

O silêncio do informante e a ausência do amigo: Os sonhos e a morte como encruzilhadas da pesquisa etnográfica

Fernando Cesar de Araújo

Mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais, Coordenador da Comunidade Virtual de Antropologia e Professor da Faculdade de Estudos Administrativos de Minas Gerais (FEAD/MG).
fernandoaraujo@antropologia.com.br

Ogum má mú orun buruku kò mi
(Ogun, não me dê um mau sono)
(*oriki* de Ogun em Ouidah, *apud* Pierre Verger)

1. Biografia do informante e texto etnográfico

Ao se pensar na elaboração da biografia de um informante cujo papel foi fundamental durante a pesquisa etnográfica, a impressão primeira é de que se sustentaria exclusivamente num pólo de objetividade, falsa ilusão a que determinada visão científica ainda nos remete. Relatar a história de uma pessoa, traçando uma linha contínua que vai de seu nascimento até a morte, apontando eventos significativos que a distinguiram e particularizaram, poderia ser considerada uma tarefa investigativa quase policial ou jornalística, da qual se exigiria apenas um relativo domínio da arte literária para torná-la mais atraente ao leitor.

No entanto, a complexidade do empreendimento logo se estabelece, pois o status da ciência não mais se apóia na objetividade da descrição do objeto, sendo o estatuto da própria realidade questionado. No campo antropológico, o conhecimento cultural passou a ser percebido como um trabalho de construção, mais do que uma descrição “fidedigna” da realidade. E torna-se evidente que desta construção participam não apenas o pesquisador mas também o nativo/informante, com quem é compartilhada esta tarefa.

Geertz, ao questionar o modo como o antropólogo compreende o mundo do nativo, desmistifica seu trabalho e aponta para o fato de que o poder de compreensão não transita por um estado de empatia, por uma **sensibilidade extraordinária** do pesquisador para se aproximar do mundo a ele estranho.

Certamente, perceber o mundo do ponto de vista dos nativos é necessário para a profissão, mas, para Geertz, “o truque é não se deixar envolver por nenhum tipo de empatia espiritual interna com seus informantes” (GEERTZ, 1997:88). O caminho é outro e passa pela análise dos sistemas simbólicos - palavras, imagens, instituições, comportamentos - e não por uma comunhão de espíritos. No entanto, Jean-Guy Goulet argumenta que embora Geertz esteja correto na maior parte do tempo, “seu ponto de vista não acomoda tudo que nós podemos fazer e aprender no campo, não apenas sobre os outros, mas também sobre nós mesmos em interação com eles” (GOULET, 1994:17). E para o antropólogo esta constatação deságua numa encruzilhada de possibilidades.

A antropologia dita pós-moderna reconhece o papel do informante/nativo como indo além de um puro arquivista de informações a cooperar com o pesquisador. Este lugar do conhecedor dos próprios hábitos culturais, que se limita a descrevê-los para alguém mais capacitado interpretá-los e textualizá-los, não mais se sustenta. Para James Clifford, “os textos etnográficos na verdade fazem parte... de um sistema complexo de relações; eles são pensados simultaneamente como condições e efeitos de uma rede de relações vividas por etnógrafos, nativos e outros personagens...” (Clifford, 2001:10).

No questionamento que se faz à autoridade etnográfica, emerge então um co-autor até pouco tempo mantido na invisibilidade de notas de pé-de-página. O informante/nativo literalmente aparece no texto como seu co-construtor. “O trabalho de campo está, por sua natureza, no coração de um empreendimento colaborativo” (CASAGRANDE, 1964:X) e sem a participação “ativa do nativo” ele não acontece.

Na prática antropológica há uma mistura entre experiência e texto etnográfico e “a experiência etnográfica é sempre textualizada, enquanto o texto etnográfico está sempre contaminado pela experiência” (CLIFFORD, 2001:11). E, ao conviver diariamente, por tempo extenso, em condições que incitam a um aprofundamento da relação - já que os questionamentos progressivos procuram sempre atingir as tartarugas que se situam mais ao fundo (usando uma anedota do dialeto antropológico) - o contato entre pesquisador e informante nunca será neutro. Ao contrário, será sempre denso, carregado de sentimentos, transferências e contra-transferências (na linguagem psicanalítica), dons e contra-dons e - por que não dizer após os diários de

Malinowski? - permeado por amor e ódio. Enfim, uma relação humana que se desenrola no espaço e tempo.

Não se poderia falar de uma relação de amizade neste contexto? Raymond Firth, ao fazer um relato biográfico de seu informante *tikopian* Pa Fenuatara, não hesita em utilizar este termo carregado semanticamente: "Visto primeiramente por mim como um excepcionalmente bom 'informante', ele mais tarde tornou-se meu amigo" (Firth, 1964:2). Da mesma forma, Joseph Casagrande ao referir-se a seu informante *ojibwa* John Mink, afirma a gratidão "por sua amizade" (CASAGRANDE, 1964:488).

De um ponto de vista mais estrito, a escrita do relato biográfico de um informante não se afasta de outras produções da prática antropológica. Considerando que a escrita é o diamante da etnografia, o texto biográfico será um de seus produtos lapidados, que parte da experiência (o contato e vivência intensos com o informante durante o trabalho de campo) e assume uma forma textual explícita (uma interface com a prática literária biográfica) que dialoga com aquela experiência.

E o ponto de partida para a tradução em palavras da rica experiência vivencial entre o pesquisador e o informante pode ser diversa, como os rituais de que participaram juntos - Casagrande e seu informante John Mink (CASAGRANDE, 1964); os diálogos sistemáticos mantidos sobre determinados temas - Griaule e Ogotemeli (GRIAULE, 1987); ou mesmo experiências extraordinárias vivenciadas em comum - Márcio Goldman e Marinho (GOLDMAN, 2003). O presente texto irá percorrer uma trilha diferente, escolhendo um específico produto cultural para falar das experiências vivenciais entre o autor e seu informante Expedito: o relato de experiências oníricas de ambos durante o período da pesquisa de campo, realizada no contexto do universo religioso afro-brasileiro.

Inicialmente será apontado o lugar do sonhos e de uma antropologia do onírico no processo de diálogo cultural. E após tratar de relatos biográficos na tradição antropológica afro-brasileira e trazer informações sobre a história de vida do informante, serão feitos comentários sobre sonhos do pesquisador com o informante e observações sobre concepções deste sobre o imaginário onírico. Finalmente, com o advento da morte do informante, serão examinadas algumas de suas conseqüências para a continuidade de uma pesquisa planejada para tempo longo.

2. Nos rumos de uma antropologia do universo onírico

O trabalho de campo propicia um contexto de grande proximidade entre o pesquisador e o informante, onde acontecem trocas de informações e de conhecimento intelectual, mas que também é constantemente enriquecido por interações afetivas, infelizmente nem sempre explicitadas nos relatórios de campo. "Pode-se dizer que, desde que nosso objeto de estudo são os seres humanos, tal estudo envolve toda a nossa personalidade - cabeça e coração" (EVANS-PRITCHARD, 2005:244).

Desde o período clássico, antropólogos já falavam de seus informantes. Como Malinowski acerca do "velho prepotente" Sinakadi (MALINOWSKI, 1984:152), To'uluwa envelhecido e de expressão astuta (idem:337) ou o ancião Ibená, "um bom informante, ansioso por instruir e mostrar sua sabedoria e conhecimento" (idem:348). Certo que não o faziam da forma incisiva como antropólogos hoje o fazem, mas na descrição do vínculo estabelecido com os nativos deixavam transparecer, em graus variados, aspectos de sua própria história. De forma intuitiva, toda biografia dialoga com uma autobiografia. Falar do Outro implica revelar-se, quer seja em aspectos inerentes à relação estabelecida com este Outro, quer seja na própria seleção e recorte dos aspectos biográficos a serem textualizados. Toda escolha é já uma revelação de quem escolhe.

Embora no *mainstreaming* da antropologia o relato detalhado de aspectos relacionais entre o pesquisador e o nativo não seja uma prioridade, a vertente representada pela antropologia que investiga o universo onírico tem se mostrado um posto avançado para refletir sobre este contexto interacional estabelecido durante a pesquisa de campo. Vale esclarecer que recentemente a antropologia resgatou do domínio exclusivo das áreas psi (psicanálise, psiquiatria e psicologia) o estudo dos fenômenos oníricos, retomando a trilha aberta por Tylor (1958) e continuada por diversos outros autores como Seligman (1921), Lincoln (1935), Eggan (1978), Tedlock (1991; 1992), Kracke (2003).

Na antropologia do onírico deixou-se de dar atenção apenas aos conteúdos dos sonhos dos nativos, coletando-os como objetos a serem classificados. Os sonhos passaram a ser percebidos em sua **dimensão comunicativa**, o que abriu possibilidade para que aspectos da interrelação entre etnólogo e nativo fossem levados em consideração. Relatos de sonhos do pesquisador com o informante serão tratados como via de acesso a modalidades de conhecimento, aspectos rituais ou da vida social, enquanto que, de outro lado, sonhos de informantes com o pesquisador deixam transparecer a

forma como este é visto em seu papel de “estranho entre nós”, isto é, seu status como estrangeiro vivendo provisoriamente numa comunidade.

O estudo do universo onírico vem se mostrando importante para a antropologia, pois considerar os sonhos no contexto de processos sociais - ao invés de puro fenômeno psíquico - cria um caminho de acesso a noções locais de pessoa, teorias de ação, construção cultural da experiência e estatuto do imaginário; modos específicos de estar no mundo, de pensá-lo e senti-lo (POIRIER, 2003:108). Embora o Ocidente moderno tenha negado aos sonhos o seu uso social, tal não aconteceu em culturas “tradicionárias”, onde os sonhos permitem vislumbres acerca do mundo social, percepções do *self* e acesso a padrões de pensamento (STEWART, 2003:43). Para Poirier, o sonho seria uma estrada real, não para o inconsciente, mas para a ontologia e epistemologia próprios de uma cultura (POIRIER, 2003:108).

Mas os sonhos apenas se tornam objeto de interesse para o antropólogo ao serem comunicados aos outros e interpretados em um contexto social particular (CURLEY, 1992:135). Para retirar o sonho do vazio da subjetividade e incomunicabilidade é necessário seu relato, isto é, inseri-lo num “jogo de relações... Assim, o relato torna-se um verdadeiro ‘objeto social’, qualidade que diz respeito também ao espaço social no qual está destinado a circular” (AUGÉ, 1998:68).

O compartilhamento (*sharing*) de um sonho deve, portanto, receber atenção especial. Em primeiro lugar, quanto à escolha da forma narrativa, a opção pelas palavras, a decisão de fazer uso da primeira ou terceira pessoa no relato, a reiteração de determinados termos (STEPHEN, 1989: 164). Em segundo lugar, chama atenção o contexto em que a comunicação acontece: se num ambiente privado, semi-privado ou público (HERDT, 1989:34; 1992:55). E, ao lado da consideração da audiência com quem se compartilha a experiência onírica, também deve ser observado o “território” em que acontece. Tomando o candomblé como exemplo, terá um significado diferente se um *filho-de-santo* (iniciado na religião) fizer o relato de um sonho no interior da *camarinha* (espaço do templo religioso reservado para os processos iniciáticos, onde só entram os iniciados ou em processo de iniciação e o sentido do sagrado é maior) ou no *barracão* (espaço físico do terreiro destinado a festas públicas e ao qual visitantes têm acesso de forma mais livre). Assim, um *filho-de-santo* evitará determinados lugares para falar do onírico, como uma *encruzilhada* (área de transição sujeita a

interferências diversas) ou um *assentamento* de determinado *orixá* (área específica do terreiro onde se cultua uma divindade).

Devem ainda estar em pauta a intenção do sonhador em fazer o relato, sua história de vida, bem como a consideração de que se trata de uma prática recorrente ou não e se a narrativa é posterior a um evento importante ou se antecede a uma mudança na rotina de vida (Charsley, 1992:154ss).

Também foi essencial para a antropologia do onírico uma mudança de perspectiva. Ao invés de simplesmente reconhecer-se o papel que a cultura exerce, tanto no conteúdo dos sonhos como nas próprias teorias criadas para interpretá-los, era também necessário perceber que os sonhos são criadores. Criadores no sentido de que o indivíduo não é um passivo ser que recebe os influxos de seu meio, mas ativamente está empenhado num contínuo processo de criação cultural (WILLIS, 1992:178). Recentemente vem se desenvolvendo uma nova concepção de mente "...uma mente criando sentido, buscando sentido, preservando sentido e usando sentido, numa palavra... construtora do mundo" (GEERTZ, 2001:186). É a visão do ser humano como "*meaning maker*", tão necessária para compreender mudanças promovidas diante de tradições a princípio inabaláveis (CHARSLEY, 1992:161). Os sonhos, portanto, não apenas são culturais, mas também criam cultura.

Percebidos como elementos constitutivos do trabalho de campo, assim como o são as observações da vida diária dos nativos, os sonhos apontam possibilidades e abrem caminhos ainda não explorados pelo pesquisador.

Rosalind Shaw assinala a importante função que seus sonhos desempenharam na pesquisa sobre divinação entre os *temne* pois, segundo ela, "meu trabalho sobre divinação estava incorporado em meus sonhos, e vice-versa" (SHAW, 1992:50).

Michelle Stephen também descreve o papel que o relato de seus próprios sonhos teve na relação estabelecida com Aisaga, seu informante *mekeo*, a quem descreve como "meu mais importante mentor e professor durante o trabalho de campo" (STEPHEN, 1989:161). Muito relevante foi uma série de sonhos em que se via sentada com Aisaga - como normalmente acontecia ao longo do dia - enquanto ele a orientava sobre usos da medicina mágica.

Também Dennis e Barbara Tedlock colocaram ênfase no sonho em sua pesquisa entre os *quiche-mayan* da Guatemala e os *zuni* do centro-oeste do Novo México. "Depois de nossa iniciação éramos consultados como intérpretes de sonhos pelo povo Mayan e tínhamos que continuar prestando atenção a nossos próprios sonhos,

recordá-los e interpretá-los do modo como fomos instruídos, em conformidade com o calendário Quiché-mayan” (TEDLOCK, 1991:11).

De acordo com Jay Hillman “em algumas ocasiões, informantes relataram que haviam sonhado comigo, e eu freqüentemente sonhei não apenas com meus informantes, mas também com tópicos que discutimos durante nossos encontros” (HILLMAN, 1989:122).

Estes poucos exemplos de antropólogos que souberam usar a vertente onírica em suas pesquisas deixam entrever as ricas possibilidades de compreensão e **diálogo cultural** que a antropologia onírica descortina.

Em síntese, ao estudar “o compartilhamento de sonhos e a transmissão de teorias oníricas em seu pleno contexto social, antropólogos têm compreendido que ambos, o pesquisador e o sujeito da pesquisa, criam uma realidade social que os une de importantes maneiras” (TEDLOCK, 1991:11). O sonho passou a ser importante no registro etnográfico e hoje os antropólogos aprendem não apenas sobre o uso cultural local das experiências oníricas, mas também passam a ter mais consciência, através de seus próprios sonhos, acerca de suas respostas inconscientes à cultura que estudam. Adquirem desta forma uma importante habilidade para entender tanto as comunicações emocionais oníricas de outros, quanto as suas reações a elas. Assim, “os sonhos podem servir para realçar e clarificar alguns dos conflitos e questões provocados pela própria situação do trabalho de campo” (HILLMAN, 1989:136), funcionando como importante fonte de *insights*. E é esta perspectiva da antropologia onírica que utilizaremos para analisar alguns aspectos da “jornada” vivenciada com o informante Expedito nas veredas do mundo religioso afro-brasileiro.

3. Pesquisador/informante, pesquisador e informante, pesquisador mais informante

O informante em foco, Expedito Lourenço de Lima, era um iniciado nas religiões afro-brasileiras, mais especificamente no candomblé. Fisicamente, era um negro de estatura mediana, apresentando uma fisionomia agradável, onde olhos perspicazes destacavam-se no rosto arredondado que compunha com o cabelo crespo, mantido sempre curto, uma aparência de sobriedade e vivacidade. Destacavam-se os movimentos das mãos em gestos

largos ao falar de alguma coisa que o entusiasmasse, ou em gestos calculados e precisos ao manipular componentes durante um ritual.

Vestia-se de acordo com sua idade e posição social. Roupas formais para o trabalho, quase sempre calça, sapato e camisa com botões. Em situações mais informais permitia-se usar tênis, bermuda e camiseta. Durante longas caminhadas que muitas vezes realizávamos, cobria a cabeça com um boné. Nunca usava óculos de sol e relógio era um objeto que fazia questão de não portar.

Era seu costume andar com um lenço de pano, sempre limpo e bem dobrado, guardado no bolso. Difícil encontrar atualmente alguém que conserve este hábito, que parece ter desaparecido com o uso descartável dos objetos, característico da modernidade. Este é um dado, dentre inúmeros outros, que o distingue e aponta para a liminaridade entre o moderno e o tradicional de sua trajetória.

Expedito nasceu numa família muito humilde. Quando nos conhecemos, vivia com a mãe num barracão alugado, de dois quartos, localizado no bairro de classe popular São Geraldo, em Belo Horizonte. Nunca falou do pai e uma única vez fez referências a um irmão que teria falecido ainda na infância. Sua mãe trabalhava como doméstica, e era por ele percebida como rígida e exigente, o que tornou o relacionamento entre eles marcado por muita tensão.

A mãe faleceu em 2000 e a partir desta época Expedito assumiu-se como alguém sem família. À exceção de uma prima, também iniciada no candomblé, ele não considerava os outros familiares - muito poucos é verdade - como pessoas próximas. Dado significativo é a importância quase mítica da figura da avó materna, que representou para ele o feminino positivo, acolhedor. Inclusive, foi ela quem incentivou o neto a estudar e abriu-lhe ainda o caminho para o reino dos deuses africanos, motivando sua iniciação no candomblé, mesmo contra o desejo da mãe.

Nascido num meio pobre, as oportunidades para freqüentar um curso superior seriam muito pequenas se em sua vida não tivesse aparecido uma senhora - parece que se tratava de uma patroa de sua mãe - que arcou com as despesas de seus estudos de segundo grau.

Expedito, que nasceu em 01/10/1958, teve sua visão de mundo muito marcada por uma tensão entre tradição (definida por sua filiação religiosa ao candomblé e, principalmente, a seu vínculo com uma casa centenária de nação *jeje* que ainda preserva hábitos muito antigos) e modernidade (sua história de vida também é indissociável das vivências numa metrópole e o acesso ao curso universitário de psicologia).

Segundo Kracke (2003:228), é importante para o antropólogo o entendimento das dinâmicas de suas relações com os informantes: não apenas o que eles significam para nós, mas o que nós significamos para eles. Deste ponto de vista, talvez não seja equivocado dizer que a **jornada** que vivenciamos juntos representou para Expedito um meio de promover uma sutura entre a religião e o mundo acadêmico. Tendo nos conhecido no ano de 1986 no espaço da universidade onde freqüentávamos o curso de psicologia, algum tempo depois nossa amizade se estabeleceu definitivamente. Durante a apresentação de um trabalho monográfico uma aluna fez referências a sua própria iniciação no candomblé, assunto que até aquele momento não entrara no horizonte dos diálogos com Expedito. Ele então revelou sua filiação religiosa, ao mesmo tempo em que expressava a grande ansiedade que estava vivenciando em consequência do conflito entre os ensinamentos de um curso universitário, que percebia as manifestações religiosas de um indivíduo como simples deslocamentos de sua libido, e o vínculo religioso assumido com o candomblé ainda na adolescência.

Talvez, com uma sensibilidade científica já voltada para o estudo do fenômeno religioso, minha grande contribuição tenha sido fazê-lo vislumbrar uma via que conciliasse religião e ciência e lhe abrisse a possibilidade de retorno à prática religiosa, deixada em segundo plano naquele momento.

Em contrapartida, posso agradecer o contato próximo com um religioso que conservava a fé nos deuses africanos e que demonstrou ao longo do tempo uma especial capacidade para traduzir as crenças do candomblé em contextos propícios para nossa análise de rituais, percepções, modelos de ação, além de se mostrar um bom conhecedor dos “bastidores” dos terreiros, relatando histórias de vida, casos exemplares (SEGATO, 1995:162), estabelecendo genealogias, dando notícias do calendário de cerimônias e festas religiosas.

Expedito foi iniciado durante a adolescência no candomblé de nação *jeje mahi*. Tendo feito os rituais de iniciação em Belo Horizonte, era bisneto do *Seja Hundé - Cejaundê, Ceja Undê* ou Roça do Ventura (PARÉS, 2006:2001) -, “casa matriz” de candomblé localizada na cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano. Esta *roça* (terreiro) teria sido fundada por pessoas também ligadas ao *Bogum*, candomblé *jeje* de Salvador, e embora as informações a respeito não sejam precisas o suficiente, apontam para uma grande antiguidade das duas roças.

Jeje é a designação genérica para os africanos falantes das línguas do grupo *ewe-fon*, vindos para o Brasil a partir do reino do Daomé, hoje República do Benin, aqui formando as comunidades religiosas que cultuam os *voduns*. Os *jeje mahi* (pronúncia: *marrim*) são africanos procedentes do norte do Benin, da região de *Savalu*, no país *Mahi* (CASTRO, 2001; PARÉS, 2006).

Voltando à questão da elaboração de biografias, os pioneiros dos estudos antropológicos no campo religioso afro-brasileiro, Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Edison Carneiro, não apresentaram uma descrição sistemática de seus informantes. E, por ironia, o primeiro retrato mais humano de um praticante do candomblé brasileiro veio pelas penas de uma pesquisadora norte-americana, Ruth Landes (1967), que ressaltou aspectos importantes da personalidade de Martiniano Eliseu do Bonfim, importante figura religiosa na Salvador dos anos 30. E, numa perspectiva pós-moderna, traços da pesquisadora foram explicitados em sua escrita, como a desconfiança, a admiração e o temor que o contato com Martiniano lhe provocaram. No texto de Ruth Landes a autobiografia está presente em grande grau.

Ainda sobre Martiniano, destaca-se a análise contemporânea de sua figura como elemento de resistência do candomblé, de autoria de Júlio Braga (1995). Aliás, o respeitado antropólogo e *pai-de-santo* (chefe religioso) é um capítulo à parte no mundo acadêmico e religioso - e o próprio Júlio Braga analisa as peculiaridades de sua história no livro *Oritameji* (BRAGA, 2000). Aqui a autobiografia mescla-se inteiramente com a biografia.

Atualmente passaram a se tornar mais freqüentes as biografias de praticantes do candomblé, e nelas tornam-se visíveis traços autobiográficos dos pesquisadores, em maior ou menor grau. Num relato dedicado a Mãe Moça de *Oxum*, importante mãe-de-santo do Rio Grande do Sul, Norton Corrêa desvela-se quando relata o episódio em que consertou uma torneira no terreiro que visitava pela primeira vez, o que lhe serviu como "cartão de visita", por tornar visível sua objetividade e sentido prático. Ou ao afirmar com sinceridade: "os despachos [componentes materiais empregados em trabalhos espirituais, depositados geralmente em encruzilhadas], eu não conseguia, por muito curioso, passar por um deles sem examiná-lo cuidadosamente..." (CORRÊA, 2002:256). A propósito, tal prática rendeu a Norton uma repreensão cuidadosa da mãe-de-santo de quem ele faz o relato biográfico: "...isto pode ser muito prejudicial para ti. Cuidado, seu Ogunzinho curioso, viu?!" (idem). E

revela-se assim *Ogum* como o *orixá* (divindade protetora) de Norton Corrêa.

Retomando o foco do texto, as discussões com Expedito sobre aspectos diversos do candomblé, verdadeiros “seminários cotidianos sobre religião” (TURNER, 2005), aconteceram ao longo de todos os anos de nossa convivência. Embora compartilhássemos outros interesses, como a própria psicologia (apesar de divergências quanto às teorias), gosto por caminhadas urbanas, ecologia, literatura, fotografia, sem qualquer dúvida o interesse central de nossos diálogos era a religião afro-brasileira.

Com uma inteligência vívida, capaz de longos raciocínios lógicos dentro de um rigor que a formação científica exigia, predominando uma referência de fundo à psicanálise freudiana, Expedito podia discorrer sobre qualquer assunto, indo além da superfície e buscando um aprofundamento das questões. Inquiridor, era capaz de refletir sobre um tema durante dias para posteriormente retomá-lo e apresentar suas reflexões, que defendia com ardor e convicção. E esta é uma característica sempre atribuída a informantes como positiva (CASAGRANDE, 1964:472; KLUCKHOHN, 1964:450).

Mas a expressão e defesa de suas opiniões trazia-lhe contratempos. Era considerado por alguns como intransigente. Outros não apreciavam seus conhecimentos e achavam que se tornara esnobe. Pode-se pensar que esta é uma ambigüidade ligada ao seu crescimento intelectual e aos efeitos que isto produz no meio de origem.

A dupla polaridade - campo religioso e campo acadêmico - muitas vezes em harmonia dinâmica, outras em tensão prestes a romper o diálogo, sempre foi marca registrada de nossa interação. Fiz registro de meus próprios sonhos nos cadernos de campo, e alguns deles, nos quais o informante está presente, trazem indicações nesta direção.

No início de setembro de 1999 havia acertado com o Professor Leonardo que seria por ele orientado na escrita de minha dissertação. Logo depois, na noite de 12 para 13 de setembro tive um significativo sonho que estabelece uma espécie de vínculo, uma ponte, entre o conhecimento acadêmico e a vivência religiosa, abrindo espaço para que a crença encontrasse expressão na linguagem científica:

Estou indo para Cachoeira com Expedito (um amigo que é pesquisador e filho-de-santo) e mais duas pessoas. Estamos descendo para o *Seja Hundé*. Lá em baixo avistamos a *Gaiacu* [*Gaiaku*, *mãe-de-santo*] Gamo Lokossi que nos recebe. Sou o último da fila. Quando olho para os rostos das pessoas que estão comigo, vejo-as como deuses, seus cabelos arranjados numa

espécie de cone, lembrando representações de estátuas antigas do Benin. Sei que quanto maior o cone, maior o grau de iniciação. Quando sou apresentado, a *Gaiacu* faz um assentimento e um som com a boca, querendo dizer que me conhecia e me aceitava, mas sabia que não era iniciado. Do lado direito alguém da roça está recolhendo lenha e atira alguns bambus do alto de um morrinho. Depois estou andando com o Expedito por Cachoeira e olhando a ponte. Então encontramos com o Leonardo e eu o apresento ao Expedito e o contato de todos é bom. Seguimos caminhando e conversando (Sonho: 12 de setembro de 1999). Este é um sonho que traz diversos elementos simbólicos significativos, que podem ser organizados a partir da perspectiva dos personagens oníricos: por um lado uma mãe-de-santo, representante do pólo religioso; de outro um professor, representante do pólo científico. Mediando ambos um pesquisador/filho-de-santo que transita em ambos os campos (ARAUJO, 2002:204).

Um outro sonho trata dos mesmos aspectos, tendo como imagens instrumentos próprios do espaço acadêmico - como o computador e a biblioteca - e também trazendo questões importantes sobre o segredo (*awo*), o que chamou minha atenção sobre o limite do que devia ou não constar no relatório de pesquisa. A observação destes limites (*awo*) entre o que pode ou não ser revelado acerca da religião a não iniciados é aspecto imprescindível a ser observado no candomblé onde, para Barros, “os segredos são, invariavelmente, relativos. O segredo absoluto não existe...” (BARROS, 1998:70; SODRÉ, 1988:137ss). No sonho,

Estou em Cachoeira com o Ogã Bernardino [importante figura octogenária do *Seja Hundé*]. Primeiro parece que tem um computador na casa dele que foi presente meu. Sua esposa, Dona Chica, faz algumas observações sobre o funcionamento do computador e diz que já tinha aprendido a usar. Depois vou sair com o Ogã Bernardino e o Expedito. Passamos por uma cerca, mas ela cai. Volto para colocá-la de pé. Depois entramos numa biblioteca. O Expedito quer abrir um livro, mas parece que ele é proibido ou interditado. Ajudo o Expedito, mas com receio. Não encontramos nada importante. Aí chega uma mulher e nota que estamos mexendo em alguma coisa proibida, mas ela é condescendente. Ogã Bernardino fica só olhando. Parece que meu pai também aparece neste sonho (Sonho: 09 de abril de 2002).

Uma observação importante é que na época do sonho eu estava em processo de escrita da dissertação de Mestrado. E minhas associações foram as seguintes: livro/dissertação/computador. Cerca/limites/segredo/impedimento. O certo é que o sonho me auxiliou a ficar ainda mais cuidadoso com a questão do respeito ao segredo no universo da religião afro-descendente e espero que no texto final da dissertação não tenha ultrapassado os limites.

Clifford assinala a necessidade da escrita etnográfica “esforzarse autoconscientemente para no retratar ‘otros’ abstractos y ahistóricos” (CLIFFORD, 2001:41) e certamente considerar o informante como portador de uma história e de uma singularidade, é um passo nesta direção. E a história de Exedito é marcada pelo trânsito entre religião e ciência. Pois se foi o praticante do candomblé, foi também o psicólogo que manteve uma clínica de atendimento onde seguiu com extremo rigor as lições de seu admirado Freud.

Por outro lado, Exedito apresentava uma crítica social bem apurada e consciência de sua negritude. Como intelectual, posição que assumia sempre com orgulho, realizou palestras para platéias diversas: grupos de pais, de professores e de educadores, simpósios sobre candomblé. Dos poucos textos de sua autoria conservados, numa palestra durante um seminário sobre o tricentenário de Zumbi, associou aquelas comemorações com os rituais de *axexé* (ritual fúnebre) realizados no candomblé por ocasião do falecimento de um iniciado e que se estendem durante anos após a morte física. Zumbi é assim representado simbolicamente como alto dignitário da religião afro-brasileira.

Esta reflexão sobre a interlocução entre campo acadêmico/campo religioso balizou a história de vida de Exedito: do quase abandono da prática religiosa em meados dos anos 80 (período que coincide com sua formação universitária) à reaproximação da tradição religiosa na década de 90, inclusive com visitas regulares à casa matriz do candomblé *jeje mahi*, culminando na “obrigação religiosa” (ritual em várias etapas ao qual se submete periodicamente o iniciado) de que participou no *Seja Hundé* em dezembro de 2002.

De uma perspectiva ampliada, esta trajetória de retorno às “raízes”, de procura pela casa matriz, reflete um padrão característico do “candomblé de nação” que, em busca de afirmação de identidade, promoveu um retorno às matrizes africanas simbólicas, processo de *reafricanização* a que diversos antropólogos – como Juana Elbein (SANTOS, 1986), Josildeth Consorte (1999), Beatriz Dantas (1988) e Ordep Serra (1995) – dedicaram estudos.

Quanto à presença do candomblé em Belo Horizonte, e particularmente da nação *jeje mahi*, é importante notar que nas décadas de 50 e 60 iniciou-se um movimento que levaria à iniciação no candomblé de vários sacerdotes de umbanda da capital mineira. Particularmente em relação ao *jeje mahi*, os laços religiosos foram

sempre criados com o *Seja Hundé*, mas passando antes pelo Rio de Janeiro e pela figura emblemática de Tata Fomutinho.

Antônio Pinto de Oliveira, conhecido como Tata Fomutinho, é quase sempre apontado como o responsável pela expansão do *jeje mahi* de Cachoeira em direção ao Rio de Janeiro. Sua iniciação no *Seja Hundé* como *vodunsi* de *Oxum* (divindade, *orixá*, vodum) foi um fato excepcional, pois tratava-se do primeiro *vodunsi* (iniciado que entra em transe) do sexo masculino naquela *roça*. Em torno de 1930, Tata Fomutinho viajou para o Rio de Janeiro, onde iniciou um grande número de filhos. E foram estes filhos e netos de Tata Fomutinho que iniciaram os filhos-de-santo mineiros, caso do próprio Sr. Nonô, neto de Tata Fomutinho e mais tarde responsável pela *feitura* (iniciação) de Expedito.

No final da década de 70 e nos anos 80 aconteceu uma aproximação mais direta entre o candomblé de Minas Gerais e o da Bahia, quando importantes figuras de Salvador e do Recôncavo Baiano passaram a freqüentar a capital mineira, estabelecendo então um vínculo direto, agora sem a intermediação do Rio de Janeiro. Vale sempre ressaltar que em meio a estes movimentos de símbolos e pessoas, a Bahia permaneceu sendo signo de pureza e autenticidade e que a tradição no candomblé continuou sendo discutida, seja sob a rubrica das sobrevivências africanas, do sincretismo, da reafricanização ou da resistência cultural.

4. O imaginário onírico do informante/sonhador

A partir do relato de um sonho de Expedito, do qual também sou personagem onírico, e os comentários seguintes, é possível obter um vislumbre de sua forma de pensar o onírico, o mundo dos *orixás* e *voduns* (divindades) e sua ligação com o mundo terreno:

Eu vi a Dofono, irmã da Dona A. [*mãe-de-santo*], muito serelepe... eu estava com você [o autor], mas se destacava a figura dela ... Tinha umas escadas, parecia a casa dela... A Dona A. pediu um copo d'água e parece que olhou alguma coisa, não sei se nos búzios e falou '*Orumilá*'... Aí a Dofono fez aquela festa. Era uma coisa ligada a *Oxum* [divindade protetora de Expedito]. *Orumilá* não entra em transe... ficou muito claro, era quase uma cena (Caderno de Notas: 01/02/2002).

Ele comentou após o relato que "domingo eu mentalizei sobre o concurso público que vou fazer, rogando, invocando... também teve o fato do Nilson [*ogã*] ter me ligado e falado da viagem prá Cachoeira" (idem). Esclareceu ainda que

Orumilá é um santo [*vodum, orixá*] da mentalidade... então pensei no sonho mais como um mensageiro... vou fazer um agrado pequeno pedindo para o sucesso no concurso... Na caminhada que fiz este final de semana fiz uma promessa para os *voduns*... é um segredo... vou dar um bicho para os *voduns* da família... um bicho para cada um... um galo (idem).

Deve ser ressaltada a confiança de Expedito em me fazer o relato deste sonho, já que se tratava de uma promessa feita por ele em segredo. Era uma prova da qualidade positiva de nossa interação. Suas associações acerca do sonho deixam entrever o vínculo estabelecido entre o universo noturno e o diurno, a continuidade que se estabelece entre o mundo dos sonhos e o mundo cotidiano, sendo que as mesmas questões - como o concurso público a que iria se submeter - são tratadas nos dois planos, embora certamente de maneira diversa. A aparição no sonho de referências a *Orumilá* e *Oxum* é percebida sob a perspectiva de uma mensagem para o sonhador.

E deve ser enfatizado que o aspecto mais consistente ao analisarmos o imaginário onírico do povo-de-santo é justamente a concepção da atividade onírica como uma extensão do cotidiano. Seja para trazer mensagens, fazer comentários sobre a vida do fiel, despertar a atenção para algum aspecto ritual, ou mesmo para reafirmar a indissociabilidade entre homem e *orixá*, o sonho será sempre visto em estreita ligação com a dinâmica da vida cotidiana, auxiliando o homem a situar-se melhor nos quadros de sua sociedade (ARAUJO, 2004).

Também se destaca aqui um dos fatores importantes na hermenêutica onírica do candomblé, pois um sonho (após seu relato e interpretação) implica muitas vezes na realização de uma performance em conseqüência. Esta pode se concretizar sob a forma de uma oferenda ritual para um antepassado, um *ebó* (trabalho espiritual) para solicitar a intervenção e proteção de determinado *vodum* ou *orixá*, a proibição de fazer uso de determinado alimento, ou ainda um banho com determinadas ervas, dentre outras possibilidades (Cf. HOLLAN, 2003:176; STEWART, 2003:45; GOODALE, 2003:154, 158). No caso de Expedito tratava-se de uma oferenda para os *voduns*.

Longe de ser um ingênuo crente, Expedito também tinha críticas pertinentes a respeito do desenvolvimento do candomblé moderno, ou melhor, do candomblé que se pratica num território urbano moderno. Criticava as mudanças na estrutura física do terreiro, como os pisos de cimento ou azulejo nos barracões

destinados às festas públicas, acreditando que neste ponto a tradição não poderia ser quebrada, devendo ser mantido o **chão de terra batida**. Também era contra a mudança que percebia ocorrer nas comidas destinadas ao banquete comunal no encerramento das cerimônias, vendo com maus-olhos a prática de se servir, por exemplo, salpicão ou maionese – pratos não típicos da culinária afro-brasileira.

Os seus comentários, logo depois do sonho que acabo de analisar, deixam transparecer, talvez de forma mais profunda, este incômodo com as mudanças:

O que empobreceu o candomblé é que alegorizou e não se ‘viaja’ mais na fantasia... o povo daqui do Sudeste se dá pouco com o santo. Ficou mais teatral... falta o lado mais do vodum, mais mágico... Fica assim: agora pode, agora não pode... veste esta roupa, não veste... tá na hora de dançar, não tá... ficou muito programado (Caderno de Notas: 01/02/2000).

Um ponto importante é seu questionamento ao branqueamento no candomblé, fenômeno apontado por diversos autores: “por mais bonito que é a dança de um santo branco [um iniciado branco em transe], o do negro é mais bonito” (Caderno de Notas: 15/01/2004). Sua filiação ao candomblé era encarada por ele como “uma missão”, uma obrigação a que seu destino não podia se opor e que ele aceitava com empenho.

5. Os eventos e o sentido - Sonhos, augúrios e morte

O relato de um **evento significativo** ocorrido com Expedito em janeiro de 2004, dá a medida da grande atenção que os membros do candomblé dedicam aos augúrios, aos sinais, que sempre recebem interpretação. Do ponto de vista de um modelo de ciência apoiada em pressupostos derivados da causalidade, estes sinais seriam classificados como simples acasos. E os **acasos perturbam** de maneira irritante o **curso regular** do mundo, pois desconstroem a visão causal da realidade. Tal como o homem moderno, também o homem tradicional se espanta diante do inesperado, e quer saber o que significa, pois o inesperado “atemoriza o homem e o leva a buscar meios de precaver-se” (Prandi, 1996:84). A diferença é que ele dispõe de **teorias**, sustentadas por sua cultura, sobre o poder arbitrário do acaso. Enquanto nós dizemos que “foi por azar”, ele diz que houve uma intenção por trás disso. Um iniciado do candomblé nunca se referirá

ao azar, pois a explicação que tem a oferecer é mais sofisticada e coerente com sua percepção do real (ARAUJO, 2002:88).

O evento significativo teve início no final de janeiro de 2004 quando Expedito, juntamente com o Sr. Nilson (um *ogã* - isto é, um iniciado que não entra em transe - morador da região metropolitana de Belo Horizonte e amigo de juventude de Expedito) e o Sr. Alisson (um *vodunsi* - iniciado que entra em transe - também de Belo Horizonte) visitaram um antigo terreiro de candomblé na cidade de Cachoeira/BA, em companhia do Sr. D., jovem *ogã* e herdeiro deste terreiro. No momento em que este lhes mostrava o barracão e aproximou-se dos atabaques, uma coruja saiu voando. Segundo Expedito, o Sr. D. não gostou daquilo e permaneceu incomodado durante todo o tempo de permanência das visitas no terreiro. Ao contrário, Expedito e o Sr. Nilson consideraram o fato normal e enfatizaram o aspecto “ecológico” de uma ave voar diante deles.

No entanto, em 23/02/2004 Expedito acrescentou uma interpretação e um comentário ao fato, pois dias após voltarem de Cachoeira, no mês de fevereiro, faleceu o Sr. Nonô, pai-de-santo que iniciou no candomblé o Sr. Nilson em 1975 e Expedito em 1976. Então, concluiu Expedito, a mensagem daquele augúrio não era para o Sr. D. nem para o Sr. Alisson, mas para ele mesmo e o Sr. Nilson. “Tomara que pare por aí, que não continue”, foi o comentário que fez depois de relatar que poucos dias depois do Sr. Nonô, uma irmã dele também havia morrido e, ainda, uma pessoa do círculo de suas relações, ficando doente.

A morte, por ser um momento particularmente mobilizador da emoção do grupo, é ocasião propícia para a ocorrência de acontecimentos extraordinários, isto é, que fogem à explicação causal costumeira. O que parece um amontoado de acasos individuais sem sentido - porque só prestamos atenção na possível causalidade - é para as culturas tradicionais uma sequência perfeitamente lógica de agouros e dos fatos que anuncia, modalidade de percepção que muitas vezes recebe a rubrica etnocêntrica de superstição (ARAUJO, 2002:174).

Deve ser assinalado que há uma concepção no candomblé, particularmente entre os *jeje*, de que os eventos ocorrem em série. “Dizem que na Casa das Minas [casa matriz *jeje* de São Luís, Maranhão] é comum morrerem mais de uma pessoa na mesma época... entre os *jejes* se diz que tudo é par, quando morre uma pessoa, logo morre outra...” (FERRETTI, 1995:202-207).

No dia 10/03/2004 Expedito retomou o assunto do augúrio produzido pelo vôo da coruja e comentou que vinha se “sentindo

mal espiritualmente”, o que associou ao falecimento do Sr. Nonô. Lembrou que quando o pai-de-santo morre é comum morrerem filhos depois. Falou de um sentimento de perda, pois foi “o único pai que eu já tive” e que se estivesse ainda na casa dele, estaria em reclusão, como deveria ser com os filhos. Esta foi a única ocasião em que referiu-se à figura paterna, embora já houvesse comentado acerca do papel da família-de-santo como substituta da família biológica. Deve ser esclarecido que Expedito deixou a casa do Sr. Nonô alguns anos após sua iniciação, depois de desentendimentos com o mesmo. Segundo relato dele e do Sr. Nilson, o Sr. Nonô era muito rígido e citaram como exemplo a ocasião em que os encontrou num outro terreiro, no momento em que participavam do banquete comunal. Levou-os imediatamente e com rispidez para sua casa, obrigando-os a comerem uma panela inteira de arroz puro, até o último grão.

Ainda em 10/03/2004 Expedito relatou que “ontem tive um sonho terrível: eu estava numa mata escura, com cobras voadoras, muitas cobras... tudo aquilo de mato que tem normalmente”. Disse que após o sonho, acordou de madrugada e foi para o quintal e tomou **bênção**, “bati cabeça” (gesto ritual) na mangueira, que se trata de uma árvore pertencente a *Ogum* (*vodum*, divindade). Nestas ocasiões em que o *egum* (alma do morto) ainda está muito próximo, as pessoas sentem presenças, têm mal-estar, vêem vultos. Inclusive, o Sr. Nilson também estaria se sentindo assim. A referência a *Ogum* é importante, pois se trata de uma das divindades responsáveis por delimitar o espaço dos vivos e o dos mortos. Por mais de uma vez, ao longo dos anos, ouvi Expedito comentar que sempre que uma cantiga de *axexê*, isto é, referente a *egum*, viesse à cabeça, seria adequado cantar imediatamente a seguir cantigas de *Ogum*.

Como mostra Evans-Pritchard, os sonhos estabelecem uma rede entre os vivos e os mortos, pois “a morte não é somente um fato natural - é também um fato social” (2005:55), existindo entre os *azande* uma rede unindo idéias sobre a morte e a feitiçaria, que pode ser praticada durante os sonhos (idem: 235). Entre os *duna*, “sonhos, feitiçaria e idéias sobre a morte são todos integrados no mesmo domínio de experiência” (STEWART, 2003:49).

6. Silêncio e ausência do informante

Se a relação com o informante é tão importante para o trabalho de campo, sua morte traz para o antropólogo extensas implicações para a continuidade da pesquisa. Frequentemente se aponta o falecimento de um informante, principalmente se idoso, como a perda de um arquivo, o desaparecimento de parte da memória da comunidade. Mas tal ponto de vista trata-se apenas de uma forma de autoridade que a antropologia pós-moderna procura ultrapassar, uma questionável "...modalidade de autoridade científica e moral associada à etnografia de resgate ou de redenção" (CLIFFORD, 1998:84). Considerar o objeto etnográfico em vias de extinção estaria na dependência de se assumir que a outra sociedade é fraca e precisa ser recuperada pelo registro de um estranho, uma "testemunha inimputável de uma autenticidade" (idem).

Mas queremos tratar de um outro aspecto igualmente relacionado à morte de um informante, mas que raramente é examinado. Ele diz respeito não ao significado representado pela perda do nativo para a sociedade estudada, mas sim às conseqüências desta perda para o próprio trabalho de campo. Dito de outra forma, pretendemos fazer considerações sobre o sentido da interrupção da cumplicidade que se formou entre o etnólogo e este informante, o desaparecimento de uma perspectiva de análise cultural co-construída ao longo da convivência no campo.

Certamente entram em pauta os sentimentos humanos que se desenvolveram entre ambos e as reações que o antropólogo manifesta em relação a esta perda. Ao buscar-se elaborar alguns pontos destas questões, seja através de uma análise mais sistemática, seja sob a forma de um breve relato biográfico do informante, devem ser igualmente considerados aspectos da autobiografia do pesquisador, que com ele conviveu e que dele novamente fala e escreve.

A consciência que um antropólogo tem acerca dos motivos pessoais que levaram um informante a lhe relatar determinados aspectos de sua própria história, bem como a maneira com que o fez, e mais ainda, sua própria disposição para atuar como informante, são dados relevantes para a pesquisa. A natureza intersubjetiva do trabalho de campo influencia o tipo de dados que os antropólogos coletam e fixam em seus relatórios, bem como a forma como este recorte de dados influencia o desenvolvimento da teoria social e cultural (HOLLAN, 2003:183).

Deve ser notado que até certo momento a relação mantida com Expedito não era aquela existente entre um antropólogo e seu

informante, mas sim a existente entre amigos. Apenas mais tarde, no decorrer das pesquisas diretamente direcionadas para a elaboração de uma dissertação de Mestrado, com todos os parâmetros acadêmicos, é que a posição do pêndulo tendeu para o lado do informante. Passei então a fazer inquirições mais detalhadas, a anotar nossas discussões e gravar alguns de nossos diálogos. Em certos momentos surgiu uma ligeira desconfiança por parte dele e acredito que nestas ocasiões assumiu de maneira mais efetiva o papel de informante. Inclusive, quando recusou-se a falar sobre o transe ou sobre sua experiência pessoal na *camarinha* durante a iniciação, os papéis clássicos do pesquisador (que quer saber) e do nativo (que revela apenas até certo ponto) foram representados de maneira efetiva, deixando o papel de amigo em segundo plano.

Verdade que certo “jogo de cintura” foi necessário para superar alguns impasses e, particularmente, recordo-me de que quando Expedito relatou que os sonhos do *pai-de-santo* durante o período de iniciação eram importantes na construção do nome ritual que o neófito recebe ao final do processo, em cerimônia pública, mostrei-me insistente para que relatasse o que aconteceu no seu processo iniciático. Tendo ele se recusado de forma irritada, foi necessário utilizar habilidade para que nossa relação de cooperação não se abalasse. Uma questão relevante para a etnografia poderia ser levantada sobre este ponto: se é possível passar da posição de informante para a de amigo, seria possível o trajeto oposto? Acredito que sim. Mas, perder o amigo diante do informante, era um risco que não desejava correr.

Por outro lado, esta relação de proximidade facultou-me o acesso a certas informações a que de outra forma não teria acesso, como a lista do material utilizado na realização de sua obrigação religiosa no *Seja Hundé*, ou detalhes do período em que esteve recolhido na *camarinha*.

O fato do material onírico ter sido amplamente utilizado em nossa comunicação abriu perspectivas muito interessantes. Tópicos como a performance em consequência de um sonho - realizada sob a forma de um trabalho espiritual (*ebô*) - não seriam tão facilmente percebidos pelo pesquisador como fazendo parte da hermenêutica onírica do candomblé, se não emergisse em nossas discussões sobre nossos sonhos.

E a questão da morte, que surgiu em nossos diálogos cerca de um ano antes de seu falecimento, propiciou informações valiosas sobre a concepção da *família-de-santo* como um grupo coeso, uma

“comunidade de destino” sujeita a abalos com o falecimento do líder espiritual. Uma rede de relações humanas, materiais e espirituais, tecida com trama fina.

Expedito faleceu com 46 anos de idade em 06/08/2005, após rápida doença. Sua morte, além da tristeza causada pela separação do amigo, trouxe conseqüências e riscos para a pesquisa. Tive alguns sonhos com ele logo depois - e ainda os tenho ocasionalmente -, mas não consegui incorporá-los à trajetória da pesquisa, certamente por resistência afetiva. Uma impossibilidade que até este momento não consegui superar.

Mas, por outro lado, uma nova perspectiva se abriu em função do acesso que passei a ter a informações da história do candomblé em Belo Horizonte em meados da década de 70, período em que Expedito foi iniciado. Ao conversar com amigos de Expedito, membros do candomblé, muitos interlocutores encaminharam o tópico das conversações para aquela época, com o intuito de fazer comentários sobre sua entrada na vida religiosa. E como pano de fundo emergiu um panorama do mundo afro-brasileiro em Belo Horizonte, com as reorganizações dos líderes de umbanda em torno do candomblé e a influência religiosa e cultural da Bahia.

Deve ainda ser ressaltado que a utilização dos sonhos na pesquisa antropológica, longe de representar uma modalidade de estudo exaustivo sobre um tópico, oferece indicações de trilhas a percorrer. E os riscos de que estas vertentes não prosperem ficam atenuados quando os dados apresentados à consciência do pesquisador através dos sonhos são confrontados com informações obtidas da forma mais comumente utilizada na etnografia: observações de campo e entrevistas. De qualquer forma, os “cadernos de sonhos” fazem parte dos cadernos de campo, ou seja, incorporam-se no contexto mais amplo da pesquisa etnográfica.

Tratar de temas não privilegiados pela corrente dominante certamente deixa o pesquisador exposto a críticas, que somente podem ser rebatidas quando na trilha escolhida fizer-se ele acompanhar. Em lugar do trajeto solitário, a companhia, o diálogo, a troca de informações, a correção de rumo... Evita-se assim o risco maior para o antropólogo, que é a perda da interlocução com seus pares.

7. “Uma memorável experiência humana” (Joseph Casagrande)

“Ele estava genuinamente interessado [na pesquisa]; intelectual e emocionalmente”

(Robert Lowie sobre Jim, seu informante)

Ao finalizar, esclareço que não fiz questão ao longo do texto de promover uma distinção conceitual precisa, que talvez uma perspectiva baseada no método exigiria. Preferi permanecer no terreno do fazer antropológico, e os termos antropólogo, pesquisador, etnólogo, foram usados como sinônimos. Também não foram feitas distinções entre informante e nativo, e se ao longo do texto tratei Expedito como informante/nativo, procurei destacar que um pêndulo oscilava constantemente entre os papéis de amigo e de informante.

Não estamos realmente interessados na interpretação “correta” para os sonhos, pois o objetivo deste trabalho vai em direção muito diferente. Por outro lado, um dos aspectos que interessa realmente destacar é o desempenho da função de informante por Expedito. Ele trouxe à tona uma multiplicidade de relatos oníricos, pois, sabendo de meu interesse pelo tema, permaneceu atento à fala de seus interlocutores e mesmo os incentivou a fazer relatos que discutimos posteriormente. Esta disposição de espírito foi uma constante durante toda nossa cooperação e coloco-me então de acordo com Casagrande (1964:450, 472) ao mostrar que um informante torna-se realmente um co-construtor da etnografia quando percebe a proposta antropológica contida na pesquisa e dela participa.

Encerro estas reflexões lembrando Turner ao dizer que “nenhum homem pode fazer justiça à totalidade humana de outro” (TURNER, 2005:201). E resgato a questão colocada por ele, quando, por ocasião do término de sua pesquisa e da colaboração com seu informante Muchona, notou que este sentiu-se angustiado por não ter mais a quem comunicar suas idéias e discuti-las, deixando de contar com aquela intimidade compreensiva e a sintonia na forma de pensar e refletir que a relação entre os dois havia desenvolvido. Sinto, mudando o foco da observação de Turner, que após o falecimento de Expedito, ressentia-se minha pesquisa com a ausência da sagacidade, riqueza de detalhes e capacidade de memória do informante. E com o rompimento do espaço de compreensão mútua que os sentimentos humanos presentes em nossa colaboração construíram ao longo de quase 20 anos de “seminários cotidianos sobre religião”.

Referências

- ARAUJO, F. "Religiões de transe, religiões da vida". In RAMOS, D. & WAHBA, L. (ed.). *A identidade Latino-Americana*. São Paulo: Paulus, 2001, pp. 365-371.
- _____. *O imaginário onírico no campo religioso afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2002. 254 p. (Dissertação de Mestrado).
- _____. "O antropólogo no campo dos sonhos". Trabalho apresentado no Fórum de Pesquisa "Antropologia, trabalho de campo e subjetividade: Desafios contemporâneos". 24ª Reunião Brasileira de Antropologia. Olinda, 2004.
- AUGÉ, M. *A guerra dos sonhos*. Campinas: Papyrus, 1998.
- BARROS, J.F. *et alii*. "O Haiti não é aqui ou Encontro e desencontro de duas tradições religiosas: O vodu e o candomblé". In: BARROS, J. (org). *Terapêuticas e culturas*. Rio de Janeiro: UERJ, Intercon, 1998, pp. 47-74.
- BRAGA, J. *Na gamela do feitiço - Repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: Edufba, 1995.
- _____. *Oritamejí - O antropólogo na encruzilhada*. Feira de Santana, UEFS, 2000.
- CASAGRANDE, J. "John Mink, Ojibwa Informant". In CASAGRANDE, J. (Ed). *In the company of man*. New York: Harpe Torchbooks, 1964, pp. 467-488.
- CASTRO, Y. *Falares africanos na Bahia*. Rio de Janeiro: Top Books, 2001.
- CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.
- _____. *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- CONSORTE, J. "Em torno de um Manifesto de lalorixás Baianas contra o Sincretismo". In CAROSO, C. & BACELAR, J. (Org). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas & Salvador: CEAO, 1999, pp 71-91.
- CORRÊA, N. "Mãe Moça da Oxum: Cotidiano e sociabilidade no batuque gaúcho". In SILVA, Vagner (Org). *Caminhos da alma - Memória Afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Summus, 2002, pp. 237-265.
- CURLEY, R. "Private dreams and public knowledge in a Camerounian independent church". In JEDREJ, M. C. & SHAW, Rosalind (Ed). *Dreaming, religion and society in Africa*. Leiden: E.J. Brill, 1992, pp. 135-152.
- CHARSLEY, S. Dreams in African churches. In JEDREJ, M. C. & SHAW, Rosalind (Ed). *Dreaming, religion and society in Africa*. Leiden: E.J. Brill, 1992. pp.153-176.
- DANTAS, B. *Vovó Nagô e papai branco: Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988.
- EGGAN, D. "Perspectiva cultural dos sonhos entre os índios hopis". In CAILLOIS, R. & VON GRUNEBaum, G. *O Sonho e as Sociedades Humanas*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978, pp. 165-190.

- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FERRETTI, S. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp; São Luís: Fapema, 1995.
- FIRTH, R. "A Polynesian aristocrat". In CASAGRANDE, Joseph (Ed). *In the company of man*. New York: Harpe Torchbooks, 1964, pp. 1-40.
- GEERTZ, C. *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- GOLDMAN, M. "Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia". *Revista de Antropologia*. São Paulo, FFLCH/USP, v. 46, n.2, 2003, pp. 445-476.
- GOODALE, J. "Tiwi Island dreams". In LOHMAN, R. (Ed). *Dream travelers*. New York: Palgrave Macmillan, 2003, pp. 149-167.
- GOULET, J.-G. "Dreams and visions in other lifeworlds". In GOULET, J. & YOUNG, D. (Ed.) *Being changed by cross-cultural encounters*. Ontario: Broadview, 1994, pp.16-38.
- GRIAULE, M. *Dios de Agua*. Barcelona: Ed. Alta Fulla, 1987.
- HERDT, Gilbert. "Self and culture: Contexts of religious experience in Melanesia". In HERDT, Gilbert & STEPHEN, Michele (Ed). *The religious imagination in New Guinea*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1989, pp. 15-40.
- _____. *Selfhood and discourse in Sambia*. In TEDLOCK, Barbara (Ed). *Dreaming: Anthropological and psychological interpretations*. Santa Fe: School of American Research, 1992, pp. 55-85.
- HILLMAN, D. "Dream work and fieldwork: Linking cultural anthropology and the current dream work movement". In ULLMAN, M. (Org.). *The variety of dream experience*. England: Crucible, 1989, pp. 117-141.
- HOLLAN, D. "The cultural and intersubjective context of dream remembrance and reporting: Dreams, aging and the anthropological encounter in Toraja, Indonesia". In LOHMAN, Roger (Ed). *Dream travelers*. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2003, pp. 169-187.
- KLUCKHOHN, C. "A Navaho Politician". In: CASAGRANDE, J. (Ed). *In the company of man*. New York: Harpe Torchbooks, 1964, pp. 439-465.
- KRACKE, W. "Beyond the mythologies - A shape of dreaming". In LOHMAN, Roger (Ed). *Dream travelers*. New York: Palgrave Macmillan, 2003, pp. 211-235.
- LANDES, R. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1967 [1947].
- LEITE, L. *Relacionando territórios - O sonho como objeto antropológico*. Rio de Janeiro: PPGAS do Museu Nacional, UFRJ, 2003. 99 p. (Dissertação de Mestrado).
- LINCOLN, J.S. *The Dream in Primitive Cultures*. Londres: The Cresset Press, 1935.

- LOWIE, R. "My Crow Interpreter". In CASAGRANDE, J. (Ed). *In the company of man*. New York: Harpe Torchbooks, 1964, pp. 427-437.
- MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- PARÉS, L. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Ed. Unicamp, 2006.
- POIRIER, S. "This is good country. We are good dreamers" - Dreams and dreaming in the Australian Western Desert. In LOHMAN, Roger (Ed). *Dream travelers*. New York: Palgrave Macmillan, 2003, pp. 107-125.
- PRANDI, R. *Herdeiras do Axé*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- SANTOS, J. *Os Nãgô e a Morte*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1986.
- SEGATO, R. *Santos e Daimones*. Brasília: Editora UNB, 1995.
- SELIGMAN, C. G. "Note on Dreams". *Sudan Notes and Records* 4:156-61, 1921.
- SERRA, O. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SHAW, R. "Dreaming as accomplishment: Power, the individual and Temne divination". In JEDREJ, M. C. & SHAW, Rosalind (Ed). *Dreaming, religion and society in Africa*. Leiden: E.J. Brill, 1992, pp. 36-54.
- SODRÉ, M. *A verdade seduzida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- STEPHEN, M. "Dreaming and the hidden self: Mekeo definitons of Consciousness". In HERDT, G. & STEPHEN, M. (Ed). *The religious imagination in New Guinea*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1989, pp. 160-186.
- STEWART, P. & STRATHERN, A. "Dreaming and ghosts among the Hagen and Duna of the Southern Highlands, Papua New Guinea". In LOHMAN, Roger (Ed). *Dream travelers*. New York: Palgrave Macmillan, 2003, pp. 43-59.
- TEDLOCK, B. "The new anthropology of dreaming". *ASD Journal Dreaming* 1(2), 1991.
- _____. (ed). *Dreaming: anthropological and psychological interpretations*. Santa Fe: School of American Research, 1992.
- TURNER, V. *Floresta de símbolos*. Niterói: EdUFF, 2005.
- TYLOR, E. *Primitive Culture*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1958 [1871].
- VERGER, P. *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África*. São Paulo: Edusp, 1999 [1957].
- WILLIS, R. Afterword. In JEDREJ, M. C. & SHAW, R. (Ed). *Dreaming, religion and society in Africa*. Leiden: E.J. Brill, 1992. pp. 177-180.