo as circunstâncias de cada uma dessas peças do 'quebra-cabeças'. Esta exigência é sempre necessária, não somente nas pesquisas de *Grenzgänger*, mas nas pesquisas de todos os antropólogos. Todos nós temos um ponto de vista subjetivo. Ninguém tem um olhar neutro. Um antropólogo com uma convicção marxista ou pentecostal, por exemplo, tem uma visão do candomblé tanto subjetiva como um antropólogo iniciado no candomblé. A *Weltanschauung* pessoal influencia a percepção de cada antropólogo. Ela não pode ser evitada, mas claramente designada, ela pode ser integrada numa representação polivocal de uma cultura. Assim, o leitor ou o ouvinte tem a chance de classificar os depoimentos no seu contexto e julgá-los a partir disso.

O antropólogo alemão Volker Gottowik, analisando uma pesquisa antropológica norte-americana sobre uma aldeia austríaca, afirma que os textos etnográficos sempre são dirigidos à sociedade do etnógrafo e somente são significativos neste contexto. De certo modo, os textos são alegorias as quais transportam uma mensagem para a sociedade do antropólogo sobre ela mesma.

[...] against the background of a given sameness, they see a difference ethnographically described. By connecting what is being represented with their own kind, they gain access to the allegories. However, such an approach to ethnographic representations is not possible for the ones being represented, who after all, belong to another culture than the ethnographer. (Gottowik 1998:106)

Seguindo Gottowik, se os pesquisados e os representados não conseguem entender o verdadeiro significado do texto etnográfico, este texto acaba não ter valor para eles. Desta forma, o texto etnográfico torna-se incompreensível para os pesquisados, pois não compartilham o mesmo fundo cultural com o pesquisador. Isso explica as críticas de muitos candomblezeiros às publicações científicas que tratam da religião afro-brasileira, assim como os elogios dizendo que antropólogos iniciados escrevem os melhores textos. É verdade que os religiosos pesquisados compartilham uma cultura brasileira básica com os antropólogos brasileiros não iniciados, embora existam muitas diferenças ao nível da subcultura pessoal e da cultura dos antropólogos em geral. Os pesquisadores iniciados, por outro lado, dividem muito mais elementos culturais com os pesquisados. Porém, devido a sua filiação antropológica e a sua finalidade científica, eles algumas vezes também fazem alegorias, as quais acabam ficando incompreensíveis para o leitor religioso que não é cientista.

Para mim colocam-se as questões: Por que somente um único ponto de vista antropológico devia ter razão de ser, um ponto de vista oriundo de uma certa cultura? O que acontece com os pesquisados? No nosso atual e globalizado mundo, eles não têm o direito de entender pelo menos em partes as etnografias sobre eles, para terem futuramente uma chance de entrarem em diálogo com os pesquisadores? Acredito que neste sentido, os *Grenzgänger* podem ser uma espécie de vínculo entre a cultura pesquisada e a cultura pesquisando, porque pertencem aos dois mundos. O ponto de vista, bem como os resultados de um pesquisador *Grenzgänger* devem ser compreensíveis para os dois lados, ou pelo menos em partes. Desta maneira, os *Grenzgänger* podem prestar uma contribuição importante para o 'coro multivocal' de depoimentos antropológicos sobre uma cultura. Com isso, não pretendo dizer que todos os antropólogos precisam virar *Grenzgänger*. Pois o 'coro' deve permanecer multivocal a fim de apresentar de maneira mais abrangente possível, uma cultura ou um problema antropológico. Porém, quero dizer que os *Grenzgänger* devem receber o seu lugar legítimo entre os outros pesquisadores, os quais também têm uma visão particular, e assim contribuem para a obtenção de uma ampla visão de uma cultura.

Identidades múltiplas

A discussão antropológica sobre fronteiras, sobre visões de ‘dentro’ e de ‘fora’, sobre pesquisadores e pesquisados, transmite a impressão de que cada ser humano tem somente uma única identidade. Sendo assim, ele pode ocupar somente um único lugar nesse esquema tido como ‘branco e preto’. Os *Grenzgänger* protestam contra este pensamento limitado. As suas carreiras, vividas entre dois mundos, mostram com toda clareza que uma pessoa pode reunir ao mesmo tempo várias identidades em si. O babalorixá e antropólogo Ismael Giroto explica:

Existe em mim uma dimensão religiosa, e existe em mim uma dimensão antropológica. E existe em mim uma dimensão de consultor, uma dimensão de pai de família e qualquer outra dimensão²⁸.

Na discussão global sobre *native anthropology*, os seus representantes protestam contra uma classificação baseada somente na filiação cultural. Porque além dela, existem outras filiações, por exemplo, pelo gênero, pela classe ou pela educação, que também influenciam na própria identidade. Os próprios *native anthropologists*, através dos seus estudos científicos, não somente pertencem a sua cultura original, mas tornaram-se também parte de uma ‘cultura antropológica’ (Hastrup 1987:105). Estou convencida que as múltiplas dimensões que um antropólogo reúne em si tornam impossível comprometê-lo numa única posição. A antropóloga índia Kirin Narayan propõe a percepção de cada antropólogo por si num contexto de “shifting identifications amid a field of interpenetrating communities and power relations” (Narayan 1993:671). Por causa dessas identidades múltiplas que atingem tanto antropólogos como pesquisados, as fronteiras se confundem automaticamente. Em alguns aspectos encontra-se similitude, em outros, alteridade. Fronteiras são difíceis de serem localizadas. No contexto dessa discussão, a antropóloga

²⁸ Entrevista com Ismael Giroto (São Paulo, 14/09/1999).

inglesa Marilyn Strathern faz a pergunta: “How one knows when one is at home?” (Strathern 1987:16). Nessa situação de interpenetração de identidades e de travessias de fronteiras, onde fica ‘o lar’, de onde um antropólogo parte e para onde ele volta? Alguns dos *Grenzgänger* que entrevistei não conseguem dizer onde se sentem em casa. Ismael Giroto, por exemplo, afirma que a sua socialização anterior o acompanha também depois de sua conversão para o candomblé. Embora sendo babalorixá e tendo seu próprio terreiro, a religião afro-brasileira sempre permaneceu um pouco alheia para ele. Mas, se não existe ‘o lar’ nem ‘o estranho’, também não podem existir fronteiras entre estes dois conceitos.

Mas o que resta agora? As fronteiras se confundem e as identidades são múltiplas. Nesta argumentação, se encontra o perigo de um resultado, no qual tudo seria possível e a qualquer ser humano a permissão de se fazer antropologia sob qualquer ponto de vista. Para evitar essa simplificação, faz-se necessário olhar de forma diferenciada para os *Grenzgänger*. Os caminhos entre terreiro e antropologia discutidos neste artigo são tão diferentes assim como as suas consequências. Na minha impressão, o perigo de não poder pesquisar e publicar como a ciência exige, acontece quando um antropólogo realiza uma pesquisa em seu próprio grupo. Relações pessoais e compromissos produzem as maiores restrições. Por outro lado, uma pesquisa sobre a própria (sub-)cultura não necessariamente impede um olhar antropológico. Neste sentido, José Flávio Pessoa de Barros e Júlio Braga advertem para não fazer do seu próprio terreiro o seu objeto de estudo. Mas eles não vêem problemas em pesquisar a religião na qual eles desempenham a função de sacerdote. A escolha do tema de pesquisa também é um importante fator para um antropólogo *Grenzgänger* não se auto-bloquear. Pessoa de Barros, por exemplo, pesquisa festas públicas no candomblé para não entrar em conflito com o saber esotérico nem com a doutrina religiosa. Devido a possíveis obstáculos no caminho entre antropologia e religião, nem todos os *Grenzgänger* conseguem fazer um trabalho realmente científico. Alguns deles perdem a relação com a ciência e os seus estudos permanecem na esfera religiosa. Mais do que a obra de um antropólogo iniciado, parece mais ser um tratado teológico do que um estudo antropológico. *Grenzgänger* oriundos do mundo reli-

gioso e sem formação científica não se tornam automaticamente antropólogos, somente por serem convidados para falar em congressos científicos e publicar seus artigos em coletâneas antropológicas. A estimação da experiência pessoal não significa uma aceitação da falta de teoria e de método científico.

Enfim, a discussão sobre os *Grenzgänger* não pode terminar numa avaliação de qual visão é a melhor, se o olhar de fora ou de dentro. Como já dito, no contexto de identidades múltiplas e variáveis, estas classificações não podem ser mantidas dessa maneira. Assim sendo, não existem fronteiras claras e nem se pode evitar a parcialidade no olhar antropológico. Cada pesquisador leva com ele tanto a sua história de vida bem como a sua cultura e isso influencia a sua percepção e a sua motivação. Porém, estou convencida que todos os diferentes pontos de vista resultantes desta situação podem contribuir para a formação de uma visão abrangente sobre a cultura pesquisada. Somente com as diferentes dimensões de uma Antropologia polivocal é possível que os diálogos e as análises, assim como as visões de dentro e as de fora, bem como as experiências pessoais e os dados científicos possam ser entrelaçados, possibilitando assim uma melhor compreensão antropológica.

Bibliografia

- BRANDÃO, Maria do Carmo & MOTTA, Roberto. 2002. "Adão e Badia: carisma e tradição no xangô de Pernambuco." In GONÇALVES DA SILVA (org.): *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*, pp. 49-87. São Paulo: Summus.
- CARNEIRO, Edison (ed.). 1940. *O negro no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-brasileiro (Bahia)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. 1967. "Martiniano do Bomfim." In *Antologia do negro brasileiro*, p. 437. Rio de Janeiro: Edições de Ouro.
- _____. 1980. *Ursa Maior*. Salvador: UFBA.

- CARVALHO, José J. de. 1987. "A força da nostalgia: a concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros tradicionais." *Religião e Sociedade*, 14(2):36-61.
- DURHAM, Eunice. 1988 [1986]. "A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas." In CARDOSO, Ruth (org.): *A aventura antropológica*, pp. 17-37. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana. 1997 [1986]. *Os Nãgô e a morte: Pàdê Àsê e o culto Égum na Bahia*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes.
- FERNANDES, Gonçalves. 1937. *Xangôs do Nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- FERRETTI, Mundicarmo M. Rocha. 1994. *Terra de cabloca*. São Luís: SECMA.
- GONÇALVES DA SILVA, Vagner (ed.). 1994. *Antropologia e seus espelhos: a etnografia vista pelos observados*. São Paulo: FFLCH/USP.
- GONSALVES DE MELLO, José A.. 1988. "Uma reedição necessária." In FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO (org.): *Estudos afro-brasileiros: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro realizado no Recife em 1934*. Recife: Massangana.
- GOTTOWIK, Volker. 1998. "On Being Othered: John J. Honigmann Describes Steiermark and We Fail to Recognize It." *Paideuma*, 44:97-107.
- HASTRUP, Kirsten 1987. "Fieldwork among Friends: Ethnographic Exchange within the Northern Civilization." In JACKSON, Anthony (ed.): *Anthropology at Home*, pp. 94-108. London, New York: Tavistock.
- LANDES, Ruth. 1994 [1947]. *The City of Women*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- LODY, Raul. [1983]. *Terreiro Obá Ogunté – seita africana Obaoumin: um estudo sobre a organização do terreiro, sua importância para o Xangô pernambucano e para a cidade de Recife*. Recife.
- NARAYAN, Kirin. 1993. "How Native Is a 'Native' Anthropologist?" *American Anthropologist*, 95(3): 671-86.
- RODRIGUES, Nina. 1935. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SEEBER-TEGETHOFF, Mareile. 2004. *Grenzgänger zwischen Religion und Wissenschaft: Zu den vielfältigen Verflechtungen zwischen afrobrasilianischen terreiros und der sie erforschenden Anthropologie*. Marburg: Curupira.

STRATHERN, Marilyn. 1987. "The Limits of Auto-Anthropology." In JACKSON, Anthony (ed.): *Anthropology at Home*, pp. 16-37. London, New York: Tavistock.

Recebido em agosto de 2007

Aprovado para publicação em novembro de 2007