

A pesquisa em Religiões Afro-brasileiras: pertencimento religioso e ética em pauta

Research on Afro-brazilian Religions: religious belonging and ethics

Érica Ferreira da Cunha Jorge*
João Luiz de Almeida Carneiro**

Resumo

Este trabalho tem por objetivo discutir questões de ordem metodológica no estudo com religiões afro-brasileiras. Partindo do pressuposto que, nesse campo acadêmico, muitas das pesquisas realizadas foram concomitantes ao processo de fidelização religioso do pesquisador, pretende-se pontuar as facilidades e dificuldades nesse processo. O texto apresenta, ainda, um panorama da composição ética afro-brasileira que deve ser levado em conta pelo pesquisador a fim de que não sejam realizados trabalhos que analisem esse universo superficialmente.

Palavras-chave: Pesquisa. Metodologia. Ética.

Abstract

This paper discusses methodological issues on the afro-Brazilian religions study. Assuming that in the academic field many researches were performed along with the process of religious conversion of the researcher, this work aims to find out facilities and difficulties during such process. The text also presents an overview of the afro-Brazilian ethic composition that must be taken in consideration by the researcher in order not to do papers that analyse such universe superficially.

Keywords: Research. Methodology. Ethics.

* Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do ABC. Mestre em Ciências Sociais pela mesma instituição. Graduada em Letras pela Universidade de São Paulo (2005) e em Teologia com ênfase nas Religiões Afro-brasileiras pela Faculdade de Teologia Umbandista (2008). Pós-graduanda em Planejamento, Implementação e Gestão de Educação a Distância pela Universidade Federal Fluminense. Atualmente, é professora-pesquisadora da Universidade Aberta do Brasil/CAPES no programa anual de capacitação docente para o uso das novas tecnologias e metodologias de ensino, atuando especificamente na Universidade Federal do ABC. É professora, também, da Faculdade de Teologia Umbandista ministrando disciplinas de Introdução às Ciências Sociais, Metodologia Científica e Antropologia da Religião.

** Doutor em CRE pela PUC-SP. Mestre em Filosofia pela UGF-RJ. Especialista em Teologia Afro-brasileira pela FTU-SP. Especialista em Gerenciamento de Projetos pela Universidade Federal Fluminense e graduado em Administração de Empresas pelo CEFET-RJ. Atualmente é professor da FTU e da FMU. Atuando principalmente nos seguintes temas: Ética, Ética do discurso, Escolas das Religiões Afro-brasileiras, Administração, Gestão por Projetos, Gestão por Processos, OSM.

1 Introdução

A curiosidade pelas religiões é um elemento presente na história do povo brasileiro. Formado por um amplo espectro de religiões o Brasil é um país alvo de estudos por pesquisadores nacionais e internacionais. Muitas vezes a motivação da pesquisa ocorre por uma anterior vivência religiosa. Em outras, a pesquisa é iniciada e a vivência religiosa se torna quase que “natural”. É justamente com os fluxos entre religiosos que se tornam acadêmicos e acadêmicos que se tornam religiosos que este artigo irá trabalhar, tendo como foco o universo das religiões afro-brasileiras, em especial a dimensão ética.

Para tanto, iniciaremos a discussão apresentando as dificuldades

iniciais e a escolha por pesquisas afro-brasileiras. Tal item busca mapear na história como se construíram as primeiras referências de pesquisa em ciências sociais sobre religiões afro-brasileiras. O terceiro item discutirá o papel e função da antropologia na pesquisa e para o pesquisador em suas questões mais urgentes no fazer etnográfico.

O quarto item apresentará um painel sobre a ética das religiões afro-brasileiras. Finalmente a conclusão fará um relacionamento entre os itens apresentados mostrando, pelo menos, duas preocupações éticas para o pesquisador adepto ou não da religião afro-brasileira que estuda.

2 O início e a escolha por Pesquisas Afro-brasileiras

De acordo com pesquisas acadêmicas recentes (PRANDI, 2007), os primeiros escritos dedicados exclusivamente aos afro-brasileiros foram realizados por Nina Rodrigues (1935) com “o animismo fetichista dos negros baianos”, João do Rio (1951) em “As religiões do Rio” além de várias obras do jornalista e líder abolicionista Manuel Querino. Não à toa essas pesquisas surgem de médicos e jornalistas, dois ramos profissionais influentes nos séculos XIX e XX. O

primeiro rastreava as composições étnicas e ritualísticas afro-brasileiras com um olhar medicalizante e o segundo é expoente da veia cronista capaz, na época, de fazer circular a informação sobre as várias práticas culturais existentes no país.

Ao observar, por exemplo, o índice do livro de João do Rio é possível constatar a multiplicidade de práticas religiosas existentes no Rio de Janeiro no início do século XX. À semelhança de um fotógrafo era essa a ideia do jornalista,

fazer um registro deste caldeamento entre religiões positivistas, cristãs, africanas, indígenas etc. Talvez João do Rio seja um bom indicativo dessa curiosidade que estimula pesquisadores a entenderem o *ethos* religioso brasileiro.

Mas, em que medida a busca por registros, explicações e conceituações teóricas advém de uma curiosidade e vivência pessoal ou atestam um fazer científico totalmente distanciado de sua subjetividade? Esse pode ser entendido com um dilema que perpassou a sociologia clássica a começar por Weber, especialmente em seus textos “A objetividade do conhecimento nas Ciências Sociais e Políticas” e “Ciência como vocação”. Em ambos, o sociólogo alemão procura afirmar que não compete ao campo das Ciências Sociais pontuar juízos de valor ou justificar com base em determinados tipos de conhecimento qualquer juízo dessa natureza. Este posicionamento específico weberiano deve ser compreendido à luz do próprio desenvolvimento dessas ciências em um contexto histórico de validação das mesmas perante outras ciências já consagradas. E ainda, o desejo de Weber em se posicionar contra o historicismo alemão.

No entanto, o próprio Weber favorece pistas para o papel da escolha do objeto de pesquisa:

A ciência pode tornar consciente que cada agir, e naturalmente, segundo as circunstâncias, o não agir, significa uma tomada de posição em favor de

determinados valores, e por consequência - o que de bom grado se esquece atualmente - contrária a outros. Porém, realizar a escolha é algo que compete ao homem que age (WEBER, 1981, p. 59).

A escolha por determinado objeto de pesquisa depende exclusivamente do “homem que age”, no caso, o pesquisador e toda sua trajetória de vida. Não por acaso, portanto, as primeiras pesquisas (e veremos mais adiante muitas outras) com teor afro-brasileiro foram imbuídas de um grande pertencimento com esse universo. Embora a historiografia não registre muito desse lado biográfico, Nina Rodrigues foi ogã¹ de terreiro, sustentando-o financeiramente e permitindo acesso aos variados rituais. Manuel Querino era um escritor negro, foi um incansável abolicionista cuja lente debruçava-se na arte africana em suas variáveis (música, culinária, pintura). A inserção nos universos de pesquisa possibilitou a construção de conteúdos acadêmicos e literários que, invariavelmente, expunham juízos de valor, percepções e, não raras vezes, crenças particulares.

O problema da “neutralidade axiológica” foi, igualmente, discutido e revisitado pela ciência antropologia, cujos métodos elaborados principalmente a partir do viés culturalista aprimoraram a relação entre

¹ É o responsável pela orquestra musical do ritual afro-brasileiro. Cargo que possui muito prestígio no candomblé.

sujeito pesquisador e objeto pesquisado,

e que será analisado na seção a seguir.

3 A Pesquisa de Campo em Terreiros

A antropologia talvez seja a disciplina que maior permita ampliar as reflexões que nos propomos nesse artigo. Sua natureza epistêmica é, ela própria, um diálogo estabelecido entre “outros” que passam a se conhecer e trocar experiências. Em uma pesquisa antropológica não é apenas o pesquisador que aprende, mas todos os sujeitos envolvidos em alguma medida assimilam modos de vida diferentes, nem que seja para refutá-los em relação aos seus próprios.

O nascimento da antropologia enquanto disciplina acadêmica surge em um contexto em que propostas positivistas e evolucionistas permeavam o pensamento europeu. A ideia de uma linha evolutiva pautada em uma história universalizante era sustentáculo para várias teorias racialistas desenvolvidas no século XIX. Nesse sentido, o processo de desenvolvimento humano transitava de um estado de mente primitiva até o ápice de uma civilização organizada aos moldes europeus. A lei dos três estados formulada por Comte (1985) parece ser um bom exemplo desse contexto. Para o positivista, a história de toda humanidade estaria dividida em três estados/estágios. O primeiro religioso, o segundo metafísico e, finalmente, o último positivo ou científico.

Naturalmente, o primeiro representava a prisão dos homens ao pensamento religioso, o segundo já mais “evoluído” demonstra um processo de maior abstração em que ele encaixa o pensamento filosófico e, por último, o científico representava a evolução e libertação do homem, já com uma visão desconectada de pressupostos de fé e crença, a não ser na ciência como único caminho de resolução e salvação dos problemas sociais.

Nesse período ficou conhecida a expressão “antropologia de gabinete” um método de estudo de conhecer os grupos culturais diversos sem sair do seu ambiente de estudo individualizado. Nesse caso, não havia contato contínuo com o grupo pesquisado, apenas com a bibliografia já existente sobre o mesmo. O perigo desse método foi a categorização simplista e pautada na comparação com o modo de vida europeu, ou seja, do próprio pesquisador.

Desde Malinowski, porém, a antropologia vem aperfeiçoando seus métodos de pesquisa que seguem o desenvolvimento da episteme da disciplina. O antropólogo polaco passou bastante tempo convivendo com os nativos das ilhas Trobriand e, por isso mesmo, pôde analisar os dados

coletados à luz de uma experiência de pesquisa diferenciada e que, passou a influenciar a antropologia da época. Segundo Durhan (1986), Malinowski teve o pioneirismo em discutir e analisar a ação e a representação da ação do grupo estudado compondo uma tela multirrelacional de suas práticas. No entanto, ressalta que houveram falhas, as quais ela atribui à tentativa de Malinowski em estabelecer uma relação direta entre o particular e o universal perdendo, assim, a oportunidade de ressaltar e se aprofundar na diversidade cultural existente.

Esse 'desvio' na produção malinowskiana foi uma aprendizagem para muitos trabalhos antropológicos que viriam depois dele. Podemos citar, por exemplo, os estudos de Geertz (2001, 1989) inaugurando a antropologia hermenêutica ou interpretativa. E, como parte da própria natureza científica, cada método e teoria são ratificados ou retificados pelos atores científicos.

Temos nos acostumado a ler nos textos antropológicos, desde os mais clássicos, com sociedades tradicionais, aos mais recentes, com as sociedades contemporâneas, sobre a identificação da antropologia com métodos qualitativos. Gilberto Velho diz que "a observação participante, a entrevista aberta, o contato direto, pessoal, com o universo pesquisado constituem sua marca registrada" (VELHO, 1978). Roberto DaMatta (1981) afirma que duas

"ideias-valor" marcam o fazer antropológico: a "observação participante" e a "relativização". Roberto Cardoso de Oliveira (1998) atesta que a observação participante é o elemento que diferencia a antropologia de suas "irmãs" nas ciências sociais. Interessante é, porém, que as orientações fornecidas pelos professores mais experientes, embora nos auxiliem quanto ao método, dificilmente são transpostas em campo, isto porque o fazer antropológico é composto por mais dimensões que apenas o campo e o texto como a formação do pesquisador, instrumentos teórico-práticos, contexto histórico e político (SILVA, 2006). Cada pesquisador, portanto, constrói sua própria maneira de ir a campo e conversar com os entrevistados.

A necessidade em resgatar, ainda que muito superficialmente, parte da história da antropologia dar-se-á justamente pelo fato de que ela expõe obstáculos na inserção ao campo estudado e as questões metodológicas intrínsecas a ele. Uma vez estabelecida a pesquisa de campo como um método exemplar de estudo antropológico, como isso se exemplifica no universo afro-brasileiro? Quais as barreiras, fronteiras e facilidades encontradas pelo pesquisador e, sobretudo, quando há um processo de pertencimento religioso envolvido?

A chegada a campo é um momento crucial para qualquer pesquisador. No caso afro-brasileiro

algumas particularidades são fundamentais para a inserção ou afastamento do campo. Existem regras de comportamento conhecidas como “etiqueta do santo”, além de formas específicas em lidar com a categoria tempo, espaço e hierarquia. Se o pesquisador for a uma festa pública e se incomodar com a demora para seu encerramento, demonstrar sua insatisfação por gestuais e expressões faciais, com certeza, isso será um impeditivo para o adensamento nas relações. Demonstrar intimidade com algumas pessoas do grupo pesquisador pode, igualmente, ser arriscado se o pesquisador não compreender a hierarquização de um terreiro. Nesse sentido, cabe reproduzir a fala de Evans-Pritchard (2005), o qual após suas pesquisas em regiões africanas afirmou ser necessário um treinamento rigoroso em teoria antropológica que dê condições de saber o quê e como observar, e o que é teoricamente significativo. Para ir a campo em terreiros é, preciso, portanto, conhecimento mínimo em teoria antropológica e sociológica e, inclusive, na história afro-brasileira. Entretanto, ainda que as lições em métodos e teorias nos sejam importantes, é justamente na inter-relação, no caminho e no contato que o pesquisador irá aprender a se situar ou como afirma Silva (2006, p. 39) “a experiência mostra que o próprio campo condiciona o que observar e a quem”.

Com relação ao caráter da “neutralidade” é praticamente um consenso acadêmico que ela não condiz com o trabalho de campo. Como pontuado por Weber a própria escolha da pesquisa já é uma vinculação, mesmo que ele tenha defendido o total distanciamento entre pesquisador e objeto pesquisado. No caso afro-brasileiro, por exemplo,

a suposição de que um antropólogo, durante a observação participante, pode se manter neutro ou, então, “pairar” como uma “entidade” acima da vida dos seus observados e nela não interferir é, sem dúvida, uma visão pouco condizente com a realidade do trabalho de campo. O antropólogo que pesquisa religiões afro-brasileiras dificilmente realiza observação participante sem causar ou ser envolvido nos conflitos e rivalidades que caracterizam a vida cotidiana dos terreiros (SILVA, 2006, p. 38).

O fato de haver uma relação e envolvimento do pesquisador com o universo pesquisado não implica, necessariamente, em uma maior obtenção de informações, por duas razões. A primeira, que a cada pesquisa com terreiros e pais e mães de santo diferentes, as negociações que se estabelecem são outras. Estudar um terreiro dito “tradicional” é diferente de um terreiro ainda pouco visibilizado no meio acadêmico e religioso. As situações, trajetórias de vida e experiências são outras. Uma mesma casa intitulada “tradicional” pode receber pesquisadores de formas distintas, pode

querer que seu terreiro seja pesquisado por determinadas instituições acadêmicas pois a pesquisa é um ato de aparecimento público e que pode gerar prestígio e capital simbólico na dependência de quem for o terreiro e o pesquisador. A segunda razão apontada por Paula Montero (1987), diz respeito às naturezas dos nativos e dos acadêmicos:

a lógica do nativo, seja ele antropólogo ou não, é sempre uma lógica de posição, então não há equivalência no diálogo e nunca haverá. Essa relação terá sempre interesses que não são intercambiáveis. Então, não há diálogo possível porque o modo como o informante acha que deve ser conduzida uma pesquisa é epistemologicamente distinto do que é uma pesquisa (apud SILVA, 2006, p. 56)

Segundo Montero não se estabelece uma razão comunicativa entre antropólogos e nativos nos termos rouanetianos, isso porque, se as duas esferas forem coincidentes o conhecimento desaparece. Então, não se trata de explicar o que é uma pesquisa para o informante, nem de achar que mesmo tendo familiaridade ao campo, as chances são maiores. Estes são problemas que a antropologia não resolveu senão pela própria habilidade do pesquisador em ser ético e aprofundar-se, sempre que possível, do universo e sujeitos pesquisados: “essas visões são construídas no e pelo diálogo” (SILVA, 2006, p. 57). Por isso, não há receita nem estruturas definidas de como realizar pesquisa.

O que não se pode negar é que nas religiões afro-brasileiras “o envolvimento subjetivo dos antropólogos parece ser algo especialmente mobilizador e característico do trabalho de campo. Poucos escolhem essa área, ou nela permanecem, considerando-a apenas como uma especialização profissional” (SILVA, 2006, p. 67). O que está, transparentemente, colocado é a aproximação da grande maioria dos pesquisadores com os cultos dos egungun não julgam mais o universo de pesquisa. Se no início do texto foi mencionado o exemplo de três importantes figuras: Nina Rodrigues, João do Rio e Manuel Querino, pode-se dizer que a tradição de pesquisa afro-brasileira, na grande maioria, é de envolvimento: de curiosidade, paixão, medo, assombro e de aprendizado a partir desses sentimentos.

Para quem possui familiaridade e/ou pertencimento religioso com este universo, pode pular o passo de conquista da confiança com as lideranças religiosas, o que não implica em uma maior facilidade na pesquisa, ao contrário, trata-se de estranhar o que já lhe é familiar (VELHO, 1978; DAMATTA, 1978). No entanto, a esforço do pesquisador, necessariamente, será maior dado o cuidado que deverá tomar em não naturalizar situações, nem reduzir a pesquisa pelos seus próprios referenciais de vivência religiosos. Alguns bons exemplos de sucesso na pesquisa com envolvimento e imersão

total nas religiões são os dos etnógrafos Edison Carneiro (1981, 1978), Nunes Pereira (1948) e na sociologia, Bastide (1971), Prandi (1991), na antropologia os trabalhos de Silva (2006, 1995), Binon-Cossard (1981), Barros (1993), Ferretti (1993) entre outros.

As produções clássicas em religiões afro-brasileiras, entendendo por

4 Questões éticas para reflexão

Na sociologia da religião, com Weber (1982, 2004), é possível admitir a religião como detentora de, pelo menos, duas possibilidades éticas. Existem as religiões com pretensão universal, portanto sua ética é, ou tem a vontade de ser, orientadora de conduta para uma sociedade em geral. A outra possibilidade seriam religiões que repetem ritos, mitos, reproduzindo modelos cotidianos. A lealdade ética do adepto, se pensado no contexto do candomblé, por exemplo, é mais ao seu orixá e à sua comunidade.

Dentro dessas categorias supracitadas que as religiões afro-brasileiras podem ser analisadas sociologicamente pela chave da ética. Afinal, não pode ser negada a história da religião no Brasil e seu papel social como religião oficial (AZEVEDO, 2004). O estabelecimento da igreja católica como detentora ou, pelo menos, compartilhando o poder do Estado é evidente. Os exemplos são extensos,

clássicas as que se tornaram referência não apenas pela análise realizada, mas pela metodologia empregada foram feitas por pesquisadores que ou se envolveram após a pesquisa de campo ou já possuíam uma prévia relação subjetiva com o universo estudado.

regulam a vida e a morte do cidadão brasileiro da época. Seja na função de cartório com registro de nascimentos, seja no controle dos cemitérios brasileiros.

Algo que certamente teve consequências para todo o painel religioso e, em especial, para as religiões afro-brasileiras, nascedouras nesse mesmo espaço geográfico (PRANDI, 2004). O candomblé nasce, simbolicamente, em um útero brasileiro cristão com genitores africanos escravizados.

Isso define e explica uma série de práticas rituais e suas consequências no espaço público, controlado pelo catolicismo. Uma leitura dessa natural influência é devedora da condição politeísta dos afro-brasileiros. A aceitação e assimilação de várias práticas religiosas e divindades estrangeiras em seu seio, faz do terreiro um agente religioso que aceita a todos, mas sofre sérias consequências por isso

(PRANDI, 2004). O fato de admitir várias práticas exógenas ao culto africano permite sua mobilidade ritual e ética ao longo do espaço-tempo. Ao mesmo tempo, em termos de mercado religioso, suas dificuldades indentitárias geram sérias consequências sobre a quantidade de adeptos autodeclarados no levantamento censitário (PRANDI, 2004).

Um movimento de desvencilhamento da igreja católica pode ser observado, principalmente, nas últimas décadas. O exemplo característico e marcante foi o encontro promovido por ialorixás do candomblé na tentativa de assumir uma postura contrária ao sincretismo (CONSORTE, 1999). Mesmo com poucas consequências práticas, não pode ser negado que tal posicionamento abra novas possibilidades éticas. Algo que atinge e influencia também o cenário religioso da umbanda, religião “filha” do candomblé em maior ou menor escala ao longo de sua história.

Outra influência que vai ao encontro de estabelecer novas leituras éticas é o recente movimento de produzir teólogos afro-brasileiros. A FTU (Faculdade de Teologia Umbandista), fundada em São Paulo, no ano de 2003, tem se esforçado na profissionalização de pesquisadores endógenos sobre sua própria fé (CARNEIRO, 2014). Trata-se de algo recente e suas reais consequências na religião e na sociedade precisam ser observadas.

Observando a pesquisa sobre religiões afro-brasileiras com maior atenção, Roger Bastide (1971, 1983, 2006), Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961) e Reginaldo Prandi (1991, 1996, 2005) escreveram textos que formam a base da literatura acadêmica sobre as mesmas e sob a dimensão ética. Tal dimensão foi tratada no âmbito da umbanda e candomblé.

Os primeiros artigos a tratarem disso foram de Roger Bastide (1971). O nascimento da religião africana no Brasil é colocado por ele como uma consequência de resistência ao domínio branco em vários aspectos, inclusive e principalmente sociocultural. Não nega as influências simbólicas e rituais do catolicismo no candomblé, mas verifica que se afastam de seus valores de conduta. Afinal, os negros brasileiros sacralizam a noção de família, criando vínculos por mediação dos orixás, e adotam como orientação de conduta posturas que se assemelham aos seus genitores divinos independente da moral da época. Algo a ser desdobrado por Prandi (1991), ou seja, de como o candomblé faz a passagem de uma religião específica de uma etnia alojada no Brasil para uma religião com pretensão universal.

As demais religiões de origem africana e indígena retratadas no capítulo sobre “Geografia das religiões africanas no Brasil” (BASTIDE, 1971), são colocadas como apêndices ou degenerações fruto do sincretismo e,

portanto, afastadas das suas práticas originais. Já no candomblé, Bastide (2006) observando os cargos iniciáticos, associa ao símbolo de escravidão a vida das iniciadas no culto. Elas teriam sua alforria apenas quando alcançavam a condição de esposas do orixá (iaôs). Algo que define uma conduta da vida a partir da cosmovisão do santo, pois a iniciação transforma sensivelmente o sujeito após o ritual que participa.

Camargo (1961) em sua clássica obra que confronta kardecismo e umbanda (no caso, a umbanda dita "cristã"), reconhece nessas religiões mediúnicas atores sociais importantes no processo de mudança cultural da época. A umbanda, assim como o espiritismo, conseguia oferecer princípios orientadores para a diversidade de fatos que emergiam ao público paulista recém-emerso no espaço público urbano nos moldes das grandes metrópoles ocidentais, usando a mesma noção de caridade em Weber e substituindo doutrinariamente a ideia de salvação por "lei de causa e efeito", com efeitos sociológicos idênticos.

As ideias morais, de longa data já vagamente presentes no sincretismo com o Catolicismo, adquirem amplidão e são renovadas através da ideia do karma e da exigência do amor como estrada única para o progresso espiritual. Falamos em ampliação das ideias morais correntes na tradição cristã; isto não significa que a Umbanda tenha esquecido completamente suas origens mágicas, ou que falte imaginação aos Umbandistas para conciliarem a

promoção de suas intenções pessoais como lei do amor, através de uma bem elaborada casuística (CAMARGO, 1961, p. 40-41).

Sendo assim, Camargo verifica a visão cristã como determinante na construção do *ethos* e da conduta da vida da umbanda paulista. Algo que foi não só reproduzido, mas ampliado pela umbanda até os dias de hoje. As publicações doutrinárias de seus fiéis são exemplos do exposto². Em suma, a umbanda possui uma identidade ética muito influenciada pelo espiritismo, o que torna a ideia de caridade central para suas concepções de mundo.

Prandi (1991) produz o primeiro texto sociológico que discute explicitamente a moralidade do adepto do candomblé. Faz uso de entrevistas com sacerdotes e sacerdotisas de São Paulo, numa espécie de conclave do candomblé. Ao final do capítulo, conclui que o candomblé é uma religião a-ética, pois não usa os referenciais cristãos, os mesmos da sociedade brasileira, para determinar sua orientação de conduta.

No referido texto, Prandi levanta questionamentos importantes:

uma religião assim tão caracteristicamente ritual e tão *a-ética*, como o candomblé atualmente, que na realidade se estrutura em uma base do tipo *pré-ético* de ação religiosa, não teria sua expansão favorecida justamente por responder a demandas simbólicas *pós-éticas*? (PRANDI, 1991, p. 154).

² Sobre isso, ver (Carneiro, 2014).

Anos depois, alguns pontos suscitados por Prandi nesse setor são retomados. O movimento de afastamento do sincretismo com o catolicismo por parte de terreiros tradicionais de candomblé esvaziam as possibilidades de pertença ética cristã. Ao mesmo tempo, os cultos dos egungun não julgam mais a dimensão ética como fazia na África (PRANDI, 1996). Tal condição reforça ainda mais a possibilidade de o candomblé construir respostas mais diretas para uma sociedade pós-ética, tendo em vista que não usa referenciais estanques da sociedade brasileira e não se engessou na tradição milenar africana (PRANDI, 1996).

Em "Segredos Guardados", Prandi (2006), além de dar prosseguimento a discussão supracitada, analisa a questão ética com os próprios referenciais do adepto.

As noções de certo e errado, as pautas de direitos e deveres, as interdições, assim como as regras de lealdade e reciprocidade, são moldadas na relação entre o seguidor e seu orixá, entre o filho humano e o pai divino. Essa relação está acima de qualquer outra coisa, e acredita-se que a personalidade do filho reflete a personalidade do orixá que é seu pai ou mãe no plano mítico, o que lhe atribui por herança uma gama de comportamentos e atitudes aceitos e justificados pelos mitos dos orixás e que podem contrastar muito com os modelos

de conduta cristãos (PRANDI, 2005, p. 148).

As afirmações de Prandi colocam em destaque dois pontos. De um lado, o afastamento do adepto do candomblé em relação ao referencial cristão. Do outro, a construção de uma abordagem ética muito dependente da sua relação ritual com o orixá.

Tendo em vista a objetivação dos conceitos éticos explicitados, é possível pensarmos uma primeira camada de análise da ética das religiões afro-brasileiras considerando os tipos ideais: candomblé, em seus aspectos "mais africanizados" em uma leitura bem próxima de Bastide (1971), e umbanda mais cristianizada, como já fora detectado por Camargo (1961). Tal caminho metodológico é análogo ao proposto por Weber quando posiciona o misticismo e ascetismo em sua teoria.

A segunda camada de análise, necessitando pesquisa de campo específica, poderá verificar o quanto desses elementos rituais e doutrinários adquiridos no terreiro estão transitando para a esfera do cotidiano (Berger e Luckman, 2005). Seja em convergência quando os valores são mais umbandizados (Assunção, 2010; Rivas Neto, 2012; Carneiro, 2014), seja em dilema quando candombleicizados.

5 Considerações finais

Considerando o exposto no terceiro item do presente artigo, é possível constatar como as ciências sociais, especialmente a antropologia, problematizam a relação entre pesquisador e objeto, principalmente quando o mesmo faz uso da pesquisa etnográfica. O item seguinte, demonstra resumidamente um painel do conceito ético por dentro das religiões afro-brasileiras, fazendo uso de ferramentas teóricas sociológicas.

Relacionando os dois temas, fica a questão de como o pesquisador pode levar a bom termo sua pesquisa de forma ética. Tal possibilidade necessita levar em consideração duas situações. A primeira, de caráter metodológico, e, o segundo, epistemológico.

O método, normalmente etnográfico, exige de o pesquisador fazer juízos acadêmicos rigorosamente com base no campo pesquisado e com a escolha criteriosa de teorias científicas que melhor facilitem a leitura dos dados. Algo que nem sempre coincide com as teorias clássicas mais utilizadas, notadamente europeias, principalmente quando o objeto é religião afro-brasileira.

O pesquisador *insider* tem que ter em mente que não precisa fazer proselitismo religioso em seu “fazer” acadêmico. Aliás, pouco ou quase nenhum efeito gera. No mundo

acadêmico textos com esse viés perdem a credibilidade. No mundo religioso, se o discurso não for de alguém iniciado ou com grande visibilidade no espaço afro-brasileiras, sofrerá a mesma consequência.

Já o pesquisador *outsider* precisa de muita preparação antes de registrar o que vai encontrar no campo. Desde a apropriação de termos e costumes do ambiente e das pessoas participantes da religião afro-brasileira a ser pesquisado, até a construção de uma relação de intimidade com seus entrevistados que permita entrar nos segredos guardados pelo terreiro sem ser anulado com as armadilhas da subjetividade. Por exemplo, tornar o relato de um sacerdote umbandista para a umbanda, por mais instigante ou interessante que seja o mesmo.

Quanto ao conteúdo, a noção de ética tem muito a oferecer. Não é possível estabelecer um padrão único e engessado para estudar o painel afro-brasileiro. Contudo, isso pode ser exercitado caso-a-caso.

Um exemplo neste sentido, é o conceito de “demônio” aplicado à entidade denominada exu. Normalmente nas umbandas com fortes influências cristãs, existe essa concepção ética maniqueísta: dicotomizando “bem” de um lado e “mal” de outro. Já no caso de casas de candomblé com forte influência

jeje-nagô se afastam, para não dizer anulam, totalmente desta concepção cristã. Outros elementos, como justiça, prazer, felicidade são os referenciais éticos. E não a noção de bem e mal.

Indo ao encontro do pesquisador sobre religião afro-brasileira, podemos ilustrar como esse cuidado pode ser exercitado. Uma situação é o pesquisador apontar como religiosos citam e relacionam (ou não) exu com o diabo. Isso faz parte da descrição do

campo. Outra, bem diferente, é tentar ele – por si só – julgar se exu é o demônio ou não. Afinal de contas, para terreiros em que a concepção ética cristã é fraca ou nula, simplesmente essa relação não se aplica, por falta de sentido.

Muitos são os desafios na pesquisa sobre religiões afro-brasileiras, mas a dimensão ética urge ser (re) pensada tanto no método quanto no conteúdo do fazer científico.

Referências

AZEVEDO, Dermi. A Igreja Católica e seu papel político no Brasil. *Estud. av.*, São Paulo, v.18, n. 52, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 05 abr. 2015.

BARROS, José Flávio Pessoa de. **O Segredo das Folhas** – Sistema de Classificação de Vegetais no candomblé jeje-nagô do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas/UERJ, 1993.

BINON-COSSARD, Giselle. "A filha-de-santo". In: MOURA, Carlos E.M. de (Org). **Olóòrisá**. São Paulo: Ágora, 1981.

BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983.

_____. As religiões africanas no Brasil. Vols 1 e 2. São Paulo: Pioneira, 1971.

_____. **O Candomblé da Bahia**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

_____. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

_____. Sociologia das doenças mentais. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1967.

_____. **Brasil terra de contrastes**. São Paulo: Difusão Europeia, 1973.

BERGER, Peter L; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 2005.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.

_____. **Católicos, protestantes e espíritas**. São Paulo: Vozes, 1973.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Trabalho do Antropólogo**. Brasília/São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da Unesp, 1998.

CARNEIRO, Édison. **Religiões Negras, Negros Bantos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

_____. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CARNEIRO, João Luiz. **Religiões Afro-brasileiras: uma construção teológica**. Petrópolis: Vozes, 2014.

COMTE, Auguste. **Los fundamentos de la sociología**. Org. Kenneth Thompson. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

CONSORTE, Josildeth Gomes. **Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo**. Faces da tradição afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

DURHAN, Eunice Ribeiro. **Bronislaw Malinowski: antropologia**. São Paulo: Atica, 1986.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Bruxaria: oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Desceu na guma: o caboclo no tambor-de-mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti**. São Luís, SIOGE, 1993.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.

_____. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e Religião**. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

PEREIRA, Manoel Nunes. **A Casa das minas: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns, do panteão Daomeano, no Estado do Maranhão-Brasil**. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, 1948.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991.

_____. **Herdeiras do axé**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1996.

_____. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

_____. **Deuses tribais de São Paulo**. *Ciência Hoje*. Rio de Janeiro. 1989.

_____. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. In: **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**. BIB-ANPOCS, São Paulo, n. 63, 1º semestre de 2007.

_____. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

_____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estud. av.**, São Paulo, v. 18, n. 52, Dezembro de 2004.

RIO, João do. **As religiões do Rio**. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1951.

RIVAS NETO, Francisco. **Escolas das Religiões Afro-brasileiras**. São Paulo: Arché, 2012.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista do negro baiano**. Salvador: Reis e Comp, 1900. Reedição: São Paulo: Civilização, Brasileira, 1935.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Edusp, 2006.

_____. **Orixás da metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

_____. L' "Oggetività" Conoscitiva della Scienza Sociale e della Politica Sociale. In: _____. **Il Metodo delle Scienze Storico-Sociali**. Torino: Einaudi, 1981.

_____. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Os pensadores.** São Paulo:
Abril, 1974.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar.
In.: NUNES, Édson de Oliveira (Org.). **A**

aventura sociológica: objetividade,
paixão, improviso e método na pesquisa
social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p.
36-46.

Recebido em: 29/09/2015.
Aceito para publicação em: 26/12/2015.