

ENTRE A QUESTÃO E O GESTO: REFLEXÕES SOBRE O TRABALHO DE CAMPO DE BASE FENOMENOLÓGICA

Dario R. Sales Jr.¹
Luciana Duccini²

Resumo: Este artigo aborda algumas dificuldades em se fazer uma apropriação de uma leitura fenomenológica atual, tributária da obra de Maurice Merleau-Ponty, na prática do trabalho de campo. O dilema inicial de que partimos reside na dupla exigência de universalismo, colocado pela perspectiva fenomenológica descritiva — referentes aos processos de constituição da consciência — e relativismo, demandado pelas ciências sociais de base compreensiva — referente ao reconhecimento de limites culturais a práticas sociais e seus significados. Aqui, a percepção de um sujeito encarnado — presente num corpo — será o ponto de partida para a compreensão da experiência e seus sentidos (no mais largo senso do termo: como significado, direção, finalidade, sensação etc.) e para o esforço de presença do pesquisador em campo e na, posterior, análise. Para ilustrar, tomamos como exemplo algumas interpretações “ingênuas” dos próprios autores sobre relatos em seus diários de pesquisa e possíveis releituras destes episódios a partir de bases fenomenológicas. Com isso, procuramos mostrar que, se as ciências sociais fenomenológicas não nos oferecem amplos quadros sinópticos comparativos, ou fantásticos agregados de dados generalizáveis, por outro lado, nos apresentam a possibilidade apreender as multiplicidades das formas de existir que se configuram a partir do que todos são: seres humanos mutuamente constituídos em um mundo intersubjetivo.

Palavras-Chave: Ciências sociais; Fenomenologia; Trabalho de campo; Embodiment; Intersubjetividade.

Abstract: This article focus on some difficulties in rendering a current phenomenological approach — tributary of Maurice Merleau-Ponty's work — into field work practice. It starts by the double aim to universalism — underlying descriptive phenomenology and processes of consciousness — and to relativism, as required by interpretive social sciences — acknowledging the cultural limits of social practices and their meanings — that this perspective brings to the research. From this point of view, the embodied subject perceptions are the basis for understanding experience and its meanings — in a

¹ Mestrando junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal da Bahia (UFBA); bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa no Estado da Bahia (FAPESB). Endereço eletrônico: falecomdario@hotmail.com.

² Professora Adjunta do Colegiado de Ciências Sociais da Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF); pesquisadora do Laboratório de Pesquisa Interdisciplinar sobre o Uso de Substâncias Psicoativas (LAPIS/UNIVASF) e pesquisadora associada do Núcleo de Estudos em Ciências Sociais e Saúde da Universidade Federal da Bahia (ECSAS/UFBA). Endereço eletrônico: luduccini@gmail.com.

broad sense such as connotation, direction, goals, and sensations —, and for the researcher's effort to be present at the field, and for bringing this into latter analysis. Afterwards, we take some cases of our own fieldwork diaries and "ingenuous" first interpretations to confront with other possible "readings" of the episodes on phenomenological grounds. We aim to show that, even though phenomenological social theory doesn't offer comparative synoptic tables, nor fantastic aggregated data for generalization, it does, in turn, renders possible to understand multiple ways of being from a single basis: the human being, mutually constituted in a intersubjective world.

Keywords: Social Sciences, Phenomenology, Fieldwork, Embodiment, Intersubjectivity.

INTRODUÇÃO

Enrijecido pelo longo sono nos fundos da vida acadêmica, o corpo do intelectual clama por exercitar seus músculos. Sonolento pela longa inatividade, ele sofre para restaurar suas sensibilidades. Perdido num oceano de semi-vidas, ele deseja respirar os odores da vida social, alisar a superfície áspera da experiência social, ver as formas sensíveis e coloridas que preenchem as janelas da consciência. Ele quer despertar a imaginação e trazer o fazer acadêmico de volta "às coisas mesmas" (STOLLER, 1997, p. xi-xii, tradução nossa).

A longa e bela citação de Paul Stoller que abre este texto, além de seu poder evocativo, nos remete a um dos pais fundadores da tradição fenomenológica, Edmund Husserl, que gostaríamos de retomar como base para nossa reflexão neste texto, particularmente, por seu chamado a um retorno "às coisas mesmas" nas investigações sobre o que conhecemos do mundo. No entanto, voltar "às coisas mesmas", em sentido husserliano, pode colocar um problema para o trabalho etnográfico. Na proposta de Husserl, a fenomenologia é uma ciência que estuda as "leis universais e essenciais" da constituição de qualquer sentido possível referente ao transcendental, antes mesmo que este seja instituído na vida da consciência de algum ego empírico e se torne um sentido determinado, um conceito (HUSSERL, 2001). É, portanto, uma proposta que carrega um universalismo essencial em todo o seu peso. Já o trabalho de campo sócio-antropológico, tal como o praticamos hoje, é em muito devedor de uma longa disputa entre universalismos e relativismos, no qual os últimos têm saído vencedores, em especial aquele relativismo cultural proposto pelo antropólogo Clifford Geertz (1989), segundo o qual, tudo o que podemos esperar de uma boa etnografia é uma interpretação verossímil de interpretações nativas acerca dos sentidos nos quais eles próprios vivem enredados.

Para muitos cientistas sociais de hoje em dia, entre os quais nos incluímos, ir ao campo significa tentar apreender ao máximo quais são os sentidos atribuídos às práticas pelos próprios agentes. Uma espécie de “aprender a língua”, mesmo quando só vamos ao bairro vizinho, mas sempre com a preocupação de deixar nosso campo semântico para certos termos, conceitos, práticas, julgamentos, ser expandido a ponto de permitir alguma interseção com o dos “nativos”. Contudo, não são “campos semânticos” que vão a campo e nem todos os sentidos que podemos presenciar se dão no modo verbal. Há muito mais acontecendo a nossa volta quando tentamos pensar naquelas “coisas mesmas”. Por essa razão, julgamos legítimo e interessante colocar a questão das possíveis contribuições (e dificuldades) que uma teoria de base fenomenológica possa trazer para o pobre cientista social que espreguiça seus músculos enferrujados e doloridos para ir ao campo. Ainda mais porque, segundo alguns, é tudo de que irá precisar uma vez que a etnografia ainda é vista como trabalho a-teórico.

Nosso argumento é que a sócio-antropologia de base fenomenológica está em melhores condições para trafegar entre as teorias sociais e o trabalho de campo exatamente por aliar a descrição minuciosa e sistemática (uma espécie de “empirismo radical”) a questões teóricas de escopo muito mais abrangentes, voltadas para formas de existir (mas não apenas para estruturas abstratas). Em outras palavras, esta abordagem não localiza o sentido do que é observado num “além da prática”, sejam estruturas mentais universais, sejam estruturas sociais localizadas, mas procura equacionar o mais genericamente humano (incluindo-se aí seu “organismo”) e o mais específico do ponto de vista assumido no agir (incluindo-se aí posições individuais). Além disso, ao não se colocar como objetivo uma descrição completa, exaustiva e fechada do que foi estudado, esta perspectiva pode aceitar uma exposição final com “lógica de mosaico” que procura se adequar muito mais aos modos de viver o mundo do que de conceituá-lo.

1 BREVE INTRODUÇÃO À ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA

Como mencionamos acima, para Husserl, a fenomenologia é a investigação acerca da essência da relação da consciência com o mundo, ou “como vivenciamos as coisas mesmas?” E segundo o filósofo, nós as vivenciamos numa “atitude natural” que tem o mundo como pressuposto e as coisas como algo dado neste mundo e não como objetos da reflexão. Isto quer dizer algo como: quando vejo uma pessoa vindo em minha direção na rua, sei que não posso atravessá-la e sim que deveremos nos desviar um do

outro. Evidentemente, para alcançarmos o nível da estrutura universal da relação consciência — mundo, não é possível permanecer na atitude natural, posto que ela própria é fruto dessa estrutura. É necessário, então, operar uma “redução fenomenológica”, isto é, “suspender” temporariamente o que sabemos sobre o mundo, para investigar como o sabemos.

No entanto, ao contrário da proposta cartesiana, a existência do mundo, em si, não é posta em questão para sobrar apenas um cogito que sabe sobre si mesmo, ou seja, duvidar do papel do sensível no “como eu sei que existem” outras pessoas, ou mesmo ruas, não ajudaria muito na investigação sobre como estas se tornam objetos de conhecimento. O mundo está lá, cheio de “coisas”, permanece como pressuposto da redução, apenas seus conteúdos (os “objetos para a consciência”, os significados, o que sabemos) são postos entre parênteses e o que se revela é que as “coisas que estão no mundo” se nos são dadas através de perfis inesgotáveis que são transformados em sínteses pela atividade intencional da consciência. Isto quer dizer que, ao me deparar com uma dessas “coisas”, vão se formando perfis consecutivos que a desenham para mim. Estes perfis não surgem como um objeto solidamente montado, mas vão se complementando ao longo da experiência de perceber. Mais além disso ainda, é o próprio processo pelo qual a consciência se volta para as coisas (a intencionalidade) que deve ser descrito em sua essência, isto é, livre de qualquer atributo empírico, seja do eu, seja da experiência concreta. Isto é, numa descrição que em sua pureza seja totalmente generalista e essencial.

Aqui já podemos entrever as dificuldades colocadas por uma fenomenologia de base husserliana (descritiva ou transcendental) para o trabalho de campo que se volta minuciosamente para o particular. Mas será uma descrição particularista o que realmente fazemos e procuramos fazer num trabalho de campo?

O próprio Husserl, na quinta de suas *Meditações Cartesianas*, já apontava a importância do corpo humano para a compreensão da experiência do mundo, indicando seu caráter de ponto zero inalterável, no espaço e no tempo, a partir do qual as coisas se nos “aparecem” à consciência, incluindo-se aí o “outro”, que aparece como outra consciência também num corpo. Contudo, interessado em desvelar a estrutura mais fundamental da consciência, Husserl parece ter se dedicado muito mais a investigar seus aspectos transcendentais do que a centralidade corporal.

É Merleau-Ponty quem faz essa retomada, relendo as visadas intencionais da consciência à luz das investigações sobre o ser de Heidegger.

Assim, logo no início do prefácio à *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty (2006, p. 1) anuncia:

A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua “facticidade”.

Assim, a percepção de um sujeito encarnado — presente num corpo — será o ponto de partida para a compreensão da experiência e seus sentidos (no mais largo senso do termo: como significado, direção, finalidade, sensação etc.). Segundo Csordas, Merleau-Ponty buscou tratar dos processos encarnados (embodied) de percepção nos quais a experiência de estar no mundo tem seus “inícios”, ao invés de tomar os objetos da cultura já constituídos, onde a percepção “termina”. Para tal propôs o conceito de pré-reflexivo ou pré-objetivo (CSORDAS, 2008; 1994). Na atitude natural, nosso modo intencional de visar as coisas dadas é pré-objetivo, ou seja, elas estão lá enquanto coisas que fazem parte do mundo no qual vivemos — com outros, poderíamos acrescentar — e que podem ser visadas de diversas maneiras: como instrumentos, como atributos, como obstáculos, como valores, como enganos etc. De todo o modo, elas não são dadas imediatamente como objetos constituídos. Esta é uma operação secundária da consciência que ocorre em determinadas circunstâncias, por exemplo, quando um pesquisador pergunta o que uma pessoa sente durante a posse por uma entidade.

Conceitos, ideias e representações são objetos culturais já relativamente cristalizados e não a base da experiência vivida. São resultados da tematização desta experiência, de sua retomada num esforço reflexivo e, como tal, são formas de objetivação, sejam elas de caráter “científico” ou cotidiano (e por isso mesmo, são muito mais fáceis de alcançar por questões diretas e entrevistas). Embora os objetos da reflexão constituam parcela importante da vida pessoal e coletiva, é preciso considerar também a maneira como os sujeitos estão imersos junto com outros em um mundo dado, seus modos de engajamento prático neste mundo que, na maior parte das vezes, não exige o recurso à tematização produtora de objetos. É importante ter em mente que o conceito de pré-objetivo em nenhum momento afasta a ação humana de sua fundamentação cultural. Apenas aponta para modos de envolvimento no mundo e com os outros que antecedem à reflexão e a partir dos quais esta emerge. Trocando em miúdos, podemos

dizer que no momento preciso em que agimos não o fazemos em gestos desprovidos de sentido, mas tampouco temos um curso de ação completamente determinado. Por exemplo, quando nos dirigimos a uma pessoa para cumprimentá-la, esta é uma ação provida de significados que, embora esperados, não estão totalmente fechados. A pessoa pode virar a cara e se revelar que há um problema de relacionamento entre nós do qual eu nem suspeitava. Ou pode se revelar um estrangeiro que não entende minha língua. Os sentidos da ação estão presentes o tempo todo, mas de modo potencial, só tornando-se atuais em seu curso concreto e independente de uma “parada para reflexão” sobre eles. Esta pode emergir ou não, pois nem sempre nossas experiências se tornaram objetos para nossas consciências. Sucintamente, poderíamos dizer que a posição do pesquisador em campo pode permanecer sendo o esforço em tematizar e objetificar sua experiência, enquanto que os “outros”, com quem ele está, estão imersos na fruição de sua plasticidade de sentidos. Ou, o pesquisador pode se arriscar a experimentar também, deixando a tematização para certos momentos da atividade.

Tal como Paul Stoller ilustra em inúmeros momentos de seus textos, o cientista que resolve assumir seu ponto de vista encarnado em meio aos outros, pode ganhar o privilégio de ter o que compartilhar com seus “nativos” nos momentos de construção dos objetos da reflexão (embora passe a correr muito mais riscos colocando-se numa esfera de ação muito mais próxima). Nesse momento, podemos sugerir um empirismo radical: é preciso olhar, ouvir e tentar descrever o que está ocorrendo, sem ver de imediato o “sentido” das práticas ou das coisas, sem enquadrá-las em categorias definidas de antemão. Ou como diria, Michael Jackson, uma necessidade de uma “ingenuidade disciplinada”.

A resolução do antigo problema está em não assumirmos pressupostos empiristas (de que o dado irá se revelar a partir da observação, nem de que observações suficientes permitem partir para alguma generalização ou classificação) e reconhecermos que não é possível nem observar tudo, nem compreender totalmente essa experiência do outro e tendo em mente que o trabalho em ciências sociais, tem por objetivo, inescapavelmente, permitir algumas formas de generalização, comparação ou de “alargamento” dos sentidos envolvidos nas práticas e nos objetos culturais.

Como Miriam Rabelo (2008) salientou, recolocar o corpo como ponto inicial para a análise provoca tanto um “deslocamento do sujeito” (tido como centro de uma racionalidade abstrata individual), quanto uma neces-

cidade de se repensar a própria noção de compreensão. A partir da Fenomenologia da Percepção, compreender não é mais uma ação limitada a ligar conceitos e representações abstratos a coisas do mundo. Este é um processo derivado, de construção de objetos da reflexão, pois compreendemos uma situação com todo nosso corpo antes mesmo de precisar destacar seus elementos do entorno vivido. Na verdade, estamos sempre imersos em um mundo já dotado de muitos níveis de sentido e do qual temos, constantemente, uma compreensão prática. Aqui já podemos antever uma importante ferramenta para o pesquisador em campo: seus informantes podem não saber traduzir o que ele viu em conceitos e representações precisas. Isto não significa que a situação observada seja sem sentido, tampouco que eles estejam obedecendo cegamente a uma lógica que não são capazes de explicitar. Eles estão respondendo a uma situação através da compreensão encarnada habitual que têm dela. A construção dessa situação em objeto de pesquisa pode exigir, portanto, um diálogo verdadeiro do pesquisador, com todos os riscos que isto envolve: de mal-entendidos e visões discordantes à provocação de reflexões desagradáveis e angustiantes, além de exigir um contato prolongado com aqueles que se procuram compreender.

2 SENTINDO EM CAMPO

Assim, o que uma etnografia de base fenomenológica pede ao pesquisador no momento do campo é algo que pode parecer bem simples: tentar suspender os sentidos já conhecidos para um ato ou coisa e tentar apreciar as formas de engajamento dos participantes como momento de emergência de sentido. O problema aqui, é que nunca chegamos ao campo como “tabulas rasas”, mas sempre com toda nossa tradição (em sentido gadameriano, dos conceitos, valores, julgamentos que compõe nosso horizonte de interpretação) somada à literatura acadêmica que nos orientou a colocar questões de pesquisa. Tais questões acabam por dirigir nosso olhar para certos pontos de vista. A seguir apresentaremos dois pequenos trechos de diários de campo, um de Luciana e um de Dário (colhidos em casas diferentes), nos quais, percebe-se nitidamente a “teoria do pesquisador” presente na observação. O primeiro exemplo é tomado da observação de uma sessão de mesa branca.

Então, alguém bateu à porta, era um homem bêbado bastante choroso, as mulheres entreolharam-se e Sultão³ permitiu que ele entrasse. O homem recusou água e só passou a alfavaca nas mãos. [...] Ficou em pé mais alguns minutos, sempre interrompendo as orações, chamou Sultão por diversas vezes de “mãe”. Sultão lhe disse: “mãe não, eu sou homem”. Dizer “eu sou homem”, ao invés de dizer simplesmente “eu não sou mãe ou mulher”, revela uma fragilidade no trabalho de manutenção de face da entidade, posto que um dos principais recursos ao qual Sultão lança mão no seu trabalho de manutenção de face é justamente a oposição entre homens e espíritos.

Diversas podem ser as interpretações da atitude de Sultão, mas naquele momento, estávamos imbuídos da ideia de que as interações com espíritos exigem os enquadres corretos⁴ e que, o homem bêbado, ao não assumir as regras de conduta naquele enquadre específico poderia por em risco a autoridade, o papel que estava sendo ocupado pela entidade. De um ponto de vista diferente, poderíamos ver a permissão que Sultão dá para que o homem permaneça na cerimônia, mesmo bêbado e atrapalhado, mais do que como risco, como uma confirmação de seu poder e autoridade. Afinal, só é possível permitir desafios à autoridade quando esta está segura.

Nosso outro exemplo ocorreu numa mesa fria, no dia seguinte a uma saída de iaô (festa que encerra, publicamente, o ritual de iniciação), à qual compareceram alguns erês⁵ do terreiro. Esta iniciação porém, não foi muito “ortodoxa”, pois se tratou da feitura de uma senhora que já era mãe de um centro de Umbanda e, portanto, precisou “pular” alguns degraus iniciáticos do Candomblé, quer dizer, ela foi iniciada e cumpriu a obrigação correspondente aos sete anos de feitura num mesmo período ritual

³ Trata-se de um nome comum em Caboclos, isto é, as divindades “brasileiras” no Candomblé. Os Caboclos distinguem-se dos orixas ou inquices por várias características, entre elas falar diretamente com o público das cerimônias e prestar-lhes serviços espirituais. Alguns terreiros não aceitam o culto aos Caboclos, já outros o têm como ponto central de sua formação.

⁴ Isto indica uma adesão do pesquisador à perspectiva do interacionismo simbólico que, evidentemente, traz grandes contribuições às investigações sobre a prática social, mas que, neste caso, o predisponha a ver pessoas e entidades como “atores” agindo segundo regras predeterminadas pela situação em questão (o enquadre) e cuja validade estava posta em cheque pela intromissão do homem embriagado, portanto, alheio a tais regras. Uma das obras mais conhecidas dessa abordagem é Goffman (1985).

⁵ Erês são entidades infantis diretamente ligadas ao orixá principal de uma pessoa. Assim, cada Orixá terá uma espécie de “versão criança” que incorpora, em geral, após a partida do primeiro. Tal como os Caboclos, os erês falam diretamente às pessoas.

Com toda a comida disposta na esteira e um bolo, os erês sentaram-se em torno. O erê de dona Antonieta estava bem no meio de um dos lados. Enquanto os erês comiam, vários brinquedos baratos foram distribuídos a eles que começaram uma grande algazarra, tentando trocar presentes entre si. Em poucos instantes, todos estavam brincando com seus presentes e uns com os outros, com uma exceção: os erês dos outros filhos de santo se recusaram a brincar com o de dona Antonieta, que ficou isolado e amuado com suas bonecas e chupetas, vindo pedir a minha companhia para brincar. As entidades espirituais se encarregaram de proceder a uma espécie de retaliação pela quebra da ortodoxia, o que ninguém teria coragem de fazer.

Embora esta descrição pareça, perfeitamente, fazer sentido, o interessante é que, posteriormente, nenhum dos presentes confirmou nossa interpretação. Na verdade, eles nem se lembravam do ocorrido, isto é, aqueles que não incorporam entidades, pois os últimos não costumam apresentar memória dos fatos transcorridos enquanto estava “de santo”. Quando questionados porque alguns erês deixariam um outro de lado, os informantes diziam apenas que “crianças fazem essas coisas” e que os “erês são caprichosos mesmo”. Em resumo, temos aqui um claro caso de sobreinterpertação do observado a partir de um ideal preconcebido.

Infelizmente, como ainda não víamos as entidades como portadoras de agência própria, não nos ocorreu perguntar aos erês presentes o motivo da cena, nem a Sultão o porquê da tolerância com o homem bêbado e da ênfase em se dizer homem e perdemos uma interessante oportunidade de emergência de significados. Com isso, interpretamos os casos narrados como um risco à autoridade religiosa sem contar com outros pontos de vista que pudessem agregar sentidos a estes percebidos a partir da literatura sociológica num caso, sobre Candomblé, no outro. Em outras palavras, os significados aprendidos na literatura acadêmica nos levavam a considerar as interações entre humanos e entidades como uma questão de poder e autoridade (seja de uma mãe de santo em seu terreiro, seja de uma tradição religiosa sobre um terreiro) e, embora esta não seja uma interpretação “errada”, não pode ser tomada como “a correta”, pois há muito mais sentidos em jogo nas interações religiosas.

Se retornarmos às proposições fenomenológicas mencionadas no início desse texto, podemos dizer que o que ocorreu foi que transformamos uma cena vivida em objeto a partir de um ponto de vista privilegiado (o do pesquisador), sem permitir o tempo necessário para que outros perfis nos fossem revelados, para uma espécie de “fusão de horizontes” (GADAMER, 2002). Tal como já nos lembravam Husserl e Merleau-Ponty, os objetos e seus sentidos não são constituídos de uma vez por todas, mas na tempora-

lidade de múltiplas visadas que vão sendo sintetizadas como perfis pertencentes àquele objeto. A qualquer momento uma nova visada pode alterar a síntese, enriquecendo-a ou contradizendo-a de uma vez. A seguir, recortamos outros trechos do mesmo diário apresentado primeiro, em que uma posição diferente é assumida pelo pesquisador. Após uma breve descrição da sala, temos a seguinte cena:

Uma das mulheres nos disponibilizou um dos frascos de perfume alfazema para que nós pudéssemos passar no corpo. Eu o fiz mesmo sem entender o porquê. Foi-nos dado um texto para leitura cujo conteúdo assemelhava-se ao sermão do padre católico após a leitura do evangelho. A ordem das orações e dos cantos parecia ser decidida instantes antes da execução, por uma rápida troca de palavras e olhares. [...]

Não foi preciso trocar palavra alguma com Dona Lita anteriormente para perceber que ali naquele momento não se tratava mais de uma senhora. Sultão tem expressão facial austera, olhos quase sempre fechados, ombros curvados para frente e uma voz rouca e grave. [a médium não havia sido previamente apresentada ao pesquisador].

Neste trecho podemos perceber que trazemos sempre uma base (nosso horizonte de experiências vividas) a partir da qual a observação é feita. Há aqui supostos sobre o que difere uma “senhora” de um “homem”, supostos sobre o que é uma forma de prece religiosa, e sempre poderemos encontrar outros. No entanto, ao invés de apenas um suposto “enquadre” — e seus significados acertados — aqui já percebemos elementos interpretativos próprios ao universo social pesquisado a orientar a observação. Nosso próximo exemplo vem de um momento revelador em campo, mas cujo contexto remete ao trabalho continuado em um terreiro e ao intercâmbio com outros pesquisadores igualmente comprometidos.

A maioria dos terreiros em Salvador pode ser classificada como “heterodoxa” ou não tradicional se tomarmos como modelo ideal uma forma de culto que, devido a várias circunstâncias históricas, logrou se tornar mais pública e aceita (CAPONE, 2004). Usualmente, elementos rituais foram selecionados, dentre uma vasta gama, como marcadores de ortodoxia ou degeneração, em especial o culto aos Caboclos, rituais para Exu com incorporação por esta divindade e outras formas tidas como ultrapassagem de “fronteiras” entre cultos ou nações⁶. Os candomblés que temos investigado pertenceriam, sem exceção, a esse conjunto de terreiros “não tradicionais”,

⁶ Termo pelo qual os membros de terreiros anunciam seu vínculo a uma ou outra tradição religiosa. As mais conhecidas em Salvador são nagô, angola e jeje.

segundo esta perspectiva rígida. Por esta razão, não nos surpreendíamos muito ao encontrar modalidades de ritos não ainda descritas na bibliografia. Assim foi que observamos a presença de uma festa anual em homenagem aos Eguns⁷ em dos terreiros estudados, mas ainda não havíamos procedido a sua interpretação no conjunto de práticas estudadas. Após cinco meses de trabalho de campo em um terreiro então novo, para nós, tivemos a oportunidade de conversar com o pai de santo da casa sobre “curiosidades” nos rituais sem classificá-las de antemão, dessa vez:

Na quarta-feira, fui acompanhar Márcia ao terreiro para levar as coisas da comida que ela vai dar para o santo no sábado.[...] Pude conversar um pouco com pai Beto. Comecei falando das coisas diferentes que tinha observado na casa dele, como “sabagi” e alguns outros nomes e a festa de Egun, que só tem lá e na casa de mãe Dete. Descobri, então, que ela foi sua mãe pequena! E também que o irmão de santo superamigo com quem ele havia brigado há anos é o pai pequeno da casa dela.

Assim, ao dialogar tanto com colegas quanto com os pesquisados, ao invés de uma “invencionice ritual” descobrimos uma linhagem de terreiros de candomblé totalmente ativa em Salvador e desconhecida por não se inserir no modelo ideal já delineado pelas pesquisas sobre a religião. É evidente que era preciso haver “alguma teoria” para que elementos rituais nos chamasse a atenção. Evidente, porque é simplesmente impossível almejar o ideal do empirismo ingênuo de transformar o pesquisador numa máquina multi-tarefas de registrar ocorrências. No entanto, a existência de “alguma teoria” não é o mesmo que a escolha prévia das bases para interpretação.

Outro bom exemplo pode ser retirado de um diário de campo anterior, cuja observação foi realizada em outro terreiro, de outra linhagem. Novamente era um dia de realização de trabalhos, não de festas para os orixás, e todos preparavam um bori, quando chegaram três mulheres. Uma delas havia dado um bori há algum tempo, mas sua aflição piorara, ao invés de melhorar.

Vimos pai Dinho descer para o portão com as três mulheres, Zefa, Juca e Márcio [seus filhos de santo]. Cantaram alguma coisa e, rapidamente, Zefa virou [incorporou o orixá]. A moça também, mas não tinha santo feito. Zefa é de Ogum, mas eu já o vi ele não era tão bravo como estava naquela hora. Juca o segurou para Zefa não cair e pai Dinho ficou bravo, disse que já era santo feito e não precisava. Márcio passou voando para dentro do barracão,

⁷ Espíritos de pessoas falecidas ou ancestrais cujo culto, idealmente, não deve se aproximar dos orixás. Neste caso específico, o terreiro onde foi observado pela primeira vez foi o pesquisado pela Profa. Dra. Miriam Rabelo.

procurando um pano branco. Pai Dinho o mandou pegar um lençol na camarinha [lugar de reclusão de iniciandos]. O Ogum de Zefa grunhia de um jeito horrível e a enrolaram no lençol, enquanto pai Dinho tirava o santo da moça. Juca e Márcio levaram Zefa toda enrolada para o quarto de santo, enquanto pai Dinho ficou reclamando que o Ogum era feito e que era só deixá-lo no quarto que ele sabia ir embora sozinho. [...] Mais tarde ouvi os rapazes comentando que o Ogum de Zefa estava muito estranho e estavam achando que o que veio mesmo foi um Exu, principalmente por causa da história de deixar o santo ir sozinho.

Nesta caso, tratou-se da observação de um comportamento não usual durante um ritual e que foi “quase puramente” registrado pela pesquisadora, junto com a procura por explicação por parte de envolvidos na atividade. Mais uma vez, não se trata de um puro registro, uma vez que foi o conhecimento anterior do Ogum de Zefa que permitiu observar seu comportamento atípico e dirigir a atenção para busca de alguma interpretação. Isto quer dizer que é preciso sempre haver algum conhecimento prévio para que as próprias questões possam surgir. E quais seriam, então, as diferenças? Em primeiro lugar, gostaríamos de sugerir que este conhecimento está alicerçado no tempo, ou melhor, num envolvimento temporalizado com os agentes estudados, e não necessariamente num conjunto abstrato de conhecimentos e representações. Em segundo lugar, podemos dizer que nos últimos exemplos os pressupostos dos pesquisadores não “fecham” as possibilidades de sentido sobre o observado. Estas permanecem abertas para negociação na participação com os outros envolvidos, enquanto que informações importantes sobre o local, o ambiente, o contexto são trazidas, tais como cheiros, sons, tipos de vozes, posturas corporais, momentos de leitura e de canção. Talvez isso possa se dar pelo próprio reconhecimento da temporalidade envolvida na produção do conhecimento, pois não se trata de aplicar conceitos e categorias (sejam eles religiosos ou científicos) ao que é observado, mas de acompanhar o arco que se forma entre passado, presente e futuro no agir conjunto.

Embora o trabalho etnográfico não deva parar aí, tal como nos mostram trabalhos de Stoller e Jackson, é importante haver um momento de “empirismo radical”, quando nos deixamos perceber e sentir, tentando ao mesmo tempo deixar claro o que são os nossos significados, para depois poder confrontar com várias outras interpretações, inclusive a “nativa”. Enfim, o que uma etnografia de base fenomenológica requer do pesquisador é, ao invés de um “registro puro simples”, uma tarefa extremamente complexa. É deixar-se estar presente em meio à situação com outros, ob-

servar e agir junto, antes de recorrer aos “objetos culturais já constituídos”, isto é, conceitos, categorias, explicações. E isto implica permitir que suas sensibilidades ao empírico afluam e se encontrem com a de outros. Não basta a suposição de que em algum dia seremos capazes de observar sem interpretar, o que de resto, é impossível. É preciso tentar suspender momentaneamente a interpretação via conceitos, noções, um simbolismo abstrato já cristalizado, para permitir-se ver como sensibilidades diversas foram configuradas em seus mundos da vida e como sentidos emergem na prática, no existir nesses mundos da vida. De mais a mais, também é de bom tom atribuir àqueles que investigamos a mesma capacidade de abstração e construção de objetos da reflexão que atribuímos a nós mesmos, ainda que eles não disponham do treinamento (ou adestramento, deveríamos dizer?) acadêmico-intelectual para efetuar as cisões e dicotomias tão caras à tradição de nossas disciplinas sociais.

Mas o cuidado com o trabalho de investigação e com a atribuição de sentidos não para por aí. Pois o que foi coletado deverá ser relido, analisado, recortado, “re-juntado” em novas síntese, que nos revelem perfis ainda não percebidos do objeto. Nosso argumento é que depois desse momento de empirismo, é preciso fazer um trabalho hermenêutico sobre o próprio material de campo, num sentido gadameriano: de tentar contrapor todas as interpretações que podemos acessar procurando uma fusão de horizontes, onde uma ilumine mais a outra, ao invés de se sobrepor. Afinal, apenas para lembrar, os objetos nunca se tornam totalmente transparentes para nós. Do mesmo modo como a percepção nos dá um perfil de uma coisa (encobrendo outros), a investigação nos possibilita perceber diferentes perfis a cada vez que recolocamos a questão, seja para nós, seja para outros. Isso equivale a dizer que nenhuma verdade última e definitiva emergirá de nossas pesquisas, tal como vem sendo debatido e apregoadado desde a “crise das representações” nos anos 1980. É importante ressaltar que a atenção em estar presente com outros no campo pode nos fornecer pistas privilegiadas para a compreensão de seu ponto de vista, sem que precisemos imaginar alguma fusão mágica de subjetividades. Jackson narra como, na angústia de suas primeiras semanas de trabalho de campo entre os Kuranko, em Serra Leoa, vivendo entre estranhos cuja língua ele não dominava e com uma esposa grávida, ao decidir utilizar os métodos tradicionais locais (interpretação de sonhos e adivinhação), ele não somente pode “aliviar sua ansiedade”, como também perceber uma das mais importantes arenas de negociação e modos de lidar com a vida e suas dificuldades dos Kuranko,

mesmo sem compartilhar seu “sistema de crenças”. Como resultado, numa época em que as formas de adivinhação eram interpretadas através de uma abordagem intelectualista (sempre pasma pelo fato de os “nativos” continuarem acreditando em algo que “dá errado” tantas vezes), Jackson pode afastar-se da dicotomia racionalidade — irracionalidade, tão bem constituída nas ciências sociais na década de 1970. A partir daí, ele pode explorar a interpretação de sonhos e a adivinhação como momentos em que a incerteza “subjéctiva” do consulente tem um espaço para ser objetificada: “O papel do adivinho pode, então, ser entendido como o de alguém que ritualiza a transição da inércia para a atividade, por um lado e, por outro, da experiência privada para a experiência compartilhada” (JACKSON, 2007, p. 169, tradução nossa) Em outras palavras, ele pode começar a investigar o espaço intersubjéctivo no qual emoções, ideias, conceitos e valores são gestados, negociados e atualizados.

3 TEMPORALIDADE DO RITUAL

“Sultão pediu que eu me sentasse, pois a cerimônia ainda iria demorar, só terminaria às seis horas ou na ‘hora do anjo’”.

Para além das concepções da entidade sobre o tempo cósmico, é possível refletir fenomenologicamente acerca de um tempo experienciado ou vivido. Partindo da concepção husserliana de temporalidade enquanto “condição formal de possibilidade para a constituição de qualquer objeto” (ZAHAVI, 2003, p. 80, tradução nossa), deve-se atentar para o fato de que o objeto de análise em campo é desde sempre um objeto temporal, isto é, dotado de uma “extensão temporal e cujos diferentes aspectos não podem existir simultaneamente, mas apenas através do tempo” (ZAHAVI, 2003, p. 81, tradução nossa). Um ritual, por exemplo, possui um encadeamento único e os seus mais variados aspectos são percebidos tanto pelo pesquisador quanto pelo nativo como sinteticamente integrados. O desenrolar das ações dos participantes em um ritual ocorrem num horizonte temporal. Isto implica dizer que todas as ações são acompanhadas por uma “retenção” e uma “protensão”, isto é, cada “impressão primal” nos chega com aquilo que acabou de ser e com aquilo que provavelmente será. Deve estar claro que a retenção e a protensão, longe de se confundirem com passado e futuro, são eventos simultâneos ao ato primal. Para entendermos a ligação que aqui se pretende estabelecer entre temporalidade e trabalho de cam-

po, faz-se necessário lançarmos um olhar sobre a noção de reflexão presente na teoria de Husserl. Para ele, o que nos caracteriza enquanto sujeitos é a nossa capacidade de nos objetificarmos, isto é, de sermos auto-conscientes. A auto-consciência reflexiva é o ato de tematizar a impressão primal. Assim, do mesmo modo que as demais atividades intencionais, ela pressupõe uma motivação. O que permite o ato motivacional perdurar a ponto de ser tema da reflexão é justamente a retenção. Logo, o horizonte temporal é condição de possibilidade da reflexão. Dito de outro modo, as reflexões a posteriori dos sociólogos e antropólogos só serão possíveis porque o ritual não desaparece com o fim do evento, mas permanece como retenção.

Em outras palavras, como disse Merleau-Ponty, forma-se um “arco intencional” que envolve tanto a temporalidade do vivido, quanto nossa “unidade” como seres corpóreos na experiência. Se é a partir desse arco intencional que os sujeitos compreendem as situações que vivem, ele também deve estar presente na análise do campo que, afinal, foi vivido pelo pesquisador. É preciso não esquecer que, ao nos colocarmos em campo, nos colocamos em ação junto com outros (nossos “nativos”) e, neste momento, tal como eles, as práticas assumem sentidos calcados nessa estrutura temporal. Não se trata, necessariamente, de uma memória objetificada de rituais passados, mas da direção assumida pelo que se presencia e que não é totalmente preconformada.

O último exemplo descrito, da chegada de Ogum de um modo estranho, evidencia mais este ponto. Poderíamos analisá-lo como se composto pelo seguinte encadeamento: uma entidade incorpora em uma filha de santo já feita (pelo horizonte da tradição religiosa isto significa que se trata do seu orixá pessoal); isto é percebido como tal pelos demais participantes que, no entanto, percebem também diferenças em comparação com incorporações anteriores; esta percepção exige resposta; movimentos são executados (também de acordo com a tradição da casa) para dar conta da presença estranha, mesmo que ainda não se possa tematizar sua chegada; o pai de santo procura reafirmar tratar-se de uma presença “normal”; após o desfecho do ritual alguns dos presentes (filhos de santo mais novos e pesquisadora) procuram encontrar os conceitos religiosos adequados para refletir sobre o vivido. O pai de santo não o faz, pois ele já sabe o que ocorreu. Tampouco as mulheres que não eram da casa, pois a elas é vetado (ao menos idealmente) este saber. A tentação seria prosseguir com a tematização para ver o que estaria “por trás” da estranheza dessa incorporação. Da

parte do pesquisador, é necessário que esta temporalidade seja ampliada de modo a comunicar-se com todo o trabalho de investigação, ao longo do qual sentidos podem emergir e ser negociados. Afinal, seria fácil, mais uma vez, definir que se tratou da presença de um Exu e, portanto, de um desafio à autoridade de uma tradição religiosa representada pelo pai de santo.

4 O ALARGAMENTO DA COMPREENSÃO

Por mais que as minúcias sensíveis e seus sentidos particulares sejam importantes (e interessantes) para as ciências sociais, precisamos reconhecer que o objetivo de nossas investigações é sempre permitir algum tipo de ampliação do conhecimento, seja por comparação ou generalização. Nesse campo, as ciências sociais de base fenomenológica têm sido acusadas de excesso de subjetivismo e, portanto, particularismo. Seus achados não podem ser facilmente comparados ou generalizados. Além de uma má compreensão do significado de subjetivo e objetivo na teoria fenomenológica, esta crítica ignora completamente qual seria seu objetivo final. Quanto ao primeiro ponto, é preciso destacar que a proposta fenomenológica é justamente descrever os processos de formação de sentido que se dão em nossa experiência encarnada antes mesmo que seja necessário qualquer objetificação. Ou seja, antes que o “eu” precise se colocar como um “sujeito” que está diante de um “objeto”. Antes que o que me mobiliza para acender uma vela tenha sido objetivado como o santo tal ou qual, com sua história e seus predicados. Talvez um dos melhores exemplos desta compreensão prática seja a capacidade de dirigir automóveis. Somos capazes de responder às inúmeras solicitações simultâneas da situação ao mesmo tempo em que refletimos sobre o que fazer com o estado de nossa conta bancária. A verdade é que vivemos como seres inteiros (e não cindidos entre sujeitos e objetos) num mundo compartilhado por coisas e outros seres inteiros.

Quanto ao segundo ponto, a fenomenologia procurar explorar não somente modos de fazer e de conhecer, mas modos de ser: os modos que a existência pode assumir. Assim, lhe interessam os particularismos, as especificidades culturais, sociais, etárias, de gênero etc. que participam de formas singulares de existir. No entanto, sua questão mais ampla se volta para a própria existência, ou seja, algo que não se limita a um ou outro grupo social. E se não podemos tecer comparações diretas — já que não recortamos traços ou totalidades destacáveis que possam ser aproximados item por item — podemos afirmar a possibilidade de diálogo e compreensão

entre os seres humanos, uma vez que sua constituição fundamental, não importa a época ou a cultura, é intersubjetiva, o que não quer dizer um “encontro entre subjetividades isoladas”, mas que o nosso mundo da vida é instituído no compartilhar da vida, desde que surgimos nele. Desde o início, estamos num mundo compartilhado com outros, com quem aprendemos suas requisições e seus valores. Desde muito cedo aprendemos a existência de outros e que nossa multiplicidade de pontos de vista (ao menos perceptivos) não nos impede de viver num mundo comum. É possível, portanto, afirmar que antes de aprendermos a nos constituir como sujeitos monádicos (auto-contidos, dotados racionalidade), existimos como seres intersubjetivos abertos para o mundo e o outro.

Assim, as ciências sociais fenomenológicas podem não nos oferecer amplos quadros sinópticos comparativos, ou fantásticos agregados de dados generalizáveis. Mas nos oferecem a possibilidade apreender as multiplicidades das formas de existir que se configuram a partir do que todos são: seres humanos. Além disso, a assunção de uma perspectiva fenomenológica não coloca ao investigar o abandono “por princípios” de nenhum método de investigação. Apenas exige que nenhum deles seja tomado como “a construção objetiva” dos dados, para que possam ser, de fato, aproximados aos pontos de vista emergentes da prática da pesquisa. Uma abordagem fenomenológica permite que se construa o resultado final da investigação segundo uma lógica de mosaico: nenhuma peça (método, dado ou parte da narrativa) contém todo o sentido do quadro, apenas a justaposição ordenada de todas elas nos permite enxergar a figura total. Aproximando narrações e representações sob várias formas (ver, por exemplo, a confecção de desenhos feitos por tobas em Wright, 2008) diferentes e até mesmo discordantes sobre os mesmos pontos, podemos apreender algo do outro que diz respeito não às características que lhes podem ser atribuídas, mas sim ao seu modo de ser no mundo, alargando nossa compreensão acerca dos nossos próprios modos de ser. E, como diria Michael Jackson, encontrar formas alargadas de compreender a experiência de outros pode ser fundamental para a co-existência no mundo de hoje.

REFERÊNCIAS

- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé. Tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2004
- CSORDAS, Thomas. *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2008.

- CSORDAS, Thomas. Introduction: the Body as Representation and Being in the World. In: Id. *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge U. P., 1994.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método, v. I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara Koogan, 1989.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*. São Paulo: Madras, 2001.
- JACKSON, Michael. *Excursions*. Durham/London: Duke U. P., 2007.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- RABELO, Miriam. Merleau-Ponty e as ciências sociais: corpo, sentido e existência. In: *Anais Colóquio Merleau-Ponty*. Salvador, 2008.
- STOLLER, Paul. *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pensilvania Press, 1997.
- WRIGHT, Pablo. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblios, 2008.
- ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford, Califórnia: Stanford U. P., 2003.