

Enterreirando métodos e disciplinas: por uma historiografia das religiões de terreiro

Lucas Gomes de Medeiros¹

Resumo: O artigo tem por objetivo refletir sobre os desafios associados ao lugar social do/a investigador/a praticante no âmbito das chamadas religiões afro-ameríndias, além da possibilidade de entrecruzamento metodológico para o estudo dessas religiões. É sabido que a conexão entre etnografia e história oral já apresenta significativo respaldo em áreas de produção do conhecimento como a Sociologia e a Antropologia. O objetivo é pensar essa possibilidade de cruzo no campo da História refletindo sobre como metodologias não convencionais à disciplina podem ser úteis à produção historiográfica. As inquietações emergem mediante o contato com as religiões afro-ameríndias de Campina Grande-PB onde as investigações que resultaram nesses escritos são realizadas desde o ano de 2014.

Palavras-chave: Religiões Afro-ameríndias; História Oral; Etnografia; História; Antropologia.

Enterreirando methods and disciplines: for a historiography of terreiro religions

Abstract: The paper has as its aim to reflect upon the challenges associated with the social placement of the investigator/practitioner within the scope of the African American religions, in addition to the possibility of methodological crossing for the study of these religions. It's known that the connection between ethnography and oral history already presents a significative support in areas of knowledge production such as Sociology and Anthropology. The objective here is to think about this possibility of crossings in the field of History, reflecting upon how methodologies non-conventional to this discipline can be useful to the historiographical work. These restless questions emerged during the contact with the African American religions in Campina Grande, Paraíba, where the investigations resulting in some writings have been carried out since 2014.

¹ Doutor em História na Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Graduado em História pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Desenvolve pesquisas com enfoque na história das religiões; cosmo percepções afro-ameríndias; memória, oralidade e tradições orais. E-mail: alucasgm@gmail.com

Keywords: African American Religions; Oral History; Ethnography; History; Anthropology.

**Enterreirando métodos y disciplinas:
hacia una historiografía de las religiones de terreiro**

Resumen: El artículo tiene como objetivo reflexionar sobre los desafíos asociados al lugar social del investigador/practicante en el ámbito de las llamadas religiones afroamerindas, así como la posibilidad de entrecruzamiento metodológico para el estudio de dichas religiones. Se sabe que la conexión entre etnografía e historia oral ya cuenta con un apoyo significativo en áreas de producción de conocimiento como la Sociología y la Antropología. El objetivo es pensar en esta posibilidad de cruce en el campo de la Historia reflexionando sobre cómo metodologías no convencionales de la disciplina pueden ser útiles para la producción historiográfica. Las inquietudes surgen por el contacto con religiones afroamericanas en Campina Grande-PB, desde donde son realizadas las investigaciones que resultaron en estos escritos desde 2014.

Palabras clave: Historia oral; Etnografía; religiones afroamerindas; Historia; Antropología.

Recebido em 14/02/2024 - Aprovado em 03/04/2024

Introdução

O tom de relato de experiência que marca esse manuscrito é proposital e tem por objetivo evidenciar dois problemas que ainda encontram pouco espaço de debate no campo da História²: a escrita em primeira pessoa e as produções que versam sobre as religiões afro-ameríndias³. Antes de refletir sobre possíveis cruzamentos metodológicos propriamente, foi formulado um conjunto de comparações entre História e Antropologia a fim de questionar: como é possível à produção historiográfica voltar-se a temas comuns na esfera antropológica há pelo menos um século? Como garantir a expansão dos problemas, fontes e metodologias da História sem comprometer o *métier* historiográfico? Até onde chegam as fronteiras que delimitam essas disciplinas científicas?

Uma historiografia das práticas e representações do universo afro-ameríndio realizada por pesquisadores/as que também são praticantes se situa sempre em uma

² O termo História no sentido de disciplina será grafado com inicial maiúscula no manuscrito como forma de diferenciar o termo de história, associada aos acontecimentos.

encruzilhada, um lugar de encontros, possibilidades e as vezes de incertezas⁴. O meio da encruzilhada que resultou nessa produção liga duas áreas do conhecimento científico, a História e a Antropologia e duas condições do sujeito do conhecimento: a do que se filia às práticas religiosas investigadas e a do pretense estudioso. Esse (não)lugar é tanto desafiador quanto singular: põe em debate, simultaneamente, a interdisciplinaridade – mais discutida e defendida do que propriamente praticada – e a convencional dicotomia sujeito/objeto junto à produção do conhecimento no mundo ocidental.

O modelo de escrita em primeira pessoa nesse manuscrito não deve ser compreendido como mecanismo que assegura legitimidade ao que chamo de investigador-praticante: aquele cuja prática que investiga também é um lugar de enunciação, pertencimento e afetação. Essa escrita posicionada – debate consolidado em áreas como a Sociologia e a Antropologia – pretende refletir sobre o lugar social de quem escreve e apontar que esse lugar social é condição determinante no resultado das pesquisas. A escrita posicionada junto às práticas religiosas de terreiro tem por objetivo denunciar a suposta neutralidade do discurso científico, sem necessitar, para isso, resvalar em proselitismos e essencialismos. A bióloga e feminista americana Donna Haraway (1995) – na contramão dos/as pesquisadores/as que acreditam ser a impessoalidade da escrita um aspecto indispensável à neutralidade do conhecimento – trata essa suposta neutralidade como artifício ou artimanha retórica. No entendimento da autora, todos os saberes, inclusive a ciência, são localizados e a escrita posicionada é um dos modos de criticar as universalizações do conhecimento.

³ Elenco essa expressão pela abrangência e capacidade de comportar as práticas de origem indígenas subsumidas em conceitos como “religiões afro-brasileiras” ou “religiões de origem africana”.

⁴ As provocações que aqui se encontram destinam-se majoritariamente aos/às historiadores/as interessados/as nos estudos das religiões afro-ameríndias, sobretudo àqueles/as que também são praticantes. Essas provocações são partes integrantes da tese de doutorado “Cosmopercepções afro-ameríndias: memórias, gênero e sexualidade nas religiões de terreiro de Campina Grande-PB (1955-2022)” defendida no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco (PGH-UFRPE). Estudo nesta tese as dinâmicas de gênero e sexualidade nas religiões afro-ameríndias do município de Campina Grande-PB pensando os terreiros como arenas de disputas sobre esses marcadores sociais da diferença: essas disputas se dão majoritariamente no âmbito da memória individual e coletiva. Assim, a tese se formulou na contramão de estudos que tomam os terreiros como matriarcais e aptos ao acolhimento das dissidências sexuais e de gênero sem maiores problematizações. Para isso, foi realizado um quantitativo de onze entrevistas densas durante os anos de 2019 e 2020 a fim de defender – a partir da análise das transcrições desse material – que a existência de dissidências sexuais e de gênero não resultam de uma abertura natural dos terreiros a categorias subalternas de sujeitos, mas da existência de tensões internas que asseguram que as acepções ocidentais de gênero e sexualidade não sejam inteiramente reiteradas.

Desse modo, o texto realiza uma pequena síntese do encontro entre a História e a Antropologia evidenciando as possibilidades e limites desse encontro; elenca duas metodologias associadas a essas ciências – a história oral e a etnografia, respectivamente – a fim de evidenciar como os suportes oferecidos por elas são úteis ao estudo das religiões de terreiro. Assim, serão apresentadas e discutidas algumas posições que podem ser tomadas por investigadores/as-praticantes, sobretudo aqueles/as que se localizam no campo da História.

Investigando as diferentes posições e perspectivas sobre as religiões de terreiro, o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2015), em publicação pioneira, problematiza a condição do/a pesquisador/a associado/a ao sistema de crenças do qual simultaneamente estuda e partilha. Juana Elbein dos Santos, Júlio Braga e Norton Corrêa são alguns/mas dos/as investigadores/as-praticantes entrevistados/as pelo autor. Silva (2015, p. 79) ainda cita Yvonne Maggie e Márcia Contins que desenvolveram pesquisas em terreiros de Umbanda no Rio de Janeiro e chama a atenção para a relação das autoras como o campo⁵. Desse modo, Silva assinala que em qualquer pesquisa o tipo de contato, as relações de poder e os jogos de interesse estabelecidos entre investigadores/as e interlocutores/as interferem diretamente nas investigações e nas produções que delas resultam. Essas problematizações são mais comuns ao campo da Antropologia, dado que essa área comumente lida com interlocutores/as vivos/as e com dinâmicas em pleno fluxo dos acontecimentos.

Observar as diferenças entre Antropologia e História – no que diz respeito à condição de sujeitos para os quais essas disciplinas se voltam; as diferenças entre fonte e campo; as visões sincrônicas e diacrônicas do tempo e os métodos empregados – permite compreender brevemente o porquê de os estudos das religiões afro-ameríndias terem se consolidado na primeira enquanto permanecem diminutos na segunda.

Os percursos da História e da Antropologia: sobre o delineamento das disciplinas

Conforme José Carlos Reis (2004) a História aciona para si a condição de ciência desde os fins do século XIX. Desde então, prioriza as fontes escritas e as metodologias de investigação de eventos majoritariamente pretéritos. Movimentos como o Historicismo alemão e a Escola Metódica francesa tomaram o passado como objeto privilegiado da História:

⁵ Uma das autoras tinha como empregada doméstica a sacerdotisa do terreiro sobre no qual desenvolvia a pesquisa. O autor não cita qual das autoras.

Dos eventos passados, o historiador tornou-se proprietário; é privilégio de sua função determinar-lhes o lugar, o valor e nenhum deles entra para a história sem o seu apoio. O evento passado é o oposto do evento presente – este é emergência, novidade, revolução, transtorno; aquele uma petrificação do vivido (REIS, 2004, p. 31).

Essa visão retrospectiva, logicamente, está marcada por debates, interesses políticos e operacionalizações analíticas (teorias/metodologias) do presente. A máxima de Marc Bloch de que a História não se trata de uma ciência do passado, mas de uma ciência dos homens no tempo fez com que se entendesse desde os *Annales*⁶ que os empreendimentos retrospectivos de análise são o resultado de demandas sociais e epistemologias do presente (BURKE, 1997). Investigar os processos, já que o tempo é o problema central da História, implica a eleição de fontes costumeiramente escritas que dão conta de realidades jamais acessíveis por outras vias, logo, os documentos escritos, resfriados nos arquivos, permitem uma investigação retrospectiva e a eleição de evidências para a construção de narrativas sobre o passado. As realidades sociais do passado, por não serem da mesma temporalidade do/a historiador/a, impedem a reconstituição do passado tal qual como aconteceu. Recuperar o passado tal como havia acontecido era a grande crença e o grande desejo do Historicismo alemão.

A Antropologia, por seu turno, também se instituiu como ciência no século XIX e diferentemente da História se voltou desde então aos estudos de práticas e realidades sociais de forma sincrônica, isto é, considerando mais as dinâmicas dos grupos do que os processos históricos. A Antropologia nascida na Europa, e tão eurocêntrica em seus primórdios quanto a História, tomou de empréstimo alguns métodos das ciências naturais objetivando uma investigação “do outro” (do não europeu). Para a ciência nascente, os povos, grupos e práticas situados fora dos limites do Velho Mundo ocupavam posição anterior no processo evolutivo. Imperava na época o raciocínio de que tal como as espécies, as culturas também se posicionavam em diferentes gradações e podiam ser hierarquizadas. A Eugenia, o Darwinismo Social e o Racismo Científico são alguns resultados dessa compreensão hierárquica de povos e culturas.

No mundo ocidental a escrita é um mecanismo por meio do qual se tornou possível atestar o grau evolutivo dos grupos. Na divisão clássica das temporalidades, o surgimento da escrita por volta de 3.500 a.C no Oriente Próximo se associa ao

⁶ Alguns/mas autores/as como Reis (2004) preferem falar em Movimento dos *Annales* dado o caráter fechado que o termo Escola apresenta.

nascido da história. O evolucionismo cronológico, evidente nessa forma de divisão das temporalidades históricas, destituiu os indivíduos que precedem o surgimento da escrita da condição de sujeitos históricos, bem como os grupos que ainda hoje não têm na palavra grafada um mecanismo primeiro de transmissão/recepção de saberes. Os métodos empregados pela Antropologia em seus primórdios foram formulados na tentativa de compreender os povos desprovidos de escrita, logo, “fora da história”.

Desde o século XIX essas disciplinas têm mudado consideravelmente e as críticas ao eurocentrismo que as marcam se tornaram possíveis pelo menos desde os movimentos de descolonização e da crise do eurocentrismo na década de 1950. Outro conjunto articulado de críticas mira no enrijecimento dos métodos, nas concepções clássicas de fonte e na posição ocupada pelos sujeitos e práticas estudados. Quanto a esse último aspecto, as ressignificações têm se dado em termos de ampliação com relação aos sujeitos e espaços para os quais essas disciplinas se voltam. Transitou-se de uma historiografia voltada à construção heroica dos reis, clérigos, burocratas e Estados nacionais para produções interessadas na vida das pessoas comuns: operários, mulheres, prisioneiros e outros excluídos da história (PERROT, 2017; THOMPSON, 1998); bem como passou-se de uma Antropologia que se limitava às populações autóctones do Kalahari ou à feitiçaria no Sudão em direção às práticas da ciência moderna em seus laboratórios, centros de pesquisa e parques tecnológicos (LATOUR, 2000).

Como ciências, essas áreas modificaram muito dos seus modos de proceder iniciais e mantiveram outros em vigor. A História permaneceu voltada ao retrospectivo e descontínuo enquanto a Antropologia ao tempo sincrônico das práticas culturais. Carbonell (2013) ainda afirma que a diferença entre as duas áreas não repousa sobre critérios epistemológicos claros e seguros, mas, à guisa de diferenciação relacionada às cátedras, pontua:

A história considera os indivíduos como únicos agentes do devir humano; dedica-se, pois, a resenhar o que procede do arbítrio humano e se manifesta em acontecimentos únicos. Crônicas de príncipes, de estados, de batalhas ou biografias de heróis de exceção, a história estuda o individual, o contingente, o eventual.

A antropologia, ao contrário, postula que o social é irredutível ao individual; estuda as formas prementes da vida coletiva; ambiciona deduzir leis (leis de evolução ou leis de estrutura). Ao contrário da ciência histórica, compara e analisa (CARBONELL, 2013, p. 283).

A História se institucionaliza como ciência investigando as realidades sociais de povos considerados civilizados enquanto a Antropologia “nasceu de fato, da descoberta europeia de sociedades exóticas e da intenção das luzes de dar um futuro racional às discontinuidades culturais” (CARBONELL, 2013, p. 283). De modo genérico: a História se volta majoritariamente às sociedades escritas enquanto a Antropologia investe pujantemente sobre as tradições orais, pouco afeitas a documentos grafados e formação de arquivos. É possível, portanto, compreender que a massiva produção antropológica sobre as religiões de terreiro – advém da compreensão dessas como tradições orais. Porém, devemos problematizar em que medida as religiões afro-ameríndias fazem uso ou se relacionam com a escrita dentro e fora dos terreiros.

Jornais como *O Alabama*⁷, *Gazeta do povo*⁸ ou *O Paiçá*⁹ traziam valiosas informações sobre a realidade das comunidades de terreiro e sobre a perseguição por parte de instituições ligadas ao Estado que reforçavam estereótipos e violações correntes. Esses jornais são as fontes escritas mais comuns sobre essas religiões e poucas das informações que circulam neles foram formuladas pelos/as próprios praticantes. Além disso, a possibilidade de fontes escritas não pode se reduzir aos periódicos convencionais. Lisa Castillo (2010), em pesquisa pioneira sobre a circularidade entre o oral e o escrito nas religiões de terreiro, propõe ampliar as noções de fonte e considerar os chamados cadernos de fundamentos, os bilhetes escritos e depositados nas oferendas, os letreiros nas fachadas dos terreiros entre outros escritos como instrumentos de análise.

Lembremos também os usos da escrita por babalorixás, ialorixás e babalaôs que se deslocaram até a África na tentativa de reaver exercícios, pronúncias de expressões sagradas e saberes que haviam se perdido no contexto das diásporas: na Bahia, Martiniano Eliseu do Bonfim e posteriormente, Mãe Stella de Oxossi, são prova disso; em Recife, Felipe Sabino da Costa, mais conhecido como Pai Adão. Reginaldo Prandi (1996) informa que representantes da sociedade religiosa *Orunmila Youngsters for Indigene Faith of Africa*, com sede em Lagos, têm sido convidados a ministrar cursos de iorubá na Universidade de São Paulo. Prandi também destaca os escritos de José Flávio Pessoa e Pierre Verger que, não se limitando à produção científica, são usados como fonte de aprendizado ritual. Essa realidade possibilita questionar a sentença muitas vezes apressada de que as religiões de terreiro se firmam inteiramente na oralidade, bem como problematizar as circularidades dos escritos ocasionalmente produzidos para uma finalidade e adaptados a outras. Desde muito tempo essas religiões também se utilizam

⁷ Circulou na Bahia na segunda metade do século XIX.

⁸ Circulou no Rio de Janeiro da segunda metade do século XIX à segunda metade do século XX.

⁹ Circulou no Rio de Janeiro entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras do XX.

dos textos escritos, a especificidade consiste no fato de que a escrita é um mecanismo, um meio; diferentemente do cristianismo onde as manifestações escriturárias constituem o próprio corpo litúrgico-doutrinal. O cristianismo, nas palavras de Marc Bloch:

é uma religião de historiador. Outros sistemas religiosos fundaram suas crenças e seus ritos sobre uma mitologia praticamente exterior ao tempo humano; como livros sagrados, os cristãos têm livros de história, e suas liturgias comemoram, com os episódios da vida terrestre de Deus, os faustos da Igreja e dos santos (BLOCH, 2001, p. 42).

Por muito tempo os escritos nas religiões de terreiro não foram tomados como objetos de investigação, o mesmo não pode ser dito dos vultosos simbolismos que se expressam na produção de comidas votivas, nas danças sagradas, nas músicas cerimoniais e afins. Esse universo mágico e complexo cativou o imaginário dos/as antropólogos/as desde o início do século passado, período no qual os/as historiadores/as não vislumbravam quase nada além dos habituais arquivos. As produções antropológicas sobre as religiões de terreiro, a princípio, se voltaram aos candomblés¹⁰ soteropolitanos de origem iorubá e logo se expandiram para outras expressões religiosas.

O estudo pioneiro do médico e antropólogo maranhense Nina Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros baianos* (2014 [1900]), demonstra bem como a produção científica da época compreendia a condição do outro e dos seus exercícios tomados como exóticos. Os escritos iniciais de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro e outros que se voltaram massivamente aos candomblés iorubás abriram espaço para o estudo de outras práticas religiosas. Gradativamente, as produções sobre a Umbanda, o Catimbó, o Jarê e outras, surgem. Na primeira metade do século XX os estudos do Candomblé já se encontravam consolidados no circuito da Antropologia, enquanto práticas como a Jurema Sagrada ou o chamado Catimbó (comum aos estados da Paraíba, Pernambuco e Rio Grande do Norte) situavam-se nos dispersos estudos do folclore e da cultura popular.¹¹

¹⁰ Nesse manuscrito a expressão candomblé grafada em inicial minúsculo é sinônimo de terreiro e em maiúscula refere-se à prática religiosa.

¹¹ Dilaine Sampaio (2016) nos oferece uma complexa genealogia a respeito dos estudos do Catimbó/Jurema. Conforme a autora, as primeiras investigações sobre essas práticas foram desenvolvidas por folcloristas como Gonçalves Fernandes, Mário de Andrade e Câmara Cascudo. Na esfera da sociologia o pioneirismo é associado a Roger Bastide. Posteriormente, se afinam os debates acadêmicos no contexto da Sociologia e Antropologia graças a autores/as como Roberto Motta, Luiz Assunção e Sandro Guimarães Salles. A ausência de historiadores/as e de produções

Se por um lado a Antropologia das religiões de terreiro da época de Rodrigues pode ser considerada contraditória e racista, por outro, impera o silêncio da produção historiográfica. Desde então, ambas as áreas têm se oxigenado consideravelmente e colocado seus métodos em debate, mas salvaguardando determinados modos de proceder. Para a historiadora e antropóloga Maria Regina Celestino de Almeida (2012) o encontro entre essas duas áreas, seus métodos e objetos tem possibilitado a construção de narrativas contra-hegemônicas sobre grupos e práticas considerados por muito tempo inferiores e em estágios anteriores ao do racionalismo ocidental. Considerando a gradativa superação das fronteiras entre historiadores/as e antropólogos/as, a autora afirma:

A interlocução entre eles foi se tornando possível a partir de mudanças teórico-metodológicas no âmbito das duas disciplinas, o que ocorreu, como afirma Ginzburg (1981, p. 277-278), quando os antropólogos passaram a interessar-se pelos processos de mudança social, percebendo que seus objetos de estudo não eram imutáveis e estáticos, e os historiadores passaram a valorizar comportamentos, crenças e cotidianos dos homens comuns, tradicionalmente considerados irrelevantes. As mudanças, no entanto, foram gradativas e deram margem a muitas discussões e controvérsias (ALMEIDA, 2012, p.152).

Além da revisitação dos dogmas dessas disciplinas e do apontamento de uma interdisciplinaridade possível, ainda se faz necessário incorporar ao debate os lugares sociais do sujeito da produção de conhecimento. Não apenas o lugar institucional e disciplinar, mas o lugar de relação que o sujeito mantém com o que pretende investigar. Os/as historiadores/as que pretendem se aventurar pelos caminhos complexos da história do tempo presente devem, sem dúvidas, incorporar essa necessidade (mais) antropológica de se questionar sobre a própria condição de intelectual.

Diferentemente da Antropologia, a chamada história do tempo presente não designa necessariamente uma disciplina. Não se trata, tampouco, de uma proposta localizada em uma determinada Escola ou corrente, mas de um conjunto disperso de produções e análises cuja particularidade é a proximidade temporal do/da historiador/a

historiográficas na genealogia construída pela autora nos faz lembrar os estudos do Candomblé onde essa realidade é a mesma desde os escritos de Nina Rodrigues.

com os acontecimentos analisados. Essa modalidade de produção historiográfica permite o contato com outras áreas das ciências humanas mais versadas em produções sincrônicas (no tempo dos acontecimentos). Lucília Delgado e Marieta Ferreira (2014, p. 07) consideram que a história do tempo presente:

Inscribe-se em um movimento mais amplo de renovação historiográfica que trouxe consigo revitalização da história política, ampliação do uso de fontes, valorização da interdisciplinaridade, maior diálogo com as ciências sociais, recusa de explicações deterministas e totalizantes, valorização de atores individuais e coletivos, relação dialética entre história e memória.

Institucionalmente, a história do tempo presente se firma desde os fins dos anos 1970 com a fundação do *Institut d'Histoire du Temps Présent* (Instituto de História do Tempo Presente) no interior do *Centre National de la Recherche Scientifique* (Centro Nacional de Pesquisa científica – CNPC) na França. Elíbio Junior (2021) define a história do tempo presente como um campo cuja grande diferença em relação a outros campos da historiografia é a atenção dada ao testemunho de sujeitos que vivenciaram os acontecimentos. No contexto apresentado pelo autor, esse campo emergente foi marcado pela atenção dada aos testemunhos traumáticos associados à Segunda Guerra Mundial na Europa. A história do tempo presente tem se expandido desde então e a escrita do “passado-presente” tem possibilitado a produção de obras no tempo dos acontecimentos. A história do tempo presente se utiliza majoritariamente da história oral enquanto metodologia, essa, por sua vez, consiste na construção de fontes por parte do/a próprio/a investigador/a. Munido/a de um roteiro semiestruturado de questões e da eleição prévia de uma rede de interlocutores/as, o/a historiador/a volta-se às memórias desses/as interlocutores/as e inventa, de certo modo, suas próprias fontes já que formula as questões de acordo com interesses próprios. O trabalho nessa modalidade se diferencia em absoluto do exercício de prescrutar fontes arquivadas e resfriadas pelo tempo. Pesquisas em arquivos não costumam incorrer em riscos como violar memórias, evocar traumas ou mobilizar outras sensibilidades. A história oral ao incorporar da Antropologia a prática do estabelecimento de alteridade entre pesquisador/a e pesquisado/a, para além dos princípios éticos da investigação, pode tornar o *metier* do/a historiador/a mais sensível e complexo. O modelo pergunta-resposta em história oral sem que haja um contato delongado com o/a interlocutor/a produz respostas objetivas, limitadas, e isso

anula as digressões narrativas que muitas vezes evocam aspectos importantes para a pesquisa que se pretende ou para outras.

História oral e etnografia: procedimentos e modos de proceder

A manutenção das especificidades disciplinares e, por conseguinte, das operações metodológicas, comumente são delineadas em meio a antagonismos. As querelas que resultam do esquadramento das metodologias são em muitos aspectos compreensíveis: se definir uma metodologia e reiterar seus parâmetros já não é tarefa simples, propor encontros entre diferentes procedimentos é um exercício ainda mais delicado e complexo. As reticências da história oral para com a etnografia são tão contundentes e legítimas quanto a timidez de alguns/mas antropólogos/as com relação à história oral. As constantes discussões sobre o caráter metodológico ou não da etnografia e da história oral, por si só, leva – no interior da Antropologia e da História, respectivamente – a confrontos internos sobre noções como fonte, método e afins, mas nada disso se compara às discussões sobre possíveis intercâmbios metodológicos. Não raras são as críticas a determinados métodos de pesquisa por parte de quem pratica outros métodos, dadas as suas propostas de investigação e áreas do conhecimento. No que concerne à história oral, o antropólogo Marcio Goldman considera:

continuo acreditando que o trabalho de campo antropológico não tem muita relação com as entrevistas, ainda que – mas sempre no final da pesquisa, quando o etnógrafo já possui um certo controle sobre os dados e as relações com os informantes – estas possam servir como complemento das informações obtidas por outras vias (GOLDMAN, 2003, p. 455).

O historiador Lawrence Stone, por seu turno, analisando o chamado retorno da narrativa no contexto da Nova História francesa, afirma:

Nós, historiadores, não podemos – ai de nós! – fazer-nos presente com blocos de anotações, gravadores e câmeras aos eventos que descrevemos, mas às vezes, podemos visualizar as nuvens de testemunhas que nos conta como era estar ali (STONE, 2013, p. 22-23).

Não se deve, evidentemente, tomar a posição dos dois autores citados de modo generalizado e acreditar que isso é cabível às respectivas disciplinas como um todo, pois existem historiadores/as e antropólogos/as que radicalizam na subversão aos limites que circunscrevem as áreas. Porém, contrastar essas percepções permite compreender o que uma significativa parcela de antropólogos/as compreendem por história oral: as entrevistas são complementações às observações participantes, delas, o/a antropólogo/a deve se valer depois de firmado um trabalho de campo complexo. Os/as historiadores/as, se levarmos em consideração a posição de L. Stone, parecem ainda mais resistentes às observações participantes, blocos de nota e outras expressões que integram o campo semântico-analítico da Antropologia. Na produção historiográfica – que se vale das narrativas orais – costuma-se privilegiar as gravações de recortes da memória do sujeito da experiência sem se importar a princípio com o espaço que o/a cerca. Já para os/as antropólogos/as a observação dos contextos de sociabilidade, dos jogos de poder e das representações se sobressaem às narrativas que por ventura os/as nativos/as venham a construir.

As narrativas orais são sempre variáveis, múltiplas e contraditórias e os estudos que pretendem analisá-las devem considerar essa realidade: as narrativas, em certa medida, esgotam-se em si mesmas e a autonomia do/da narrador/a sobre a sua própria experiência deve ser assegurada. Como afirmam Meihy e Seawright, a análise das narrativas deve contestar as experiências e expô-las à verificação; provocar opiniões contrárias a fim de elucidar versões contestáveis não como forma de simplesmente ouvir várias versões ou alcançar uma possível versão oficial e legítima, mas “de formular argumentos consequentes que serão aliados a outros com finalidade de instruir os repertórios da memória” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 71). Nas palavras de Paolo Rossi:

Para entender as vicissitudes da memória na cultura do Ocidente, é necessário que os historiadores aceitem mover-se dentro de campos disciplinares que se acham tão distante entre si a ponto de tornar difícil a identificação de problemas comuns e o reconhecimento de contatos que se estabeleceram um dia e depois se perderam (ROSSI, 2010, p. 60).

Não se pode pensar a memória, da qual a História faz uso, desconsiderando a trajetória trilhada pela História até se constituir enquanto disciplina científica. A ampliação dos estudos sobre a memória no campo historiográfico deve-se, sobretudo à

terceira geração dos *Annales*. Na América Latina, influenciada diretamente pela historiografia francesa, os estudos da memória se ampliam no campo da História a partir da década de 1970 (JOUTARD, 2006). As exaustivas exaltações para com a chamada Escola dos *Annales*, porém, têm sido alvo de duras críticas direcionadas aos/as que não percebem (ou omitem) o papel igualmente importante de etno-historiadores/as, antropólogos/as e linguistas, inclusive anteriores ao próprio movimento francês, já preocupados/as com a ampliação das noções de documento (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020).

As relações com as experiências vividas, as produções de identidades e a perpetuação dos saberes fazem da memória uma possibilidade de fonte à História. A História confronta, critica e expropria a memória de modo que o fazer historiográfico que dela se utiliza não pode ser compreendido como um compêndio de memórias fragmentadas individuais ou coletivas. Para Pierre Nora, a História dista da memória, uma vez que:

[...] longe de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõe uma à outra. A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível [*sic*] de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado (NORA, 1993, p. 09).

Se a História tenta criticar e averiguar os vestígios do passado, ressaltando as relações entre as sociabilidades dos indivíduos em suas respectivas temporalidades, a memória remonta às experiências do vivido em suas mais amplas dimensões e não se constrói como análise crítica. A memória é um exercício de recomposição da experiência através das narrativas, ela pode bendizer ou maldizer o passado, selecionar episódios e atribuir-lhes livremente juízos de valor, enquanto à História cabe sua análise detalhada e minuciosa.

É possível inferir que a memória é a matéria prima da história oral, pois é exatamente pelos seus meandros que o/a historiador/a envereda na tentativa de acessar os modos como as experiências são discursivamente representadas. Mesmo que o/a

historiador/a que pretende trabalhar com história oral não sinta a mesma necessidade em relação à etnografia, é necessário importar dela algumas posturas para que o modelo pergunta-resposta comum aos roteiros semiestruturados de questões não reduza o/a interlocutor/a à condição de informante. Antes de proceder em história oral junto às religiões de terreiro o/a historiador/a deve se fazer um tanto quanto etnógrafo/a: observar as cerimônias, interagir com os grupos e mostrar aptidão à vida coletiva, colaborar com as atividades e observar os momentos onde o silêncio é essencial são atitudes que compõem um bom começo. As observações e interações prévias possibilitam a formulação de perguntas complexas, evita que o/a pesquisador/a incorra em preconceitos correntes e atente a interações e representações dificilmente convertidas em discursos. Para isso se faz necessário uma leitura massiva da bibliografia antropológica das religiões de terreiro que atente às operações, problemas e resultados de pesquisa.

O chamado método etnográfico ainda é pouco debatido na seara historiográfica, menos ainda, praticado. Essa ausência, como pontuado, relaciona-se com as especificidades desse fazer que em linhas gerais comporta a imersão em um campo (aldeias, práticas religiosas, comunidades terapêuticas, etc.), a incorporação gradativa das práticas e cosmologias (língua, atividades cotidianas...) e a coleta de observações por meio de um diário de campo. Os/as historiadores/as mais familiarizados com os arquivos, com as fontes escritas e com documentos ditos oficiais – comumente chancelados por instituições ligadas ao Estado – não desenvolveram técnicas precisas de investigação daquilo que não costuma verter-se em textos escritos. A história oral, é sem dúvida, uma das poucas metodologias que subvertem essa lógica ao passo que o seu fazer pressupõe o exercício da escuta e as interlocuções com os sujeitos da experiência sobre a qual se investiga. Portanto, a história oral é, sem dúvidas, a metodologia historiográfica mais passível das interferências antropológicas.

Na compreensão da antropóloga Mariza Peirano, a etnografia não se trata necessariamente de um método, pensá-la assim significa reduzi-la às observações participantes e reunião de impressões sobre uma cultura outra. Desse modo, é possível presumir que o caráter metodológico da etnografia é apenas um dos seus aspectos. A etnografia complexa e bem realizada deve inclusive oxigenar as teorias antropológicas e não adensar passivamente os postulados da disciplina.

A inserção no campo, momento inicial da etnografia, deve ser realizada de maneira cuidadosa de modo a se respeitar os modos de vida nativos para que se dê início à pesquisa empírica. A pesquisa empírica é o sustentáculo da prática etnográfica, “A empiria – eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores, tudo que nos afeta os sentidos –, é o material que analisamos e que, para nós, não são apenas dados coletados, mas questionamentos, fonte de renovação” (PEIRANO, 2014, p. 380). As

experiências sensoriais apontadas pela autora sempre interessaram à Antropologia pelo tanto que revelam do campo e seus agentes. Essa talvez seja uma das grandes lições que outras ciências podem tirar da Antropologia: atentar à dimensão do sensível. A consideração dessas questões desabrocha mais significativamente entre os exercícios que demandam contatos com o sujeito da experiência: mais uma vez a história oral se aproxima da etnografia, pois a produção historiográfica que se volta aos arquivos resfriados pelo tempo não acessa diretamente as sensações dos indivíduos sobre os quais se fala.

Outra importante semelhança entre etnografia e história oral, ambas comumente usadas como método, é o problema da definição. Peirano (2014) afirma que a etnografia é compreendida pelos pares que a precederam como arte, fonte de comparação e origem da teoria etnográfica. Enquanto Janaína Amado e Marieta Ferreira (2006), defendem que a história oral se trata de uma metodologia, mas compreendem que outros/as historiadores/as a tomem como técnica (devido a gravação, transcrição e arquivamento de narrativas) ou disciplina (pela particularidade das questões que coloca). Peirano (2014) ao afirmar que a boa etnografia não é método, infere que esta também é teoria, contribuição teórica e reformulação das questões antropológicas. Podemos incorporar essas provocações e defender que a boa história oral também não se trata apenas de um método, pois se a etnografia se expande para além da descrição detalhada das realidades investigadas, a história oral também não se restringe a coleta, transcrição e divulgação de narrativas. Quando a história oral contrapõe variadas narrativas a respeito de um mesmo tema amplia-se os quadros da memória, o que provoca reformulações epistemológicas, debates políticos e contra narrativas úteis à problematização das “narrativas oficiais”. Ao passo que atribui devida importância à experiência dos sujeitos comuns, a história oral complexifica o debate historiográfico para além da história dos vencedores. Por essas e outras questões, a história oral pode reformular as teorias canônicas da historiografia e evidenciar a pluralidade de experiências dos sujeitos no tempo.

Além disso, tanto a etnografia como a história oral foram alvos de duras críticas quando dos seus processos de institucionalização no Brasil, a primeira foi acusada de promover relaxamentos metodológicos no quadro das ciências sociais (PEIRANO, 2014); a segunda, pela demasiada subjetividade das fontes e sua confiabilidade, já que nem sempre as narrativas que os sujeitos constroem das suas experiências são verídicas. Hoje consolidadas e amplamente praticadas, a etnografia e a história oral têm possibilitado o acesso a realidades sociais dificilmente acessadas por outras vias.

As críticas também não se restringem à etnografia e a história oral em si mesmas, mas também às modalidades operacionais ligadas ao “público alvo” dessas práticas. Antropólogos americanos que se destinaram ao trabalho de campo na Europa

tiveram suas produções desmerecidas porque a concepção clássica do que é ser nativo na Antropologia não comporta as sociedades marcadas pela ideia de Estado Nação: as etnografias clássicas desde Bronislaw Malinowski e Evans-Pritchard voltaram-se a grupos distantes do território Europeu e das marcações cosmológicas ocidentais. De modo semelhante, os/as historiadores/as que se voltaram ao lado hegemônico das forças e propuseram aplicações de questionários aos padrões exploradores, homens que praticavam violência doméstica etc. chamaram atenção dos especialistas em história oral que antes de se tornar uma metodologia de pesquisa propriamente dita foi um mecanismo pelo qual os sujeitos subalternos denunciaram as várias formas de violência e exploração.

O trabalho de campo em etnografia e as gravações de entrevistas em história oral demandam mais que a capacidade de mobilização conceitual, registro de observações, gravação de narrativas e análises dos diários de campo e de transcrições de entrevistas. Tanto a etnografia quanto a história oral requerem uma sensibilidade específica, pois existe um trato direto com os indivíduos vivos e suas emoções. Em história oral, quando o/a historiador/a estabelece os objetivos de sua pesquisa e formula um roteiro semiestruturado de questões para serem discutidas e gravadas, ele/a se torna em certa medida também um/a produtor/a das fontes e deve ter consciência da responsabilidade de sua posição. Algo semelhante ocorre nas pesquisas de campo: a etnografia trata-se de um *fazer com* e não de um *fazer sobre*. Nesse sentido Peirano salienta que:

a despeito da confiança na excelência de sua aparelhagem conceitual, no seu método de pesquisa de campo e na sua tradição disciplinar, a antropologia não se reproduz como uma ciência normal de paradigmas estabelecidos, mas por uma determinada maneira de vincular teoria-e-pesquisa, de modo a favorecer novas descobertas. Estas ficam sujeitas à possibilidade de que a pesquisa de campo possa revelar, não ao pesquisador, mas no pesquisador, aquele resíduo incompreensível, mas potencialmente revelador, que existe entre as categorias nativas apresentadas pelos informantes e a observação do etnógrafo, inexperiente na cultura estudada e apenas familiarizado com a literatura teórico-etnográfica da disciplina. As impressões de campo não são apenas recebidas pelo intelecto, mas têm impacto sobre a personalidade do etnógrafo (PEIRANO, 1995, p. 22-23).

A dimensão do sensível e a inserção profunda dos/as etnógrafos/as muitas vezes resultam em adesões aos sistemas de crença ou modos de ser nativos, são muitos os exemplos nas religiões de terreiro de pesquisadores/as que se filiaram diretamente a importantes terreiros de Candomblé: Pierre Verger, Roger Bastide, Juana Elbein e outros/as. Isso evidencia que diferentemente das metodologias convencionais, a pesquisa de campo causa impactos muitas vezes irreversíveis na vida dos/as pesquisadores/as. A participação nas cerimônias religiosas, a ingestão de substâncias alucinógenas, a utilização de determinadas vestimentas são exercícios indispensáveis no trabalho de campo e que diferenciam significativamente a pesquisa de campo de outras formas de fazer pesquisa. A história oral, como dito, também pressupõe aproximação com a realidade dos/as interlocutores/as e não apenas a gravação de entrevistas. Se tratando de práticas religiosas é raro que a concessão das entrevistas aconteça sem que o/a pesquisador/a receba convites para a participação em determinadas cerimônias.

As pesquisas que buscam se alicerçar em etnografias ou história oral junto aos terreiros devem atentar a algumas especificidades operacionais. Se não cabe aos/às antropólogos/as a utilização imediata de um diário de campo, os/as historiadores/as também não devem propor a aplicação de questionários nos primeiros encontros. Essas atividades devem ser precedidas por uma imersão junto às práticas que possibilite um entrosamento com os/as religiosos/as e a observação cautelosa do que pode ou não ser feito. O exercício da escuta, cabível tanto à etnografia quanto à história oral deve possibilitar ao/à pesquisador/a compreender quais espaços são possíveis ou não de adentrar (dado que as cerimônias realizadas no interior do quarto de santo são costumeiramente privadas); em que momentos é possível auxiliar nas atividades ritualísticas (ou até mesmo falar, posta a importância do silêncio em vários ritos como o preparo de comidas votivas); o que pode ou não ser fotografado e divulgado.

Ao contrário de outros contextos, os terreiros percebem no segredo um mecanismo de salvaguarda dos saberes e de manutenção dos cultos, assim, em vez de procurar revelar verdades omitidas, o/a pesquisador/a deve atentar às lógicas de funcionamento do segredo e suas funções sociais. Os terreiros também são espaços definitivamente marcados por disputas de memórias a respeito da antiguidade das casas e da legitimidade dos cultos, logo, em história oral a aplicação de questionários deve permanecer atenta a essa realidade. É importante permitir que o/a interlocutor/a realize suas digressões, muitas vezes complexas e aparentemente contraproducentes, mas que muito auxiliam na compreensão de realidades mais amplas e muitas vezes inimagináveis no momento de formulação dos roteiros com suas perguntas. Quando necessário, os roteiros também devem sofrer algumas alterações, pois:

As aventuras procedidas com matrizes orais, apesar de premeditadas, são mais maleáveis e sujeitas a mudanças. Muitas vezes o rumo das entrevistas indica mudanças que, contudo, devem estar previstas no projeto. Os projetos feitos em cima de documentos escritos são menos flexíveis, menos abertos a diálogos. A existência de projeto no campo da história oral tem sua matriz na organização de estudos acadêmicos ou científicos, ainda que não se restrinja a eles em razão de sua inclinação pública (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 33).

A formulação de um projeto, em história oral, consiste em uma elaboração textual objetiva com as diretrizes da pesquisa: cronograma; objetivos; apresentação sucinta de como está ou será a construção da rede de interlocutores/as (e as justificativas para eleição de uns/umas em detrimentos de outros/as); realização das entrevistas; providências tomadas caso algum imprevisto altere o planejamento¹²; transcrição das narrativas; retorno à comunidade para conferência de informações como nomes, datas e outras que não ficaram nítidas na gravação e análise do material coletado. Nesse ponto é importante salientar que:

Todo projeto de história oral baseado na expressão da memória se caracteriza por admitir flexibilidade e superação do mecanicismo, condição que confere sentido ao que se reconhece por “história viva” ou história feita no tempo vivo da memória. Os acontecimentos imprevisíveis do processo de entrevistas acabam por possibilitar novas inclusões ou mudanças de rumo, gestual que, atendendo cadências de combinações, subjuga o procedimento e determina novas abordagens. As partes propostas para projetos em história oral remontam espaços de criatividade, de condução adequada e de escolhas múltiplas segundo as vivências no campo de pesquisa. Tudo, porém, facilitando a comunicação de uma etapa com a outra – sem que se perca

¹² Logicamente, na construção do projeto deve se expor apenas as mudanças previsíveis, as demais apenas o percurso da pesquisa suscitará as providências.

a lógica da proposta. A sequência de itens a serem seguidos merece cuidados em relação à ordem de execução (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 34).

Há ainda um outro aspecto, e talvez seja exatamente esse um dos mais complexos: diz respeito aos interesses dos/as entrevistados/as. Muitos pesquisados/as veem nas pesquisas possibilidades de retorno positivo para suas comunidades ou mecanismos de criação de outros imaginários sobre exercícios ritualísticos comumente execrados. Nesse sentido, as pesquisas se tornam mais que veículos de divulgação do conhecimento; convertem-se em instrumento por meio do qual o ecumenismo ou o respeito à diversidade religiosa se tornam possíveis.

Os/as líderes religiosos/as, nunca neutros/as ou indiferentes à presença de pesquisadores/as em seus espaços, costumam aguardar alguma contrapartida útil dessas investigações. Beatriz Góis Dantas em seu magistral *Vorô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil* (1988) elucida como a principal interlocutora da sua pesquisa de campo compreendia a produção da autora: uma espécie de aparato que conferia legitimidade ao terreiro. Vale pontuar que as lideranças se articulam de forma complexa aos/às pesquisadores/as e não os/às tomam como estandartes legítimos de suas tradições, desse modo, é importante problematizar o salvacionismo e o etnocentrismo incrustados em propostas como as de “dar voz por meio de pesquisas científicas”¹³.

Quando um/a pesquisador/a se aproxima de um determinado espaço para investigação, nesse caso os terreiros, é comum ser inquirido/a não somente sobre as suas pretensões acadêmicas, mas sobre as suas filiações religiosas, isso no caso de investigadores/as praticantes. Os/as pesquisadores/as-praticantes costumam ser incorporados/as de forma mais intensa nas disputas que marcam os terreiros do que os/as pesquisadores/as não praticantes. Isso interfere diretamente nos diálogos estabelecidos, na objetividade ou complexidade das respostas no momento das gravações e nas formas como esses/as pesquisadores/as são concebidos no campo. Todas essas questões implicam diretamente no desenvolvimento da pesquisa e nas suas conclusões¹⁴.

¹³ Os grupos estudados – dotados da capacidade de agência e articulações políticas – não costumam depender dos/as pesquisadores/as do mesmo modo que os/as pesquisadores/as dependem dos/as interlocutores/as. Os/as religiosos/as tomam as produções intelectuais/científicas como aditivo em determinadas lutas e não como tábua de salvação.

¹⁴ Nos primeiros encontros para realização de observações participantes e gravação de entrevistas, fui interpretado pelos/as praticantes mais como um religioso filiado a um terreiro do que como um jovem pesquisador. A casa a qual estava associado na época era dirigida por uma antiga sacerdotisa tão conhecida pela seriedade com a qual conduzia os rituais de Candomblé e Jurema Sagrada quanto pelas disputas que costumava se envolver na cidade em torno do que para ela significava a

Alguns dilemas enfrentados junto à pesquisa nas religiões de terreiro dizem respeito ao que pode ser ou não divulgado, muitos/as sacerdotes/isas constroem desconfiças para com as pesquisas que por ventura venham a expor algum fundamento sagrado dos cultos, enquanto outros/as ponderam que as produções são formas de salvaguarda de saberes que possam vir a se perder quando circunscritos à tradição oral. Se não há necessariamente uma fórmula para o fazer etnográfico, o mesmo pode ser dito a respeito da história oral e, nesse sentido, mostra-se mais uma vez a importância de que historiadores/as adotem a postura antropológica de construção mais efetiva de contato com as realidades que pretendem investigar. A experiência de participação é um caminho para a ampliação das interpretações, ela permite inclusive ampliar os debates (muitas vezes contraditórios) no momento das gravações. Quem não aprende a ouvir, também não está apto a falar, dito de outro modo, o silêncio e as observações acuradas são catalisadores importantes para a formulação de boas perguntas. As observações participantes permitem ao/à historiador/a não se limitar às transcrições, limite esse que muitas vezes converte a pesquisa em história oral em uma simples análise de textos escritos desarticulada de outras fontes.

A associação entre etnografia e história oral, definitivamente, complexifica os debates em torno do objeto primeiro da História (o tempo) e da Antropologia (“o outro”). Porém, é importante tecer algumas outras considerações para além da interdisciplinaridade a fim de elencar na experiência religiosa afro-ameríndia aspectos para um possível “enterreiramento” dos métodos e disciplinas aqui discutidos.

Enterreirando: provocações afro-ameríndias para a História das Religiões

Nas seções anteriores foi discutido o porquê de a maior parte dos estudos sobre as religiões afro-ameríndias estar concentrada no campo da Antropologia, bem como foi proposta uma possível aproximação entre a etnografia e a história oral. Julgo que esse movimento retrospectivo é importante, pois somente observando a história desses campos disciplinares, o modo como se constituíram como ciências e algumas de suas operacionalizações metodológicas é que se pode apontar onde e como as ressignificações devem ser efetuadas para que os estudos das religiões afro-ameríndias se

defesa das legítimas tradições. A filiação religiosa a um terreiro fechou tantas portas para o desenvolvimento da pesquisa quanto abriu outras. Pude constatar que muito do que foi dito nas entrevistas e muitas das performances observadas no campo miraram a minha condição de religioso. Fui inquirido várias vezes sobre o que compreendia com as questões perguntadas (o que me fez passar muitas vezes da condição de pesquisador para a de religioso) ou sobre a posição de outros/as religiosos/as sobre a mesma questão. Além disso, fui compreendido várias vezes como emissário de recados (nem sempre de bom tom) nessa seara de disputas.

toruem possíveis à História das religiões. Essas ressignificações dizem respeito a um reposicionamento que em vez de contemplar os estudos das religiões afro-ameríndias a partir dos ditames historiográficos convencionais, visa enterreirar a História e a historiografia com aspectos dos modos de existência e compreensões de mundo próprios aos terreiros sem desconsiderar suas variações, evidentemente.

As provocações presentes nessa seção adensam as demandas dos chamados estudos decoloniais¹⁵. Por estudos decoloniais compreende-se um conjunto de tentativas de reformulações nas formas como o conhecimento é produzido no mundo ocidental, conhecimento esse que entrecruza as dinâmicas da colonialidade e da modernidade. Para os estudos decoloniais a colonialidade significa a continuação da dependência das antigas colônias em relação às antigas metrópoles, sobretudo em termos político-epistêmicos, após o fim do colonialismo histórico. Já a modernidade é mais que um período histórico específico, trata-se de um modo de produzir conhecimento e subjetividades onde o racionalismo cartesiano é levado ao seu extremo e as cosmovisões não ancoradas nesse paradigma são definitivamente subjugadas.

O intercâmbio entre metodologias de diferentes áreas pode ser compreendido em certo sentido como proposta de crítica às formas hegemônicas de produção do conhecimento, pois ao passo que borra, na medida do possível, as fronteiras disciplinares, questiona a restrição de determinados temas de pesquisa a determinadas áreas de produção do conhecimento. Porém, os cruzamentos metodológicos e a interdisciplinaridade por si sós não são capazes de tensionar a compartimentação das ciências que se intensificou desde o cientificismo do século XIX. As propostas de pesquisa interdisciplinares comprometidas com as críticas decolônias devem mais do que amalgamar métodos de variadas disciplinas, mas mobilizar a valorização das formas específicas de produção de conhecimento dos grupos estudados. A historiografia das religiões de terreiro além de se abrir para as contribuições que possam ser suscitadas a partir das práticas etnográficas e do diálogo da etnografia com a história oral, deve (entre outras questões):

1. Ampliar as compreensões de tempo;
2. Suscitar críticas à dicotomia estática entre sujeito/objeto do conhecimento;

¹⁵ A ideia de decolonialidade está relacionada ao chamado *giro decolonial* e à organização do *Grupo Modernidade/ Colonialidade*. A formação do grupo resulta de uma ruptura com os estudos pós-coloniais e estudos culturais que por muito tempo desconsideraram a existência da América Latina junto ao arsenal de críticas destinadas às formas hegemônicas de produção do conhecimento. Para o *Grupo Modernidade/Colonialidade*, a colonização das américas garantiu a completude do colonialismo/colonialidade a nível global (BALLESTRIN, 2013). Aníbal Quijano, Nelson Maldonado-Torres, Enrique Dussel e Walter Dignolo são alguns dos fundadores do grupo.

3. Compreender que a oralidade é um mecanismo de manutenção do conhecimento e preservação de valores rituais e não a ausência ou a carência da escrita.

Nas religiões de terreiro, a divindade de origem iorubá Exu está ligada ao poder da transformação, da mudança, da descontinuidade. Erroneamente compreendido como trapaceiro e vingativo, Exu é na verdade o espelho das próprias contradições humanas. É a divindade reverenciada primeiro pela sua competência única de possibilitar o diálogo entre o plano dos humanos e o plano das divindades, o *Àyê* e o *Orum*, respectivamente. Um dos provérbios mais interessantes sobre as concepções não ocidentais do tempo é associado a Exu, o provérbio em questão diz que “Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje”. Nas palavras de Muniz Sodré:

Quando o provérbio enuncia que Exu mata no passado o pássaro com a pedra atirada no presente está nos dizendo inicialmente que ele começou matar ontem com a pedra de hoje, ou seja, a pedra atirada está no meio de uma ação que faz o presente transitar para o passado. No substrato mítico do provérbio, não se vê nenhuma contradição, uma vez que Exu, sendo ao mesmo tempo ancestral e descendente, mobiliza a partir do agora o poente e o nascente para se inserir em cada momento do processo de existência individualizada de cada ser (SODRÉ, 2018, p.187).

Se para o autor não existe contradição no substrato mítico do provérbio é porque a cosmologia iorubá não toma o tempo como algo “que ocorre linear e continuamente numa única dimensão. Um *continuum* pontual, infinito e qualificado é a síntese da representação ocidental do tempo” (SODRÉ, 2018, p.182). O mesmo autor ainda pontua que as noções de continuidade/duração estão relacionadas ao imaginário ocidental do tempo e que o mesmo passou com o Renascimento a ser compreendido como uma unidade de medição que não tem existência para além daquilo que mede. A tomada do tempo como uma unidade de medida intensificada na Modernidade e a constante utilização do tempo para atestar o caráter civilizatório ou não dos povos promovem uma associação entre tempo e relações de poder no mundo ocidental. Como nos lembra Le Goff (1992, p. 486) “A conquista do tempo através da medida é claramente percebida como um dos importantes aspectos do controle do universo pelo homem.”.

Se no mundo ocidental o tempo foi colonizado e reduzido à condição de unidade de medida, no sistema iorubá – apresentado através do provérbio de Exu acima – e em outras manifestações de terreiro, ele não pode ser pensado apenas em termos de contagem. O tempo, é uma espécie de dimensão ampla que se liga a domínios sagrados¹⁶ e desse modo não se reduz à cronologia. As narrativas orais nos terreiros costumam intercambiar o tempo mítico/sagrado com o tempo cronológico da vida cotidiana. Os entendimentos não convencionais do tempo devem inspirar os/as historiadores/as na ampliação dos domínios metodológicos dado que os recortes temporais pensados pela historiografia em muitos sentidos se limitam às cronologias postuladas no ocidente. Nas entrevistas em história oral com religiosos/as, por exemplo, o/a pesquisador/a não deve se circunscrever aos fatos do tempo contável, mas atentar em que momento essas outras concepções de tempo são evocadas e o que elas pretendem em termos de disputas de memória, de compreensão das narrativas sagradas e de políticas de afirmação.

O antropólogo Vivaldo da Costa Lima, em entrevista¹⁷, nos mostra que a verdade dos documentos escritos não deve se contrapor às narrativas orais forjadas no interior dos terreiros. O autor cita uma entrevista concedida por Mãe Olga de Alaqueto, proeminente sacerdotisa do Candomblé soteropolitano, na qual ela afirma a fundação do seu terreiro (Ilé Axé Mariolajé) por volta de 350 anos atrás. Outros documentos datam a fundação da casa no ano de 1858. Vivaldo Lima, afirmando que há 350 anos ainda não havia povos nagô no Brasil, trata o mito da fundação presente na narrativa de Olga como “mito permitido” já que a datação por ela ofertada tem mais o objetivo de projetar o terreiro no âmbito dos mais antigos e construir um símbolo de ancestralidade do que reiterar a factualidade das fontes tidas como oficiais. Temos aqui um exemplo objetivo dos cuidados que devem ser tomados em torno do trato com os documentos cartoriais e outros em contraste com as narrativas orais: em comunidades cujo tempo longínquo de existência dos terreiros aparece como mecanismo de legitimação deve-se observar que intenções estão em jogo nessas “datações memoriais” e não simplesmente desconsiderá-las perante as “datações históricas”.

“Enterreirar” a metodologia da história oral significa, desse modo, ir além da defesa de uma compreensão alternativa de tempo nos terreiros, mas observar como esses espaços se organizam a partir de uma articulação entre “tempo cronológico ocidental”, “tempo das vicissitudes da memória” e “tempo sagrado”. Esse último, diferentemente dos dois primeiros, é pouco afeito às distinções passado/presente. Quando o/a

¹⁶ Nos candomblés de nação ketu, Iroko é a divindade que rege o tempo; é comumente representado pela árvore homônima que também é chamada de Gameleira Branca.

¹⁷ documentário *Olga de Alaketu e A Família de Santo* (disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=73AbLsiyl-s>>. Acessado em 06 de dezembro de 2023).

investigador/a lida com essas distinções e observa quais concepções de tempo estão sendo evocadas nas entrevistas, supera a busca das verdades e passar a se voltar ao que realmente deve competir à história oral: as experiências por trás da construção narrativa (PY, SHIOTA, POSSMOZER, 2020).

Já o senso de pertencimento e coletividade comum aos membros do terreiro, a compreensão dos indivíduos a respeito de sua posição dentro de uma estrutura complexa e estratificada e a capacidade de guardar segredos e não divulgar informações – mesmo que essas sejam incontestavelmente valiosas – são aspectos que quando convertidos em lições possibilitam uma postura mais interessante junto ao campo e a superação da dicotomia sujeito/objeto que caracteriza o modo extrativista de se produzir etnografias.

No que diz respeito às críticas à dicotomia estática entre sujeito/objeto do conhecimento, Walter Mignolo pontua que:

O “ponto de vista nativo” também inclui os intelectuais [...], o Terceiro Mundo produz não apenas “culturas” a serem estudadas por antropólogos e etno-historiadores, mas também intelectuais que geram teorias e refletem sobre sua própria história e cultura (MIGNOLO, 2020, p.26).

Reduzindo a escala de observação, mas permanecendo na esteira do autor, é preciso considerar que os terreiros produzem conhecimentos próprios que se manifestam não apenas nos modos de conexão com o sagrado, mas nos usos das plantas sagradas, na musicalidade, na dança, na cultura material e imaterial, etc. Os/as religiosos/as refletem sobre suas próprias práticas na academia ou fora dela, desse modo, mostram que a História das religiões quando se volta aos terreiros deve se apropriar minimamente das compreensões de mundo “nativas”. Estudando essas práticas mediante teorias e métodos que desconsideram que elas produzem saberes próprios não será suscitado nada de diferente para a produção historiográfica além de temas pouco estudados.

No início do texto foi discutida a possibilidade de a História estudar os terreiros tanto por via da história oral quanto considerando a existência da escrita em espaços comumente compreendidos como alicerçados na tradição oral. Porém, os terreiros ensinam à produção historiográfica a superar a dicotomia escrita/oralidade quando não tomam essas dimensões como antagonônicas: a oralidade nas religiões afro-ameríndias é um mecanismo de manutenção e valorização de saberes, sobretudo aqueles considerados sagrados e que podem perder a potência quando convertidos em escrita. É importante que o/a historiador/a permaneça atento/a aos múltiplos usos da escrita e da oralidade.

Considerações finais

Desde as primeiras décadas do século passado – com as iniciativas dos expoentes do já citado movimento dos *Annales* – tem se tornado comum os debates sobre o chamado *metiér* da ciência histórica; sobre as especificidades da produção historiográfica e a defesa de um ofício historiográfico. Esse ofício está ligado à demarcação de fronteiras para uma disciplina que se queria específica em um contexto de críticas ao Positivismo, ao Historicismo e de disputas com as ciências sociais que avançavam exponencialmente quando em torno de Marc Bloch e Lucien Febvre a revista *Annales d'histoire économique et sociale* se organizava em 1929. Desde os primórdios dos *Annales*, as fronteiras disciplinares não são tomadas como rígidas, dado o reconhecimento da importância atribuída ao diálogo que deve ser estabelecido com outras áreas do conhecimento.

A interdisciplinaridade – característica suprema entre os *Annales*, apontada por grandes historiadores/as como umas das poucas inovações verdadeiramente revolucionárias do movimento – tem sido desde muito tempo motivo de preocupação para intelectuais que temem uma descaracterização integral da disciplina histórica:

Fundamentalmente, ‘Interdisciplinaridade’ é uma expressão que se refere ao diálogo entre disciplinas. Hoje em dia, utiliza-se a palavras ‘Transdisciplinaridade’ para uma cooperação entre várias disciplinas ou profissionais ligados a diversas áreas de saber, em um Projeto Integrado, por exemplo, mas sem que a Pesquisa ou o Projeto tenha uma disciplina-base. Já ‘Interdisciplinaridade’ refere-se à prática de, no interior de um certo campo de saber – no caso a História – lançar-se mão de metodologias ou aportes teóricos apropriados de outras disciplinas, estabelecer diálogos com outros campos de saber, enriquecer uma disciplina com pontos de vista oriundos de outras, e, o que é particularmente importante para o tipo de Interdisciplinaridade que seria construída pelos *Annales*, abordar um certo objeto de análise comum a outros campos de saber (BARROS, 2010, p. 95).

Neste manuscrito a interdisciplinaridade foi tomada como uma aposta. Foram perscrutados os aspectos que aproximam e distanciam História de Antropologia e História oral de etnografia com o objetivo de defender a ampliação dos estudos das

religiões de terreiro no campo da História das religiões. A ênfase atribuída à condição do/a pesquisador/a teve como proposta asseverar que a produção do conhecimento científico em determinadas circunstâncias demanda mais interações sociais que em outras. A complexidade das religiões afro-ameríndias, dos seus sistemas de crença, modos de conexão com o sagrado, compreensão do tempo, cultura material há pelo menos um século tem resultado em frutíferas produções antropológicas. Aqui, foram esquadrihadas algumas propostas e pontuadas reflexões a respeito de como “enterreirar” os domínios de Clio.

Referências bibliográficas:

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. História e antropologia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, 2013. pp. 89-117.
- Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jhw/>
Acesso em: 20 dez. 2023.
- BARROS, José D'Assunção. A Escola dos Annales e a crítica ao Historicismo e ao Positivismo. *Territórios & Fronteiras*, Mato Grosso, vol. 03, n 1, 2010.
- BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou o ofício do historiador*. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BURKE, Peter. *A escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: UNESP, 1997.
- CARBONELL, Charles-Oliver. Antropologia, etnologia e história: a terceira geração na França. In: NOVAIS, F. & SILVA, R. (Orgs.). *Nova História em perspectiva*. v. 2. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p. 280-290.
- CASTILLO, Lisa. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2010.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. São Paulo: Graal, 1988.
- DELGADO, Lucília de Almeida Neves; FERREIRA, Marieta de Moraes. Introdução. In: _____. (Org.). *História do tempo presente*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014. pp. 07-12
- ELÍBIO JÚNIOR, Antônio Manoel. A História do Tempo Presente: reflexões sobre um campo historiográfico. *Cadernos do Tempo Presente*, São Cristóvão, vol. 12, n. 1, 2021. pp. 13-27
- Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/tempo/article/view/15714/11760>. Acesso em: 01 set. 2023.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. Apresentação. In: _____ (Orgs.).
Usos e abusos da história oral. 8 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. pp. VII-XXV

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia,
antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 46, n.
2, 2003. pp. 445-476

Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ra/a/ZbLf7Zpb9rXF7bqndnd56GPd/?format=pdf&lang=pt>

. Acesso em: 03 set. 2023.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o
privilégio da perspectiva parcial. Tradução: Mariza Corrêa. *Cadernos Pagu*, São Paulo,
vol. 05, 1995. pp. 07-41

Disponível em:

<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773/1828>

. Acesso em: 03 set. 2023.

LATOURETTE, Bruno. *Ciência em Ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*.
Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão [et. al.]. 2 ed.
Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1992.

MEIHY, José Carlos Sebe B; SEAWRIGHT, Leandro. *Memórias e narrativas: história oral
aplicada*. São Paulo: Contexto, 2020.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e
pensamento liminar*. Tradução: Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora
UFMG, 2020.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Rio Grande do
Sul, vol. 20, n. 42, 2014. pp. 377-391

Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/n8ypMvZZ3rJyG3j9QpMyJ9m/>. Acesso
em: 07 set. 2023.

_____. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo:
Editora HUCITEC, 1996.

PY, Fábio; SHIOTA, Ricardo; POSSMOZER, Michelli. Evangélicos e governo
Bolsonaro: Aliança nos tempos de COVID-19. *Confluências -Revista Interdisciplinar de
Sociologia e Direito*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 2, 2020.

REIS, José Carlos. *A história, entre a Filosofia e a Ciência*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica,
2004.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. 2. Ed. Salvador: P55 Edições,
2014.

SAMPAIO, Dilaine Soares. Catimbó e Jurema: uma recuperação e uma análise dos olhares pioneiros. *Debates do NER*, Rio Grande do Sul, n. 30, 2016. pp. 151-194

Disponível em:

<https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/63469/40377>. Acesso em: 07 set. 2023.

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, 2015.

SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2017.

STONE, Lawrence. O retorno da narrativa: reflexões sobre uma nova velha história.

In: NOVAIS, Fernando A.; SILVA, Rogério F. da (Orgs.). *Nova História em perspectiva*. São Paulo: Cosac Naify, 2013. pp. 09-36