

## TRAJETO ANTROPOLÓGICO: OU COMO TER "ANTHROPOLOGICAL BLUES"

ARNEIDE BANDEIRA CEMIN\*

**RESUMO:** Esse artigo trata de memórias e percursos. Sempre tive curiosidade por trajetos e talvez nisso resida alguma intenção modelar. De qualquer modo, penso que sinais indicadores de percursos possam ter alguma utilidade. Acostumados a "consumir" produções científicas e literárias, desconhecemos muitos dos elementos que contribuiram para seu formato final. Não temos visibilidade dos inúmeros "croquis" que antecederam sua arquitetura. Isso nos faz pensar que os estudiosos que produzem os artefatos que muitas vezes nos maravilham, sabiam sem dúvida alguma o ponto de partida, o método e a estrutura final de suas obras.

**PALAVRAS – CHAVE:** Produções Científicas, Arquitetura, Método.

**ABSTRACT:** This article discusses memories and pathways. Always had curiosity by paths and perhaps therein lies some intention model. Anyhow, I think that telltale signs pathways may have some use. Accustomed to "consume" scientific and literary productions, we have many of the elements that contributed to its final form. We don't have visibility of numerous "sketch" prior to its architecture. This makes us think that the scholars who produce artifacts that often in knew without a doubt the starting point, the method and the final structure of his works.

**KEYWORDS:** Scientific Production, Architecture, method.

Esse artigo trata de memórias e percursos. Sempre tive curiosidade por trajetos e talvez nisso resida alguma intenção modelar. De qualquer modo, penso que sinais indicadores de percursos possam ter alguma utilidade. Acostumados a "consumir" produções científicas e literárias, desconhecemos muitos dos elementos que contribuiram para seu formato final. Não temos visibilidade dos inúmeros "croquis" que antecederam sua arquitetura. Isso nos faz pensar que os estudiosos que produzem os artefatos que muitas vezes nos maravilham, sabiam sem dúvida alguma o ponto de

partida, o método e a estrutura final de suas obras. Nesse sentido, gosto muito de ler em Ginzburg (1991: 26-7), frases como essas:

**A natureza das afinidades que eu confusamente andava procurando só a posteriori se esclareceu para mim. (...) Pouco a pouco delineou-se uma constelação de fenômenos (...) Todavia, periodicamente surgia a dúvida de estar acumulando dados destituídos de sentido, buscando analogias irrelevantes. (...) Só com a pesquisa já bem adiantada encontrei, na base de tentativas, a justificação teórica do que andara fazendo durante anos. (...) Este fora o caminho que sem perceber eu seguira.**

A explicitação dos vazios, das inconsistências, das dúvidas, intuições e angústias dos trajetos de pesquisa serve para desmistificar a pesquisa do humano vista como "... um plano que se desenhe antecipadamente, à maneira de um engenheiro: é um trabalho de grande fôlego que se realiza pouco a pouco, por retoques sucessivos, por toda uma série de correções, de emendas...", conforme nos diz também Bourdieu (1989:26), em suas reflexões sobre o ato de "ensinar um ofício".

Ao mesmo tempo, a ordem da exposição não reflete a complexidade tortuosa que parece ocorrer aos "saltos", no processo de descoberta. Pois como nos ensina Malinowski (1978:87), nos "Argonautas", a inversão da ordem da pesquisa no ato de exposição é necessária, porque no trabalho de campo, "... as inferências mais gerais são obtidas como resultado de longas investigações e laboriosas induções".

O contexto da descoberta, entretanto é em si mesmo significativo, mesmo que nem sempre totalmente claro para o pesquisador. Por isso, tomá-lo concatenado é um exercício de elucidação e de construção epistemológica e textual.

Aí está a intenção, e vamos ao caso: concorria uma vaga no programa de doutorado em antropologia social da USP, apresentando como tema de pesquisa, um estudo sobre "Conhecimento e Simbolismo" a partir das "formas de cognição xamânicas". O xamanismo é uma instituição sócio-cultural, na qual o xamã, pelo êxtase entra em contato com o sobrenatural realizando viagens a mundos do além (Balduz, 1966).

Referenciada em Geertz (1978), indago como se dão ajuste entre a concepção cósmica e o plano da experiência, nos grupos religiosos amazônicos, que fazem uso ritual de bebida psicoativa. No caso, trata-se da ayahuasca, secularmente conhecida pelos habitantes das florestas das regiões Norte e Noroeste da América do Sul.

O encontro cultural entre índios peruanos, bolivianos e brasileiros, e migrantes nordestinos envolvidos na faina da extração do látex da seringueira, proporcionou o contato e a assimilação pelos últimos, de muitos dos elementos culturais da "tradição

ayahuasquera". Com a derrocada do ciclo da borracha, ocorreu a descida dos migrantes para as cidades, fazendo com que um dos "segredos das matas", o consumo ritual de ayahuasca, viesse a constituir as religiões ayahuasqueras no Brasil.

Diferentemente do uso que os xamãs da porção espanhola da América fazem da ayahuasca, na qual os trabalhos de aconselhamento, busca de cognição e cura, ocorrem no âmbito da relação curandeiro/cliente; no Brasil, o xamanismo ayahuasquero assumiu caráter coletivo, através da constituição de igrejas que congregam o conjunto de seus adeptos para a realização do ritual xamânico.

Duas tradições institucionais fundam o xamanismo ayahuasquero no Brasil: o "Santo Daime" e a "União do Vegetal". O primeiro começou a ganhar visibilidade social e a institucionalizar-se a partir da década de 1930, em Rio Branco, Acre. A "União do Vegetal" constituiu-se em 1960, em Porto Velho, Rondônia. Embora oriundas da tradição ayahuasquera, ambas as instituições tiveram fundadores distintos e mitos de origem relacionados às hierofanias de seus respectivos fundadores. O Mestre Irineu para o Santo Daime, e o Mestre Gabriel para a União do Vegetal.

O projeto que formulamos, portanto, tinha pretensão comparativa. Propunha a realização da pesquisa entre os membros dos dois grupos. Visava compará-los, a fim de identificar suas especificidades e diferenças.

A hipótese de trabalho ancorava também um percurso metodológico. Afirmava que a religião fornece aos sujeitos um padrão cognitivo que lhes permite relacionar as três dimensões básicas do que denominei "complexo cultural". As dimensões referidas eram a familiar, a individual e a social. Propunha apreender a dimensão familiar através das reminiscências relacionadas à experiência religiosa na infância, a individual, pelo lugar que a religião ocupou na trajetória social dos sujeitos; e a perspectiva social, pelo padrão simbólico de sua filiação religiosa no "presente etnográfico".

Pretendia que, ao final, o padrão simbólico da religião investigada, fornecesse material para a compreensão do modo de articulação das três dimensões do "complexo cultural". A partir dos quais eu pretendia ver o modo de ajuste entre a concepção cósmica imaginada e o plano da experiência humana.

**O projeto continha "problemas". Dentre os que eu conseguia perceber, havia a saturação dele pelas minhas expectativas intelectuais. Por isso, muitas vezes ele extrapolava o caráter de projeto de pesquisa, assumindo as dimensões indistigáveis de programa de estudo, através do qual, oriunda da História e da Sociologia, pretendia doutorar-me em Antropologia Social. Entretanto, o principal problema parecia ser a impossibilidade de precisar o "desconhecido".**

A princípio eu não conseguia pensar essa "impossibilidade" sem o peso de

uma consciência culpada. Percebi que o impasse era resultante do "choque" diante da multiplicidade do social configurando um dilema entre as exigências do projeto "racional" em sua previsibilidade dos "resultados a serem alcançados", e a polifonia, multiplicidade gestual e policrômica do ser social, constituído por vozes, músicas, cores, formas, sentimentos e silêncios. Seria necessário objetificar esse ser social, para "recortá-lo" de modo a aproveitar apenas aquilo que nos parece digno, "relevante" e palatável: "antropofagia" desacralizada que nos constrange a escolher um "pedaço". É certo que o método científico prevê uma saída "honrosa", que, entretanto, muitas vezes, não passa de uma "meia culpa" da "superação da hipótese inicial", cuja simples menção fornece certificado de autenticidade às inúmeras mesmices.

A pesquisa coloca no mesmo campo de vivências diferentes subjetividades. Vale dizer, imaginários de épocas, classes, gostos e estilos; crenças e paixões. A do pesquisador e a de homens e mulheres com os quais ele conviverá para daí construir um saber que será um saber de "segunda mão". O antropólogo, diz Geertz, vê por cima do ombro do nativo que, por sua vez, viu por cima de outros ombros. Trata-se de interpretação de interpretações. Daí a necessidade da pesquisa ser inventada pelo pesquisador como campo aberto, onde a qualquer momento ele precisará mobilizar forças e recursos diferenciados, elaborando simultaneamente interpretação de suas próprias interpretações. Através das quais reinterpreta seus próprios resultados, a partir das exigências que eles mesmos impõem em toda sua complexidade, que não se traduz apenas na diversidade ou na soma de elementos. Indicam ambiguidades, incoerências, erros, impasses, e até mesmo o imponderável da "condição humana".

Os "conceitos" são impotentes como pontos de partida da pesquisa. Eles podem ser apenas ponto de chegada porque eles próprios precisam ser criados no enfrentamento da investigação. Por isso as diferentes "significações" que constituem o ser social jamais se enquadram nas categorias pretensamente universais de nossa vã ciência. Pois como nos ensina Mauss (1974), o verdadeiro não é "a prece" ou o "direito", ou ainda, o "xamanismo", acrescento. O que existe são homens instituídos e instituintes de historicidades. O que existe é o "melanésio de tal ou qual ilha", o habitante da China, dos seringais da Amazônia ou dos Alpes suíços. Não há, portanto, acrescenta Merleau-Ponty em diálogo com Mauss, o simples absoluto nem a pura soma, mas apenas totalidades. Daí os inúmeros

obstáculos cognitivos que se colocam para a pesquisa do ser social vista como a busca de um real permanentemente dado, à espera das "luzes" da ciência para compreender-se a si próprio.

Em campo, o primeiro "obstáculo epistemológico" (Bachelard, 1986) talvez seja representado pelo desafio de como colocar-se enquanto observador no interior da cena. Ou, em formulação clássica, como tomar-se de "dentro" sendo de "fora". Os problemas que se colocam vão do prosaico (o que vestir?). Ao inicial "recorte empírico da investigação". A sensação "caleidoscópica", tantas vezes referida por etnólogos é uma constante. Nessa fase, de fato, tudo parece cambiante e não-senso.

Duas questões pelo menos se inter cruzam para constituir o "obstáculo epistemológico". De um lado, o duplo estranhamento: do etnólogo em relação ao grupo e do grupo em relação ao "estranho" que lhes faz "perguntas", se interessa por "insignificâncias" e absurdos, e observa seus atos. De outro lado, coloca-se, como dissemos o problema do "recorte empírico". Aprendi que sua "solução" é paradoxal. O etnólogo vai à campo munido de pressupostos. O problema da pesquisa devidamente inserido em referências teóricas, bem como, a hipótese e o método que prevê inclusive o recorte empírico. Entretanto, o eixo da pesquisa só pode de fato ser estabelecido com pertinência, depois da razoável familiaridade do pesquisador com a "realidade" e a lógica do grupo. Ou seja, a configuração social em estudo.

Isto nos remete para a centralidade da discussão que cerca a prática etnográfica. Zaluar (1986), ao discutir a teoria e a prática do trabalho de campo, elenca alguns problemas ligados ao "métier". Estabelece igualmente crítica à pesquisa antropológica que, apesar de entendida como um encontro de subjetividades, seus pressupostos já estariam dados pela própria constituição do "espírito humano". Essa perspectiva reduz a pesquisa à explicitação de uma suposta "lógica simbólica", que "estranhamente vê pares de opostos por toda parte".

A consequência dessa abordagem, que a autora chama de "nova teoria do consenso social", é o "menosprezo" do longo e laborioso trabalho para entender a teoria ou teorias "nativas". Ou seja, a "província de significados" que institui o real para o grupo. O atalho que as pesquisas pré-fabricadas utilizam, caracterizam-se por sistematizar os atos e os discursos mais formalizados, visando a constituição de um corpus previamente decifrado pelas supostas "estruturas mais profundas do

inconsciente". Este por sua vez, já mapeado pela "lógica simbólica". Desse modo, o antropólogo é levado a ignorar o que é ambíguo, contraditório, informal, inesperado, privado e ilegítimo em si, em sua ciência, e no outro.

Iniciamos a pesquisa de campo, através do "figurino" básico: identificação preliminar das categorias sociais que compunham o grupo, as relações entre o espaço da casa e a sede religiosa; vendo as trocas que se estabeleciam entre o sagrado e o profano. Nesse processo, percebemos a falência de nossas pretensões em dois âmbitos. No aspecto comparativo concluímos que precisaríamos de todo o nosso tempo de pesquisa para nos relacionarmos de forma significativa com apenas uma das instituições. Optamos pelo "Santo Daime", inclusive por ser um grupo menor, contando apenas com um núcleo, abrindo mão de compará-lo à "União do Vegetal".

Do mesmo modo percebemos a impossibilidade de executarmos, em curto prazo, a pesquisa quanto às três dimensões do "complexo cultural" que havíamos definido. Primeiro, porque desconhecíamos o universo do grupo e éramos por ele desconhecido, o que inviabilizava a profundidade relacional requerida pela proposta. Havíamos subestimado o contexto de intimidade e confiança necessário a sua realização. Depois, havia a forte presença daquilo que Zaluar (1986) chamou de o "discurso para fora". Ao selecionar material para esse artigo, encontrei uma anotação no meu diário de campo que é ilustrativa do que foi dito acima:

A pesquisa cria problemas que muitas vezes me paralisam como em estado de impotência frente ao intransponível. O primeiro problema é a incômoda sensação de estar sendo inconveniente ao me interessar por "detalhes sem importância", visto já haver um modelo formulado pelos porta-vozes do grupo, acerca daquilo que deve interessar ao pesquisador do Daime.

Ou seja, o "discurso para fora", segundo Zaluar, é o tipo de discurso nativo, sempre o mesmo, que tem por alvo deliberado ou não, usar o antropólogo como mediador entre o grupo e a sociedade. No caso, o principal interesse do grupo era a preocupação que me parece legítima, para desvincular o uso ritual de ayahuasca da noção "profana" de consumo de drogas, evitando desse modo, não só a contaminação do sagrado pelo profano, como também, a perseguição de caráter policial, judiciária, religiosa e outras. Nesse contexto, qualquer ausência de adesão imediata ao discurso "para fora" era vista com desconfiança. Afinal, o que há de querer um "estranho" entre "nós"? Esta é questão básica para todo e qualquer agrupamento, seja ele de caráter recreativo,

acadêmico, político ou religioso.

O "discurso para fora", entretanto, segundo meu ponto de vista, não deve ser descartado, uma vez que ele não contém apenas o significado de fazer o antropólogo funcionar como porta-voz do grupo. Ele é importante também porque expressa as formulações sistematizadas por aqueles a quem compete teorizar, construindo portanto, uma visão geral e específica sobre a realidade do grupo.

Vivenciando a barreira de impenetrabilidade na intimidade do grupo e das pessoas individualmente, comecei ao mesmo tempo, a perceber a insistente melodia do "poder do Daime". Suas variantes, todas afinal versando sobre o mesmo tema, eram o "poder do chefe", significando também a entidade que preside o trabalho espiritual com o Daime; e o "poder do astral", que designa o "mundo divinal". Diante da força expressiva do "poder", comecei a delinear-se para mim a certeza de que meu projeto "formulado em gabinete" era a expressão palpável do meu desconhecimento acerca da realidade que me propunha a estudar.

Impossibilitada de abordar conjunto as dimensões familiar, individual e social por falta de intimidade e confiança recíprocas. Ignorante acerca daquilo que chamei de "formas de cognição xamânicas", uma vez que não havia relação profundamente significativa entre mim e o universo xamânico, restou-me o percurso para à aquisição do "antropological blues" (Da Matta: 1978).

Em artigo sobre as características interpretativas do ofício de etnólogo, a Marta aborda os aspectos extraordinários enfrentados pelo antropólogo, na dupla tarefa de "transformar o exótico no familiar, e/ou transformar o familiar em exótico". Na formulação da "tarefa" pode-se perceber o projeto homogeneizante por trás da "boa intenção". Uma vez que o "outro" é transformado em exótico e o "familiar", por sua vez é remetido para o "grande catálogo do humano", conforme o programa estabelecido pela antropologia.

Entretanto, aqui o que nos interessa no momento é o sentido básico do "antropological blues". Demarcando-o, Da Matta destaca como uma de suas primeiras características a presença de "... elemento que se insinua na prática etnológica, mas que não estava sendo esperado". E compara-o a "... um blues, cuja melodia ganha força pela repetição das suas frases de modo a cada vez mais se tornar perceptível" (Da Matta, 1978:30).

Assim, através da repetição da "melodia do poder" redimensionei a pesquisa e o meu contato com o grupo pesquisado. Essa melodia e as condições requeridas para a sua audição colocaram em xeque as pretensões do meu projeto. Aprendi

finalmente a escutá-los. Escuta atenta, concentrada, receptiva, experienciada e internamente "nervosa" porque em busca de sentido, de concatenações e de pertinências teóricas. À cata, enfim, de conduzi-la "... em enxurrada para o oceano das teorias...", conforme escreveu Da Matta, reafirmando poeticamente a contingência do ofício, que é, afinal, a contingência do humano: "os dados caem do céu como pingos de chuva", disse ele. De fato, "a cultura é pública", afirma Geertz, prolongando Lévi-Strauss: o sentido está em toda parte ou não está em lugar algum. Os sentidos que eu buscava precisariam vir do "astral". Fonte do "poder verdadeiramente real" para o xamanismo daimista. Entretanto, o que seria o astral?

**O astral é tudo isso aqui, esse espaço entre eu e a senhora. Esse vácuo entre eu e a senhora, ele não é vácuo, ele tem tudo, não tem?**

Esclareceu o principal teórico do grupo, Mestre Virgílio, recolocando para mim o desafio da empreitada. Indagar sobre o vazio seria uma ousada formulação que eu não teria perspicácia para enfrentar. De tal modo, que talvez eu a tenha traduzido nesta pergunta: qual a configuração desse poder? Tema sobre o qual finalizo tese, cujo título é "Ordem, xamanismo e dádiva - o poder do Santo Daime".

Interpreto o modo como a concepção de poder foi se constituindo, mostrando que ela é concernente a categorias sociais e remete a padrão de significados, cujas fontes são heteróclitas, porém passíveis de remissão a um fundo comum: certo modo "esotérico" de conceber o mundo, onde o dístico "saber é poder" aplica-se de modo íntegro. O processo de construção do poder, embora similar a tantos outros, guarda a singularidade de sua própria historicidade.

Em suma, foi preciso "levar a sério", fora das "reduções racionalistas", as notas melódicas do "antropological blues", que eu não conseguiria ter, fora de uma prática etnográfica capaz de colocar-me como ouvinte privilegiada da melodia composta, afinal, com os fragmentos de "nós mesmos". Ou seja, as respostas que nossa própria cultura vem dando para os limites e as possibilidades da condição humana, a exemplo do trabalho criterioso que surge das mãos de exímios "artesãos do espírito".

## BIBLIOGRAFIA



- BACHELARD, Gaston. **O novo espírito científico**. Lisboa, Edições 70, 1986.
- BALDUS, Herbert. **O Xamanismo**. Revista do Museu Paulista, N. S., vol.16, São Paulo, 1965/66.
- BOURDIEU, Pierre. **El ofício dei sociólogo: presupuestos epistemológicos**. México, Siglo Veintiuno, 1975.
- \_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro. Bertrand Russel, 1989.
- DA MATTA, Roberto. **Relativizando**. Uma introdução à antropologia social. Petrópolis, Vozes, 1981.
- \_\_\_\_\_. **O Ofício de etnólogo, ou como ter "Antropological Blues"**. IN: NUNES, Edson de Oliveira (org.). A aventura sociológica: objetividade, paixão, improvisa e método na pesquisa social. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1978.
- GINZBURG, Carlo. **História noturna: decifrando o sabá**. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. 2ª ed., São Paulo, Abril Cultural, 1978 (Col. Os Pensadores).
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**, São Paulo, EPU, 1974, vol. I.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **De Mauss a Claude Lévi-Strauss**. São Paulo, Abril Cultural, 1984.
- PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995.
- SCHUTZ, Alfred. **Fenomenologia e relações sociais**. In: Helmut R. Wagner (Org.). Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.
- ZALUAR, Alba. **Teoria e prática do trabalho de campo. Alguns problemas**. In: CARDOSO, Ruth. A aventura antropológica. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.

#### NOTA:

(1) - O chefe, no caso, é o "Chefe Império Rei Juramidã", identidade espiritual do Mestre Raimundo Irineu Serra, fundador da religião do Santo Daime. Juramidã é a contraparte masculina do "Império de Juramidã", sua contraparte feminina é a "Rainha da Floresta". Juramidã e a Rainha são identificadas respectivamente a Jesus Cristo e a Nossa Senhora da Conceição.

\***Arneide Bandeira Cemin**. Professora do Departamento de Filosofia e Sociologia da UNIR, doutoranda em Antropologia pela Universidade de São Paulo.