

Les numÃ©ros / Anthropologie et psychanalyse : dÃ©bats et pratiques

Ã«Ã « Ela nÃ£o tem explicaÃ§Ã£o, ela tem vida » : A relaÃ§Ã£o pesquisador-pesquisado no contexto de uma investigaÃ§Ã£o etnopsicolÃ³gica sobre mediunidadeÃ Ã»

Fabio SCORSOLINI-COMIN

RÃ©sumÃ©

Ã partir d'une recherche sur le dÃ©veloppement de la mÃ©diunnitÃ© chez des adeptes de l'umbanda, l'objectif de cette Ã©tude de cas est de discuter dans ce contexte, en terme ethnopsychologiques et mÃ©thologiques, quelques enjeux de la construction de la relation observateur-observÃ©. Pour ce faire, le contexte pris en compte est celui d'une situation d'entretien avec une mÃ©re de saint. Durant cette rencontre, la participante suggÃ¨re que le chercheur dÃ©veloppe sa mÃ©diunnitÃ© en visualisant un esprit de l'umbanda qui serait, selon son rÃ©cit, proche de lui. La participante invite le chercheur Ã sentir la prÃ©sence de cet esprit par la biais d'une expÃ©rience d'incorporation, laquelle permet une comprÃ©hension vÃ©cue de l'univers mythique narrÃ© pendant l'interaction. Le cadre ethnopsychologique a permis au chercheur de se laisser aller, de maniÃ¨re Ã ne pas psychiatiser la culture de rÃ©fÃ©rence de l'observÃ©e et de comprendre la situation d'incorporation comme une forme d'accÃ©s Ã l'expÃ©rience de mÃ©dium. Ã partir de cas, quelques rÃ©flexions sont proposÃ©es sur l'entretien et la recherche ethno-psy, ses enjeux et potentialitÃ©s.

Abstract

From a research on the development of mediumship with Umbanda mediums, the purpose of this study is to discuss, in ethnopsychological and methodological terms, some of the stakes of the construction of the researcher-researched relationship in this context. To do so, an interview situation with a saint's mother was taken as set. Throughout the meeting, the participant suggests to the researcher to develop his mediumship by visualizing an entity that would be, according to her account, close to him. The participant invites the researcher to feel the presence of this spirit by means of an incorporation, which allows him an experiential understanding of the mythical universe narrated during the interaction. The ethnopsychological framework provided the researcher an attitude of letting go, in order to not psychiatrize the observed's referential culture and understand the incorporation situation as a way of gaining access to the experience of the medium. Through this case, reflections are proposed about on the stakes and potentialities of the interview and the ethnopsy research.

Resumo

A partir de uma pesquisa sobre o desenvolvimento da mediunidade em adeptos da umbanda, o objetivo deste estudo de caso Ã discutir, em termos etnopsicolÃ³gicos e metodolÃ³gicos, sobre alguns dos desafios da construÃ§Ã£o da relaÃ§Ã£o pesquisador-pesquisado nesse contexto. Para tanto, tomou-se como cenÃ¡rio uma situaÃ§Ã£o de entrevista com uma mÃ£e de santo. Ao longo do encontro, a participante sugere que o pesquisador desenvolva sua mediunidade ao visualizar um espÃ­rito da umbanda que estaria, segundo seu relato, prÃ³xima dele. A participante convida o pesquisador para que este sinta a presenÃ§a desse espÃ­rito por meio de uma experiÃªncia de incorporaÃ§Ã£o, que permite uma compreensÃ£o vivencial do universo mÃ­tico narrado durante a interaÃ§Ã£o. O arcabouÃ§o etnopsicolÃ³gico permitiu uma atitude de entrega do pesquisador, de modo a nÃ£o psiquiatrizar a cultura de referÃªncia da entrevistada e compreendendo a situaÃ§Ã£o de incorporaÃ§Ã£o como uma forma de ter acesso Ã experiÃªncia da mÃ©dium. A partir deste caso, sÃ£o oferecidas reflexÃµes sobre a entrevista e a pesquisa etnopsi, seus desafios e potencialidades.

A umbanda, pra mim, fiote ⁽¹⁾,   a coisa,  , como   que eu posso dizer pra você ? Ela  , ela não tem explica o, ela tem vida. Ela tem vida. (Margarida, mãe de santo, em entrevista de 2012).

A rela o entre pesquisador e pesquisado já foi tema de diversos ensaios. Quais os limites e possibilidades dessa rela o e de que modo esta, em si, constitui um fen meno próprio a ser olhado, narrado e compreendido no fazer da pesquisa científica ? No estudo aqui relatado, essa rela o mostra-se fundante, pois atravessa a constitui o do fen meno que se pretende apreender, de modo que desconsiderar tal rela o   também pressupor a existência de uma possível neutralidade que não se encaixa nos pressupostos teóricos do trabalho etnopsicol gico. O olhar etnopsicol gico, ao instaurar a necessidade de relativizar as distâncias entre o eu que analisa e o outro que   analisado, resgata a importância de refletir sobre o modo como essa rela o   construída, nutrida e também questionada ao longo da tessitura do trabalho. Olhar para a rela o estabelecida  , portanto, olhar para o próprio fen meno, o que constitui sempre um desafio longe de uma resposta única ou um posicionamento suficientemente amplo, como nos apontam diversos interlocutores do campo etnopsicol gico e etnopsiqui trico (Devereux, 1972 ; Leal de Barros & Baira o, 2010 ; Nathan, 1986) ⁽²⁾.

Desde o início de 2012 tenho desenvolvido uma pesquisa que tem como objetivo conhecer as histórias de vida de médiuns da umbanda, a fim de compreender os principais percursos desenvolvimentais relacionados   manifesta o da mediunidade, especificamente em um contexto religioso umbandista, marcado pelo entroncamento de matrizes tipicamente nacionais representadas por elementos europeus, negros e indígenas, em referências a religiões como o catolicismo, o candomblé e o espiritismo kardecista. Meu interesse nessa seara já vinha de algum tempo, e foi lendo os estudos nacionais sobre a umbanda que pude reconhecer o desejo de também me aproximar desse universo. Estava diante do desafio de tratar de um novo paradigma para mim, o da pesquisa etnográfica, que consiste sumariamente em entender « os padrões de comportamento e as atitudes específicas de uma cultura que d o às pessoas o sentimento de serem membros de um grupo » (Uzzell & Barnett, 2010, p. 305), o que requer do pesquisador uma atitude de respeito pelo universo investigado, estando atento aos próprios comportamentos, crenças e atitudes que poderiam influenciar o modo de interpretar o que está sendo investigado. Posicionava-me, tendo como referência a minha trajetória como pesquisador, em uma nova forma de ser e fazer pesquisa.

A inicia o no universo da pesquisa sobre umbanda

Este estudo encontrou assentamento em um terreiro de umbanda localizado em uma cidade de médio porte da região do sudeste brasileiro. Fui acolhido como pesquisador nesta comunidade desde as primeiras visitas, por intermédio de uma amiga que também realizava pesquisas no mesmo espaço. Essa recep o foi o primeiro elemento a me chamar a aten o dentro daquele contexto : eu tinha ido ao terreiro para fazer as primeiras observa es e conhecer o modo de organiza o daquele lugar, mas fui convocado a assumir um lugar entre aqueles médiuns e este lugar era o de pesquisador, que participava das giras (cerim nias), vestia branco (traje t pico dos participantes) e que tinha a liberdade de portar gravadores e máquinas fotográficas. Era, pois, um personagem conhecido de todos. Mas eu ainda estava construindo o meu desejo de fazer pesquisa naquele contexto, de modo que esse convite para ficar do lado ?de dentro? da comunidade j  demarcava para mim um lugar de importância, de respeito e de considera o pelo que eu pretendia desenvolver ali.

Aos poucos fui conhecendo os médiuns e realizando as primeiras entrevistas, que tinham como objetivo descobrir o que era a mediunidade para cada um e como foi o chamado desenvolvimento mediúnico, desde o seu início. Quase todos os médiuns foram entrevistados ao longo de dois anos de coleta de dados e muitas histórias tornaram-se emblemáticas do modo de se fazer pesquisa em uma comunidade religiosa. Vindo de uma tradi o mais psicométrica de pesquisa em Psicologia, tratava-se de um rompimento importante no modo de entrar em contato com o meu novo objeto de pesquisa : era preciso me misturar, conhecer aquela realidade, seus costumes, suas gentes, suas crenças e seus modos de ser e de viver. Também muitas inquieta es me habitavam : como coletar dados nessa comunidade e como desenvolver uma escuta sensível acerca dos percursos desenvolvimentais desses médiuns ? Como principais referências, tinha contato com diversos estudos sobre este cenário, com relatos importantes que narravam a experiência de « entrar » em uma comunidade e iniciar uma pesquisa. Entre os tipos de pesquisa mais conhecidos para poder fazer frente a essa demanda metodológica estava a chamada observa o participante, que me oferecia alguns elementos capazes de me situar diante do trabalho que vinha sendo

construído naquele espaço.

No entanto, a maioria dos estudos a que eu tinha acesso nesse contexto partia do interesse nas entidades incorporadas, em trabalhos sobre caboclos, baianos, pretos-velhos, exus e pombagiras (Concone, 1987 ; Dias & Bairr o, 2014 ; Leal de Barros, 2013 ; Rotta & Bairr o, 2012 ; Macedo & Bairr o, 2011), com pouco espaço para a considera o dos médiuns que incorporavam esses guias durante as giras (Scorsolini-Comin, 2014). Interessava-me pelas histórias dessas pessoas que ali trabalhavam de modo voluntário. Como seriam essas pessoas em seus  mbitos domésticos ? Como tinham chegado até aquela comunidade ? Quais as suas vincula es com os demais participantes ? Quais eram os sentimentos relacionados ao ser m diun ? O que era, de fato, a mediunidade ? De que modo a mediunidade promovia uma redescr o identitária naqueles sujeitos ? Essas eram algumas das minhas perguntas.

As dificuldades metodológicas atravessavam essas minhas perguntas e era preciso encontrar uma forma de entrar em contato com essas pessoas. Como eu considerava a entrevista um modo relativamente simples para obter informa es, decidi usar entrevistas menos estruturadas e que pudessem deixar o sujeito mais   vontade para narrar suas experiências ou os momentos que ele julgasse mais importantes, tendo em mente que meu objetivo era conhecer sua história de vida. Sem me preocupar com perguntas fechadas e padronizadas, poderia imprimir   entrevista um caráter mais informal e que poderia tornar a rela o pesquisador-pesquisado mais próxima.

Em uma defini o metodologicamente mais objetiva, entrevistar «   um processo que consiste em dirigir a conversa o de forma a colher informa es relevantes » (Angrosino, 2009, p. 61). Essa acep o, no entanto, esbarra em alguns pressupostos que uma pesquisa etnopsicol gica busca combater, que   o suposto diretivismo, bem como a concep o de que o entrevistador sabe, *a priori*, quais são as informa es relevantes, de modo que a subjetividade do pesquisador realmente atravessa o processo, não permitindo necessariamente ao participante ser, narrar e se revelar do modo como julgar mais adequado. Buscando uma defini o mais aproximada do processo conduzido nesse estudo, encontramos também em Angrosino a considera o de que a pesquisa etnográfica   « (...) interativa, no sentido de acontecer entre pessoas que se tornam amigas enquanto o etnógrafo for participante na comunidade em que o seu ou sua informante vive » (p. 61). Assim, tratava-se sim de um processo de colher informa es, mas as mesmas se mostrariam relevantes ou não ao longo da entrevista e também na análise, sendo essa relevância marcada tanto pelo pesquisador quanto pelo pesquisado e o modo como essa rela o se constituiu.

Aliado a essa entrevista mais geral, de inspira o etnográfica, passei a participar das giras de desenvolvimento como observador : todas as segundas e sextas-feiras, no período da noite, dirigia-me ao terreiro, conversava com os médiuns e acompanhava cada detalhe das incorpora es e dos atendimentos ao público. Este terreiro se abre ao público nesses períodos. Os consulentes fazem filas, retiram fichas por ordem de chegada e são atendidos pelos médiuns incorporados. Com isso ia criando uma espécie de repertório na umbanda, a ponto de ter mais elementos, inclusive, para lançar perguntas durante as entrevistas e compreender melhor as expressões utilizadas, por exemplo. Passado algum tempo observando essas manifesta es, passei a fazer as primeiras entrevistas. Foi assim que me aproximei de uma m diun ficticiamente chamada de Margarida e que será alvo deste estudo de caso.

Em termos metodológicos, este estudo de caso foi delimitado devido às particularidades observadas no decorrer da entrevista e que aqui serão utilizadas como forma de reflexão acerca da rela o entre pesquisador e pesquisado em um contexto etnopsicol gico de investiga o. Os elementos aqui observados não possuem qualquer compromisso com generaliza es, mas podem servir para uma discussão aprofundada acerca do papel do pesquisador e dos desafios e potencialidades inerentes a uma situa o de contato com um « outro estranho », em um contexto que guarda nuanças que podem ser resgatadas. Assim como nos alerta Alves-Mazzotti (2006),   importante que o estudo de caso não seja apenas o relato de uma entidade individual, mas que permita considerar que o conhecimento científico se desenvolve por meio desse processo de constru o coletiva. Desse modo, compreendo que o presente estudo de caso parte de especificidades de uma situa o de entrevista, podendo contribuir com a realiza o de diversos outros estudos e para a discussão acerca de como pode ser o encontro entre pesquisador e pesquisado, tendo como cenário a produ o do conhecimento etnopsicol gico. Todo o registro deste artigo será feito em primeira pessoa do singular como forma de respeitar a rela o entre pesquisador e pesquisado, aqui em análise. Trata-se de uma forma de mostrar a proximidade dessa rela o, ao mesmo tempo em que se busca o distanciamento necessário para uma análise de caráter científico.

A partir do panorama exposto, o objetivo deste estudo de caso   discutir, em termos etnopsicol gicos e

metodológicos, sobre alguns dos desafios da constru o da rela o pesquisador-pesquisado no contexto de uma pesquisa no contexto umbandista. Para tanto, tomou-se como cenário uma situa o de entrevista com uma mãe de santo, narrada a seguir, em uma investiga o sobre mediunidade. Assim, deve-se esclarecer que a discussão sobre a rela o pesquisador-pesquisado constituiu o foco do estudo de caso. No entanto, a questão da mediunidade atravessa todo o caso narrado, haja vista que constituiu o ponto de partida para a entrevista e também o fio condutor do diálogo para a compreensão da rela o pesquisador-pesquisado.

Margarida, filha de Xangô

Margarida   uma senhora negra, com 50 anos de idade e que vive em uma região periférica de uma cidade de médio porte do Estado de São Paulo, Brasil. Está na umbanda desde criança e   mãe de santo, embora não esteja liderando um terreiro próprio, mas « trabalhando » em um centro chefiado por um amigo de muitos anos. Seu orixá de cabeça (orix  principal)   Xangô (orix  da justiça) e ela se mostra, a todo tempo, muito devotada a todas as entidades do panteão umbandista. Em sua busca para compreender e, algumas vezes, até « conter » a sua intensa mediunidade, passou por centros kardecistas, de umbanda e candomblé. Conheci Margarida em uma das giras do terreiro, em que acompanhava diversos médiuns e os entrevistava acerca da assun o e do desenvolvimento da mediunidade. Margarida sempre me despertou a aten o por ser muito requisitada pela comunidade para os atendimentos e por ser mãe de santo. Era a única mãe de santo da comunidade e, dessa forma, gozava de um prestígio junto aos frequentadores e outros médiuns. Era uma senhora de origem simples, vaidosa, considerada disponível e querida. A entrevista com ela foi marcada depois de muito observar as suas entidades trabalhando e depois de termos certa intimidade, o que me permitiu agendar a conversa para um dia no qual não estava ocorrendo atividades no terreiro. Margarida me recebeu em sua casa com muito entusiasmo : era um dia nublado, havia um técnico tentando consertar o seu interfone e, por isso, estávamos sem energia elétrica. A entrevista foi realizada quase que totalmente no escuro, apenas com a luz de uma vela. Foram quatro horas de entrevista, momento no qual pude conhecer em detalhes a sua história de vida e o modo como a sua mediunidade começou a se manifestar e foi por ela trabalhada até que se tornasse uma m diun.

Neste estudo, no entanto, minha análise não recairá sobre os elementos da história de vida de Margarida, mas do modo como a rela o entre pesquisador e pesquisado foi estreitada no acontecer da entrevista. Eu já havia me consultado com as entidades incorporadas por Margarida em diversas situa es. Participar como consulente era uma forma de compreender por que as pessoas buscavam auxílio no terreiro e como era o modo de proceder de cada m diun, suas interpreta es, prescri es e práticas mais comuns. Seria possível conhecer alguma característica do m diun a partir das entidades por ele incorporadas ? Durante a entrevista, enquanto falávamos das entidades incorporadas por Margarida, ela me perguntou se eu gostaria de também me tornar m diun. A minha primeira rea o foi reafirmar minha condi o de pesquisador e esta, apesar de se situar em uma perspectiva etnopsicol gica, ainda guardava resquícios de uma tradi o positivista : eu não estava ali para manifestar meus posicionamentos pessoais e não poderia « me deixar revelar ».

Posteriormente, com o avançar dos assuntos e me sentindo mais   vontade para conversar também sobre as minhas experiências no terreiro, comentei sobre algumas consultas nas quais as entidades haviam me dito que se fosse meu desejo eu poderia me desenvolver enquanto m diun, ou seja, passar a incorporar espíritos e atender ao público. Esse mesmo « convite » era relativamente comum nas consultas, notadamente quando a pessoa demonstrava muita perturba o, sendo o desenvolvimento mediúnico uma forma de permitir que as entidades trabalhassem e aliviassem, assim, o sofrimento do qual o consulente era depositário. Na entrevista, afirmei para Margarida que tinha receio de « girar » (termo que significa participar da gira como m diun, incorporar um espírito), pois não sabia como proceder e tinha medo de cair (uma vez que a maioria dos médiuns girava de olhos fechados e com a cabeça baixa). Foi então que ela me disse :

Mas   gostoso demais (...). E   isso que eu tão te pedindo : não tenha medo, não tenha medo dum Orix  que vai te dar tanta alegria. Ele vai te dar tanta paz, vai te trazer tanto amor, amor que você não vai,  ,  , que você não vai conseguir guardar dentro de você, que você vai ter que distribuir, que você vai ter que se entregar àqueles que vão te procurar.

« O Seo (3) Sete Flechas t  aqui atrás »

Em outra passagem da entrevista, perguntei   Margarida sobre o processo de preparação para a incorporação, como eram os minutos que antecediam o transe de possessão, se ela se concentrava, se mentalizava algo, enfim, como era essa preparação. Ao me responder, Margarida faz um primeiro comentário que me suspendeu diante dessa conversa : o que ela estaria vendo que eu não estaria ? Como acolher aquela visão da entrevistada em nossa conversa ? Como me manter na posi o de pesquisador aparentemente isento e neutro depois dessa afirmação ?

F : E como que   essa conversa ? Voc  conversa com ela [a entidade a ser incorporada], em pensamento ? Como que   ?

M: Em pensamento, assim. Em olho no olho. Sabe, eu não tenho medo.

F: Mas, como assim, você olha pra onde?

M: No momento, aonde ela estiver.

F : Ah, entendi.

M: Como, por exemplo, o Seo Sete Flechas t  aqui atrás.

F: O caboclo?

M: O caboclo Sete Flechas, que   caboclo do [fala o nome de outro médium do terreiro]

F: Olha s .

M : (risos) N  ? Viu ?

F : Voc  v  ou você sente ?

M : Não, eu vejo mesmo.

F : Voc  v  mesmo.

M : Eu vejo ele mesmo. Ele   muito bonito. O cabelo dele vem aqui [aponta para a sua cintura].   um cabelo, olha,  , acho que todo mundo queria ter um cabelo igual o dele, e olho. Não   pela razão de ser bem cuidado, de ser, a natureza dele, n , de ser aquela coisa, assim, a cor da pele, n , os músculos que ele tem. Eu falo assim : « Gente ! »

F : São  ndios, n  ?

M : São  ndios. E ele carregando aquela flecha dele, n  ? Sete, sete flechas junto com o passarinho. Tem um passarinho junto. (risos)

Neste momento, então, sou convidado a compartilhar da visão de um caboclo em nossa entrevista. Os caboclos são entidades do panteão umbandista associados às matas,  s curas, em uma forte liga o com o universo indígena (Rotta & Bairr o, 2012). Embora eu não estivesse visualizando a entidade mencionada, sou convidado a suspender o meu juízo de realidade. Não me cabia questionar a veracidade ou não daquela visão. Continuei conversando com Margarida com uma aparente naturalidade, o que, de fato, ocorreu. Naquela conversa, eu parecia (ou demonstrava, pelo menos) acreditar no relato de Margarida, pois ela olhava demais para atrás das minhas costas, dando a impressão de que algo estava sendo pelo menos sentido ou experienciado por ela. Continuei a fazer as minhas perguntas sem me ater   visão de Margarida. Até que a entrevistada me fez uma afirma o que me colocava no centro daquela visão :

M : Fiote, olha, eu vou te falar uma coisa, Ã©, nÃ£o tenha medo. NÃ£o tenha medo, nÃ£o. Que ele tÃ¡ prontinho te esperando.

F : O quÃª ?

M : Seu Caboclo.

F : Meu Caboclo ?

M : TÃ¡ prontinho te esperando. NÃ£o precisa ter medo dele, nÃ£o.

F : VocÃª sabe que, de que OrixÃ¡ que ele Ã© ?

M: Ah, sinto muito, nÃ£o posso falar.

F : NÃ£o pode falar.

M : Quem tem que falar Ã© ele. Ã ele quem tem que dar...

F: Mas ele Ã©, Ã© bom?

M: Muito passivo, passivo.

F : Tranquilo.

M : Tranquilo. NÃ£o precisa ter medo.

[Depois dessa interaÃ§Ã£o, comeÃ§amos a falar um pouco sobre mim. Ela me perguntou se eu tinha um sono tranquilo e eu afirmei que nÃ£o, pois me levantava vÃ¡rias vezes Ã noite. Neste momento, Margarida me oferece uma explicaÃ§Ã£o para o meu sono tumultuado]

M : Ã por causa que vocÃª nÃ£o tÃ¡ deixando. (...) Ser resistente Ã© vocÃª querer lutar contra uma coisa que vocÃª, Ã©, como Ã© que eu posso te falar ? Ele, vocÃª nÃ£o quer aceitar. EntÃ£o, aÃ­, no caso, que que pode acontecer ? Pode acontecer a procura de outro mÃ©dium ? Pode. Mas aÃ­, como Ã© que fica ? Como que fica vocÃª ? Vai ficar...

F : Mas como assim ? VocÃª fala assim, Ã©, ele tÃ¡ prontinho pra, nÃ©, pra vocÃª receber ele. Mas como que eu faÃ§o, assim, pra deixar ele vir ?

M : Solta o corpo, esquece tudo, esqueÃ§a sua casa (...) esqueÃ§a tudo. EsqueÃ§a, sinta o seu coraÃ§Ã£o bater.

(silÃªncio)

M : Viu como Ã© lindo ?

F: TÃ´ sentindo.

M : Eu tÃ´ vendo o seu rosto transformar.

F:  ? *Eu senti um negócio fazendo assim, dentro do cora o assim. Uma nuvem.*

M: *Isso que eu te falei. (risos) Porque, senão voc  ia, voc  ia pular no meu sofá aqui. (risos). Ai, ai, ai. Eu falei : « Gente, ele vai pular no meu sofá ».*

F : *Eu senti uma coisa.*

M : *Nossa Senhora da Aparecida, que coisa mais linda. Parabéns ! (risos). Viu ? Viu ?*

F : *Eu não vi, eu senti s .*

M : *Sentiu ?*

F : *Eu senti.*

M : *Viu que agora...*

F : *Nossa, meu peito t  at  meio dormente.*

M : *Viu ?*

F : *Nossa, eu senti, eu não vi.*

M : *Você viu ?*

F : *Vi, eu não vi, mas eu senti.*

M : *Não, bem, você sentiu.*

F : *Sentir, eu senti.*

M : *Mas você percebeu que era agora, você viu o que  , o que   a coisa mais linda que tem, sem ter medo. Você tem tudo pra dar a caridade, dar esse, esse, essa coisa linda, que ele tem pra poder passar pros outros, entendeu ?*

F : *Sim, entendi.*

M : *Você, olha, meu Deus do céu. Eu falava assim : « Gente, o rosto dele t  transformando ».*

F : *Foi mudando ?*

M : *Foi mudando. Passava, girava, transformava, olha, eu me arrepiei inteira.*

F : *Você falou, voc  esquece tudo. Eu esqueci.*

M : *Ahan.*

F : AÃ­ eu senti uma coisa que vinha no coraÃ§Ã£o, assim, aÃ­ comeÃ§ou a esquentar, esquentar, ficar dormente.

M : Isso, mas Ã© assim mesmo que a gente fica. Ã desse jeito que a gente comeÃ§a. (...) Eu falei : « Olha, ele vai, o Caboclo vai chegar ». (risos) (...) Eu falei : « Meu Pai, o Caboclo vai chegar ».

F : VocÃª Ã© a primeira pessoa que vÃª isso.

M : Gente, que coisa mais linda. Ai, que coisa boa. Nossa, maravilhoso. Lindo demais.

F : Ahan.

M : Nossa, vocÃª tÃ¡ de parabÃ©ns, viu ?

F : Por quÃª ?

M : Um Caboclo maravilhoso.

Essa passagem encontra paralelo com uma experiÃªncia semelhante narrada na pesquisa de Leal de Barros (2010), na qual, durante uma entrevista com uma pombagira incorporada, em seu trabalho de campo, esta afirmou que queria « conhecer a mulher » da pesquisadora, em referÃªncia Ã entidade que esta poderia ou deveria incorporar. A pesquisadora, na ocasiÃ£o, ao ser questionada, afirmou que queria conhecer « sua mulher ». A pombagira, entÃ£o, abaixou a cabeÃ§a da pesquisadora e, quando a levantou, disse que agora a pesquisadora era uma mulher e poderia conversar adequadamente com essas entidades. Embora nÃ£o tenha sido narrada uma incorporaÃ§Ã£o, o elemento que envolve a experiÃªncia daquele lugar ? de mÃ©dium ? era, assim como no meu caso, uma forma de permitir que o pesquisador pudesse entrar naquela seara e conhecer aquele universo. Sabendo o que era « ser uma mulher », a partir do toque da entidade no corpo da pesquisadora, em sua cabeÃ§a, especificamente, poderia se comunicar com aquela « mulher », a pombagira. Na minha situaÃ§Ã£o, conhecendo o que era a incorporaÃ§Ã£o, poderia experienciar em meu prÃ³prio corpo a mÃ©diumidade.

Margarida me interpretava de diferentes maneiras. Em sua concepÃ§Ã£o, um pesquisador podia estar ali e ter aquela experiÃªncia. Talvez o fato de que a entrevista estivesse ocorrendo no ritmo de uma conversa, como um encontro sem formalidades, nos aproximasse. Em uma outra situaÃ§Ã£o, com outra atitude, talvez Margarida fosse essencialmente didÃ¡tica comigo, pouco permitindo a compreensÃ£o da sua experiÃªncia, mas mais das suas prÃ¡ticas, mais do modo como cognitivamente interpretava aqueles fenÃ´menos sobre os quais eu desejava ouvir e saber. Ela nÃ£o estava falando apenas com um pesquisador, mas com uma pessoa que se dispunha a ouvi-la e « tinha » um caboclo de OxalÃ¡, ou seja, podia incorporar essa entidade, segundo sua crenÃ§a. No contexto das religiÃµes afro-brasileiras, Augras (1983) afirma um movimento duplo no qual humanos e entidades sÃ£o, ao mesmo tempo, eles mesmos e o outro, o que significa tanto que o humano se diviniza ao incorporar uma entidade quanto esta se humaniza por utilizar o mÃ©dium como meio para a incorporaÃ§Ã£o.

Essa interpretaÃ§Ã£o do pesquisador como uma pessoa que possui um caboclo de OxalÃ¡ oferecia a Margarida tambÃ©m a possibilidade de me conhecer um pouco : no universo mÃ­tico da umbanda, os filhos de OxalÃ¡ geralmente sÃ£o tidos como pessoas calmas, serenas, que nÃ£o gostam de confusÃ£o, que costumam ter uma maior retidÃ£o moral. Assim, pode-se dizer que, dentro do panteÃ£o de referÃªncia e do universo de crenÃ§as, Margarida « me conhecia » um pouco, podia me reconhecer pelo meu duplo, a exemplo do que afirma Augras (1983), o que a autorizava a sair do roteiro da entrevista.

Obviamente que a minha atitude poderia ter sido a de retomar o « assunto », nÃ£o valorizando o comentÃ¡rio de Margarida a respeito de algo (ou de alguÃ©m) que sÃ³ ela podia ver. Se apenas ela podia ver, isso reforÃ§ava a nossa assimetria, mas nÃ£o me impedia, enquanto pesquisador, de querer adentrar nesse universo que estÃ¡vamos compartilhando naquele momento. Como pode ser notado pela transcriÃ§Ã£o literal da entrevista, eu nÃ£o podia ver o mesmo que Margarida, mas eu podia sentir algo diferente, novo para mim. Essa minha sensaÃ§Ã£o (corporal, sinestÃ©sica, talvez atÃ© mesmo sugestionada pela narrativa da mÃ©dium) era tambÃ©m uma forma de ver. A essa sensaÃ§Ã£o, essencialmente individual, Margarida nÃ£o podia ter acesso, o que nos aproximava de certa forma no que se refere Ã assimetria dos lugares de entrevistador e entrevistado. TambÃ©m as emoÃ§Ãµes despertadas na entrevista poderiam ser compreendidas, a exemplo do

que postula Geertz (1978), nÃ£o como elementos para a composiÃ§Ã£o de um quadro de referÃªncia, mas como um *locus* em si, visando a uma abordagem essencialmente semiÃ³tica das emoÃ§Ãµes.

Essa interaÃ§Ã£o narrada na entrevista encontra ressonÃ¢ncia no processo descrito por LÃ©vi-Strauss (1975) ao discorrer sobre a eficÃ¡cia das prÃ¡ticas mÃ¡gicas conduzidas por feiticeiros e xamÃ£s para a cura de determinadas enfermidades. O autor considera algumas condiÃ§Ãµes para que a crenÃ§a no poder da magia ocorra. Em suas palavras,

Portanto, nÃ£o hÃ¡ por que duvidar da eficÃ¡cia de certas prÃ¡ticas mÃ¡gicas. PorÃ©m, ao mesmo tempo, percebe-se que a eficÃ¡cia da magia implica a crenÃ§a na magia, que se apresenta sob trÃªs aspectos complementares : primeiro, a crenÃ§a do feiticeiro na eficÃ¡cia de suas tÃ©cnicas ; depois, a do doente de que ele trata ou da vÃ­tima que ele persegue, no poder do prÃ³prio feiticeiro ; e, finalmente, a confianÃ§a e as exigÃªncias da opiniÃ£o coletiva, que formam continuamente uma espÃ©cie de campo de gravitaÃ§Ã£o no interior do qual se situam as relaÃ§Ãµes entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiÃ§a (p. 182).

Transpondo essas consideraÃ§Ãµes para a situaÃ§Ã£o narrada, observa-se que hÃ¡ uma legitimaÃ§Ã£o entre pesquisador e pesquisado no que se refere Ã eficÃ¡cia de uma prÃ¡tica, no caso, da incorporaÃ§Ã£o, da mediunidade. Eu acreditava que Margarida possuÃ­a mediunidade por jÃ¡ ter observado a sua performance em outras situaÃ§Ãµes (atendimentos e incorporaÃ§Ãµes). Ou acreditava na performance-mediunidade que ela expressava, assim como nos demais mÃ©diuns do terreiro, autores de performances semelhantes. Margarida narra a sua trajetÃ³ria como mÃ©diun em sua histÃ³ria de vida. E esse lugar Ã© reconhecido pela comunidade de referÃªncia como sendo de destaque, de poder e, por que nÃ£o dizer, de eficÃ¡cia. Assim, apesar de nÃ£o ver a entidade que, supostamente, Margarida vÃª, fui levado a compartilhar da visÃ£o do caboclo. Ao me perguntar insistentemente se eu estava vendo, eu apenas podia responder que estava sentindo (talvez uma maior excitaÃ§Ã£o sensorial derivada daquela situaÃ§Ã£o inusitada). Ela via (*nÃ£o me questiono sobre o quÃª ou quem*) e eu sentia (*nÃ£o em questiono sobre o quÃª ou quem*), ambos movimentos de ordem sensorial e que nos falavam de uma experiÃªncia. EstÃ¡vamos, desse modo, aproximados de uma experiÃªncia que seria considerada mÃ­stica se fosse por nÃ³s legitimada como tal. Mas nÃ£o me cabia, naquela situaÃ§Ã£o de entrevista, submeter a experiÃªncia, inusitada para mim, ao crivo do juÃ­zo de realidade ou de moralidade.

Csordas (2008), no Ã¢mbito da antropologia psicolÃ³gica, afirma que a tarefa do pesquisador Ã© investigar a forma como sÃ­mbolos e significados sÃ£o experimentados pelos indivÃ­duos, de modo que a experiÃªncia do « sentir » narrada no presente estudo apresenta o corpo como um *locus* da cultura, uma cultura na qual o transe de possessÃ£o nÃ£o apenas Ã© normalizado, como adquire um *status* de poder, pois o mÃ©diun faz a ligaÃ§Ã£o entre o mundo espiritual e o dos seres humanos, representando um corpo atravÃ©s do qual essa comunicaÃ§Ã£o se processa. Sentir era experienciar a realidade da comunidade de referÃªncia, era mesclar-se, ser um igual, aproximar-se afetivamente, era realizar a tarefa do pesquisador na acepÃ§Ã£o de Csordas, tendo o corpo uma concretude e oferecendo uma base existencial para os sistemas simbÃ³licos daquela cultura. Sentir tambÃ©m era uma forma de atestar a eficÃ¡cia da situaÃ§Ã£o, acreditar no poder da « magia » da « feiticeira », usando os termos de LÃ©vi-Strauss (1975).

« Margarida seria uma psicÃ³tica que tinha visÃµes e eu estaria me deixando levar pela sua loucura, sentindo o que nÃ£o podia ser visto racionalmente ? », poderia perguntar um leitor mais afoito e centrado em uma lÃ³gica positivista, ou, ainda, um aprendiz de feiticeiro interessado em compreender a magia e desmistificÃ¡-la, a exemplo de Quesalid, retratado por LÃ©vi-Strauss (1975). Ao definir a etnopsiquiatria, que Ã© nosso ponto de referÃªncia neste estudo e no conjunto de pesquisas que tenho desenvolvido na umbanda, Laplantine (1994) nos adverte que Ã© necessÃ¡rio que compreendamos a « dimensÃ£o cultural das perturbaÃ§Ãµes mentais e a dimensÃ£o psiquiÃ¡trica das culturas, evitando o duplo obstÃ¡culo que consistiria em relativizar toda a psiquiatria e em psiquiatrizar toda a cultura » (p. 14). Assim, psiquiatrizar a cultura seria equivalente a afirmar que os transe de possessÃ£o seriam delÃ­rios ou sintomas de quadros psiquiÃ¡tricos graves. Ã preciso oferecer uma escuta que nÃ£o passe pela racionalizaÃ§Ã£o clÃ­nica de uma manifestaÃ§Ã£o cultural como leitura Ãºnica, mas que abra espaÃ§o para uma audiÃªncia polifÃ´nica e polissÃªmica representada, entre outros, pelos leitores desse trabalho, que neste momento podem tambÃ©m interpretar a seqÃ¼Ãªncia de narrativas de uma entrevista.

Aquilo que se vÃª ou que se sente sÃ£o pontos de um discurso que insiste em nos atravessar como pesquisadores e etnopsis, sendo plausÃ­vel pensar que mais do que submeter essa interaÃ§Ã£o a um crivo diagnÃ³stico, possamos compreender o espaÃ§o da entrevista como tambÃ©m de escuta, de produÃ§Ã£o e, igualmente de experiÃªncias que tambÃ©m nos contam sobre aquilo que ansiamos responder. Retomando o objetivo deste estudo, ou seja, de tratar da construÃ§Ã£o da relaÃ§Ã£o entre pesquisador e pesquisado, a mesma nÃ£o pode ser compreendida sem que a mediunidade seja evocada como elemento que costura a narrativa de vida de Margarida e estreita o nosso contato no contexto dessa interaÃ§Ã£o. Estamos falando (e/ou

sentindo, e/ou experienciando) acerca da mediunidade ou de uma chamada performance-mediunidade pela qual Margarida era socialmente reconhecida e que mobilizou diversas mudanças em sua vida e na de sua família (mudanças de cidade, de emprego, tanto em busca de explicações para a mediunidade como para o adequado desenvolvimento de Margarida em termos mediúnicos). Na antropologia da experiência, o termo performance refere-se, de modo simplificado, ao estudo de como os corpos são marcados, fazendo-nos observar gestos, movimentos, sentidos, expressões, vozes e demais elementos. Ao tratar dos ritos (e aqui incluímos a questão da mediunidade, especificamente a partir do fen meno da incorporação), Turner (1974) afirma que esses seriam uma espécie de interrupção da vida rotineira, envolvendo teatralização e dramatização daquilo que   contínuo na sociedade, segundo uma dada vontade e uma dada simbologia. A performance-mediunidade, desse modo, deveria ser analisada a partir de diferentes elementos que se mesclavam. E a relação pesquisador-pesquisado era um desses elementos.

Assim,   mister que o pesquisador possa estar aberto não apenas a ouvir e interpretar cognitivamente um relato ou uma performance do entrevistado, mas de absorvê-lo em sua experiência concreta, nas ressonâncias do seu corpo, na materialização daquilo que encontra representação concreta na situação da entrevista. A entrevista etnopsi pode, desse modo, expor-se a um convite para a experiência que, sob o invólucro de outro referencial, não poderia encontrar uma via de manifestação e de expressão. O entorpecimento do meu peito era algo marcado em meu corpo, ou seja, a entrevista não se processava apenas nos canais de fala e audição, mas no nível tátil, em uma forma de realmente vivenciar o que aquela cultura de referência me dizia desde os meus primeiros contatos. A performance-pesquisador estava atravessada e emoldurada a partir da performance-mediunidade, o que se dava na situação de entrevista. Na acepção de Csordas (2008), o corpo realmente oferecia uma base existencial para que aquela cultura a qual desejava conhecer e compreender. O « sentir » expressava-se no peito do próprio pesquisador, sendo que a instrução da mãe de santo era « solte o seu corpo ». Isso significava, para mim, deixar o corpo aberto ? e atento, para as experiências que nele incidiriam.

« Que beleza de caboclo, pai de Deus »

Quase ao final do encontro, voltamos a falar da minha experiência com o caboclo visto pela médium. E Margarida me adverte que no dia seguinte   entrevista, em uma sexta-feira, eu teria uma surpresa. De imediato pensei que sexta-feira seria dia de trabalho no terreiro, dia em que os caboclos seriam festejados. E me veio   mente a imagem da transe de possessão e das giras que, até então, eu apenas observava.

M : Isso a , essa, essa ordem que você, agora, tem, que vai começar a ter, dentro de você,  , ela vai vir com muita força. Amanhã, viu ? [o dia seguinte era um dia de gira no terreiro]

F : Pra qu  ?

M : Se prepara amanhã.

F : A , eu tão com medo agora.

M :  . Se prepara, porque você vai ter uma surpresa muito boa.

F : T . Eu vou ficar bem ? Eu não vou machucar, não vou...

M : Não.

F : E eu não tenho, eu não tenho que pensar em nada ? Eu não tenho que achar... eu não tenho... ?

M : Não. (...) Solta o seu corpo. Esquece tudo que você tem. Respira lento, respira muito. Traz o ar bem fundo pra dentro. Isso. T  indo e voltando. Isso. Solta bem os braços. Quase caiu, hein ?

F : Fiquei meio zozzo.

M : (risos) Viu ?

F : Senti aquela coisa de que t  dormindo. Que puxa, assim. Senti.

M : Sentiu ?

F : Senti.

M : Viu o que   agora ?

F : Eu senti.

M : Precisa ter medo ?

F : Não, se for assim, não.

M : Então, t  com a mão gelada. Gente, a mão gelou. Quer  gua ?

F : Não, não, t  bem.

M : Certeza ?

F : Certeza. T  bem. T  bem.

M : Certeza ?

F : Certeza, certeza, t  bem.

M : Sua mão t  gelada, Fábio.

F : Não, mas eu acho que. Não,   que eu tenho...   emo o.

M : Não, não foi.   que ele encostou mesmo.

F :   ?

M : Uhum.

F : O mesmo daquela hora ?

M : Uhum. Olha.

F : T  familiarizado.

M : Meu Deus do Céu, viu como   que   ? (...) T  vendo que coisa linda ?

F : Olha.

M : Corao t  batendo forte ?

F : Não, eu t  tranquilo, t  bem...

M : T  bem mais tranquilo ?

F : Não, estou. Nem t  sentindo meu corao. T ... (...)

M : Minha Nossa Senhora. Que beleza de Caboclo, Pai de Deus. S  que você tem que ficar descalço, viu ?

F : Amanhã ?

M :  .

F : T .

M : Amanhã, na hora que você for girar, gira descalço.  , eu vou te dar três folhas de peregum [ou dracena, planta bastante utilizada em rituais das culturas afro-brasileiras], pra você fazer um banho, t  ?

F : T .

M : Pra você tomar. Você vai chegar em casa, vai pegar uma bacia, você vai macerar ela como se estivesse lavando uma roupa.

F : Ahan.

M : T  ?  , a , manhã, antes de você ir pro Terreiro, você, a hora que você estiver macerando ela, você vai fazer os seus pedidos, pra que seus caminhos sejam abertos, que o Caboclo, que Oxal  venha com a sua força, com a sua paz, assim, que venha com toda sinceridade, com toda prosperidade, n , trazendo paz, alegria, pra voc , principalmente, t  ?

F : T .

M : Pra que todo seu caminho tenha uma coisa a seguir : alegria, amor e prosperidade. T  certo ?

O banho de erva que Margarida havia me prescrito era para que eu pudesse « atrair mais os meus guias (espÃ­ritos da umbanda) », podendo participar da gira de desenvolvimento mediÃºnico, ou seja, das pessoas que estavam comeÃ§ando a desenvolver a mediunidade e a ter as primeiras experiÃªncias de incorporaÃ§Ã£o de espÃ­ritos. No dia seguinte, tomei o banho conforme as suas instruÃ§Ãões e fui ao terreiro normalmente, como sempre fazia para a coleta de dados. Participei da gira, mas nÃ£o senti a mesma vibraÃ§Ã£o de quando estÃ¡vamos na entrevista. Desse modo, estava esperando a « surpresa » anunciada por Margarida, o que nÃ£o se confirmou, pelo menos nÃ£o na minha perspectiva. Ao analisar essa experiÃªncia, percebi a importÃ¢ncia de fazer parte da gira e de, naquele momento, poder experienciar um lugar novo, diferente para mim em termos da minha inserÃ§Ã£o no campo. A minha opÃ§Ã£o por tomar o banho de ervas e participar da gira cumpria um duplo movimento : primeiro, o de compreender a experiÃªncia a partir do meu prÃ³prio corpo, ou, em outras palavras, vivenciar a performance-mediunidade que, atÃ© entÃ£o, eu sÃ³ havia observado dentro do terreiro ; segundo, buscava verificar a « surpresa » narrada por Margarida, ou, de outro modo, observar e atÃ© mesmo « comprovar » a eficÃ¡cia de suas prescriÃ§Ãões. No contexto da escuta participante, BairrÃ£o (2005) nos oferece suporte a essas consideraÃ§Ãões ao afirmar que o « observador Ã© sempre um tu a ser cuidado no seu ser (e nunca apenas um profissional no desempenho de um papel) » (p. 445), de modo que o campo solicita que, para ser compreendido, decodificado ou lido Ã© preciso que o pesquisador esteja inteiro nesse processo, permitindo-se sentir, de fato, o que Ã© « ser » nesse contexto. Esse « ser » ultrapassava qualquer julgamento na busca por uma suposta eficÃ¡cia.

Ser inteiro envolve a abertura para experienciar no prÃ³prio corpo, ainda que se esse exercÃ­cio seja bastante complexo de ser compreendido no « calor » das interaÃ§Ãões em pesquisa. Na experiÃªncia em anÃ¡lise, muitas vezes era assaltado por pensamentos que me questionavam se estaria fazendo algo errado ao permitir a narrativa da visÃ£o do meu caboclo e, mais ainda, a aproximaÃ§Ã£o de um transe de possessÃ£o. A incorporaÃ§Ã£o que Margarida dizia que se processaria comigo nÃ£o tinha apenas um sentido didÃ¡tico de me mostrar como era aquela experiÃªncia, mas de tambÃ©m me situar naquele sistema de crenÃ§as no qual o fenÃ´meno da mediunidade era algo mÃ­stico, mas tambÃ©m cotidiano. Em uma outra leitura, tambÃ©m queria me mostrar ou comprovar a eficÃ¡cia de sua magia ou a existÃªncia concreta do fenÃ´meno da mediunidade. Eu me situava, tal como Quesalid, na dupla funÃ§Ã£o de « aprender o ofÃ­cio » a partir da minha experiÃªncia pessoal para, posteriormente, refletir sobre a sua veracidade ou eficÃ¡cia. A mediunidade, para ela, era um dom, mas algo relativamente simples, que inclusive eu mesmo poderia sentir em meu corpo. Mas eu sÃ³ poderia sentir isso porque jÃ¡ estava imerso naquele contexto (se acreditasse) e meu objetivo era compreender suas experiÃªncias, nÃ£o questionar a veracidade de suas prÃ¡ticas.

Ao tratar da retÃ³rica da transformaÃ§Ã£o no contexto do cristianismo carismÃ¡tico dos Estados Unidos, Csordas (2008) destaca a necessidade de compreender a cura a partir de trÃªs elementos : predisposiÃ§Ã£o, empoderamento e transformaÃ§Ã£o. Transpondo esses conhecimentos para a compreensÃ£o da mediunidade no presente estudo, pode-se afirmar que a predisposiÃ§Ã£o refere-se a uma crenÃ§a de que as alegaÃ§Ãões do grupo investigado sÃ£o coerentes e legÃ­timas. Eu, enquanto pesquisador, aceitava a existÃªncia da mediunidade como fenÃ´meno legÃ­timo e passÃ­vel de compreensÃ£o e, quiÃ§a, de experimentaÃ§Ã£o. O empoderamento refere-se Ã afirmaÃ§Ã£o de que aquele fenÃ´meno Ã© eficaz, ou seja, que de fato ocorre a incorporaÃ§Ã£o, que a mediunidade possui sua relevÃ¢ncia e atinge determinados objetivos, no caso, demonstrar sua prÃ³pria existÃªncia. A transformaÃ§Ã£o, por sua vez, envolve a necessidade de que a pessoa aceite a transformaÃ§Ã£o nos nÃ­veis cognitivo e afetivo, o que constitui a mediunidade dentro daquele sistema religioso. Essa transformaÃ§Ã£o, a meu ver, esbarrava em questÃµes como a possibilidade de experienciar a mediunidade sem restriÃ§Ãões, medos ou maiores questionamentos. Apesar desses entraves, a possibilidade de sentir alguma alteraÃ§Ã£o perceptiva, movida pela minha predisposiÃ§Ã£o, no sentido trazido por Csordas, talvez jÃ¡ apontasse para uma transformaÃ§Ã£o, ainda que no nÃ­vel da minha construÃ§Ã£o do que era ser pesquisador.

A todo tempo eu me questionava sobre qual deveria ser o meu papel naquela comunidade : eu seria um pesquisador ou um aspirante a mÃ©dium ? Um pesquisador poderia « girar », ou seja, desenvolver-se mediunicamente ? Mas, de igual modo, eu podia tambÃ©m me questionar sobre uma prÃ¡tica de coleta de dados que eu empregava naquele mesmo cenÃ¡rio, participando das giras com roupa branca e ajudando as pessoas que incorporavam e se desenvolviam. Eu tambÃ©m, por vezes, assumia o papel de cambono (ajudante durante os rituais) de algum mÃ©dium, contribuindo na oferta de materiais para que os passes ou benzeÃ§Ãões ocorressem (comofumo, Ã¡gua, farofa, velas, etc.). Nessas situaÃ§Ãões, aproveitava para conhecer o cenÃ¡rio das consultas, os principais encaminhamentos, bem como as prÃ¡ticas de saÃºde ali veiculadas. Era, portanto, um pesquisador que era tambÃ©m reconhecido como um filho de santo que estava ali para ajudar. Embora meu olhar tivesse uma intencionalidade, estava mergulhado naquele universo mÃ­tico e experiencial. A minha questÃ£o de girar ou nÃ£o girar, ou me desenvolver ou nÃ£o como mÃ©dium, era, desse modo, algo que poderia ser refletido com base em outros movimentos que eu jÃ¡ executava no terreiro, os quais jÃ¡ considerados automatizados : vestir o branco, saudar os orixÃ¡s, cantar os pontos (mÃºsicas usadas nos rituais), ajudar como qualquer outro mÃ©dium em desenvolvimento. Como em uma pesquisa

participante, definida por Angrosino (2009, p. 33) como uma situaÃ§Ã£o na qual a comunidade concorda com a presenÃ§a do pesquisador, devendo o mesmo « ser aceitÃ¡vel como pessoa (o que vai significar coisas diferentes em termos de comportamentos, de modos de viver e, Ãs vezes, atÃ© de aparÃªncia em diferentes culturas) e nÃ£o simplesmente respeitÃ¡vel como cientista ». Ser um cientista nesse contexto era, portanto, poder me misturar Ã comunidade, o que pressupunha usar a vestimenta que todos usavam, fazer os rituais, mostrar-me aceitÃ¡vel e prenhe dos significados ali veiculados.

Mintz (1984), ao tratar da relaÃ§Ã£o entre pesquisador e pesquisado (ou de antropÃ³logo-informante), revela dois movimentos existentes : a necessidade de distanciamento, a fim de que o estranhamento possa revelar padrÃões de funcionamento que sÃ³ poderiam ser observados a distÃ¢ncia e, ao mesmo tempo, a necessidade de proximidade como uma forma de acessar dados, informaÃ§Ãões e registros que nÃ£o seriam possÃ­veis de outro modo, em uma pesquisa de campo. Assim, distanciar-se e aproximar-se parecem ser movimentos importantes no fazer do pesquisador, nÃ£o sendo a proximidade um sinÃ´nimo de contaminaÃ§Ã£o do dado, mas de possibilidade de acesso a uma dimensÃ£o que, de outra forma, simplesmente ficaria encoberta.

Foi a partir desse momento em que percebi que as implicaÃ§Ãões das minhas atitudes dentro do terreiro apenas balizavam um lugar : para a comunidade eu era um filho de santo, mesmo me apresentando frequentemente como pesquisador. Essa inclusÃ£o do pesquisador como filho de santo tem sido relatada como uma prÃ¡tica comum nas pesquisas de campo no contexto afro-brasileiro (BairrÃ£o, 2005). O que aquelas pessoas entendiam, de fato, da minha pesquisa ? PrecisarÃ­am compartilhar do meu universo acadÃªmico ? Nesse sentido, a minha opÃ§Ã£o foi me misturar o mÃ¡ximo possÃ­vel e conhecer aquela comunidade pelo lado de dentro, o que passou, no caso narrado neste estudo, pela experiÃªncia de participar da gira como mÃ©dium em desenvolvimento. As sensaÃ§Ãões experienciadas, o transe ou o nÃ£o transe de possessÃ£o, indicavam que aquele ritual tambÃ©m jÃ¡ tinha sido sentido por mim e passado pelos meus sentidos. Assim, nÃ£o se tratava de responder Ã pergunta : « *vocÃª incorporou ?* », mas qual a ressonÃ¢ncia daquela entrevista no modo como passei a analisar aquela comunidade e seus membros, como tambÃ©m descrito por Leal de Barros (2010). Era preciso me deixar ser afetado em campo por aquela experiÃªncia, assim como alertava Favret-Saada (2005).

Dentro da proposta da etnopsiquiatria, Ã© preciso pontuar o posicionamento de Laplantine (1994) : « A etnopsiquiatria (...) procura analisar as maneiras com que outras sociedades, que nÃ£o a nossa, apreendem a doenÃ§a mental, procedem a seu tratamento e interpretam suas prÃ³prias concepÃ§Ãões etiolÃ³gicas e terapÃªuticas » (p. 41). Analisar esses modos de ser e de medicar passa, inequivocamente, pelo fato de que Ã© preciso ter acesso ao que essa comunidade desenvolve e apregoa. Esse contato pode se dar por meio de um consulente, mas ocupar a posiÃ§Ã£o de cambono (ajudante dos mÃ©diuns nos rituais) foi e tem sido uma experiÃªncia bastante enriquecedora. Ao ouvir o relato de uma pessoa que estÃ¡ com uma vida bastante desorganizada, por exemplo, um mÃ©dium, durante uma consulta, a aconselha a tomar um banho de descarrego com fumo, palha de alho e sal grosso. Quando o mÃ©dium pede para que eu (o pesquisador que ocupa a funÃ§Ã£o de cambono) explique ao consulente como se prepara esse banho, nÃ£o estou mais identificado apenas como alguÃ©m que estÃ¡ ali para compreender aquela comunidade, mas como alguÃ©m que reconhece nesse espaÃ§o a possibilidade de cura, de melhora, sou parte do universo que acredita que aquele banho pode, de fato, ajudar uma pessoa que dele necessita. O pesquisador, desse modo, tambÃ©m ocupa a funÃ§Ã£o de transmitir as crenÃ§as e saberes ali veiculados, ou seja, Ã© um membro daquele terreiro e pode observar, de dentro, as repercussÃões de suas aÃ§Ãões. O pesquisador, ao ouvir a receita narrada pela entidade, passa a compartilhar de uma explicaÃ§Ã£o para o sofrimento do consulente e seu prognÃ³stico, sendo um apoio para que tal receita seja seguida corretamente e possa, de fato, atingir o seu objetivo.

Voltando Ã situaÃ§Ã£o da entrevista com Margarida, hÃ¡ que se reconhecer que eu jÃ¡ tinha entrevistado a maioria dos mÃ©diuns do terreiro quando fui conversar com ela. A minha experiÃªncia como entrevistador me mostrava que quanto mais Ã vontade eu deixasse a entrevistada, mais eu poderia ter acesso ao seu modo de narrar e explicar as suas experiÃªncias. Essa proximidade afetiva (Mintz, 1984) abria espaÃ§o para narrativas que ultrapassavam a minha questÃ£o estrita da mediunidade, mas me ajudavam a compor um cenÃ¡rio no qual a minha informante me falava de diversos elementos que atravessavam a minha pesquisa sobre umbanda. Evitava questionar alguns acontecimentos, pois isso acabava evocando no participante a necessidade de buscar alguma resposta, um elemento cognitivo que nem sempre estava presente na experiÃªncia do outro. Eu nÃ£o buscava explicaÃ§Ãões, mas formas de sentir a experiÃªncia do mÃ©dium na umbanda. Desse modo, quando Margarida afirmou ter visto ?o meu caboclo?, ou seja, a entidade que, segundo ela, me acompanhava e me protegia, despertou em mim o meu interesse, mais do que o meu receio ou a minha necessidade de nÃ£o me deixar contaminar por aquela fala. Margarida me narrou que estava vendo um caboclo ali, na sala, durante a entrevista, e eu queria saber mais a respeito daquilo, nÃ£o passando pela minha consciÃªncia o desejo ou a necessidade de questionar aquele fenÃ´meno. Desse modo, eu precisava, de fato, sentir aquela emoÃ§Ã£o, presenciar aquela experiÃªncia em meu corpo. Por isso me

deixei relaxar e permiti que ela « chamasse o meu caboclo », em uma aproximação do que eu poderia chamar de incorporação. A minha experiência de sentir o coração bater e de certo torpor poderiam muito bem ser explicadas pela minha ansiedade, pelo contato com um novo, pela própria situação totalmente inusitada em uma entrevista.

Mas para além dessas observações que passam pelo viés da observação e de uma postura mais positivista no fazer do pesquisador, eu estava, de fato, sentindo algo que não saberia, racionalmente, explicar. Era ou não uma incorporação ? Eu tinha um caboclo e ele estava ali ? Mas era uma forma de entrar naquele universo que Margarida estava me proporcionando : não apenas ela podia sentir, mas também o pesquisador que estava em sua sala, sedento por respostas a respeito de como « funcionava » aquele processo. As respostas para a minha curiosidade de pesquisador (*o que você sente, como, em que pensa na hora da incorporação, como se prepara, o que você v  ?*) puderam ser respondidas (não necessariamente sanadas) por Margarida, uma mãe de santo com muita experiência que podia não apenas ver o « meu caboclo », mas como fazer com que ele se aproximasse de mim, em uma « quase » incorporação. Seria, sim, uma resposta de Margarida. Respondia, desse modo, com a sua própria performance-mediunidade, dentro do seu universo, na sua linguagem mítica, não apenas me explicando, mas me proporcionando uma vivência.

Eu precisava, de fato, compreender pela minha experiência. Daí a necessidade de me despir da minha formação positivista e que me « tentava » o tempo todo a questionar, ao invés de me permitir sentir aquelas tantas experiências. Não que o processo reflexivo seja alheio a uma pesquisa participante, pelo contrário. Mas aquele momento de entrevista e da gira no dia seguinte eram situações de descoberta e de aprendizado, uma forma de aprender etnopsiquiatria que passava pelo meu corpo, pelos meus sentidos e pelas minhas racionalizações sobre quais posições eu poderia ocupar no terreiro.

A experiência de Wacquant (2002) no mundo do boxe revela a possibilidade de o antropólogo sentir em seu próprio corpo o que   o fen meno que ele pretende compreender, no caso, o universo de um boxeador. O pesquisador, então, decide ser ele mesmo um boxeador, sendo que suas notas etnográficas são tanto de um aprendiz de boxeador quando de um pesquisador de campo, autodenominando a sua estratégia de « participação observante » : primeiro participe, vivencie, depois observe. Ora, se o meu objetivo era compreender o que era ser médium, poderia eu mesmo ter levado a cabo a tarefa de me tornar um, ou, pelo menos, tentar. Mas essa decisão envolvia uma série de outras questões que não afetavam apenas a mim, mas a toda uma comunidade. O que deveria mover uma pessoa no desenvolvimento de sua mediunidade, tal como me afirmava o pai de santo da comunidade, era o desejo de ajudar ao próximo, de colocar o corpo e o tempo a serviço do outro. A mediunidade não poderia ser desenvolvida por vaidade ou por curiosidade, pois se tratava de algo muito sério, « uma vespeiro que só deveria ser mexido com muita responsabilidade », em referência ao fato de que o movimento de se tornar um médium era irreversível, como afirmava o pai de santo do mesmo terreiro. Este vespeiro s  deveria ser « mexido » com consciência. E meu objetivo era claramente acad mico, de modo que respeitar essa limitação era também ser  tico nesse campo de estudo. A abertura oferecida pelo terreiro me permitia transitar, questionar e também amadurecer e refletir sobre a construção perene do ser pesquisador.

Considerações Finais

Toda situação de pesquisa envolvendo seres humanos envolve calor, contato, expectativas, ansiedades, de modo que discutir a relação pesquisador-pesquisado   também contribuir com um debate que se pretende contínuo. O arcabouço etnopsiqui trico aqui explorado tem permitido ricas experiências no fazer do pesquisador no universo da umbanda. Assim, julgo que a atitude atenta para « não relativizar toda a psiquiatria » e « não psiquiatrizar toda a cultura », como nos adverte Laplantine (1994), passa também pela atitude de abrir os sentidos para o encontro com o inesperado e, por vezes, com o que não precisa (ou não pode) ser explicado. Acolher o inesperado, na entrevista aqui analisada, passou por uma atitude de não questionar a visão da entrevistada, mas de absorver vivencialmente aquela experiência nova para o pesquisador, ou seja, permitiu-me ser afetado em campo (Favret-Saada, 2005), o que atravessou de modo significativo a construção da relação pesquisador-pesquisado. Margarida me mostrava que, para conhecer a mediunidade, eu poderia experi ci -la, ou seja, a resposta estava no sentir, mais do que no relatar. Como se descreve uma experiência de mediunidade ? Para Margarida, a mediunidade estava no sentimento, na vida, e era exatamente isso que ela tentava me revelar.

Há que se reconhecer, no entanto, que a entrevista etnopsi não deve ser compreendida como um espaço em que tudo   permitido.   uma entrevista que segue determinados objetivos e que não pode ser

confundida com uma conversa entre amigos. Os objetivos delimitados *a priori* foram alcanÃ§ados. PorÃ©m, a fruiÃ§Ã£o vivencial permitiu ao entrevistador se aproximar de modo privilegiado do universo da pesquisada, conservando, a todo momento, a capacidade de refletir sobre os passos que poderiam ou nÃ£o ser dados naquele encontro para que os objetivos centrais fossem mantidos. Cabe considerar, portanto, uma dupla dificuldade nesse tipo de entrevista e de pesquisa : manter a atitude do entrevistador (cientÃ­fica, atenta aos objetivos e ao *setting*) e permitir-se, experiencialmente, deixar-se afetar pela situaÃ§Ã£o de encontro com a diversidade do outro. Longe de querer balizar procedimentos considerados mais ou menos adequados, penso que mais importante Ã© construir uma cultura reflexiva que possa, por exemplo, analisar de modo aberto e crÃ­tico, caso a caso, os encontros *da e na* pesquisa. Que esse breve relato possa disparar questionamentos importantes e nos conduzir a tantas outras investigaÃ§Ãµes.

Gostaria de concluir com a epÃ­grafe que abre este artigo, narrada por Margarida ao falar da umbanda : « Ela nÃ£o tem explicaÃ§Ã£o, ela tem vida ». TambÃ©m a relaÃ§Ã£o entre pesquisador e pesquisado pode assim ser narrada. Ainda que seja por enquanto. O pesquisador em etnopsiquiatria, portanto, deve « reiterar incessantemente o ato de ruptura com o espÃ­rito do conformismo (que se adapta e se readapta), do etnocentrismo (que exclui), do messianismo (que promete), da possessÃ£o (que embriaga) e da utopia (que dita leis) » (Laplantine, 1994, p. 51). Esse parece ser um desafio constante do fazer pesquisa e, portanto, do ser pesquisador em meio a um campo repleto de vida.

Bibliographie :

ALVES-MAZZOTTI, Alda Judith, « Usos e abusos dos estudos de caso », *Cadernos de Pesquisa*, 36(129), Sao Luis : Universidade Federal do Maranhao, 2006, 637-651.

ANGROSINO, Michael, *Etnografia e observaÃ§Ã£o participante*, Porto Alegre : Artmed, 2009.

AUGRAS, Monique, *O duplo e a metamorfose : a identidade mÃ­tica em comunidades nagô*, PetrÃ³polis : Vozes, 1983.

BAIRRÃO, JosÃ© Francisco Miguel Henriques, « A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante », *Estudos de Psicologia*, 10(3), Natal : Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2005, 441-446.

CONCONE, Maria Helena Villas BoÃ£s, *Umbanda, uma religiÃ£o brasileira*, SÃ£o Paulo : CER/EDUSP, 1987.

CSORDAS, Thomas, *Corpo/Significado/Cura*, Porto Alegre : Editora da UFRGS, 2008.

DEVEREUX, Georges, *Ethnopsychanalyse complÃ©mentariste*, Paris : Flammarion, 1972.

DIAS, Rafaelde Nuzzi, et, BAIRRÃO, JosÃ© Francisco Miguel Henriques, « O caldeirÃ£o dos insurgentes : Os pretos-velhos da mata », *Memorandum*, Belo Horizonte : Universidade Federal de Minas Gerais, 26, 2012, 168-186.

FAVRET-SAADA, Jeanne, « Ser afetado », *Cadernos de Campo*, SÃ£o Paulo : Universidade de SÃ£o Paulo, 13, 2005, 155-161.

GEERTZ, Clifford, *A interpretaÃ§Ã£o das culturas*, Rio de Janeiro : Zahar, 1978.

LAPLANTINE, FranÃ§ois, *Aprender etnopsiquiatria*, SÃ£o Paulo : Brasiliense, 1994.

LEAL DE BARROS, Mariana, « Labareda, teu nome Ã© mulher? : anÃ¡lise etnopsicolÃ³gica do feminino Ã

luz de pombagiras. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo. Ribeirão Preto. 2010.

LEAL DE BARROS, Mariana, « Os deuses não ficarão escandalizados : Ascend ncias e reminiscências de femininos subversivos no sagrado », *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis : Universidade Federal de Santa Catarina, 21(2), 2013, 509-534.

LEAL DE BARROS, Mariana, et, BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques, « Etnopsican lise : Embasamento crítico sobre teoria e prática terapêutica », *Revista da SPAGESP*, 11(1), 2010, 45-54.

LÉVY-STRAUSS, Claude, *Antropologia estrutural*, Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1975.

MACEDO, Alice Costa, et, BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques, « Estrela que vem do Norte : Os baianos na umbanda de São Paulo », *Paidéia* (Ribeirão Preto), Ribeirão Preto : Universidade de São Paulo, 21(49), 2011, 207-216.

MINTZ, Sidney, « Encontrando Taso, me descobrindo », *Dados ? Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro : Universidade do Estado de Rio de Janeiro, 27(1), 1984, 45-58.

NATHAN, Tobie, *La folie des autres : Traité d'ethnopsychiatrie clinique*, Paris : Dunod, 1986.

RICHARDSON, Roberto Jarry, *Pesquisa social : Métodos e técnicas*, São Paulo : Atlas, 2010.

ROTTA, Raquel Redondo, et, BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques, « Sentido e alcance psicológicos de caboclos nas vivências umbandistas », *Memorandum*, Belo Horizonte : Universidade Federal de Minas Gerais, 23, 2012, 120-132.

SCORSOLINI-COMIN, Fabio, « Aten o psicológica e umbanda : Experiência de cuidado e acolhimento em saúde mental », *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro : Universidade do Estado de Rio de Janeiro, 14(3), 2014, 773-794.

TURNER, Victor, *O processo ritual*, Petrópolis: Vozes, 1974.

UZZELL, David, et, BARNETT, Julie, *Pesquisa etnográfica e pesquisa-a o*, in BREAKWELL, Glynis, et al. (Ed.), *Métodos de pesquisa em Psicologia*, Porto Alegre : Artmed, 2010, 302-320.

WACQUANT, Lo c, *Corpo e alma ? notas etnográficas de um aprendiz de boxe*, Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 2002.

Notes :

1. Corruptela da palavra filhote, podendo significar filho, filhinho, em um sentido mais afetivo.
 2. Agradeço  s pesquisadoras Alice Costa Macedo e Mariana Leal de Barros pelas valiosas contribui es durante a leitura deste artigo. Agradeço também   mãe de santo entrevistada, bem como ao terreiro no qual a pesquisa ocorreu.
 3. Corruptela do pronome de tratamento « senhor ».
-

Pour citer ce document:

Fabio SCORSOLINI-COMIN , « Ela não tem explicação, ela tem vida » : A relação pesquisador-pesquisado no contexto de uma investigação etnopsicológica sobre mediunidade», *Cultures-Kairós* [En ligne], Les numéros, Anthropologie et psychanalyse : débats et pratiques, Mis à jour le 08/09/2015

URL: <http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=1071>

Cet article est mis à disposition sous [contrat Creative Commons](#)