



REVISTA  
Casa da

ISSN 2316-8056

**GEOGRAFIA**  
de Sobral

## **AUTOANTROPOLOGIA E GEOGRAFIA DA RELIGIÃO: A DUPLA PERTENÇA DO PESQUISADOR EM UM TERREIRO DE CANDOMBLÉ**

**Autoanthropology and Geography of Religion: the dual belonging of the researcher in a  
candomblé terreiro**

**Autoantropología y Geografía de Religión: la doble pertenencia del investigador en un terreiro  
de candomblé**

 <https://doi.org/10.35701/rcgs.v24.825>

Maglandyo da Silva Santos<sup>1</sup>

Otávio José Lemos Costa<sup>2</sup>

### Histórico do Artigo:

Recebido em 20 de novembro de 2021

Aceito em 17 de junho de 2022

Publicado em 23 de junho de 2022

### RESUMO


Procurando realizar uma pesquisa no campo da Geografia da Religião, inserimo-nos na realidade vivenciada pelos membros de um terreiro de candomblé, localizado na cidade de Cajazeiras, Estado da Paraíba. Na oportunidade, buscávamos identificar e descrever as territorialidades simbólicas que envolviam esse espaço sagrado. Contudo, não trouxemos para o debate um terreiro de candomblé aleatório e desconhecido dos autores, mas sim o terreiro de candomblé de que o primeiro autor é membro. Ou seja, realizamos aquilo que Strathern (2017) chama de autoantropologia e o que Bourdieu (2004) intitula como objetivação participante, metodologias de pesquisa que são aplicadas junto ao grupo afetivo do sujeito que as desenvolve. Então, a partir desse breve histórico, o presente artigo cumpre o objetivo de explanar as possibilidades e os desafios de metodologias de pesquisa que põem em destaque a própria comunidade do pesquisador, em sua dupla pertença (pesquisador e membro). Problematicamos o ideal da neutralidade científica, descrevendo como ocorreu a atividade de campo de cunho etnográfico efetivada pelo primeiro autor junto ao terreiro de que ele faz parte, sem perder de vista o rigor científico necessário para não fazer do trabalho uma “aventura pessoal”.

**Palavras-chave:** Autoantropologia. Objetivação participante. Metodologia. Território de candomblé.

<sup>1</sup> Mestre em Geografia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Email: magdanca@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-0627-9060>

<sup>2</sup> Professor Adjunto da Universidade Estadual do Ceará (UECE) no curso de Graduação e no Programa de Pós-Graduação em Geografia. Email: otavio.costa@uece.br

 <https://orcid.org/0000-0002-8354-442X>

## ABSTRACT

In order to carry out a research in the field of Geography of Religion, we inserted ourselves in the reality experienced by the members of a *candomblé terreiro*, located in the city of Cajazeiras, State of Paraíba. On that occasion, we sought to identify and describe the symbolic territorialities that involved this sacred space. However, we did not bring to the debate a random *candomblé terreiro*, unknown to the authors, but the *candomblé terreiro* in which the first author is a member. In other words, we carried out what Strathern (2017) calls autoanthropology and what Bourdieu (2004) calls participant objectification, research methodologies that are applied to the affective group of the subject who develops them. So, based on this brief history, this article fulfills the objective of explaining the possibilities and challenges of research methodologies that highlight the researcher's community itself, in his dual belonging (researcher and member). We problematize the scientific neutrality ideal, describing how the field activity of ethnographic nature took place, carried out by the first author in the *terreiro* which he belongs to, without losing sight of the scientific rigor necessary to avoid turning the work into a "personal adventure".

**Key words:** Autoanthropology. Participant objectivation. Methodology. *Candomblé* territory.

## RESUMEN

Buscando realizar una investigación en el campo de la Geografía de la Religión, nos insertamos en la realidad vivida por los integrantes de un *terreiro* de *candomblé*, ubicado en la ciudad de Cajazeiras, Estado de Paraíba. En esa ocasión, buscamos identificar y describir las territorialidades simbólicas que involucraban este espacio sagrado. Sin embargo, no trajimos al debate un *terreiro* de *candomblé* aleatorio, desconocido para los autores, sino el *terreiro* de *candomblé* del que es miembro el primer autor. Es decir, llevamos a cabo lo que Strathern (2017) denomina autoantropología y lo que Bourdieu (2004) denomina objetivación participante, metodologías de investigación que se aplican al grupo afectivo del sujeto que las desarrolla. Entonces, a partir de esta breve historia, este artículo cumple con el objetivo de explicar las posibilidades y desafíos de las metodologías de investigación que destacan a la propia comunidad del investigador, en su doble pertenencia (investigador y miembro). Problematizamos el ideal de neutralidad científica, describiendo cómo se desarrolló la actividad de campo de carácter etnográfico realizada por el primer autor en el *terreiro* del que forma parte, sin perder de vista el rigor científico necesario para evitar hacer de la obra una "aventura personal".

**Palabras clave:** Autoantropología. Objetivación participante. Metodología. Territorio del *candomblé*.

## INTRODUÇÃO

Este artigo estabelece uma discussão sobre uma prática de pesquisa de cunho etnográfico, realizada junto a um espaço sagrado de matriz africana: um *terreiro* de *candomblé* localizado na cidade de Cajazeiras, Paraíba.

Por meio de atividades de reconhecimento pré-campo, estabelecemos contato com um considerável número de *terreiros* da cidade e seus distintos membros, participando de diferentes cerimônias na cidade: as festas de *terreiro*, conhecidas como "gira" ou "xirê"; atos solenes e comemorativos (CORRÊA, 2008) em que os *terreiros* abrem suas portas para festejar com a comunidade. Entre os contatos realizados, contemplamos o fazer religioso do primeiro autor junto à sua família de *axé* e, ao fim da etapa de reconhecimento, foi justamente este espaço sagrado em que o autor estava vinculado que veio a se tornar o "objeto de pesquisa", pois se apresentou como um cenário estimulante para a investida de campo, seja pela abertura e franco diálogo entre pesquisador e sujeitos locais, como pelas camadas de significados que podiam ser investigadas naquele espaço sagrado.

A trajetória de definição do “objeto” foi importante para emoldurar o escopo do que queríamos para a pesquisa. Colocamos lado a lado o esteio teórico que trazíamos para a proposta e a realidade que o campo nos apresentava, no intuito de obtermos uma prospecção e também uma captação de experiências cada vez mais reveladoras das espacialidades. Portanto, nos planejamos desde o início para desenvolver uma pesquisa de cunho etnográfico, mas decidir por realizá-la no terreiro onde um dos pesquisadores fazia parte foi algo novo e precisávamos de uma fundamentação teórica específica e robusta para que a escolha tomada não minasse o caráter científico do intento.

Tomamos conhecimento das propostas metodológicas chamadas de “autoantropologia” e “objetivação participante”, desenvolvendo-as durante os quatro meses que comportaram o trabalho de campo, ocorridos entre janeiro e abril de 2020, tendo como cenário o terreiro em que o primeiro autor do artigo é membro. Nesse período de imersão profunda, tivemos a oportunidade de participarmos de todas as atividades promovidas pelo espaço sagrado selecionado, seja dentro das dependências da instituição ou fora dela, com os olhares sempre atentos para as espacialidades de um terreiro de candomblé.

Desde o início do campo, todos os demais membros do terreiro tinham conhecimento de que o primeiro autor mantinha ali uma dupla participação: ele realizava as atividades religiosas pelo sentimento de dever para com sua casa de axé, mas também se utilizava daquilo como experiência de pesquisa, descrita posteriormente em trabalhos acadêmicos. Aparentemente, saber dessas informações não inibiu o comportamento e as atividades normais do grupo. Desde modo, as falas e ações dos sujeitos puderam ser compartilhadas com o membro-pesquisador com maior naturalidade. Assim, registramos como estes sujeitos viam aquele que era o seu mundo vivido: como percebiam o meio ambiente em que vivem, as estruturas sociais do grupo e suas relações com o entorno, ou seja, os territórios externos.

Nas subseções a seguir, trazemos pequenos relatos de como se deu a vivência de campo apresentando os procedimentos operacionais e a metodologia experienciada. Delineamos como a “autoantropologia” e a “objetivação participante” foram praticadas, discutindo como essas propostas de intervenção social permitiram aos autores uma intensa participação nas vivências do grupo, importantes para que a descrição etnográfica fosse cada vez mais densa e aprofundada.

Este relato de experiência é válido não apenas para o campo da ciência geográfica, onde nos posicionamos, mas também para todo o campo das ciências sociais, pois descrevemos algumas alternativas para aqueles que mantêm (ou pretendem manter) vínculos com os sujeitos e/ou com os locais de pesquisa, contribuindo para as problematizações sobre o fazer científico na atualidade.

## METODOLOGIA

No universo de possibilidades de métodos científicos, figura o método fenomenológico, creditado a Edmund Husserl, muito embora o autor parta das ideias anteriores de Kant e Hegel. Para Nascimento e Costa (2016), este ainda é um método não muito comum na Geografia, mas que tem sido proposto com maior frequência entre os geógrafos do campo cultural.

Segundo Merleau-Ponty (2018), a fenomenologia se propõe a descrever e não a explicar ou analisar o mundo, este, anterior ao indivíduo em sua constante tentativa de análise e inalcançável em sua essência. Para o autor, o conhecimento de mundo de cada indivíduo advém das experiências do ser no mundo, integrados (sujeito e mundo), visto que o ser só é no mundo e “é no mundo que ele se conhece” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 6). Então, fazer ciência seria o despertar secundário, abstrato e dependente das múltiplas experiências do ser consagrado ao mundo, experiências que são anteriores ao conhecimento que a ciência busca organizar e refletir sobre.

O método fenomenológico auxilia o geógrafo da religião a entender que a revelação da religião, manifesta no espaço, pode ser objetivada nas territorialidades simbólicas do fenômeno, reverberando além das expressões tangíveis, como aponta Gil Filho (2001): o fenômeno religioso também toma forma em uma existência intelectual que não é sensível por si só. Sabendo disso, sua descrição se aprofunda, pois o espaço em foco adquire novas camadas e significados. Ora, o terreiro onde é mantido o culto aos orixás (divindades de origem africana, cultuadas no candomblé) não é apenas um espaço físico, metricamente dimensionado. Ele é um espaço identitário, marcado por símbolos e significados que são acumulados ao longo do tempo por diferentes grupos, símbolos espacializados e representativos para uma cultura – aquilo que Bonnemaision (1992) chama de geossímbolo.

A partir desse método, podemos olhar para um terreiro de candomblé, assim como conceitua Corrêa (2004), como um território-terreiro: um espaço transportado simbolicamente da África ao Brasil, uma reterritorialização do espaço perdido/roubado com a diáspora. O território-terreiro é geossímbolo vivido por seus membros, sujeitos responsáveis pela atribuição de sentido ao grupo e ao local, transformando esse espaço num projeto de luta e resistência de um povo por pertencimento, reivindicando para si a sua ancestralidade enquanto forma de identidade, cultura e fé. No território-terreiro, os sujeitos compartilham múltiplas experiências espaciais, intensas formas de acessar a si mesmos por meio da cultura e do território. São estas experiências de resistência do ser candomblecista no mundo que estão descritas em nossa experiência fenomenológica.

Ao método exposto conectamos a etnografia como principal procedimento operacional de investida no campo. Tomamos por base Angrosino (2009) e Geertz (2017) para caracterizá-la como o

ato de produzir uma descrição densa das observações de um pesquisador sobre as vivências dos sujeitos à sua volta, mas também as vivências do próprio pesquisador, realizadas a partir da problemática de um grupo humano. A descrição densa é o ato de descrever para além da superficialidade que os sentidos mais primordiais do ser humano possam alcançar. É uma observação cuidadosa que não deixa de perceber o entorno: registrar os ruídos do ambiente, os gestos e posições corporais, bem como o silêncio do lugar e dos corpos. Ou seja, nos esforçamos para não subestimar as informações de fundo, ímpares para a descrição densa.

Para realizar a tarefa, refletimos sobre os rituais religiosos que presenciamos e vivenciamos, assim como a vida cotidiana no/do terreiro: refletimos onde estávamos posicionados no espaço da etnografia, enquanto registrávamos as sensações e acontecimentos que se apresentavam ao nosso redor como fenômenos geográficos. Então, nos inserimos em uma investigação praticamente sem intervalos junto ao território-terreiro selecionado, um objeto material e simbólico presente no espaço. Durante os quatro meses do campo, descrevemos as tradições, rituais e costumes dos sujeitos, entendendo-as enquanto territorialidades simbólicas. Territorialidades que não só observamos, mas que também vivenciamos na prática, mantida na dupla pertença do primeiro autor: como observador e participante; como pesquisador e membro, profundamente imerso entre sujeitos históricos pertencentes a um cotidiano de tradições candomblecistas.

Investigar as espacialidades que envolvem a própria família de axé traz consigo o risco de exposição de seus segredos, o que nos requisitou uma adaptação procedimental: a realização da pesquisa e sua divulgação pública em forma de dissertação de mestrado, de onde parte o presente artigo, passaram antes pelo crivo da figura de maior autoridade do terreiro, o seu líder religioso. Este procedimento da autorização de um coletivo, dada por um sujeito local estratégico, está previsto no art. 13 da Resolução nº 510 (BRASIL, 2016), produzida pelo Plenário do Conselho Nacional de Saúde, órgão que regulamenta as pesquisas científicas com seres humanos. Fazer isso aproxima e empodera esta autoridade coletiva do terreiro, ao passo em que ele pode verificar se a ética em pesquisa, prevista na Resolução, foi garantida integralmente.

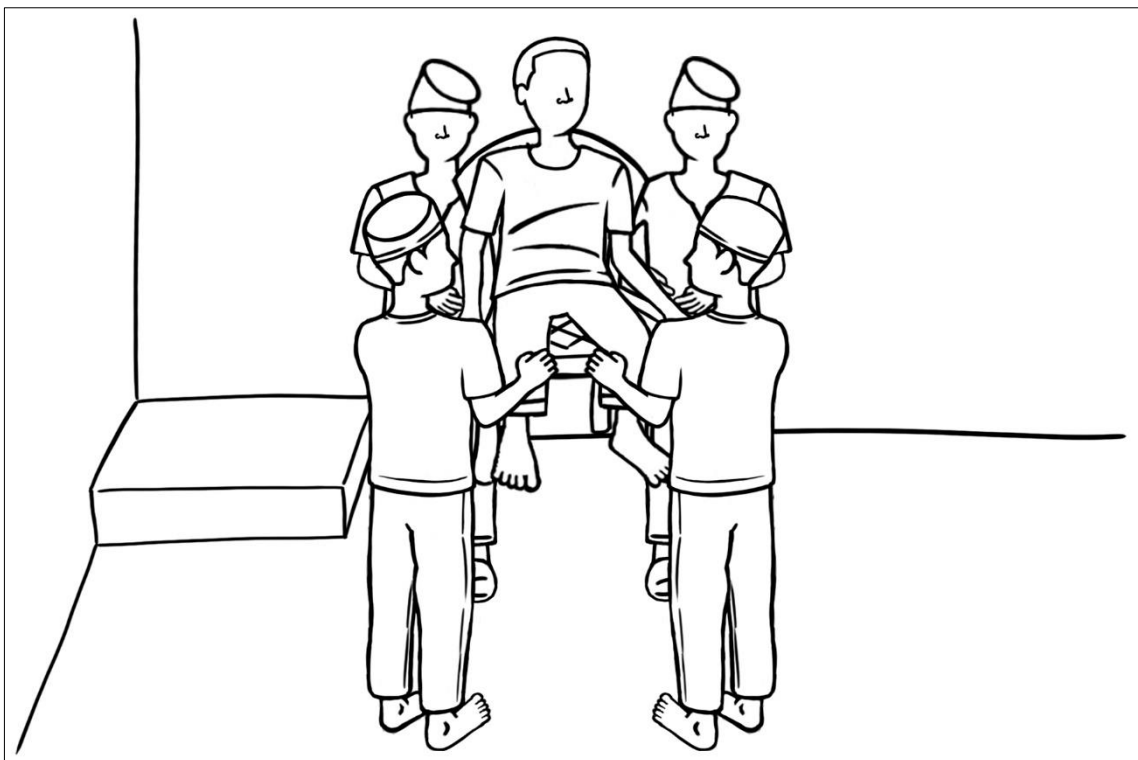
Outra decisão metodológica que tomamos, gira em torno da forma como foram realizados os registros do campo etnográfico. Não utilizamos de câmeras e gravadores para a produção de fotos, vídeos ou áudios das experiências vividas, também na tentativa de não expor a identidade dos sujeitos. Todos os registros foram realizados apenas em caderneta de campo, na forma de anotações e desenhos, alguns estes, presentes no artigo. Os desenhos são ilustrações das vivências que foram rabiscados

durante o campo, em momentos em que o primeiro autor não estava participando das atividades religiosas, posteriormente trabalhados de forma gráfica no software Adobe Photoshop.

## O OLHAR “DESDE DENTRO” PARA UMA PESQUISA ETNOGRÁFICA NO TERREIRO

Enquanto fazíamos as definições metodológicas para o campo, acreditávamos que toda a proposta havia se estruturado. Contudo, estávamos propensos a convidar para a pesquisa o terreiro que o primeiro autor começou a frequentar em seu fazer religioso pessoal: aquilo que chamamos no senso comum de “se encontrar na religião”, ato subjetivo ao indivíduo que crê e vive sua fé, aconteceu com o autor justamente no espaço sagrado em que as investigações prévias pareciam ser mais promissoras e com maior abertura ao diálogo. A dúvida se intensificou quando, durante uma cerimônia pública realizada no primeiro mês do campo, o autor recebeu um cargo de confiança do terreiro, cedido pela divindade patrona daquele espaço sagrado, o orixá Oxalá, como demonstramos na Figura 1.

**Figura 1:** Ato de “suspensão” de um membro do terreiro.



Fonte: Maglandyo da Silva Santos (2021).

O ato chamado no candomblé de “suspensão” se dá quando um orixá, divindade que age sobre o corpo de determinados candomblecistas com singulares habilidades, conduz um sujeito por todo o salão cerimonial, chamado de barracão, findando ao colocar o sujeito sentado em sua cadeira. A ação

significa um convite para que ele sirva a esse orixá. Nesse momento de grande celebração do terreiro, alguns membros presentes erguem o sujeito, apresentando-o aos demais. Caso aceite o chamado, o “suspenso” passará por ritos de iniciação e tomará um posto: um título que lhe concederá responsabilidades naquela comunidade e uma nova posição social com o grupo. O primeiro autor deste artigo foi “suspenso” e se iniciou no candomblé ainda durante a atividade de campo, consolidando sua posição fluida de membro e pesquisador. Por isso, o desafio de Marandola Jr. (2018, p. 239) de “produzir uma Geografia como um mapa que não seja a projeção de sobrevoo, desencarnada” nos chamou tanto a atenção, pois nos encaminhávamos para uma proposta de pesquisa que trata desse pertencimento, encarnado e localizado, sem sobrevoos.

Imaginar a possibilidade de constituir pesquisa na ciência geográfica sobre a religião do candomblé foi um passo importante para a verificação pré-campo, mas realizar a atividade junto ao terreiro em que um pesquisador é membro foi motivo para uma reflexão ainda maior. Afinal, fazer a pesquisa nesse espaço sagrado implicaria o compromisso de expressar e descrever as vivências no terreiro, significativas e subjetivas para um autor que mantém laços afetivos com seus colaboradores.

Buscamos autores na Geografia que embasassem a proposta autoexploratória, o que nos fez entrar em conflito com certos postulados de Claval (1999, p. 38), quando o autor afirma que “o observador que trabalha em sua própria área cultural, frequentemente fica insensível às marcas (que, no entanto, são numerosas) que a religião cotidiana imprime na paisagem”. Tuan (1989) segue uma linha similar ao descrever o pesquisador como um excelente “contador de histórias” que é sempre um “intruso” de seus relatos, encontrando-se fora do material comunicado. Sabemos que posicionamentos contrários à inserção de pesquisadores num “campo familiar” e que acusam a falta de distanciamento do “objeto” são tradicionais na academia e que ainda persistem em tempos atuais. Porém, em um momento diferente do já citado, o próprio Tuan (1989, p. 240) aparenta se posicionar acerca do pesquisador como alguém “não tão de fora” do fenômeno observado:

Os cientistas se esforçam para ficar muito acima de seu material, para uma visão do nada (Nagel 1986), com a esperança de que assim possam mergulhar bem abaixo das superfícies da realidade. Por outro lado, os geógrafos culturais e os contadores de histórias ficam um pouco acima do material e se movem um pouco abaixo das superfícies da realidade na esperança de não perder de vista essas superfícies, onde quase todas as alegrias e tristezas humanas se desdobram.

O autor se refere às superfícies do cotidiano, expressas pelos sujeitos na fala e em forma de sentimentos “naturais” e espontâneos. Elas são importantes de serem identificados numa análise fenomenológica, pois estão cobertas de significados para os seres. Essas superfícies seriam mais difíceis

de serem vistas quando o pesquisador se coloca “muito acima de seu material”, em sobrevoo, carecendo “estar com” os sujeitos. Abrem-se possibilidades para “estar no” lugar ou ainda, investigar “desde dentro”.

Bourdieu (2004) afirma que quando um pesquisador não faz parte de um campo religioso corre o risco de ser privado de parte de sua “informação útil”. Isso pode acontecer por dois motivos: seja porque o pesquisador não vê, não sente ou simplesmente não acredita em determinadas situações ocorridas em campo, situações que um observador interno veria, sentiria e acreditaria; ou ainda porque o pesquisador pode ser privado da informação. Sim, ele pode não receber a autorização para o acesso a determinados locais e situações permitidas aos que creem e/ou aos membros do culto. De forma semelhante, Santos (2019, p. 15-16, grifo da autora) evoca um caráter específico da religião dos orixás para justificar sua inserção no candomblé, sem se desvencilhar do status de pesquisadora:

Devido a que a religião *Nagô* constitui uma experiência iniciática, no decorrer da qual os conhecimentos são apreendidos por meio de uma experiência vivida no nível bipessoal e grupal, mediante um *desenvolvimento* paulatino pela *transmissão* e absorção de uma força e um conhecimento simbólico e complexo a todos os níveis da pessoa, e que representa a incorporação vivida de todos os níveis da pessoa, e que representa a incorporação vivida de todos os elementos coletivos e individuais do sistema, parece que a perspectiva que convencionamos chamar “desde dentro” se impõe quase inevitavelmente.

Para a autora, constituir pesquisa em um terreiro de candomblé, partindo de um olhar “desde dentro”, gera oportunidades vantajosas que um não iniciado (ou um não membro) dificilmente teria igual. Por experiência própria, não entramos na religião para realizar a pesquisa mais facilmente, porém, sentimos essa maior liberdade citada por Santos (2019) quando o membro-pesquisador pode participar de vários rituais importantes, um deles exemplificado na Figura 2, descrita adiante.



**Figura 2:** Ritual realizado nas margens de um rio.



Fonte: Maglandyo da Silva Santos (2021).

Na manhã do dia 13 de janeiro de 2020, alguns membros do terreiro que estavam em processo de iniciação precisavam passar por um conjunto de rituais e oferendas propiciatórias que lhes exigiam a ida em diversos ambientes naturais, entre eles, um rio. Participaram desse momento o líder religioso, alguns iniciados na religião, os membros em processo de iniciação e o primeiro autor do artigo que, na ocasião, já havia sido “suspenso” para ser um futuro cargo do terreiro.

Chegando ao local definido, separamos todos os itens necessários para o ritual e levamos até a margem do rio, dispondo-os pelo chão. Nesse momento, o líder religioso pediu que o membro-pesquisador se afastasse levemente do grupo, virando-se de costas e, de cócoras, acompanhasse o ritual. Na condição de “suspenso”, ele já participava de atividades que outros sujeitos mais recentes no terreiro não tinham autorização, mas não poderia ver o ritual que seria realizado ali. Este era um segredo exclusivo para iniciados, status que este membro-pesquisador ainda não havia conquistado.

A partir dali, aquele rio que outrora era “comum”, apenas um ambiente natural presente na cidade, foi ressignificado enquanto um geossímbolo externo ao terreiro onde o sagrado se fazia presente, momentaneamente, a partir das práticas espaciais e rituais dos candomblecistas. Falamos assim de uma microterritorialidade (COSTA, 2017), o produto da ocupação da cidade por parte de um grupo não

hegemônico e subalternizado, materializado sobre o “espaço primeiro” de forma itinerante ou não, visível ou não, mas de tal modo presente que disputa e transgride os espaços previamente construídos para determinadas funcionalidades, construindo novos espaços identitários, ainda que simbólicos. Desse modo, o ambiente natural que um pesquisador comum poderia acessar sem maiores barreiras, era agora um geossímbolo que cobrava desse membro-pesquisador uma outra posição de acesso, com barreiras.

Lá os sujeitos realizaram várias orações sagradas para o candomblé e o primeiro autor acompanhou como pode: do seu canto, fez apenas as orações que tinha conhecimento, silenciando-se quando não as conhecia, mas mantendo-se em constante estado de concentração. Sem saber o que acontecia, ouviu atentamente muitos sons característicos: ruídos de alimentos sendo pegos (pipocas e alguns grãos), outros sendo estourados no chão (ovos) ou objetos sendo partidos em vários pedaços (velas). Quando tudo terminou, o líder religioso chamou o membro-pesquisador para outro espaço, mas ele ainda conseguiu ver os vestígios de alguns dos itens citados sobre os corpos dos membros em processo de iniciação e outros tantos descendo nas águas do rio. Terminou ali um ritual secreto em que só estivemos presentes, mesmo que a uma certa distância, porque éramos da religião e um membro do terreiro. Coube ao membro-pesquisador estar em territórios sagrados com seus sentidos atentos para captar espacialidades que os alcançava, por mais limitada que fosse sua presença.

Contribuindo com a ideia de que a religião é um promissor objeto de pesquisa, Bourdieu (2004, p. 109) adverte que “o campo religioso é, como todos os campos, um universo de crença, mas no qual o assunto é a crença”. Nesse caminho, a Geografia da Religião (subcampo da Geografia Cultural) tem encontrado no fenômeno religioso um ambiente para o debate científico que expressa o caráter da espacialidade da cultura, objetivada na paisagem, no território e no lugar. Segundo Rosendahl (1996), a religião é parte constituinte da sociedade, produto e produtora desta. Para Claval (1999), a religião age no funcionamento da sociedade, na manutenção de suas regras. Por isso, as relações socioespaciais que envolvem a religiosidade interessam à ciência geográfica como um objeto de pesquisa pela forma como transformam o espaço, criando e recriando territorialidades por meio da fé.

Ao longo do tempo, a ciência tem desenvolvido modelos teóricos e metodologias que estão disponíveis para serem utilizados com inúmeros objetos de pesquisa, inclusive, a religião do candomblé, potencializando processos de renovação e inovação metodológica. Um desses conceitos passíveis de renovação é a neutralidade do pesquisador, pois concordamos com Santos (2019, p. 14) que “o etnólogo, por mais prevenido que seja, não pode facilmente desembaraçar-se de sua própria história e do quadro de referências da ciência no seu próprio processo histórico”. O geógrafo também não.

Segato (1992), ao relatar seu trabalho no nordeste argentino com a população que deixava o catolicismo popular para aderir ao culto evangélico, assim como seu trabalho com o culto xangô em Recife, Pernambuco, confronta-se com duas realidades distintas que lhe cobravam um único movimento: acreditar em discursos. Para a autora, a crença na existência de um observador neutro pode ser prejudicial para a pesquisa porque uma realização dialógica se torna impossível. Primeiro, porque “compreender” era um movimento que demonstrava sua insensibilidade do ato de crer. A autora nos convida a descrever, assim como fizemos no ritual ocorrido na beira de um rio. Segundo, porque o pesquisador pode até acreditar que é neutro; acreditar em sua “presença discreta”, mas os sujeitos do campo olham para ele como alguém que, assim como eles, também precisa se converter ou como alguém que tem um orixá protetor. Em nosso caso, o membro-pesquisador tinha limites de até onde ir e até onde participar, referentes a sua condição de “suspenso”. Assim, Segato (1992, p. 133) recomenda:

É preciso ir à procura de uma etnografia que, ao apreender a diferença não pretenda resolvê-la, porém exibi-la; uma etnografia que não se apresse em transformar o ato em significado senão que saiba permanecer no não resolvido, no nível literal; uma etnografia que desdobre os aspectos incomensuráveis entre os horizontes nela envolvidos.

Se por um lado Segato (1992) nos convida para a descrição etnográfica sem preocupações com a neutralidade, Favret-Saada (2005) discute a possibilidade do pesquisador “ser afetado” pelo campo, tratando da costumeira negação dos cientistas sociais em refletir sobre o seu lugar na experiência humana que ele se aventura a entrar. Para a autora, “afetar-se” é um ato transformador que parte de uma mobilização de consciência que altera o estoque de imagens observadas no campo para não se prender à dimensão da empatia. A participação é encarada como mais uma operação ou instrumento de conhecimento, uma forma de acessar o conhecimento que não classifica determinados comportamentos como possíveis, pois estão de acordo com as crenças do pesquisador, e outros como falsos, por serem diferentes ou distantes. O conhecimento é experienciado e depois descrito, independentemente da posição pessoal assumida pelo cientista sobre aquela vivência, pois, necessariamente, ele está colocando em prática o seu conhecimento técnico e acadêmico. Ou seja, “afetar-se” pode ser o ato de crer na experiência do ser no mundo para, assim, descrevê-la em profundidade. Contudo, e quando o pesquisador faz parte daquele universo de crença? Cria-se um viés?

## **AUTOANTROPOLOGIA COM A FAMÍLIA DE AXÉ: POSSIBILIDADES E DESAFIOS**

Para buscar respostas às perguntas anteriores, nos apoiamos em Silva (2015) que problematiza a relação entre observador e observado na pesquisa etnográfica, chamando a atenção para o movimento de renovação da ciência. A frequência das pesquisas realizadas por homens brancos e

eruditos que atravessaram o mundo para observar “nativos inocentes”, tal como Malinowski (2019) o fez, tem mudado: cada vez mais tem ganhado evidência acadêmica os “objetos” que se tornam sujeitos de suas pesquisas locais. Para dar exemplos, Silva (2015) cita autores como Manoel Quirino, Édison Carneiro e Nunes Pereira, importantes etnógrafos negros que desenvolveram análises sobre a cultura e as religiões de matriz africana, demonstrando outras possibilidades de acessar o conhecimento, para além de um “academicismo acrítico” e eurocêntrico.

A problemática sobre o viés ou a neutralidade perde força porque aqui estamos tratando da pertença politizada do conhecimento científico, desde que esse conhecimento seja construído com base em um arcabouço técnico e metodológico, garantindo a cientificidade. Estamos demonstrando em nosso artigo que, mesmo sendo resultante de uma pesquisa ocorrida no terreiro de candomblé de um dos seus autores, não deixamos de lado o rigor científico ao caracterizar o trabalho como uma autoantropologia. Identificá-lo assim requer uma discussão conceitual, verificando se sua aplicabilidade não prejudica significativamente a produção da descrição etnográfica. Buscamos em Strathern (2017) e sua pesquisa realizada junto aos povos da Papua Nova Guiné, a explicação para o conceito: a autora investigou a abordagem de pesquisadores nativos sobre seus próprios lugares de origem.

Inicialmente, Strathern (2017) desmistifica a autoantropologia como a simples produção acadêmica de um cientista que veio da comunidade pesquisada, sem se preocupar com a continuidade cultural entre os produtos da pesquisa e o que a comunidade em destaque produz em seus relatos sobre si mesmos. Deste modo, o pesquisador que veio daquele grupo humano, mas que se mantém como um “mercenário acadêmico” (apenas um coletor de informações dos seus conterrâneos) é diferente do pesquisador que constrói a pesquisa manejando o conhecimento compartilhado pelos sujeitos colaboradores. Transpondo a ideia para nossa realidade, ser um candomblecista e membro do terreiro colaborador caracteriza-se como uma vantagem para o primeiro autor, pois este tem acesso aos diversos espaços sacros e rituais do terreiro que um pesquisador externo, possivelmente, não teria. Mas ele não deve fazer disso um “mercado” e produzir obras científicas sem a preocupação com o que os demais membros tem a dizer sobre as produções e onde estas podem contribuir para aqueles membros.

Investigar sua comunidade potencializa a responsabilidade do pesquisador sobre a forma como os produtos do seu trabalho serão conhecidos e acessados pela comunidade, pois esses produtos são, primordialmente, frutos do conhecimento de mundo vivido por aquele grupo – a geograficidade, para falarmos nos termos de Dardel (2018), ao qual este membro-pesquisador também faz parte e constrói junto, cotidianamente. Por essa razão, Strathern (2017) posiciona o pesquisador como um descritor dos fatos (um escritor) que também assume o papel de mais um ator nos fatos (um autor). O que ele faz em

campo é parte dos dados antropológicos compartilhados com os demais agentes/membros do grupo. Ou seja, se o vasto saber das diversas sociedades africanas que vieram ao Brasil está preservado no território-terreiro de candomblé, o membro-pesquisador é corresponsável por esta preservação. O ato de preservar não pode ser entendido como um conhecimento “guardado a sete chaves”, mas sim como um instrumento educativo de perpetuação da cultura, compartilhando-a com as novas gerações. O membro-pesquisador é mais um dos autores dessa perpetuação da cultura, quando descreve a geograficidade de seu terreiro com a responsabilidade devida.

Para não incorrer em erro nesse tipo de autoria compartilhada, a descrição da pesquisa deve demonstrar até onde vai a experiência do pesquisador e onde começa a experiência da comunidade: deixar claro o que é um conhecimento apropriado pelo cientista (escritor), em que ele explana e descreve o que observa; porém, em constante corroboração com o conhecimento manifestado conscientemente por ele junto aos demais sujeitos (autores), o que trata-se de autoconhecimento enquanto membro da comunidade. Na autoantropologia, não se separa o pesquisador do sujeito coletivo. O que vai destacar a produção realizada pelo pesquisador “de dentro” da comunidade como uma investigação científica “comum”, sem prejuízos de natureza metodológica, são as técnicas de organização do conhecimento manipuladas e a forma como todos os sujeitos que participam dela organizam o conhecimento sobre elas mesmas.

Entre janeiro e abril de 2020, atuamos junto aos demais membros do terreiro em todas as atividades religiosas, produzindo ao final de cada dia um conjunto de anotações e desenhos sobre as vivências de campo: o que vimos e fizemos coletivamente. Dessas vivências, tentamos colocar no papel o que os nossos sentidos captavam: cores, cheiros, sons, texturas, sensações e sentimentos. Registramos o que esteve na nossa frente e no entorno. Nas anotações estão tristezas e alegrias, calmarias e tormentas, independentemente das crenças pretéritas dos autores, como aponta Favret-Saada (2005). No entanto, as experiências vividas foram descritas com o cuidado necessário, salvaguardando sigilos e limites colocados pelos demais sujeitos participantes. Acreditamos que essa ética em pesquisa deve sempre ser levada em conta, por mais que a relação de pertencimento do pesquisador ao grupo colaborador seja íntima.

Na religião do candomblé são utilizadas com frequência dois termos em yorùbá (idioma corrente na região da África Continental, principalmente na Nigéria e em setores do Benim, Togo e Serra Leoa) para fazer referência ao espaço sagrado que chamamos costumeiramente de terreiro: os termos são *egbé* e *aráìle òrìsà*, respectivamente, “comunidade” e “família de santo”. Ou seja, pesquisar o terreiro de um dos autores do artigo é realizar um trabalho junto da sua família, da sua comunidade nuclear.

Segundo Duarte e Gomes (2008), para entender o campo religioso brasileiro é preciso analisar essa instituição, a família, e Fustel de Coulanges (2009) contribui com essa ideia. O autor sugere que desde a constituição das famílias na antiguidade grega, os membros se reúnem em torno da religião, seja próximo ao altar sobre a lareira ou nos túmulos domésticos, era a religião e o culto aos antepassados que unia essa família antiga. Nesse ponto, o candomblé não é diferente: nele são cultuados altares para os orixás e, quando passam as gerações, altares para os antigos membros que se foram para o *Orun* (o mundo espiritual), espíritos ancestrais que são chamados de *égún* ou *egúngún*.

Então, recorremos a Duarte e Gomes (2008), que fazem a objetivação de suas experiências familiares, assim como estamos fazendo com a família de axé do primeiro autor, pois são propostas que se conectam à formulação de Bourdieu (2004, p. 112), chamada por ele de objetivação participante:

De obstáculo à objetivação, a pertença pode se tornar um adjuvante da objetivação dos limites da objetivação, contanto que ela mesma seja objetivada e controlada. É com a condição de saber que se pertence ao campo religioso, com os interesses aferentes, que se pode controlar os efeitos dessa inserção no campo e retirar daí as experiências e informações necessárias para produzir uma objetivação não redutora, capaz de superar a alternativa do interior e do exterior, da vinculação cega e da lucidez parcial.

A partir deste conceito, Duarte e Gomes (2008) afirmam que o duplo estatuto do pesquisador (pessoal e profissional) que atua em sua família não é, por si só, ponto excludente do caráter científico de uma proposta de temática. Todo o arcabouço teórico e metodológico aprendido pelo pesquisador em seus anos de exercício não são “desaprendidos” ao pousar os olhares sobre sua família. Uma experiência monográfica pretérita do primeiro autor (SANTOS, 2017) é um exemplo: nessa inicial oportunidade de discussão científica, o autor não era candomblecista e não fazia parte do espaço sagrado de matriz africana que ele estudou. Mesmo assim, produziu uma pesquisa etnográfica com atenção para as espacialidades daquele espaço sagrado. Logo, tornar-se candomblecista e membro do terreiro colaborador numa investigação mais recente, exposta no presente artigo, não apaga ou inibe o portfólio acadêmico que o autor construiu ao longo dos anos de estudo. Pelo contrário, a experiência anterior auxiliou o autor na condução da nova pesquisa.

De uma forma didática, Duarte e Gomes (2008) demonstraram que seus núcleos de parentesco não eram o foco da investigação que realizaram: foram os territórios onde toda a trama aconteceu. Numa transposição exata, o terreiro definido depois dos contatos prévios e as territorialidades simbólicas nele praticadas foram os nossos verdadeiros objetos de estudo. A particularidade de que esse espaço sagrado seja o templo pessoal do primeiro autor surge “apenas” como o território onde os acontecimentos se dão; o recorte espacial, com suas possibilidades e desafios específicos.

Tivemos consciência da esfera da afetividade que nos envolveu ao terreiro por se tratar da família de axé de um dos autores. Inclusive, Duarte e Gomes (2008) falam dos sentimentos do pesquisador sobre o campo de atuação como uma “lente deformada da nostalgia”, que podem mascarar acontecimentos passados, desafiando a objetivação. Contudo, também temos consciência sobre os objetivos que havíamos proposto desde o início para a pesquisa, com clareza sobre a relação que construímos com o terreiro, adicionando novas camadas à experiência com o espaço sagrado de que o primeiro autor faz parte. Da mesma forma, temos clareza da relação com o conhecimento teórico e científico que ambos os autores construíram ao longo de seus distintos anos na pesquisa geográfica.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nós nos lançamos no desafio da escrevivência defendida por Evaristo (2020): o exercício de descrever a realidade vivida por nós e pelos demais membros do terreiro em determinados espaços e num período de tempo. Como escreve a autora, buscamos a primeira narração, aquela experiência que veio antes da anotação em caderneta de campo; assim como buscamos colecionar todas as vozes e ações de terceiros, lançadas nos ambientes onde estávamos e que se misturavam às nossas naquele espaço familiar e religioso, marcado por símbolos e significados culturais de matriz africana.

No período que dedicamos à pesquisa, estivemos presentes em diversificadas atividades cotidianas e ritualísticas, assim como estivemos em constante diálogo com todos os membros da família de axé, o que nos aproxima ainda mais de Duarte e Gomes (2008) que pensam a instituição família como o reduto do segredo e do privado. Em concordância com a reflexão dos autores citados e seguindo a Resolução nº 510 (BRASIL, 2016), fizemos omissões necessárias para a proteção do terreiro, entre elas está a manutenção do sigilo sobre o nome do espaço sagrado colaborador e dos sujeitos que participam direta ou indiretamente: membros da instituição e seus visitantes. Neste acordo que fizemos com o líder religioso, tentamos assegurar os limites possíveis de sigilo, respeitando o direito dessa liderança de não divulgação de situações ocorridas no seu espaço sagrado que, em sua avaliação, poderiam causar constrangimento aos envolvidos. Avaliamos que a manutenção desse sigilo, em favor da ética em pesquisa, não interferiu nos resultados da investigação, ainda que possa interferir na leitura do texto.

Desde o primeiro dia em que pisamos no terreiro para a atividade de campo, entramos como um pesquisador – informação sabida por todos os membros – e como um filho de santo em seus primeiros passos na religião do candomblé. No percurso, diversos atos simbólicos aconteceram e, concomitantemente, o primeiro autor passou pelos ritos iniciáticos cabíveis, com o intuito de atender à convocação do orixá patrono no terreiro que lhe concedeu um posto nessa comunidade. Encerrado o

campo etnográfico, ele estava com um novo título, mas isso em nada apagou sua postura enquanto pesquisador no campo da geografia da religião, tampouco a potência do conteúdo da pesquisa que veio a se transformar, entre outros produtos, neste artigo.

Por fim, seguimos com Evaristo (2020, p. 12, grifo da autora) que defende que uma “[...] literatura marcada por uma escrevivência pode con(fundir) a identidade da personagem narradora com a identidade da autora. Esta con(fusão) não me constrange”. A nós também não, pois acreditamos que estes papéis e identidades apenas acrescentam camadas para a descrição/narração do fenômeno religioso, em toda sua complexidade.

## REFERÊNCIAS

- ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante**. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- BONNEMAISON, Joël. Le territoire enchanté: croyances et territorialités en Mélanésie. **Géographie et cultures**, n. 3, p. 71-88, 1992. Disponível em: <https://bit.ly/325bFW8>. Acesso em: 10 jul. 2021.
- BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. 1. ed., 1. reimpr. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. **Resolução nº 510, de 7 de abril de 2016**. Brasília: Diário Oficial da União, 2016.
- CLAVAL, Paul. O tema da religião nos estudos geográficos. **Espaço e Cultura**, n. 7, p. 37-58, 1999. Disponível em: <https://bit.ly/2ByPQTV>. Acesso em: 17 nov. 2021.
- CORRÊA, Aureanice de Mello. **Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global**. 2004. 323 f. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.
- \_\_\_\_\_. Espacialidades do sagrado: a disputa pelo sentido do ato de festejar da boa morte e a semiografia do território encarnador da prática cultural. In: SERPA, Ângelo (org.). **Espaços culturais: vivências, imaginações e representações**. Salvador: EdUFBA, 2008. p. 161-179.
- COSTA, Benhur Pinós da. Microterritorializações e microterritorialidades urbanas. **Terr@ Plural**, v. 11, n. 1, p. 10-30, 2017. Disponível em: <https://bit.ly/35GbQHd>. Acesso em: 7 mai. 2021.
- DARDEL, Eric. **O homem e a terra: natureza da realidade geográfica**. 1. ed., 1. reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2018.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias; GOMES, Edlaine de Campos. **Três famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.
- EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. 3. ed., 5. reimpr. Rio de Janeiro: Pallas, 2020.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. **Cadernos de Campo (São Paulo 1991)**, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005. Disponível em: <https://bit.ly/3hJdMnA>. Acesso em: 12 abr. 2019.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. **A cidade antiga: estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma**. São Paulo: Martin Claret, 2009.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. ed., reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2017.
- GIL FILHO, Sylvio Fausto. Por uma geografia do sagrado. **RA’EGA**, v. 5, p. 67-78, 2001. Disponível em: <https://bit.ly/2lm657R>. Acesso em: 10 nov. 2019.



MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura nos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. 1. ed., 1. reimpr. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

MARANDOLA JR., Eduardo. Olhar encarnado, geografias em formas-de-vida. **GeoTextos**, v. 14, n. 2, p. 237-254, 2018. Disponível em: <https://bit.ly/3lTqSCI>. Acesso em: 30 mai. 2022.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 5. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

NASCIMENTO, Taiane Flores do; COSTA, Benhur Pinós da. Fenomenologia e geografia: teorias e reflexões. **Geografia, Ensino & Pesquisa**, v. 20, n. 3, p. 43-50, 2016. Disponível em: <https://bit.ly/3f1zsdC>. Acesso em: 01 jul. 2020.

ROSENDAHL, Zeny. O Sagrado e o urbano: gênese e função das cidades. **Espaço e Cultura**, n. 2, p. 25-40, 1996. Disponível em: <https://bit.ly/31RSsa2>. Acesso em: 21 fev. 2021.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nãgô e a morte**: pãde, àsèsè e o culto Égun na Bahia. 14. ed., 7. reimpr. Petrópolis: Vozes, 2019.

SANTOS, Maglandyo da Silva. **Territórios religiosos no município de Cajazeiras-PB: um debate geográfico acerca de diferentes manifestações da fé**. 2017. 140 f. Monografia (Graduação). Universidade Federal de Campina Grande, Cajazeiras, 2017. Disponível em: <https://bit.ly/2XyT9p0>. Acesso em: 22 mai. 2022

\_\_\_\_\_. **As territorialidades simbólicas de um terreiro de candomblé na cidade de Cajazeiras, Paraíba**. 2021. 230 f. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2021. Disponível em: <https://bit.ly/3nhW1j9>. Acesso em: 30 mai. 2022.

SEGATO, Rita Laura. Um paradoxo do relativismo: discurso racional da antropologia frente ao sagrado. **Religião e Sociedade**, v. 16, n. 1-2, p. 114-135, 1992. Disponível em: <https://bit.ly/2DRo5XH>. Acesso em: 12 ago. 2020.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. 1. ed., 2. reimpr. São Paulo: EdUSP, 2015.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

TUAN, Yi-Fu. Surface phenomena and aesthetic experience. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 79, n. 2, p. 233-241, 1989. Disponível em: <https://bit.ly/2DwCjwE>. Acesso em: 9 mai. 2020.