

## Seis olhos, seis ouvidos e seis mãos. Do contexto da umbanda ao desafio da polifonia\*

*Charles Raimundo*<sup>1</sup>

*Diogo Virgilio Teixeira*<sup>2</sup>

*Sabrina Testa*<sup>3</sup>

Universidade Federal de Santa Catarina

Três antropólogos são desafiados a realizar uma inserção de campo pelo viés antropológico e descrever este processo a seis mãos, olhos e ouvidos<sup>4</sup>. O cenário escolhido foi o universo da Umbanda representado através da Tenda Espírita de Umbanda Caboclo Tupiniquim em Florianópolis, cidade de Santa Catarina, região sul do Brasil. No desenrolar desta experiência o campo apresenta questionamentos e direcionamentos de pesquisa que levam os autores a se questionar quanto à prática etnográfica, o trabalho em equipe onde subjetividades e experiências individuais não podem ser deixadas de lado, bem como representações de como a autoridade etnográfica e escrita polifônica operam.

**Palavras chave:** Escrita polifônica – Umbanda – Trabalho de campo – Florianópolis

Three anthropologists are challenged to perform a field insertion and anthropological bias by describing this process to six hands, eyes and ears. The scenario chosen was the universe represented by the Umbanda Tent Espírita Caboclo Tupiniquim in Florianópolis city of Santa Catarina, southern Brazil. In the course of this experiment the field presents research questions and directions that lead the authors to wonder about ethnographic practice, teamwork and individual experiences where subjectivity cannot be left out, as well as representations about how ethnographic authority and written polyphonic operate.

**Keywords:** Polyphonic writing – Umbanda – Fieldwork – Florianópolis

### Introdução

Este texto constitui a apresentação final de um trabalho coletivo que comportou uma breve experiência de campo num terreiro de Umbanda e as posteriores discussão e sistematização das observações com o auxílio de algumas leituras.

\* Six eyes, six ears and six hands. From the context of Umbanda to polyphony challenge

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, CFH/UFSC. Campus Universitário, Florianópolis, SC, 88040-900. Bolsista da CAPES (charle.301@gmail.com).

<sup>2</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, CFH/UFSC. Campus Universitário, Florianópolis, SC, 88040-900. Bolsista do Instituto Brasil Plural/CNPq (diogocimi@hotmail.com).

<sup>3</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, CFH/UFSC. Campus Universitário, Florianópolis, SC, 88040-900. Bolsista da CAPES (sabritesta@yahoo.com.ar).

<sup>4</sup> Este artigo foi elaborado originalmente como trabalho final da disciplina de pós-graduação (PPGAS e DICH/UFSC) “Antropologia cultural” ministrada por Miriam Grossi, Carmen Rial, Tânia Welter e Mônica Siqueira no primeiro semestre de 2011.

No entanto, o texto não constitui uma exposição linear desse processo e dessas conclusões, mas trata-se antes de um esforço por realizar um tipo de escrita polifônica, que reflita as tensões, dissensos e concordâncias entre os pesquisadores. Neste sentido, a estratégia etnográfica foi definir por consenso os temas a serem colocados no trabalho e a progressão entre eles, mas deixar lugar à voz de cada um no interior deste esquema geral. Cada subtítulo deixa aberta a possibilidade de que o/a pesquisador(a)-escritor(a) apresente pontos de vista divergentes aos dos outros. Não vemos esta heterogeneidade como uma contradição, mas como uma riqueza no trabalho que apresentamos, pois entendemos que o conflito pode ser visto como oportunidade criativa.

O roteiro definido consta de quatro partes e reflete a trajetória real das discussões dentro do grupo. A primeira delas está dedicada a apresentar a equipe de pesquisa, aborda os conhecimentos prévios que cada membro tinha sobre o objeto a ser pesquisado e o modo em que estes afetaram o exercício de estranhamento a ser realizado em campo. Também comenta as dificuldades concretas, ligadas aos obstáculos para conciliar as agendas dos pesquisadores. Finalmente, relata a passagem - central para este trabalho - do terreiro de Umbanda para o grupo mesmo como objeto central da reflexão.

O trabalho etnográfico foi realizado na Tenda de Umbanda Caboclo Tupiniquim no bairro Jardim Atlântico na parte continental da cidade de Florianópolis<sup>5</sup>, entre fins de maio e começo de junho de 2011. A ideia inicial era pesquisar sobre o lugar da música, e em particular dos Ogãs<sup>6</sup>, nas giras realizadas no terreiro e elaborar, paralelamente, uma reflexão metodológica sobre as implicações de pesquisar e escrever a três. Porém, com o decorrer do trabalho, o tema substantivo foi se transformando frente às discussões metodológicas e epistemológicas, que acabaram sendo o objeto central do texto. Colocamos este movimento explicitamente nesta primeira parte, mas pode ser evidenciado ao longo do conjunto do artigo.

<sup>5</sup> Florianópolis é uma capital em uma ilha sendo apenas uma pequena parte de seu território localizado na parte continental. Ainda para contextualizar um pouco essa cidade, ela encontra-se em Santa Catarina, região sul do Brasil. No que tange à construção histórica do Estado catarinense, suas tradições e identidades proferidas, é constituída como uma pluralidade de grupos étnicos que combinam o tão “propagandeado” mosaico cultural catarinense (ALENCAR, 2009). Santa Catarina é conhecida no resto do Brasil por seus diferentes aspectos “europeus” sejam climáticos e/ou sua história de colonizações que através de imigrantes europeus que trazem o desenvolvimento econômico para a região, tida como de pouca relevância econômica no cenário nacional até o início do século XX (PEDRO, 1988). A contínua entrada desses imigrantes brancos aliada a exportação de negros as regiões dos cafezais *aliada a padrões tradicionalistas da cultura, foi provavelmente um campo fértil para a disseminação de idéias e práticas discriminatórias em relação aos negros* (PEDRO, 1988; p. 10), bem como construir a imagem de um passado de um único sujeito histórico: o colonizador europeu. Neste contexto, grupos de afrodescendentes e índios são colocados à margem desse processo, postos em condições de inexistência na contribuição e atuação histórica no estado. Na verdade, como apontam os pesquisadores do Núcleo de Estudos sobre Identidades e Relações Interétnicas (NUER), não é que o negro não exista, mas é que aqui, dado as condições históricas e sociais, ele é colocado em situação de invisibilidade (ALENCAR, 2006).

<sup>6</sup> Ogãs são as pessoas que tocam os atabaques durante as sessões mediúnicas.

## **Seis olhos, seis ouvidos e seis mãos. Do contexto da umbanda ao desafio da polifonia**

*C. Raimundo, D.V. Teixeira & S. Testa*

A segunda parte dedica-se a historicizar a Umbanda, percorrendo brevemente as suas origens africanas, a sua introdução no Brasil pelos escravos e o seu desenvolvimento na cidade de Florianópolis. Na terceira parte discute-se a via de acesso ao terreiro. Por um lado, refletimos sobre as implicâncias de um contato inicial facilitado por laços de parentesco, e por outro lado, problematizamos a noção de “campo fechado”. Finalmente, a quarta parte debate propriamente o que chamamos de “problemática relacional”. Aqui conceitos de polifonia e autoridade etnográfica serão debatidos. Sobre este último ponto, problematizamos algumas decorrências em se realizar coletivamente um trabalho que é metodológica e epistemologicamente pensado e ensinado dentro da antropologia como realização individual. Para finalizar destacamos que este artigo faz parte de um conjunto documental. Ele foi concebido a partir de fotografias, diários de campo e notas de aula.

Por último, mas não menos importante, gostaríamos de dizer que as experiências aqui mencionadas só foram possíveis com a colaboração dos integrantes da Tenda Espírita Caboclo Tupiniquim.

### **Sobre a equipe de pesquisa/ Conhecimentos prévios**

O que sempre vemos e encontramos pode ser familiar, mas não é necessariamente conhecido e o que não vemos e encontramos pode ser exótico, mas até certo ponto, conhecido. No entanto estamos sempre pressupondo familiaridades e exotismos como fontes de conhecimento e desconhecimento respectivamente (VELHO, 1978; p. 39).

De que modo os conhecimentos prévios acerca do contexto a ser pesquisado influenciam no trabalho de campo? Entendemos que cada um olhou de forma diferente o campo, fazendo perguntas diferentes, segundo a bagagem de informações e imagens que trazia sobre a Umbanda e sobre os cultos afro-brasileiros em geral.

Charles tinha uma proximidade razoável em relação à Umbanda e, em especial, com o terreiro pesquisado, pois tem parentes próximos que frequentam este terreiro, além de ser natural de Florianópolis – ou seja, nasceu e cresceu num ambiente com certa proximidade do campo – e enquanto músico e percussionista, há algum tempo está envolvido com a musicalidade afro-brasileira que, muitas vezes, se relaciona com o culto aos orixás. Além disso, este pesquisador teve oportunidade de vivenciar o cotidiano de uma nação de maracatu sediada dentro de um terreiro de Candomblé em Recife/PE.

Já Diogo tinha uma noção parcial sobre a Umbanda, conhecia alguns “pontos”<sup>7</sup>, tendo participado de rituais sincréticos conhecidos como *Umbandaime*, uma linha espiritual que contempla um sincretismo entre a Umbanda e o Santo Daime. Além disso, este pesquisador já trazia alguma bagagem teórica acerca dos cultos afro-brasileiros provenientes de trabalhos de pesquisa acadêmicos.

Finalmente, Sabrina conhecia muito pouco sobre a Umbanda, sendo que o pouco que sabia estava relacionado a comentários preconceituosos que ela ouviu em seu país natal – Argentina. Não obstante, esta pesquisadora realizou um levantamento bibliográfico acerca do tema.

### **Estranhamentos**

De acordo com Da Matta (1981) no trabalho de campo antropológico existem dois movimentos, que devem ser observados pelo etnógrafo. Estes que consistem em, por um lado, transformar o exótico em familiar e, por outro, transformar o familiar em exótico, dependendo da relação que o pesquisador tem com o contexto no qual a pesquisa será realizada. Assim, cada um de nós três estava tentando realizar um tipo diferente de estranhamento.

Três movimentos podiam ser verificados de acordo com o grau de envolvimento de cada um: 1) transformar o que lhe era razoavelmente familiar em exótico; 2) fazer exatamente o contrário na tentativa de transformar algo completamente exótico, para ela, em familiar. 3) O movimento ambíguo, pois alguns elementos exóticos tiveram que se tornar familiares, ao passo que os elementos familiares precisaram ser estranhados no sentido de compreender sob o ponto de vista antropológico o que lhe parecia comum.

### **Tensões e agendas**

Devido, provavelmente, a uma inserção no campo facilitada por laços de parentesco e ao tempo relativamente curto de pesquisa, não nos deparamos com relações tensas com os frequentadores do terreiro. Entretanto, nos deparamos com tensões internas no grupo, principalmente no que diz respeito às agendas e horários disponíveis dos pesquisadores da equipe. Portanto, achamos importante apontar o fato de que encontramos dificuldades de nos encontrarmos para realizar reuniões, debates e confeccionar o trabalho, devido a que cada um tinha assuntos paralelos para resolver.

No intuito de solucionar estas tensões entre as agendas e compromissos utilizamos o correio eletrônico para nos comunicarmos e trocarmos informações.

<sup>7</sup> Os pontos são canções rituais tocadas com instrumentos de percussão, puxadas por um Ogã ou pai de santo e repetidas pelos devotos. Os pontos são uma forma de conectar os devotos com seus santos.

## Seis olhos, seis ouvidos e seis mãos. Do contexto da umbanda ao desafio da polifonia

C. Raimundo, D.V. Teixeira & S. Testa

Porém, algumas reuniões foram indispensáveis na elaboração do trabalho final. Quanto às saídas de campo, a participação de todos foi possível devido à importância com o qual contemplamos este momento da pesquisa. Ao todo foram quatro saídas a campo onde pudemos observar o terreiro de Umbanda e alguns rituais, além de termos tido a oportunidade de observar a nós mesmos. Observar-nos foi não só importante, mas essencial para o (re) direcionamento que nosso olhar tomou no decorrer da pesquisa.

### De volta a nós mesmos

Percebemos que nosso olhar e nossas perguntas deixaram de ser sobre a musicalidade na Umbanda, como havíamos a princípio ponderado, para se voltar para nós mesmos. O fato pouco comum em antropologia (e inédito para nós, antropólogos iniciantes) de realizar pesquisa de campo a três nos colocou frente a frente com questões metodológicas e problemas que já não estavam relacionados simplesmente com o contexto de pesquisa, senão, principalmente, com a nossa *contextualização* no campo e na equipe.

Bauman e Briggs (2008; p. 201-04) apontam que “*Contextualização* envolve um processo ativo de negociação no qual os participantes examinam reflexivamente o discurso em sua emergência, inserindo avaliações sobre sua estrutura e significado na própria fala” e defendem que “De fato foi mostrado que a *contextualização* estende-se além dos limites do contexto do trabalho de campo em si”. Estes autores estão argumentando que os contextos comunicativos não são estabelecidos pelos cenários físico e social, mas emergem das interações e negociações sociais. Assim, eles estão propondo a noção de *contextualização* como forma de compreender a emergência destes contextos de uma forma dinâmica.

Contudo, Bauman e Briggs estão propondo ampliar essa visão para o próprio encontro etnográfico como um processo de *contextualização*, ou seja, interação e negociação. Portanto, a partir das reflexões advindas do próprio campo, esta passa a ser nossa preocupação na pesquisa: nossa *contextualização* na equipe de pesquisa e nossa *contextualização* no terreiro de Umbanda, no que se refere ao diálogo e a polifonia na prática etnográfica<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Definimos estes conceitos a partir dos desenvolvimentos de Clifford (2002), que aos fins deste trabalho resultam coerentes com os de Bauman e Briggs. Neste sentido, adotamos os paradigmas do diálogo e a polifonia, os quais remetem a um modelo discursivo da prática etnográfica, que coloca em primeiro plano a intersubjetividade toda elocução em conjunto com o contexto performativo imediato. Neste marco, cada instância de discurso se considera como imediatamente ligada a uma situação compartilhada específica e o trabalho de campo se concebe composto de eventos linguísticos, portanto afetado por outras subjetividades que a do pesquisador e por circunstâncias contextuais específicas. Daí deriva a preocupação pela busca de uma forma de escrita etnográfica que represente os contextos da pesquisa e as situações de diálogo, ou melhor, de polifonia, na media em que envolve mais de duas pessoas.

## **Dos cultos africanos às religiões afro-brasileiras em Florianópolis/SC**

Nesta seção vamos fazer uma breve visita à bibliografia acerca dos cultos aos orixás e religiões afro-brasileiras em geral. Claro que não pretendemos esgotar o tema, uma vez que os trabalhos acadêmicos e referenciais teóricos sobre o assunto são vastos, porém, vemos neste movimento uma boa oportunidade para desenvolvermos uma melhor compreensão acerca do campo em que resolvemos nos inserir. Dessa forma, pretendemos conhecer um pouco da história e trajetória desta manifestação cultural na qual almejamos nos *contextualizar* e exercitar, portanto, nossa capacidade de reflexão sobre o trabalho de campo e sobre nós mesmos.

### **Culto aos orixás**

Os cultos aos orixás, trazidos pelos africanos feitos escravos a partir do século XVI, deram origem a uma variedade de manifestações sincréticas resultante do contato de suas religiões com o catolicismo colonial europeu, com as religiões indígenas e, mais tarde, com o espiritismo kardecista. O termo *candomblé*, por exemplo, designa várias manifestações rituais com ênfases culturais diferentes que são chamadas de nações. As culturas africanas que foram as principais fontes culturais para essas nações vieram da área cultural banto (onde hoje estão os países de Angola, Congo, Gabão, Zaire e Moçambique) e da região do Golfo da Guiné (Nigéria e Benim), que contribuiu com os *iorubás* e os *ewê-fons*. Com os orixás também vieram suas formas rituais, onde atabaques cantavam ritmo das cerimônias. Instrumentos que tivemos a oportunidade de escutar em todas as sessões que participamos no terreiro de Umbanda.

### **Repressão, estratégias e sincretismos**

De acordo com Prandi (1996) a prática do sincretismo se desenvolveu devido à proibição imposta pelos colonizadores que, ao trazer africanos e africanas ao Brasil como escravos, proíbe o culto aos orixás e impõe para eles a crença nos santos católicos. Durante uma de nossas inserções no campo o líder espiritual do terreiro, conhecido pelos devotos como Pai Carlinhos, nos explicou alguns pontos acerca das estratégias desenvolvidas pelos antigos africanos feitos escravos para driblarem a repressão colonial aos seus cultos.

Na ocasião desta visita, estava sendo realizada no terreiro uma gira de Ogum que nas práticas da Umbanda é sincretizado com São Jorge. Segundo Pai Carlinhos, devido à proibição ao culto de Ogum os devotos deste orixá passam a cultuar São Jorge, porém, enterram ferramentas debaixo da imagem deste santo.

## Seis olhos, seis ouvidos e seis mãos. Do contexto da umbanda ao desafio da polifonia

C. Raimundo, D.V. Teixeira & S. Testa

Uma vez que Ogum é considerado o orixá das ferramentas, cultuar a imagem de São Jorge, localizada sobre as ferramentas enterradas de Ogum, seria uma forma de cultuar ao próprio Ogum sem levantar suspeitas dos opressores católicos. Pai Carlinhos salientou, também, a importância dos *pretos velhos*, cultuados nas manifestações sincréticas das religiões afro-brasileiras. Segundo Pai Carlinhos estas entidades espirituais seriam os antigos ancestrais africanos trazidos através do tráfico negreiro ao Brasil sendo, portanto, os responsáveis por guardar e ensinar, em solo brasileiro, os cultos vindos da África.

Segundo Vagner Gonçalves da Silva (2006), durante o governo de Getúlio Vargas a presença de pesquisadores e cientistas nos terreiros é imposta pelo Serviço de Higiene Mental. A presença de pesquisadores acaba sendo aceita pelos frequentadores e líderes desses terreiros com o intuito de legitimar suas práticas religiosas e diminuir os estigmas que lhes eram atribuídos. Assim, desde o sincretismo até as alianças feitas com pesquisadores e intelectuais é possível ver a dinâmica através da qual as práticas trazidas da África se adaptam a realidade brasileira.

A emergência da manifestação cultural afro-brasileira nos parece, portanto, o resultado de conflitos, negociações e colaborações culturais constantes. Não obstante, nos mostra como a força de uma cultura não pode ser anulada pela repressão ou pela proibição, pois, como no caso dos africanos trazidos como escravos para o Brasil, a marca cultural de um povo tende a ser propagada, não estática, mas dinamicamente, perpassando e sendo perpassada pela capacidade criativa dos seres humanos.

### Religiões afro-brasileiras em Florianópolis/SC

Certamente para traçarmos a origem das manifestações afro-brasileiras na grande Florianópolis, deveríamos retornar a seus princípios com a população negra escrava desde os séculos XVIII e XIX, porém dada a intenção deste trabalho, abordaremos apenas a “fase” mais atual, que se desdobra durante o século XX.

As formas embrionárias das religiões afro-brasileiras na grande Florianópolis formadas por discretas e poderosas redes é resultado de uma complexa teia de relações elaboradas desde meados do século XIX até os dias atuais, e tem como nascedouro em Desterro<sup>9</sup> as benzedeiras, rezadeiras, feiticeiros e curandeiros, que se espalhavam por toda a cidade. Já os terreiros, institucionalizados e públicos, se estabeleceram discretamente nas periferias da cidade somente na década de 1940, na parte continental de Florianópolis, em áreas praticamente rurais, para depois ampliar seu leque de influência sobre as mais variadas classes sociais (TRAMONTE, 2001).

<sup>9</sup> Nome da cidade antes de se tornar Florianópolis.

Destacamos aqui uma pesquisa realizada por Franklin Cascaes sobre manifestações africanas em Florianópolis apresentada por Cristiana Tramonte (2001): *No Ribeirão tinha um preto que era feiticeiro, todo mundo chamava ele de tio Adão. Ele fazia feitiço, curava, dava remédio. Era curandeiro* (CASCAES *apud* TRAMONTE, 2001: p. 64). Entre o reino da ciência e do espírito aponta a complementaridade de saberes médicos e benzedores:

Também os médicos que existia naqueles tempos sabiam pouco mais que os curandeiros... Então eles tinham dentro das comunidades os benzedores que atendiam e tinham nos quintais várias espécies de plantas medicinais. E eles sabiam um chá para cada doença... combinavam as rezas com chás, às vezes. Se os benzedores achassem que poderia ser espírito ou alma penada que estava “encostada”... Faziam exorcismo e com remédio e benzeduras... Os negros tiveram grande influência na medicina popular. Igual ao índio (Ibidem).

### **Intolerância religiosa e estratégias de resistência no século XXI**

Da época do surgimento dos primeiros candomblés da Bahia até a entrada deste milênio ocorreu, evidentemente, uma grande transformação na forma de tratamento e repressão as religiões afro-brasileiras no sentido de expansão e afirmação destas. Entretanto, na grande Florianópolis, localizada na “Europa brasileira” pode se afirmar que alguns aspectos da segregação inicial permanecem intocados. Finalizando esta parte, é interessante observar que estes mecanismos, que invisibilizaram e reprimiram manifestações negras, ocorrem em diferentes regiões e contextos, revelando formas de racismo e preconceito a se manifestar. Como um dispositivo de negação do outro, muitas vezes inconsciente, produtor e reproduzidor do racismo. A invisibilidade e repressão podem ocorrer no âmbito individual, coletivo, nas ações institucionais, oficiais e nos textos científicos:

O território negro aparece, então, como elemento de visibilidade a ser resgatado. Através dele, os negros, isolados pelo preconceito racial, procuram reconstruir uma tradição centrada no parentesco, na religião, na terra e nos valores morais cultivados ao longo de sua descendência (LEITE, 1996; p. 50).

## Seis olhos, seis ouvidos e seis mãos. Do contexto da umbanda ao desafio da polifonia

*C. Raimundo, D.V. Teixeira & S. Testa*

É claro que a Umbanda hoje não pertence somente aos negros. Muitos adeptos da religião são de pele branca, ou quase preta, ou quase branca, mas que sem dúvida, ajudam a propagar e estabelecer essa herança de raízes africanas com diferentes contornos no século XXI.

### Caminhos do terreiro

A cidade é um assentamento humano no qual estranhos podem encontrar-se (Richard Sennett)<sup>10</sup>.

Há tantos caminhos, tantas rotas, entre portas que se fecham e abrem. O pesquisador dê/ atento descobre um mundo de possibilidades ao se encontrar em campo. Escolhas que se tornam reais com o passar das incursões e estão intercruzadas nas culturas e caminhos da cidade. Diferentemente de uma vista aérea, nos detalhes da vida urbana encontramos enclaves culturais, alvos de repressões e felicidades.

Palco de diferentes situações, a cidade apresenta contradições dentro de sua totalidade aparente. A trajetória colocada no capítulo anterior apresenta formas dinâmicas dentro do universo afro-brasileiro. Nessas táticas da prática marginal, a cultura articula conflitos e volta e meia legítima, desloca ou controla a razão do mais forte (CERTEAU, 1994). Acompanhando o raciocínio de Cer-teau, é colocado como desafio ir além das teorias que identificam as instituições e suas estratégias capilares de dominação e controle social, no sentido que os “dominados” (consumidores) estariam em constante dribble do contrato social, utilizando da opacidade para jogar o jogo com suas infinitas possibilidades, num contra ataque de (re)apropriação e (re)significação. Neste sentido, a transparência exigida pela sociedade tecnocrática acabaria por ser “maculada” pelas estratégias de vivência dos grupos populares ou a margem desse sistema. Certamente a Umbanda em Florianópolis, através de seus praticantes, lançou mão de um “jogo de cintura” para realizar seus rituais. Como apontamos no diário de campo:

Gente de toda a cor. Difícil traçar um perfil sócio econômico dos presentes a simples vista. O terreiro e sua localização encontram-se numa área intermediária entre a cidade verticalizada que avança e a favela que se encontra no outro lado. Um espaço mediador na geografia da cidade<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Frase extraída da apresentação da aula de antropologia cultural sobre campos globais em de 11/05/2011.

<sup>11</sup> Nota do diário de campo de Charles do dia 23/4/2011.

Os caminhos que nos levaram ao terreiro caboclo Tupiniquim, localizado geograficamente no bairro do Estreito, parte continental de Florianópolis, foram para além destas coordenadas. Dentro do espaço urbano de Florianópolis, o terreiro de Umbanda apresenta-se como espaço de resistência, tanto em sua dimensão religiosa de matriz africana, quanto sua luta contra a especulação imobiliária, que avança sobre as áreas da cidade. Em Frente ao terreiro observamos um condomínio de construção recente. Em conversa com uma médium do terreiro, descobrimos que tinham problemas com os novos vizinhos, principalmente em relação aos tambores para os orixás. Os caminhos do terreiro não são apenas geográficos, são caminhos que apresentam conflitos com a cidade que os “abriga”.

### Inserção no terreiro

A ponte entre esses dois grupos – estudantes de mestrado e terreiro de Umbanda Caboclo Tupiniquim – realizou-se através da relação de parentesco mencionada no início deste trabalho. A partir daí fomos ao terreiro e acompanhamos sistematicamente estes rituais religiosos afro-brasileiros dedicados a orixás/santos católicos. Acreditamos que essa relação de parentesco facilitou a aceitação do grupo no terreiro. Parecíamos bem vindos. Posteriormente em nossos encontros deliberativos surgiram questões como: se nós não tivéssemos tal “canal”, conseguiríamos em tão pouco tempo estar tão próximos aos eventos que presenciamos? Este seria um campo fechado<sup>12</sup>? Será que realmente existem campos fechados? Ou seria uma questão de quais chaves abrem as portas certas?

Nossas observações nos levam a acreditar que o acesso à prática ritual em si consiste em no mínimo três tipos, que aceitam em diferentes graduações o acesso ao culto. Para estes espaços de sociabilidade, adotamos o termo *imersão* para melhor localizar o leitor: 1) *imersão aberta*, para todos aqueles que gostariam de tomar um passe, conselho, benção ou mesmo se inicializar no culto umbandista. A gira seria seu momento pleno; 2) *Imersão condicionada*, algumas restrições, como por exemplo, parte do ritual da camarinha<sup>13</sup>. Ao finalizar esta obrigação com o santo, é servido um almoço de saída de camarinha onde as pessoas, obrigatoriamente de roupa branca, podem participar;

<sup>12</sup> O que nos perguntamos aqui é se o contexto da pesquisa em pauta conformaria um contexto de difícil acesso, ou até inacessível, para os pesquisadores de campo. No presente texto, “campo fechado” designa, portanto, um contexto onde o trabalho de campo não seria possível devido à resistência dos próprios interlocutores da pesquisa.

<sup>13</sup> Camarinha, também falada como “deitar”, consiste em um ritual de afirmação de santo/orixá de cabeça. Dependendo de seu tempo na Umbanda, a pessoa fica deitada durante dias sendo alimentada e somente se levantando para ir ao banheiro (notas de campo).

### **Seis olhos, seis ouvidos e seis mãos. Do contexto da umbanda ao desafio da polifonia**

*C. Raimundo, D.V. Teixeira & S. Testa*

3) *Imersão restrita*, acesso ao assentamento de um novo terreiro. Somente pais e mães de santo possuem “autorização” para enterrar as ferramentas dos respectivos orixás/guias do terreiro.

Talvez não possamos considerar como uma categoria “ortodoxa” de campo fechado, se é que podemos definir a existência de tais campos, pois em trabalhos como o de Foote-Whyte (2007) e sua sociedade de esquina, nos deparamos com níveis de acesso. Dentro da cidade pensada como espaço fluido atravessado por redes invisíveis são infinitas as modalidades de abordagem e suas *imersões*.

#### **Ação Etnográfica**

Percebemos que o campo nos apresentou caminhos não projetados, que por sua vez, favoreceram novas descobertas, muitas delas reveladoras para nossa escrita polifônica. A nós, o campo apontou uma abertura diferente, colocando-nos em uma situação etnográfica distinta. Foi necessário vasculhar nossos suportes teóricos para, aí sim, levantar interpretações e em seguida, construir nossa análise coletiva. E se a ideia de confronto entre teoria e prática se fez no encontro entre nativo e antropólogo, o exercício de memória se faz necessário para análises posteriores. Dentro desta perspectiva o diário orientou a trama do estudo etnográfico e a elaboração da escrita.

Chegamos com a ideia de problematizar a música e sua relevância dentro do ritual. Os caminhos pelos quais o terreiro e suas entidades nos levaram, foi de encontro a nós mesmos como fontes de estudo. Caminhos que necessariamente tiveram de ser trilhados, ou melhor, vivenciados a três, cada qual com sua interpretação. Desta caminhada escrevemos nosso “experimento etnográfico”, um conjunto, um agrupamento de informações apresentados como pano de fundo para uma argumentação polifônica.

Para finalizar, estas manifestações da religiosidade afro-rasileira, bem como outras manifestações a exemplo da capoeira e do maracatu, são exatamente práticas que jogaram (ou jogam) o jogo da ordem e imposição com dribles, apropriações, camuflagens e ginga. Dentro deste contexto souberam tirar vantagem para sua perpetuação.

#### **Problemática relacional/ Autoridade etnográfica/ matemática a três**

O desenvolvimento da ciência etnográfica não pode, em última análise, ser compreendida em separado de um debate político-epistemológico mais geral sobre a escrita e a representação da alteridade (CLIFFORD, 1998; p. 20).

Num conhecido artigo, James Clifford (1998) se propõe construir uma reflexão crítica sobre a representação transcultural detalhando um inventário das diversas estratégias disponíveis na atualidade. O que ele analisa neste artigo são, em última instância, os modos pelos quais os antropólogos têm fundamentado a sua legitimidade de representar o outro ao longo do século XX. No entanto, em todos os modelos que ele identifica (autoridade experiencial, interpretativa, dialógica e polifônica) o etnógrafo é entendido como um indivíduo, determinado e sobredeterminado, atravessado por relações de saber e de poder, mas sempre um só.

A propósito disso nos perguntamos: Como construir a autoridade etnográfica a três? Neste caso o “você está lá porque eu estive lá” do qual fala Clifford se transforma num “você está lá porque nós três estivemos lá”. Propomos analisar as implicâncias deste fato de acordo com os três atos cognitivos que Cardoso de Oliveira (2000) identifica como constitutivos do trabalho do antropólogo, a saber, olhar, ouvir e escrever.

Cardoso de Oliveira diz que o olhar está condicionado e sensibilizado pelo esquema conceitual da disciplina. Ora, será que esse esquema conceitual é compartilhado pelos membros da equipe? Cada um de nós provém de uma tradição disciplinar diferente de graduação (história, naturologia e sociologia), demonstrando as diferentes inserções em “campo” que cada um trazia. No processo de introdução a “campos” antropológicos, ficaria difícil de identificar neste trabalho um território disciplinar único. Se a isso acrescentamos como condicionantes – não inteiramente anulados pela formação disciplinar – as diferentes trajetórias biográficas, a pluralidade torna-se ainda mais evidente. Assim, o olhar no campo vem carregado de experiências e orientações.

Estar em campo é também ser observado. O olhar do “nativo” não é condicionado pela teoria acadêmica, senão pelos pressupostos de seu sistema cultural particular, sistema que em parte tentamos desvelar com a pesquisa. Se segue daí que problematizar a questão de “por quem eles nos tomam” assume uma importância metodológica fundamental, tanto para estabelecer um vínculo satisfatório com os interlocutores, quanto para aceder aos sentidos que estão se procurando.

Coloca-se aqui a possibilidade de um novo estranhamento, desta vez entre nós mesmos. Seguindo Velho (1980) associamos a possibilidade desse estranhamento ao fato de que cada indivíduo vive experiências restritas e particulares dentro de uma sociedade que é descontínua e que comporta múltiplos registros, níveis e setores, diferentes tradições culturais e visões de mundo. Nesse caso, podemos considerar as divergências em nossos pontos de vista e em nosso recorte e seleção do observado no terreno como matéria para a mesma análise e oportunidade para o questionamento do olhar de cada um.

### **Seis olhos, seis ouvidos e seis mãos. Do contexto da umbanda ao desafio da polifonia**

*C. Raimundo, D.V. Teixeira & S. Testa*

Do mesmo modo, na medida em que o grupo mesmo acabou sendo o objeto das indagações, identificamos uma superposição entre os conceitos nativos e os conceitos do pesquisador. Nós três nos encontramos em um ponto no meio do caminho entre a cultura dos nativos e a dos pesquisadores/as, em específico, o universo acadêmico. E essa duplicidade, ou melhor, este diálogo entre duas partes, gerou, por sua vez, desdobramentos que devemos ter em conta na escrita.

Cardoso de Oliveira afirma que olhar e ouvir não podem ser dissociados na prática etnográfica e que participam das mesmas precondições. Na prática do grupo, podemos dizer que a escuta serviu de complemento à observação. Com efeito, ouvir nos deu acesso a significados não evidentes pela mera observação; por exemplo, nunca saberíamos que ferramentas estão enterradas no terreiro se não tivéssemos ouvido isso de Pai Carlinhos. Porém, fora desta comprovação inicial, o diferente domínio que cada um de nós tinha do “idioma cultural” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000; p. 23) da Umbanda condicionou o tipo e alcance do diálogo que foi possível estabelecer com os sujeitos. Aqueles que estavam familiarizados com a cosmologia e a terminologia específicas daquele contexto foram mais capazes de formular perguntas precisas e bem direcionadas.

Neste ponto devemos lembrar, também, o fato de que nas religiões afro-brasileiras a entrevista não é uma forma de transmissão de conhecimento, mas muitas vezes é concedida, pois evidencia a valorização do entrevistado pelo entrevistador (e do grupo pela instituição acadêmica) (SILVA, 2006). Além disso, muitas vezes eles não dão entrevistas no calor da hora, preferindo ter contato com o roteiro da entrevista antes para refletir sobre as respostas. Em nossa experiência, embora Pai Carlinhos tenha pedido para marcarmos uma hora fora do contexto ritual para a conversa, acabamos conversando com ele depois do rito. Estimamos mais produtivo realizar conversas após o ritual, pois as tensões entre as agendas e horários disponíveis talvez não nos permitissem realiza-las depois. Em geral, não estruturamos entrevistas, mas estabelecemos conversas informais com os diferentes participantes, onde apresentávamos algumas perguntas espontâneas quando necessário.

Em outro momento tentamos entrevistar Pai Carlinhos num momento menos tumultuado pela demanda da casa de Umbanda. A princípio marcamos às dezessete horas, duas horas antes do começo da sessão, porém no dia marcado, Pai Carlinhos teve imprevistos em seu emprego formal e chegou atrasado. Quando este chegou, inúmeras demandas já se apresentavam como a organização da gira e as burocracias da diretoria da tenda. Apesar de não conseguirmos nesta ocasião nossa entrevista, pudemos acompanhar os “bastidores” do ritual e suas estratégias organizativas onde se instauram burocracias e hierarquias definidas.

## **Polifonia**

Com o tema da escrita chegamos ao centro da questão colocada no começo. Nesse ponto Cardoso de Oliveira segue as reflexões de Geertz, afirmando que é no escrever “estando aqui” que a escrita cumpre a sua mais alta função cognitiva, já que é nesse momento que efetivamente se textualizam os fenômenos observados “estando lá”. Como mencionamos anteriormente, as reflexões em torno da escrita etnográfica e das formas de autoridade nas quais ela se sustenta consideram o etnógrafo como um indivíduo, ignorando a possibilidade de que pesquisa e escrita sejam realizadas por coletivos de pesquisadores. Inclusive as reflexões mais atuais que exploram os alcances e limitações de uma escrita polifônica interpretam essa polifonia como dada entre um pesquisador e uma série de nativos e informantes.

Partindo destas constatações, propomos acrescentar ao conceito corrente de polifonia, tal como é explicado, por exemplo, por Clifford (1998), outro sentido, fazendo referência à polifonia própria do trabalho conjunto. Neste sentido, entendemos como escrita polifônica o esforço por criar um texto único, que, no entanto, dê espaço legítimo à expressão das vozes diferentes, dos diferentes membros do grupo, bem como aos nativos e suas vozes como parte do corpo do texto. Um texto em que a estrutura e edição final sejam resultado de uma discussão conjunta e não da vontade de um único pesquisador. No limite, entendemos que tal propósito se confronta com a concepção ocidental tradicional do que constitui um texto, e talvez constitua no fundo uma contradição nos seus próprios termos. Contudo, entendemos como produtivo esse esforço, no sentido de uma experimentação etnográfica, tal como preconizada por Marcus e Fischer (1999; p. 40).

## **Considerações finais**

Devido ao pouco tempo de vivência no terreiro, não pudemos explorar e aprofundar com mais detalhes e arcabouço teórico nossas inserções de campo. Gostaríamos de ter conversado com médiuns, ogãs e público que frequentavam estes encontros, realizando um cruzamento de informações e analisar as possibilidades metodológicas encontradas, além de questionar a hiper-racionalização da antropologia e o confronto e/ou complementação da experiência de seus interlocutores (SEGATO, 1992). O trabalho mostra apenas uma inserção em campo, e esperamos que outros possam usufruir desta experiência.

Talvez o maior desafio que o trabalho nos proporcionou, foi o fato de termos de trabalhar em equipe. Diferentes ideias assim como visões compartilhadas vieram à tona no decorrer da pesquisa. O exercício de escutar e ser escutado,

### **Seis olhos, seis ouvidos e seis mãos. Do contexto da umbanda ao desafio da polifonia**

*C. Raimundo, D.V. Teixeira & S. Testa*

no sentido de se chegar a consensos, ou não, de escrita e apresentação, não se pode caracterizar como tarefa fácil. A questão da polifonia em seu sentido prático, ainda, a nosso ver, deve ser estudada, praticada e permanentemente (re)elaborada.

Nossos trabalhos acadêmicos dificilmente são realizados em grupo, e sozinhos em nossas atuações somos livres para selecionarmos o que nos parece mais pertinente. Porém em grupo, tal processo se faz a seis olhos, seis ouvidos e seis mãos, e o diálogo constante necessita do acordo comum, nem que seja para colocar as diferenças no papel. Exercitando um “triálogo”, em momento algum matamos discussões através de votos ou coisa que valha. Operamos sempre na liminaridade do consenso e quando este não podia ser de forma alguma alcançado era preciso apelar ao bom senso. Consenso e bom senso, certamente duas palavras que causam estranhamento nas ciências humanas, mas de importância ímpar ao trabalho coletivo.

Quanto ao trabalho de campo em si, não pretendemos dar conta das questões possíveis em relação a prática da Umbanda em Florianópolis. Ele nos serviu mais como uma “iniciação” na prática antropológica de se ir a campo em grupo. Alguns aspectos se mostraram mais relevantes no tocante do método a ser empregado, por exemplo, anotações e fotografias, pois estas são muito diretas e indiscretas, atraindo a atenção das pessoas. Em nosso caso, conseguimos a autorização para registrar com imagens, porém não sentimos a vontade em escrever durante as sessões. Anotações nos diários foram realizadas após o ritual, sentados no meio fio ou em de casa.

Nesse ponto destacamos que o conjunto de entrevistas realizadas, longe de sua aparência clássica (gravadores, escritas na hora ou outros artefatos possíveis de registro imediato), consistiram em abordagens informais na sua maioria. Os interlocutores sabiam que estávamos a realizar um trabalho acadêmico, mas nem por isso, selecionamos perguntas prévias, optando pelo “deixa falar” e eventualmente realizando perguntas em cima do que o próprio interlocutor ia dizendo. As conversas foram realizadas de forma espontânea captando para além da fala, subjetividades apresentadas e complementadas no olhar.

Considerando as diferentes experiências prévias, já mencionadas, que a equipe possuía sobre o assunto, compartilhamos experiências e debatemos opiniões. Ao observar participando, em constante troca e apreensões de momentos passíveis de interpretação e experimentação, acabamos por analisar o que o campo transmite em si, desmistificando ideais etnográficos (CLIFFORD, 2002). No complexo de relações e interpretações que emergiram do trabalho de campo, descobrimo-nos como o próprio objeto de estudo da pesquisa que realizávamos. O campo localizado mostrou-se soberano. E assim, sobre a autoridade do teórico pesquisador, tomamos emprestadas as palavras de Clifford:

Esse amálgama peculiar de experiência pessoal intensa e análise científica (entendida nesse período como “rito de passagem” quanto como “laboratório”) emergiu como um método: a observação participante ainda que entendido de formas variadas, e agora questionado em muitos lugares, esse método continua representando o principal traço distintivo da antropologia profissional. Sua complexa subjetividade é rotineiramente reproduzida na escrita e na leitura etnográfica (CLIFFORD, 2002; 33).

Diálogo colaborativo, antropologia “at home”, aquela feita muito próxima à realidade vivida no dia a dia pelo antropólogo/a em sua cidade ou mesmo em suas práticas, são novos modos de se realizar a escrita etnográfica e parecem como paradigmas atuais da comunidade antropológica (FISCHER, 1982). Neste contexto:

[...] As diferenças culturais aparecem não como simples expressão de particularidades de modo de vida, mas como manifestação de oposições ou aceitações que implicam um constante reposicionamento dos grupos sociais na dinâmica das relações de classe (DURHAM, 1977).

O conjunto de escolhas e o uso destas constituem autor, autoridade e autorização. Nessas problematizações a antropologia, e porque não as ciências humanas, se fazem não no que são, mas naquilo que deixam de ser quando se abre o espaço da representação e a visualização de novos horizontes (FOUCAULT, 2007). Questionar-se é preciso, *viver não é preciso*. Se o ser humano é infinito em suas possibilidades, o que ele vê diante do espelho? Em especial quando se vê três?

### Referências bibliográficas

ALENCAR, A.E. *Dançando as novas africanidades: diálogos com os praticantes de maracatu e dança afro em Florianópolis*. Dissertação de mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.

ALENCAR, A.E. *Cidadão invisível*. Trabalho de conclusão do Curso de Jornalismo. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.

BAUMAN, R. & BRIGGS, C. 2006. Poética e performance como perspectivas críticas sobre a linguagem e a vida social. *Revista Ilha*, 8(1): 185-229.

**Seis olhos, seis ouvidos e seis mãos. Do contexto da umbanda ao desafio da polifonia**

*C. Raimundo, D.V. Teixeira & S. Testa*

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 2000. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: *O trabalho do antropólogo*. P. 17-35. São Paulo e Brasília: Editora da UNESP e Paralelo 15.

CERTEAU, M. 1994. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes.

CLIFFORD, J. Sobre a autoridade etnográfica. In: *A experiência etnográfica – antropologia e literatura no século XX*. P. 17-58. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

DAMATTA, R. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes, 1981.

DURHAM, E. *A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia*. São Paulo: COSACNAIFY, 1977.

FISCHER, M. *Da antropologia interpretativa à antropologia crítica*, 1985.

FOOTE-WHYTE, W. Treinando a observação participante. In: *Desvendando máscaras*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GEERTZ, C. “Estar lá: a antropologia e o cenário da escrita” e “Estar aqui: de quem é a vida afinal?” In: *Obras e vidas - antropólogo como autor*. P. 11-39 e 169-93. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2009.

LEITE, I.B (Org.). *Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

MARCUS, G. & FISCHER, M. *Anthropology as a cultural critique*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

PEDRO, J.M. *Negro em terra de branco: escravidão e preconceito em Santa Catarina no século XIX*. Porto Alegre: Mercado aberto, 1998.

SEGATO, R.L. Um paradoxo do relativismo: o discurso racional da antropologia frente ao sagrado. *Religião e Sociedade*, 16(1-2), 1992.

TRAMONTE, C. *Com a bandeira de Oxalá: trajetória e concepções das religiões afro-brasileiras na grande Florianópolis*. Itajaí: UNIVALI, 2001.

VELHO, G. *Observando o Familiar*. In: E.O. NUNES (Org.). *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

VELHO, G. O antropólogo pesquisando em sua cidade: sobre conhecimento e heresia. In: *O desafio da cidade – novas perspectivas da antropologia brasileira*. P. 13-22. Rio de Janeiro: Campus, 1980.