

Desafios em pesquisa antropológica:

o trabalho de campo em terreiros de candomblé

Claude Lépine

Como citar: LÉPINE, C. Desafios em pesquisa antropológica: o trabalho de campo em terreiros de candomblé. *In:* HOFBAUER, A. (org.) **Desafios da prática antropológica:** relatos, pesquisas e reflexões contemporâneas. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011. p. 75-94. DOI: <https://doi.org/10.36311/2011.978-85-7983-142-3.p75-94>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

DESAFIOS EM PESQUISA ANTROPOLÓGICA:
O TRABALHO DE CAMPO EM TERREIROS DE CANDOMBLÉ

Claude Lépine

A antropologia, desde Malinowski, atribui um papel essencial ao trabalho de campo na execução de qualquer projeto de investigação. Mas, apesar do consenso entre antropólogos sobre esta exigência, o que se constata é que a maioria reserva pouco espaço a falar dela, espaço geralmente restrito a algumas páginas no máximo, ou a alguns parágrafos da Introdução metodológica e a algumas notas de rodapé.

Mas, como observa Gonçalves da Silva,

se um dos principais objetivos da antropologia é promover um alargamento da razão possibilitado pelo conhecimento das várias concepções de mundo presentes nas culturas diversas (considerando-se que as culturas só se encontram através dos encontros dos homens), o trabalho de campo deveria ser um momento privilegiado para o exercício desse objetivo, pois é nele que a alteridade, premissa do conhecimento antropológico, se realiza. [...]

Ou seja, especular sobre os conhecimentos de qualquer comunidade, sem questionar o próprio modo como se apreende esse conhecimento, é realizar apenas uma parte dos objetivos da etnografia. (SILVA, 2000, p. 25, p. 119).

O tema proposto para nossa mesa abria várias possibilidades de tratamento, como, por exemplo, analisar os relatos de algum pesquisador conhecido, ou discutir as

propostas da nova etnografia e da antropologia reflexiva. Mas pensei que estava aí uma ocasião de me debruçar sobre meu próprio trabalho de pesquisa.

Tive a oportunidade de realizar várias pesquisas de campo tendo por objeto, na maioria das vezes, o candomblé, em locais e épocas diferentes, e com objetivos distintos. Selecionei duas dessas experiências. A primeira foi uma pesquisa realizada em Salvador nos anos 70, e a segunda uma pesquisa feita na metrópole de São Paulo nos anos 90.

Pensei que a comparação dessas experiências poderia ser interessante.

O material de que disponho para este exercício são cadernos de campo com anotações recheadas de sinais que eu usava para abreviar o procedimento e com os quais consignei fatos observados e fala de informantes, gravações de entrevistas e fotografias. Tenho ainda relatórios acadêmicos destinados à Fapesp e relatórios trienais destinados à Reitoria da Unesp. Mas trata-se então de trabalhos já elaborados.

A pergunta inicial de qualquer pesquisa seria: qual é o problema a ser estudado? O que são as coisas sobre as quais a pesquisa vai incidir? Afinal, o que é o mundo? Mas todo pesquisador tem uma concepção do mundo, genérica ou sistematizada, uma concepção da realidade que ele assume de modo explícito ou não.

Da minha parte, acredito que alguma realidade existe independentemente das representações que fazemos dela, de nossas crenças a respeito dela. Este é o princípio constitutivo da tradição racionalista ocidental. Acredito também que esta realidade existe independentemente da linguagem que usamos para falar dela.

Acredito ainda que a verdade seria a adequação de um enunciado a um determinado estado do mundo, esta adequação nunca sendo perfeita nem definitiva. Porém ela pode ser aperfeiçoada. Dessa forma, a objetividade do conhecimento seria uma questão de precisão da representação.

Isto dito, preciso, em primeiro lugar, apresentar algumas especificidades da pesquisa no campo das religiões afro-brasileiras, em particular:

1. As restrições que se impõem por tratar-se de uma religião iniciática, o que coloca a questão da conveniência ou não do pesquisador ser iniciado para ter acesso aos conhecimentos do grupo; há conhecimentos secretos que só podem ser revelados aos iniciados que alcançaram os mais altos graus na hierarquia sacerdotal;
2. O pesquisador não pode divulgar segredos que lhe foram revelados na medida em que está integrado como membro do grupo, e que são reservados aos mais velhos iniciados, nem fatos da vida privada dos adeptos, ou fatos de feitiçaria que são ocultados. O antropólogo não pode escrever tudo o que viu ou ouviu.

3. A concepção, própria ao candomblé, de uma relação específica entre conhecimento e poder, que são privilégio dos mais velhos. No candomblé a palavra possui poder de realização; é portadora da energia sagrada, o axé. Falar é um ato mágico que impregna o ouvinte. Por outro lado, no candomblé, não se aprende perguntando: é desrespeito pelos mais velhos. Aprende-se pela observação e imitação na inserção no cotidiano do terreiro, assim como, entre nós, crianças pequenas aprendem com seus pais. Portanto conceder uma entrevista seria de certa forma uma inversão dos procedimentos habituais, uma transgressão das regras.
4. Além disto o conhecimento não é organizado como o nosso em categorias, como propriedades das plantas, mitos, história do terreiro, jogo de búzios, etc. No cotidiano do religioso, esses elementos articulam-se de modo diferente. Assim, por exemplo, uma planta evoca um mito, uma configuração do jogo de búzios, e estes elementos estão vinculados a um determinado orixá e constituem um conjunto. O pesquisador, só aos poucos consegue juntar os pedaços.
5. O fato dos terreiros de candomblé terem sido perseguidos durante muito tempo pela Igreja Católica e pela polícia tornou os religiosos, principalmente em Salvador, bastante desconfiados. Atualmente os terreiros sofrem assédio por parte de turistas, jornalistas, estudantes; são perseguidos por fiéis das igrejas pentecostais e neopentecostais. Os terreiros continuam sendo objeto de vários preconceitos por parte do público em geral, por praticarem um culto de transe e possessão, comportamento inusitado na sociedade abrangente, habitualmente associado a algumas doenças. Os religiosos, ainda, são temidos e discriminados pela acusação freqüente de praticarem magia negra. Tudo isto continua contribuindo para que os membros dos terreiros se mostrem bastante recalcitrantes quando se trata de abrir as portas da casa a desconhecidos.

A PESQUISA EM SALVADOR

Concluído meu Curso de graduação em Filosofia na USP (1962-1967), ingressei na pós-graduação e fiquei sob a orientação do Prof. Hugh Lacey. Mas já andava desiludida com a Filosofia. Resolvi mudar para a área de Antropologia que respondia melhor a meus interesses. Meu orientador havia me feito entrar, como auxiliar de ensino, no Depto de Filosofia, e eu dava seminários sobre Platão e sobre Wittgenstein. Vivia pois um grande desencanto, já que meu projeto de vida era outro. Diante das dificuldades burocráticas para obter uma transferência para o Departamento de Ciências Sociais, e, em seguida para conseguir um afastamento que me permitiria levar a efeito um projeto de pesquisa que eu já tinha esboçado e referente ao candomblé de Salvador, resolvi largar tudo e parti para Salvador.

Lá, redigi inicialmente, em três meses, minha dissertação de mestrado: “O inconsciente na Antropologia de Lévi-Strauss” e dei um formato definitivo a meu projeto de doutorado. Voltei para São Paulo para defender a dissertação (1972) e retornei a Salvador, desta vez com auxílio de uma bolsa de doutoramento da Fapesp (março 1973/ fevereiro 1975).

A pesquisa tinha por tema o estudo do sistema dos estereótipos da personalidade no candomblé queto de Salvador e foi realizada nos anos 1973/1974. Tinha por finalidade a obtenção do doutorado, que eu considerava uma etapa normal da carreira universitária depois do mestrado.

A escolha do tema, do campo de pesquisa e dos grupos que seriam objeto da investigação, havia surgido por acaso, alguns anos antes, de uma viagem organizada pelo grêmio estudantil da USP, quando tive a oportunidade de descobrir Salvador e o candomblé. Fiquei deslumbrada pela cidade, e o candomblé apareceu a meus olhos de francesa como algo estranho, exótico, incompreensível, que despertou logo minha curiosidade.

A idéia de estudar o sistema dos estereótipos da personalidade no candomblé nasceu da leitura da obra de Roger Bastide, “As religiões africanas no Brasil”.

As escolhas teóricas foram o resultado do meu curso de pós-graduação em Filosofia, quando foram discutidas, num curso do Prof. Bento Prado, algumas concepções da linguagem e quando, então, comecei a ler Saussure, Jakobson, Wittgenstein, Freud, e a Antropologia Estrutural de Lévi-Strauss. Ao mesmo tempo acompanhei as aulas do Prof. Ruy Galvão de Andrada Coelho sobre simbolismo.

Assim, eu fui para Salvador armada dos conceitos de símbolo, sistema simbólico, estrutura, assimilados durante meu curso de pós-graduação em Filosofia e na leitura de obras de Lévi-Strauss, aos quais juntava vagas noções de como me orientar e agir no campo de pesquisa.

Pensei inicialmente em me instalar num pequeno apartamento de um sobrado colonial decadente do Pelourinho, situado mais ou menos na frente do Instituto Nina Rodrigues, para estar instalada bem no centro da cidade. Mas depois de poucos dias percebi que a vizinhança era composta de marginais, prostitutas e galinhas que circulavam pelos corredores, e com medo de ter problemas, saí de lá e fui me instalar num antigo hotel da avenida Sete de Setembro, situado perto do Largo Dois de Julho, o Hotel Anglo-Americano, onde se hospedavam sobretudo estudantes e turistas estrangeiros de poucos recursos. A parte de trás do hotel, construído sobre a falésia que domina o mar, tinha uma vista deslumbrante sobre o oceano e o pôr do sol. O café da manhã era servido numa sala do último andar com vista para o mar; consistia em café, leite, pão, manteiga, um ovo estrelado e uma banana.

Para circular na cidade sem me fazer notar no meio da população colorida de Salvador, eu procurei ficar bem bronzada; comprei roupas em lojas populares da cidade baixa e andei sempre com um lenço amarrado na cabeça, como todas as mulheres de Salvador usavam naquela época, fossem elas negras ou brancas, ricas ou pobres. Um dia um senhor, no ônibus, me disse: “você parece baiana, mas você tem alguma coisa de diferente”. Devia ser a cor dos olhos ou o formato do nariz. Mas fiquei bem orgulhosa. Mas não caí no exagero de alguns pesquisadores que chegam a ostentar símbolos religiosos como colares ou roupas, e que procuram identificar-se com adeptos da religião para facilitar sua aceitação pelos membros do grupo que pretendem estudar.

Quanto à linguagem, todo mundo sabe que o chamado sotaque baiano “pega” com muita facilidade. Quando uma pessoa vive algum tempo em Salvador, é inevitável ela acabar falando com o tal sotaque.

E assim, mergulhei no mundo do candomblé, que me proporcionou algumas experiências muito enriquecedoras: as experiências do desenraizamento, do distanciamento em relação à minha formação racionalista, do estranhamento diante do “pensamento selvagem”. Aliás, vivi estas experiências, que fazem parte da já tão vulgarizada iniciação do antropólogo, em dois planos bastante diferentes. Em primeiro lugar no universo negro do candomblé, onde até coisas aparentemente tão corriqueiras como gestos, olhares, estão carregados de significados que é preciso aprender a decifrar, onde as palavras estão repletas de subentendidos e duplos sentidos. Em segundo lugar o universo, mais estranho ainda para mim, dos jovens vindos dos Estados Unidos e da Europa com o movimento da contra-cultura em busca de um oásis distante da civilização, e que então enchiam as ruas de Salvador com suas roupas bordadas e coloridas, suas barbas e cabelos compridos. Nesse universo o irracional e o pensamento mitológico estavam em plena efervescência. Alguns, por exemplo, ficavam procurando um túnel secreto que, segundo acreditavam, ligava Itaparica a Cuzco. Eu não entendia a linguagem deles; não entendia nada do que eles falavam. Tinha a impressão de ter caído em outro planeta.

Havia planejado investigar meu tema nos terreiros tradicionais da nação queto que eram mencionados na bibliografia preliminar (Roger Bastide, Edison Carneiro, Pierre Verger, principalmente) que havia utilizado para montar o projeto, isto é a Casa Branca, o Gantois, o Axé Opô Afonjá, o Alaketu.

Com efeito eu era bolsista da Fapesp, instituição de fomento que só concede financiamento aos projetos cujos resultados parecem garantidos. Isto significa, na prática, que o projeto, além das hipóteses, da metodologia, recursos teóricos, deve ainda especificar, entre outras coisas, onde será realizada a pesquisa, quais serão os informantes com os quais contatos já foram estabelecidos, os resultados esperados...

Qualquer mudança no que consta no projeto precisa ser bem justificada. Portanto, a lista dos terreiros a serem estudados estava pré-estabelecida.

Resolvi no entanto deixar de lado o Gantois, por ser famoso demais e demais procurado por turistas. No decorrer da pesquisa acabei fazendo também algumas observações no Bogun (jeje), no Pilão de Prata, visitei a casa de Vicente de Ogun, de Eduardo de Ijexá (já nonagenário), e alguns outros de angola, e de caboclos. No caso desses últimos, como havia sido convidada por membros dessas casas, fui por curiosidade, e para poder comparar com os “meus” terreiros.

Pensei em trabalhar, inicialmente, com a observação das festas de orixás que deveriam me revelar a hierarquia dessas entidades, e me abrir o caminho para descobrir a estrutura do sistema. Pensei em completar esta abordagem, trabalhando paralelamente a questão dos traços de personalidade atribuídos aos diversos orixás. Para isto pensei em utilizar-me de conversas informais com membros dos terreiros. Portanto, tratava-se de trabalhar 1) com dados empíricos 2) com representações coletivas (e não interpretações individuais do caráter dos deuses)

Minha primeira visita foi para a Casa Branca onde fui recebida por Da. Jilu. Expliquei que estava querendo fazer uma pesquisa, expus rapidamente o assunto. Da. Jilu me respondeu que ela não podia me atender no momento, que ela ia viajar, e que era para eu voltar depois de quinze dias. Já tinha noção de algumas etiquetas do candomblé. Sabia assim que as mães-de-santo estão sempre “muito ocupadas”, “não podem atender”, “tem que voltar”.... Dá prestígio: pessoas importantes não estão disponíveis a qualquer hora para qualquer um; também dá tempo de pensar no que se vai poder falar ao pesquisador. Portanto, não estranhei a resposta. Mas quando voltei quinze dias depois, Da. Jilu me disse que eu podia ler o livro de Edison Carneiro, que explicava tudo o que eu queria saber, e que o que ele dizia era tudo certo. Concluí que minha abordagem do terreiro estava errada, e mudei meu procedimento.

Eu me dirigi a outro terreiro, o Axé Opô Afonjá, pedi para ser atendida pela mãe pequena, Da. Pinguinho, e contei que eu era uma professora (verdade), que tinha problemas amorosos com o namorado (meia verdade) e que estava procurando ajuda junto aos orixás. Ela me mandou confeccionar um colar do meu orixá (Iemanjá) que seria “lavado” no terreiro, e que eu então poderia pedir a ajuda do meu santo. Fiz tudo o que ela me mandou fazer.

Ao mesmo tempo ia de vez em quando à Bahiatursa para obter informações sobre endereços de terreiros, ou meios de transporte. Lá conheci Waldeloir Rêgo dos Santos, Antonio Carlos Abreu, um grupo de capoeiristas muito interessantes, cheios de

histórias de orixás e de ebós; fui à Universidade Federal da Bahia, no terreiro de Jesus, onde conheci Vivaldo da Costa Lima, Maria Brandão, Júlio Santana Braga...

Ainda pesquisei bibliografias na biblioteca do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) e na do Prof. Vivaldo.

Waldeloir marcou par mim no Gantois (sem eu ter pedido nada disso) uma consulta com Mãe Menininha para descobrir qual era meu orixá. O jogo revelou que era Iemanjá Ogunte, acompanhada por Ogun, o que foi confirmado depois por Pinguinho. Saber qual era meu orixá mudou meu relacionamento com as pessoas. Eu tinha doravante uma identidade religiosa, e um assunto interminável para conversas informais

Mas tive que me submeter a alguns rituais; além de confeccionar um colar que foi “lavado” por Pinguinho e passou alguns dias sobre o altar de Iemanjá; tive que tomar um banho de folhas e fazer uma oferenda a meu santo. Cozinhei um prato de milho branco na cozinha do hotel, comprei uma vasilha na feira de São Joaquim, mel, flores, bijuterias, colônias, e levei o conjunto num cesto que entreguei ao mar. Passei a observar (e isto até hoje) certas regras e certos tabus (ewós) referentes à casa e a meu orixá. Com isto passei a ser abiã; mas nunca passei deste primeiro nível de integração à religião.

Pouco tempo depois, como eu tinha iniciado os contatos falando do meu desejo de resolver problemas com meu namorado, fui levada a realizar um despacho que consistiu em duas bonecas, uma feminina a outra masculina, enroladas e atadas uma na outra por uma linha e um papel onde estava escrita uma oração poderosa. Este material também foi entregue ao mar.

A partir daí comecei a freqüentar a casa (Ilé Axé Opô Afonjá), as festas dos orixás, entrei em contato com vários membros da casa, inclusive Juana Elbein, Mestre Didi, Carybé, Vivaldo da Costa Lima, Waldeloir Rego dos Santos, Pierre Verger, etc. Daí em diante sempre tive companhia para visitar outros terreiros, assistir às festas, ouvir as conversas dos ogãs nos corredores e no lado de fora do barracão, tomar uma cerveja com uns e outros no Mercado Modelo; as histórias de orixás, as informações sobre o caráter dos diversos orixás começaram a chover nos meus ouvidos. Numa palavra: participei do famoso fuxico do candomblé. Foi a parte mais gostosa e também muito produtiva da pesquisa. Essas conversas constituíram-se numa das principais das minhas estratégias na pesquisa de campo.

Eu me relacionei com vários membros dos terreiros com os quais me encontrava e com os quais a gente conversava um pouco sobre tudo. E procurava uma maneira de levar a conversa para os orixás. Mas na maioria das vezes, eu constatei que as pessoas interpretavam espontaneamente os acontecimentos do cotidiano, de sua vida, em termos da vontade e da interferência dos orixás.

Conversei também com algumas mulheres e sacerdotisas, entre elas Juana Elbein, Cleonice, Pinguinho, Da. Nola Araújo,... Mas todas elas foram mais reticentes em fornecer informações sobre os orixás. Pinguinho, às vezes, respondia: “Não sei; nunca ouvi falar”, o que devia significar que minhas questões se referiam a conhecimentos reservados às mais velhas iniciadas. Juana se expressava de modo enigmático, deixando subentendido que havia aí grandes segredos. Mas depois eu ia consultar Waldeloir que me explicava tudo. De modo geral, os ogãs foram muito mais comunicativos e falantes que as mulheres.

Os dados que obtive dessa maneira eram claramente representações coletivas referentes aos orixás, condizentes com os objetivos da pesquisa. O grupo de ogãs discutia por exemplo a respeito das danças e dos gestos das filhas possuídas, argumentando que “Aquilo não sabe dançar: Xangô não é assim; dança assado porque...” e contavam os mitos que explicam como Xangô deve dançar. Cada um acrescentava um detalhe, um novo mito, dava exemplos: “O Xangô de Rubelino, por exemplo...” Chegavam a um consenso sobre o comportamento, o caráter das “qualidades” dos orixás que se manifestavam na festa. Não eram interpretações particulares, mas concepções compartilhadas por todo um grupo.

Sendo representações de um mundo imaginário, não se colocava a questão de saber se eram verdadeiras ou falsas

Outra estratégia fundamental foi a observação atenta e sistemática dos rituais, durante os quais procurava memorizar todos os detalhes da manifestação dos orixás, de suas danças, de seus movimentos, de suas roupas, de suas “ferramentas”, pois sabia que eram símbolos de sua natureza específica e de suas aventuras mitológicas. Prestava a maior atenção à ordem em que se manifestavam e dançavam, pois esta ordem era a chave da hierarquia do panteão.

Quando perguntava para alguma filha-de-santo sobre esta ordem, as respostas não me satisfaziam, porque esta ordem resulta de uma multiplicidade de regras que se entrecruzam. Muitas vezes a filha-de-santo sabe as regras que definem as circunstâncias em que deve receber seu orixá e dançar, mas não tem conhecimento de todas as regras, cheias de exceções, que definem o comportamento dos outros membros do terreiro.

Assim que voltava para meu quarto, eu me apressava em anotar no meu caderno todos os detalhes que tinha observado. Fiz desenhos de orixás, plantas dos terreiros com a disposição dos diversos edifícios no espaço; decorei cânticos, ritmos de atabaques. Quando tinha alguma dúvida ou percebia que tinha esquecido algum detalhe, eu procurava sanar a falha interrogando algum amigo que tinha assistido ao ritual junto comigo. Na época, era rigorosamente proibido tirar fotografias dos rituais e

dos orixás. Eu vi várias vezes uma mãe-de-santo tirar das mãos de um turista a máquina fotográfica e jogar fora o filme.

Depois de ter observado muitos rituais, consegui montar o sistema dessas regras (talvez não integralmente, pois no candomblé há muitas exceções às regras principais).

Nunca andei com caderninho e lápis escondidos no bolso; nunca dividi minha atenção entre o que estava acontecendo e as anotações. Sempre fiquei inteiramente concentrada na observação do que estava acontecendo ali de modo a não esquecer nada. A memória é traiçoeira, mas achei que podia perder muito mais detalhes se ficasse escrevendo. Exercitei minha faculdade de memorização.

Já que hoje se discute a posição do etnógrafo em relação a seus colaboradores, deixo claro que nunca tive o menor sentimento de superioridade em relação a meus informantes, pelo contrário. Meu relacionamento com essas pessoas era um relacionamento de igual para igual, ou, muitas vezes, de estudante ou jovem pesquisadora em relação a doutores confirmados, professores respeitados da Universidade Federal da Bahia, ou a relação de uma leiga ignorante com sábios iniciados da religião do candomblé. Acredito que fui levada, aos poucos, a aprender muito mais ouvindo e observando do que perguntando, como se faz nos terreiros.

Como bolsista da Fapesp, tinha que entregar um relatório a cada seis meses. Esses relatórios me obrigavam a planejar as etapas do trabalho, a iniciar a análise dos dados.

O tempo da pesquisa e do relatório era o de um presente situado vagamente no contexto da sociedade de consumo, do individualismo e dos problemas de identidade.

Não procurei fazer um levantamento dos membros dos terreiros escolhidos, investigar suas condições sociais e econômicas, as relações dos terreiros com a sociedade baiana. Não procurei investigar a questão da desigualdade racial, do preconceito, da pobreza...Estava fora dos meus objetivos. Nem relatei na tese aqueles que foram meus colaboradores.

Procurei, nas descrições, apresentar fatos observados, ser objetiva.¹ Mas é claro que o que selecionei para observar foi decidido pelo objetivo que tinha em mente: a ordem da cerimônia resultava do jogo de regras que revelariam a ordem do panteão; estava ali a chave para chegar à estrutura do sistema dos orixás.

¹ Ver na minha tese de doutorado, o capítulo II “A visita dos deuses: a festa” onde descrevo a seqüência do ritual, as manifestações dos orixás, suas roupas, suas danças. No fim do capítulo menciono as regras que determinam a organização da cerimônia.

Se perguntarem “quem falou” no meu trabalho, eu direi que foi a “cultura” do candomblé. Talvez por esse motivo muitos desses colaboradores permaneceram anônimos, invisíveis.

Foi uma pesquisa feliz e inocente; não me perguntei se tinha o direito de pesquisar e de fazer perguntas.

O texto final apresentou um capítulo sobre cada um dos orixás mais conhecidos, onde defino um estereótipo a partir dos mitos e das histórias que me contaram.

Mais tarde (1983), Pierre Verger me encorajou a publicar o resultado final do trabalho, minha tese de doutorado. Ele sugeriu (ou exigiu?) algumas retificações, em particular a respeito do sexo de uma antiga divindade africana chamada Oduduwa, assunto que foi o pretexto para uma venenosa polêmica com Juana Elbein. Ele se ofereceu para redigir um Prefácio, ou Apresentação.

Mas eu fui para a França realizar um pós-doutorado. Quando voltei, não encontrei mais em Salvador a editora (Corrupio). A tese não chegou a ser publicada apesar de várias tentativas infrutíferas, mas deu origem à publicação de vários capítulos de livros.

A PESQUISA EM SÃO PAULO

Duas décadas depois, voltei a pesquisar terreiros de candomblé, desta vez em São Paulo. Minha situação pessoal já estava estabilizada. As vantagens que eu podia esperar do trabalho, além evidentemente de atualizar meus conhecimentos e minha experiência, eram apenas a possibilidade de enriquecer meu currículo, de conseguir bolsas para alguns estudantes, publicar alguns artigos ou capítulos de livros. Não representaria a mudança de status e de condições sócio-econômicas que o doutorado havia me proporcionado.

Esta pesquisa partiu, nos anos 90 dos trabalhos do Centro de Estudos de Religião Douglas Teixeira Monteiro, do qual eu era membro². O grupo, coordenado pelo Prof. Lísias Nogueira Negrão, montou um projeto temático sobre as “Trajetórias do sagrado; urdindo novas e refazendo antigas tramas”, que tinha por objetivo investigar as transformações que estavam ocorrendo na área das religiões, e descobrir os fatores que explicam o sincretismo neste campo e a facilidade com a qual os brasileiros transitam sem problemas aparentes de uma religião para outra. O projeto foi executado no período de 1998 a 2004 com apoio da Fapesp. Os resultados do trabalho só saíram da Edusp em 2009.

² Participavam do grupo, na época, Josildesth Gomes Consorte, Lísias Nogueira Negrão, Liana Trindade, Vagner Gonçalves da Silva, Maria Helena Concone Villas Boas, entre outros...

Dentro deste projeto, meu trabalho pessoal referia-se ao “Candomblé africanizado no campo religioso de São Paulo” (LÉPINE, 2009). Tinha por objetivos identificar o conjunto dos terreiros que haviam aderido ao movimento de reafricanização (ou africanização) do candomblé paulistano, investigar os elementos rejeitados ou introduzidos, verificar os obstáculos que eventualmente dificultariam o sucesso do empreendimento e avaliar os resultados concretos atingidos pelo movimento depois de duas décadas de atuação.

O campo de pesquisa, como o precedente, já estava praticamente definido. Eu já estava ligada ao estudo das religiões afro-brasileiras e ao candomblé em particular. Já tinha feito nos anos 75/80 um levantamento de terreiros de candomblé em São Paulo e investigado a questão da busca da solução de problemas de saúde junto aos pais e mães de santo. Mas esta pesquisa já era antiga e eu tinha perdido o contato com os terreiros. Fiquei com o desejo de atualizar meus conhecimentos e estudar uma problemática atual (na época). O tema de certa forma também se impunha: a questão da reafricanização estava sendo bastante discutida nos meios ligados aos terreiros.

Tinha a vantagem do campo de pesquisa estar situado na própria metrópole de São Paulo, o que facilitava a realização do trabalho. Em resumo, a pesquisa apresentava mais comodidades que a primeira, mas era menos atraente; os terreiros de São Paulo não possuem o charme dos de Salvador, as periferias de São Paulo estão longe de oferecer os mesmos atrativos que as paisagens de Salvador.

O apoio teórico baseou-se essencialmente em Bourdieu e no conceito de campo religioso.

O movimento que preconiza a reafricanização (ou africanização) do culto teria se manifestado em São Paulo, como em Salvador, no início da década de 1980. Tinha por objetivos extirpar o sincretismo e a influência do catolicismo e afirmar o candomblé como verdadeira religião. Os líderes do movimento entendem por sincretismo, basicamente a confusão dos orixás com os santos do catolicismo, confusão à qual acrescem o hábito generalizado entre os adeptos, de recorrer à Igreja Católica para os rituais de passagem tais como batismos, casamentos, funerais. Segundo esses religiosos, o candomblé possui configuração própria e os terreiros funcionam perfeitamente sem qualquer rito ou mito emprestados do catolicismo. Atribuem o sincretismo aos erros decorrentes de uma cristianização negligente ou ao artifício usado pelos escravos para dissimular práticas religiosas proibidas. Enfatizam o fato que os termos “santo” e “orixá”, que se confundem no sincretismo, têm significados diferentes: o primeiro designa o espírito de um homem que teve vida piedosa; o segundo refere-se a um deus que nunca morreu.

O movimento adquiriu características distintas em Salvador e em São Paulo. Em Salvador, as mães-de-santo dos terreiros tradicionais levantaram-se contra o chamado “sincretismo católico-fetichista” e reivindicaram para sua religião o mesmo respeito que para o catolicismo; o movimento teve um caráter sobretudo religioso.

Em São Paulo, os terreiros não possuem propriamente tradição já que os pais e mães-de-santo atuais são geralmente ao mesmo tempo os fundadores dos terreiros. Diferentemente dos baianos, os sacerdotes de São Paulo, portanto, pretendiam sobretudo recuperar ou recriar uma tradição religiosa que aqui não existia. Invocaram, para justificar o movimento, a perda generalizada de elementos do sistema religioso: esquecimento da língua litúrgica, o iorubá, a conseqüente deturpação da letra dos cânticos e orações, o esquecimento do padê de Exu, a perda de grande parte do sistema divinatório, o desaparecimento de vários cargos hierárquicos.

A própria trajetória religiosa dos pais e mães-de-santo, sua primeira socialização no catolicismo e sua passagem pela umbanda e o candomblé de angola, contribuem para favorecer a tendência ao sincretismo nos terreiros de São Paulo. A freqüente inserção do culto dos caboclos e de outras entidades acaba diluindo as fronteiras entre candomblé e umbanda.

As condições da vida contemporânea num grande centro urbano fazem com que os adeptos não possam passar muito tempo no terreiro, o que prejudica seu aprendizado; a transformação do iniciado, que deveria renascer como outro, é superficial; as relações entre irmãos-de-santo já não são tão estreitas.

A pesquisa de campo foi realizada no período de 1999 a 2002. Procurei realizar um levantamento dos terreiros de São Paulo que seguiam o movimento de africanização. Consegui identificar na época pouco mais de uma dúzia de terreiros africanizados.

Os primeiros terreiros que procurei foram as casas de sacerdotes que conhecia pessoalmente (de trabalhos anteriores); os demais foram indicados por meus informantes. Não está excluída, portanto, a possibilidade de outros existirem além daqueles que arrolei, embora, através de sua rede de parentesco religioso e do “fuxico”, os pais-de-santo estejam geralmente bem informados.

Entre os terreiros africanizados que recenseamos, alguns foram selecionados para um trabalho qualitativo; foi dado especial destaque à

- a) Casa das Águas Ilé Axé Yémánjá Orokoné Ogun, do Pai Armando de Ogun (Armando Akintundé Vallado). A Casa das Águas está situada no município de Itapevi, na rua Dolomita, nº 195, no bairro Jardim Miraflores;

- b) Alakétu Ilé Asé Palepá Mariô Sessu, da Mãe Iyá Assessú (Clarisse do Amaral Neves). Rua das Baúnas, 102, Pedreira, Santo Amaro, São Paulo
- c) Ilé Leuywato, da Mãe Sandra de Xangô (Sandra Medeiros Epega). Rua Florência, 88, Guararema (SP)
- d) Ile Iyami Osun Muiyiwa, da Mãe Wanda de Oxun. Rua Carlos Belmiro Corrêa, 1240, Parque Peruche, São Paulo.

Sabemos que

O ideal de conhecimento (que tirava sua origem do século das Luzes) que orientava a pesquisa etnográfica, foi questionado a partir do último terço do século XX, sob duas formas: uma crítica do posicionamento do etnógrafo no campo e da sua pseudo-transparência; uma interrogação sobre o texto etnográfico [...]³

Este movimento crítico não surgiu por acaso; nasceu num momento em que não era mais possível praticar a etnografia como antigamente, sem levantar certas questões. (ABÉLÈS, 2004, p.36).

Depois das críticas feitas pela Antropologia pós-moderna às pesquisas de campo clássicas, não se aceita mais como prova suficiente da veracidade das descrições etnográficas o fato do pesquisador ter presenciado pessoalmente as ocorrências descritas. Portanto, esta segunda pesquisa, realizada em São Paulo, valeu-se de entrevistas gravadas e da constituição de um acervo fotográfico.

Foram assim realizadas entrevistas gravadas com os pais e mães-de-santo das casas selecionadas e com vários dos seus filhos e filhas-de-santo, que foram transcritas para disquetes, e algumas delas tendo sido imprimidas. Dispomos assim do texto de entrevistas com Mãe Sandra de Xangô, Iyá Assessu, Mãe Wanda e Gilberto de Exu. Foram também utilizadas conversas informais com membros das casas selecionadas, e observação atenta dos templos e de cerimônias rituais, documentada por meio da fotografia

A pesquisa de campo foi realizada com a colaboração de Rodolfo Aquino Figueiredo e Aislan Vieira de Melo, na época mestrando em Ciências Sociais, do campus da Unesp de Marília

Procurei registrar o discurso dos pais-de-santo que se esforçam por implantar em suas casas as novas orientações teológicas e as novas práticas rituais, analisar esse discurso em função da inserção desses terreiros em um campo religioso altamente competitivo, observar nos locais de culto o que estava sendo efetivamente

³ O autor acrescenta o seguinte comentário: “O fato desta última crítica ter se apoiado na hermenêutica e no desconstrutivismo, de ter tomado instrumentos à semiótica, já levanta suspeitas. Não era necessária tanta sofisticação para mostrar as fraquezas da investigação etnográfica. E em que essas críticas poderiam mobilizar os etnógrafos e orientá-los para novos horizontes”.

modificado, e ouvir os filhos e filhas-de-santo dessas casas falando sobre suas crenças e suas interpretações pessoais da religião. A pesquisa, assim, focalizou tanto o nível da instituição, o aspecto prático e vivido da religião: ritos, liturgia, como o nível subjetivo das crenças individuais dos filhos-de-santo.

COMPARAÇÃO ENTRE OS DOIS CAMPOS DE PESQUISA

Pode-se inicialmente constatar diferenças quanto ao campo regional. Assim é que a questão da tradição é colocada em termos diferentes em Salvador e em São Paulo. Os antigos terreiros de Salvador possuem uma "tradição" secular, e os de São Paulo não a possuem. Esta diferença se manifesta nas características distintas do movimento de africanização e na concepção de "tradição" nas duas metrópoles. Para os religiosos de Salvador a "tradição" se refere geralmente à prática ritual instaurada pelos fundadores da casa, que remonta ao início do século XIX aproximadamente, ou talvez antes e evoca a idéia de uma prática que se repete sem mudança de geração em geração. Em São Paulo, o termo "tradição" se refere à prática religiosa dos terreiros antigos de São Paulo ou à prática da religião dos orixás tal como existe atualmente na África. É algo que implica em mudanças nos seus terreiros; trata-se de uma reconstrução dos rituais, dos mitos, dos cânticos e orações.

A segunda pesquisa revelou que a tendência à africanização dos terreiros se difunde em São Paulo devido à competição por prestígio e adeptos. Mas ao mesmo tempo mostra uma certa tendência para um esmorecimento dos esforços de africanização em certos terreiros, devido à resistência dos filhos-de-santo. Em Salvador houve uma tendência ao retorno às antigas práticas ditas sincréticas.

Em seguida tornou evidente a expansão e a transnacionalização do candomblé paulistano, revelou os contatos que os pais-de-santo paulistanos haviam estabelecido com seus correligionários no exterior: Argentina, Cuba, Estados Unidos, Nigéria; em São Paulo constatou-se nos anos 90 as tendências à desterritorialização do candomblé; contatos facilitados pela expansão da Internet.

A comparação entre as duas pesquisas também é a comparação de duas épocas: os anos 70 e os anos 90 do século passado. Os anos 70 viviam o movimento de contestação (1968 na França), da contracultura, da Nova Era... Os anos 90 vivem o impacto da globalização e as seqüelas da pós-modernidade.

Mas em que medida isto se refletiu na pesquisa de campo? A pesquisa em São Paulo individualizou muito mais as representações, permitiu ouvir as vozes discordantes dos informantes; mostrou a construção individual da religião pelos adeptos. Houve um

deslocamento do foco, do coletivo para o individual, de representações coletivas em Salvador para concepções particulares em São Paulo.

Permitiu perceber que as características do candomblé de São Paulo (sincretismo, perda de elementos do sistema religioso, mistura com a umbanda) estavam vinculadas às trajetórias individuais, às migrações internas do Brasil e daí a fatores econômicos regionais, nacionais.

O foco da observação ficou centrado sobre os processos de competição entre terreiros no campo religioso, na situação do candomblé em relação a outras religiões nesse mesmo campo, na luta pelo poder simbólico, amparado pelos conceitos definidos por Bourdieu. Colocou também a questão do poder do pai-de-santo sobre seus filhos-de-santo, e a questão da resistência desses filhos a algumas inovações.

Na pesquisa levada a cabo em Salvador vivenciei uma completa imersão no campo e no universo mítico dos orixás. Eu me deixei impregnar pela visão de mundo do candomblé; foi um exercício de relativização. Eu fui muito mais participante que em São Paulo onde meu envolvimento com o campo foi menor. Visitei as casas escolhidas, entrevistei os pais ou mães-de-santo, assisti a vários rituais a fim de observar as transformações introduzidas com a reafricanização. Mas não podia me dedicar ao campo em tempo integral. Depois da visita, retornava para minha rotina, para minha casa, para a Faculdade, para a sala de aulas e me distanciava do campo. Boa parte do trabalho de campo foi assim realizada pelos bolsistas que gravaram longas entrevistas, fotografaram os terreiros, as festas, acumulando um rico acervo de documentos.

Por outro lado, em São Paulo o Outro se tornara muito mais próximo pela cor, os costumes, a educação. Com a planetarização das informações e das imagens, há uma certa uniformização de algumas referências culturais, de certos costumes. “O antropólogo não encontra mais no campo esta estranheza” (ABÉLÈS, 2004, p.36). A distância entre o próximo e o distante, entre nós e os outros, diminuiu. Em consequência, como observa Marc Augé (1994) temos uma certa dificuldade em pensar o Outro, e portanto, a identidade.

Quanto à metodologia, houve uma mudança no referencial teórico de Lévi-Strauss para Bourdieu, das estruturas para o campo religioso onde se articula o jogo do poder simbólico.

As diferenças notadas entre as duas pesquisas explicam-se em parte pela experiência adquirida com o desenrolar dos anos, pelas reflexões e pela revisão de concepções iniciais que fui levada a fazer, pela conscientização da necessidade de haver maiores cuidados na realização do trabalho de pesquisa de campo. É preciso levar em conta também as transformações da nossa sociedade, em particular no que diz respeito

ao domínio das comunicações, à revolução operada pela Internet, à influência no meu campo de pesquisa dos movimentos pela revalorização do negro e de sua cultura.

Provavelmente teve também algum papel a mudança na minha situação profissional que restringiu minha disponibilidade para a imersão e a participação no campo de pesquisa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em primeiro lugar, não devemos esquecer que minhas pesquisas abrangeram um pequeno número de terreiros, e que não se pode generalizar para todos o que foi observado apenas em alguns. Esta observação vale para qualquer pesquisa de campo.

Em segundo lugar, sabemos que na área dos estudos afro-brasileiros prevalece uma tendência para já não se valorizar tanto os terreiros tradicionais, geralmente da nação queto, sendo preferidos os de angola e de umbanda, ditos sincréticos. O estudo dos terreiros tradicionais estaria associado a idéias sobre “pureza”, ausência de sincretismo, sobrevivência de africanismos que já não são mais aceitas.

Alguns autores defendem inclusive a idéia segundo a qual (Beatriz Dantas, Patrícia Birman, Peter Fry, Yvonne Maggie) os intelectuais desempenham nos terreiros um papel fundamental ao desenvolver tais conceitos, incentivando a criação de africanismos, o que acabaria dissimulando a dominação do branco sobre o negro.

Mas esta posição está sendo contestada por Ferretti, para quem os terreiros antigos, como a Casa das Minas de São Luís do Maranhão (objeto de suas pesquisas), já possuíam tradição e gozavam de grande prestígio bem antes que antropólogos resolvessem estudá-las. Foi precisamente por esta razão que eles as escolheram como objeto. Portanto os africanismos não foram trazidos por eles. O raciocínio vale também para os velhos e veneráveis terreiros de Salvador, do Recife. Segundo Ferretti (1995), o que faz que um terreiro ganhe prestígio é a atuação do pai-de-santo e a sua habilidade. Esta questão remete novamente ao perigo das generalizações.

Após estas observações, discutirei as duas principais críticas que foram feitas à etnografia clássica: como vimos, a primeira crítica diz respeito ao “posicionamento do etnógrafo no campo e da sua pseudo-transparência” (ABÉLÈS, 2004, p.36), a segunda diz respeito ao texto.

No que diz respeito à primeira crítica, reconheço que a posição do antropólogo no campo afro-brasileiro é geralmente ambígua.

A iniciação é um recurso freqüente entre os antropólogos como estratégia de aproximação. Em São Paulo

a maioria dos pais-de-santo procura estimular a participação do antropólogo na vida religiosa do terreiro objetivando a sua iniciação, já que esta é a única forma legítima de ingresso na religião e de acesso a dimensões mais particulares do culto. [...] Os religiosos reconhecem que os intelectuais são pessoas que dificilmente poderiam ser iniciadas como “rodantes” pela dificuldade que teriam de experimentar o transe. (SILVA, 2000, p. 92-93).

O pesquisador, então, é incorporado geralmente na qualidade de ogã ou de equede. Alguns chegam a “acreditar” na existência dos orixás. Seria, no caso, uma conversão religiosa. Segundo Gonçalves da Silva (2000), esta conversão não passa por uma elaboração muito sofisticada porque repousa numa experiência subjetiva difícil de traduzir em palavras, mas segundo a qual a existência dos orixás é uma evidência empírica inquestionável.

Os religiosos entrevistados tentaram definir sua fé no orixá. Como disse Iyá Assessu,

quando você é velho do orixá, no santo, quando você chega lá, é uma interpretação assim que você tem, como se fosse uma telepatia. Você não precisa chegar até lá e ouvir seu deus dizer: ‘Bom dia Iyá, Assessu’. Quando você entra, ele fala para você na sua mente...

Eu vejo o orixá como se fosse um pai... Ele está sempre por perto, muito próximo a seu filho... ele fala quotidianamente com a gente, dentro da mente da gente; é como uma telepatia... A presença do orixá, sentir o orixá dentro de mim é uma coisa que você não consegue esquecer

Para Sandra, iaô da Casa de Mãe Wanda, o orixá é uma energia que “está em todo lugar”, ela sente Nanã presente nela, “sua energia é presença na minha vida”.

Um adepto até declara: “o orixá sou eu”. “No candomblé costuma-se dizer: eu sou o orixá, o orixá sou eu. O orixá é a possibilidade da descoberta de si mesmo”.

Se todo iniciado no candomblé acredita em Deus, a fé no orixá é o que o distingue e identifica. A fé no orixá parece ser, nele, mais importante que a fé em Deus. Na hora da necessidade, apela-se para o orixá.

O antropólogo dificilmente atinge esta proximidade com o orixá; ele experimenta geralmente uma forma de pensamento dividido, uma duplicidade na qual se situam uma afirmação tida como conhecimento, e uma crença de conteúdo diferente.

Além disto a iniciação do pesquisador geralmente não é bem vista pelos antropólogos. O meio acadêmico não vê a iniciação com bons olhos, sobretudo quando envolve transe e possessão. Muitos antropólogos acham que a iniciação é prejudicial ao trabalho de campo. Por exemplo, no terreiro, fazer perguntas aos mais velhos é

indecoroso; constitui uma falta grave de respeito; fazer perguntas aos mais novos é uma inversão humilhante da hierarquia do saber.

Recentemente uma antropologia experimental aberta a experiências místicas, como estados de consciência alterada, experiências com alucinógenos por exemplo, contribuiu para uma maior aceitação da conversão do pesquisador. Mas essas experiências ainda são questão polêmica.

Nunca procurei ser iniciada, o que acredito, teria sido facilmente aceito, porque 1) penso que o fato de ser iniciado dificulta o trabalho de pesquisa de campo 2) porque sou profundamente agnóstica e julguei que seria desonesto me submeter a um ritual por puro interesse 3) por coerência comigo mesma.

Considere o universo do candomblé como um universo paralelo, completo e coerente em si, independente do pensamento científico, um universo alternativo. Talvez, poderia dizer, algo como o universo encantado dos sonhos, que tem suas imagens, sua lógica, seu tempo, e do qual também participamos. Foi uma justaposição. Eu vivi, em Salvador, a maior parte do tempo neste universo paralelo, mágico, onde os orixás governam a vida das pessoas, onde, em tudo, eles têm que ser consultados.

E é preciso não perder de vista que a transparência do relato etnográfico é limitada por considerações éticas.

A segunda questão é “uma interrogação sobre o texto etnográfico”... Toda teoria nova, toda nova ideologia constitui uma linguagem que rompe com uma linguagem anterior, e usa novos conceitos que se inserem num novo projeto. Assim é que a antropologia reflexiva, a etnografia atual, nos propõem uma nova linguagem.

Selecionei alguns conceitos que demarcam esta nova linguagem.

O conceito de “escrita” designa tradicionalmente os sistemas de signos gráficos, isto é o significante. É usado agora incluindo o significado; não existiria mais a possibilidade de um significante vazio, de um significante zero. Além do significado, sempre haveria uma conotação. O termo “escrita” inclui também a composição e arquitetura do texto, os conceitos teóricos e metodológicos. Enfim “escrita” designa um todo onde sistema gráfico, estilo literário, conteúdo científico ou ideológico estariam articulados: a tese final, o livro publicado.

Mas o fato que esta nova linguagem toma seus instrumentos à semiótica levanta a suspeita que talvez não estaria tão adequada à descrição etnográfica.

O texto, enquanto linguagem, era pensado como um instrumento de pensamento, comunicação e de transmissão de idéias, que o leitor crítica, aprova ou não. O conceito atual de “autoridade” do etnógrafo significa que este último substitui

sua voz à das pessoas que ele estuda, ele é quem define o que elas são, a sua identidade, o que elas pensam, como elas vivem. Este conceito pressupõe que o texto, isto é a “escrita” tem o poder de impor ao leitor - que pode ser o próprio colaborador, informante ou “nativo” - as idéias que exprime.

Esta concepção parece repousar na idéia da passividade do leitor. Mas, no caso dos cultos afro-brasileiros que frequentei, constatei que os religiosos não são leitores passivos: eles criticam, reinterpretem os textos dos antropólogos, selecionam neles as informações que a eles interessam e rejeitam as outras, inserem estas informações na sua própria concepção do sistema religioso. Com isto, a autoridade do antropólogo fica relativizada.

A “dialógica” como técnica para restituir ao leitor as condições de realização da pesquisa, consistiria em procurar incluir no texto as várias vozes dos atores sociais, informantes, colaboradores, às vezes discordantes, uma “polifonia”. Embora esta forma de trabalho seja sedutora, ela é de difícil manejo.

Paula Montero critica este procedimento, pois pensa que é ingenuidade acreditar que basta explicitar para o ator o que é uma pesquisa etnográfica, para produzir uma relação mais igual. “As visões de mundo dos pesquisados não são estruturas predefinidas; elas são construídas no diálogo”. Mas não sei até que ponto isto se aplicaria às visões de mundo dos pais e mães-de-santo do candomblé; suponho que o sistema religioso daqueles membros mais novos seria mais flexível e receptivo a influências externas.

No fundo o projeto da Antropologia reflexiva ou da nova Etnografia está, na origem, vinculado a uma ideologia pós-moderna e pós-colonialista, e visa a denunciar o poder do branco, do ocidental, do colonizador. Penso que esta tendência já teve seu tempo.

Sempre procurei redigir de modo claro, coerente, com o mínimo possível de ambigüidades. Não vejo nisto nenhuma forma de “autoridade” mas um respeito mínimo pelo leitor que não deve ser obrigado a perder o fôlego lendo parágrafos e frases intermináveis, sem pontuação, onde se perde de vista o sujeito da ação. Deveríamos escrever mal para não sermos “autoritários”?

Além do respeito, trata-se da gente se comunicar, de tentar ser compreendido, de tornar seu pensamento acessível para o leitor.

O uso do “nós” acadêmico - também objeto de críticas - para mim não visa a dissimular o pesquisador, nem pretende conferir-lhe onipotência. É pelo contrário uma forma de modéstia onde se compartilha uma opinião, uma afirmação com uma equipe; uma maneira de incluir seus colaboradores, e que se justifica pela crença que o “eu” é signo do egoísmo, da vaidade e da pretensão.

Enfim, não há nenhuma receita para se fazer pesquisa de campo. Cada pesquisa é um caso particular onde devemos adaptar ou inventar os nossos próprios instrumentos. Devemos sempre desconfiar das generalizações e não recorrer indiscriminadamente a estratégias recomendadas num contexto outro que aquele em que estamos, e para uma problemática diferente. A pesquisa de campo exige flexibilidade, sensibilidade, adaptabilidade.

REFERÊNCIAS

- ABÉLÈS, M. Le terrain et le sous-terrain. In: GHASARIAN, C. (Org.). De l'ethnographie à l'anthropologie reflexive. Paris: A. Colin, 2004. p. 35-43.
- AUGÉ, M. *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1994.
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1960.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- FERRETTI, S. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp : Fapema, 1995.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. Introdução. In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Epu : Edusp, 1974 p 1-36.
- LÉPINE, C. Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé kétu de Salvador. Tese (Doutorado), Universidade de São Paulo, São Paulo, 1979.
- _____. O candomblé africanizado no campo religioso de São Paulo. In: NEGRÃO, L.N. (org.) *Trajetórias do sagrado*. São Paulo: Edusp, 2009. p.261- 382.
- NEGRÃO, L. N. Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado. *Religião e Sociedade*, São Paulo, v. 18, n. 2, 1997 p.63-74.
- SILVA, V. G. da. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Edusp, 2000.