



# Contribuições da escuta participante em terreiros de Umbanda para uma etnopsicologia brasileira<sup>1</sup>

Alice Costa Macedo

Centro de Formação de Professores, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Av. Nestor de Melo Pita, 535, 45300-000, Amargosa, Bahia, Brasil.  
E-mail: alicemacedo@ufrb.edu.br

**RESUMO.** A etnopsicologia propõe o diálogo entre a antropologia e a psicologia. O etnopsicólogo busca compreender como a comunidade a ser estudada constrói suas próprias etnoteorias. Objetiva-se discutir o modelo etnopsicológico utilizado em pesquisas realizadas em terreiros de umbanda no interior do estado de São Paulo (Brasil), a fim de contribuir para reflexões metodológicas a serem aplicadas em outros contextos comunitários de matriz africana no país. Para tanto, analisaram-se os procedimentos etnográficos (observações participantes e registros em diário de campo) incorporados por psicólogos que trabalham com abordagem psicanalítica. A escuta participante mostrou-se instrumento relevante para a pesquisa no que tange à experiência de campo, às relações transferenciais e ao refinamento da escuta em psicanálise, com base nas perspectivas freudiana e lacaniana. O primeiro passo é partir da implicação em campo, memórias, bagagens existenciais e em que medida elas nos enlaçam ao tema. A segunda etapa é a construção do trabalho de campo, a imersão na perspectiva da escuta participante e do 'ser afetado' e a definição dos procedimentos. O terceiro ponto é o pinçamento do que se repete, o centramento das peças, as análises, as combinações significantes e tudo aquilo que elas enunciam. Espera-se contribuir com outros pesquisadores e profissionais que queiram amparar-se na etnopsicologia para sua atuação, intervenções e/ou trabalho de campo. O modelo do método etnopsicológico pode ser importante no tecido de uma escuta atenta ao modo como cada comunidade constrói seus saberes, a fim de restituir ao outro a possibilidade de se dizer e a posição de ser escutado em seus próprios termos.

**Palavras-chave:** etnopsicologia; etnografia; antropologia e psicanálise.

## The contributions of participant listening in *terreiros* of Umbanda for brazilian ethnopsychology

**ABSTRACT.** Ethnopsychology proposes a dialogue between anthropology and psychology. The ethnopsychologist seeks to understand how a community to be studied builds its own ethontheories. The objective is to discuss the ethnopsychological model used in research carried out in *terreiros* of Umbanda in the countryside of the state of São Paulo (Brazil), in order to contribute to methodological reflections to be applied to other community contexts of African origins in the country. To this end, ethnographic procedures (participant observations and entries in field journal records) incorporated by psychologists working with a psychoanalytic approach were analyzed. Participant listening proved to be a relevant instrument for research regarding to field experience, transference relationships and refinement of listening in psychoanalysis, based on Freudian and Lacanian perspectives. The first step is to start with the field relationships, memories, existential baggage and to what extent they weave us with the theme. The second step is the construction of the fieldwork, the immersion into the perspective of participant listening and the 'affected subject' as well as the definition of procedures. The third step is selecting what repeats, the centering of the pieces, the analyses, the significant combinations and all of what they enunciate. It is hoped to contribute to other researchers and professionals who want to use ethnopsychology in their work, interventions and/or fieldwork. It is believed that the ethnopsychological method model presented here is useful to the fabric of an attentive listening to the way that each community builds its knowledge, in order to restore to the other the possibility of speaking and the position of being heard on their own terms.

**Keywords:** ethnopsychology; ethnography; anthropology and psychoanalysis.

<sup>1</sup> Este manuscrito é fruto de 13 anos de pesquisa em conjunto em terreiros de umbanda e proveniente de uma tese de doutorado. Portanto, credita-se ao orientador do trabalho e ao pai-de-santo do principal terreiro estudado o aprofundamento de muitas reflexões e análises aqui tecidas.

## Introdução

A etnopsicologia propõe o diálogo entre a antropologia e a psicologia. Segundo Lutz (1985), toda e qualquer sociedade humana tece suas próprias compreensões sobre temas diversos, o que chamamos de etnoteorias: sobre saúde, adoecimento, cura, saúde mental, personalidade, comportamento, sonhos, interpretações. A proposta do etnopsicólogo é justamente estudar tais cosmovisões nativas, a partir de uma perspectiva comparativa. Mas comparar o que com o quê? E por quê? Comparamos etnoteorias nativas e etnoteorias acadêmicas, de modo a tentar compreender as primeiras e em que medida ambas se iluminam reciprocamente, ao serem posicionadas como interlocutoras entre si.

Segundo Lutz (1985), todas as teorias acadêmicas também são, em última instância, etnoteorias, na medida em que entendemos que não há ciência livre de cultura, hábitos, crenças e contexto histórico. Portanto, comparamos as etnoteorias nativas e as etnoteorias acadêmicas, porque nenhum pesquisador poderia ir a campo como uma tábula rasa (pelo contrário, ele parte sempre de seu próprio olhar), de modo que, ao deixar claro quais são os pressupostos teóricos de partida, permite-se perspectivar de qual ângulo está tecendo a análise. Assim, é possível afirmar que comparamos para evitar achatamentos no olhar, na escuta e análise dos dados (Lutz, 1985).

Conforme sublinha Lutz (1985), não há possibilidade de um sistema etnopsicológico ser explicado apenas em seus próprios termos. Portanto, não é viável investigar uma etnoteoria sem remetê-la a outro sistema teórico (Lutz, 1985). É por esse motivo que vamos a campo contando com nossos saberes para tentar apreender e tomar como ‘objeto’ o saber do ‘outro’, sempre vigiando para que não existam achatamentos, traduções equivocadas, interpretações etnocêntricas ou reduções do fenômeno a ser estudado.

Nesse mesmo sentido, não se trata de afirmar que etnoteorias acadêmicas e etnoteorias nativas sejam equivalentes, atribuindo-lhes o mesmo estatuto. Não se pretende afirmar tais equivalências, mas sim reconhecer que a psicologia do outro, inclusive de um ponto de vista ético, pode ser uma interlocutora para as teorias acadêmicas. Nathan (1994) defende que as etnoteorias nativas poderiam se posicionar no mesmo patamar de diálogo com as etnoteorias ocidentais. Ao propor a etnopsicanálise e a psicoterapia transcultural, Devereux (1977) sugere que as concepções características de cada cultura, se comparadas às etnoteorias ocidentais, não podem ser submetidas a uma valoração hierárquica, assim como não podem ser julgadas como equivalentes, já que pertencem a ‘mundos’ completamente diferentes.

Nessa direção, este estudo busca discutir o modelo etnopsicológico utilizado em pesquisas realizadas em terreiros de umbanda no interior do estado de São Paulo (Brasil), a fim de contribuir para futuras reflexões metodológicas a serem aplicadas em outros contextos comunitários de matriz africana no país. Com base nessa proposta, o primeiro ponto a ser levantado diz respeito ao objetivo do pesquisador em campo: o etnopsicólogo busca desenvolver modelo de escuta que permita compreender como o outro constrói suas próprias concepções, ou seja, qual é a sua arquitetura do conhecimento, suas etnoteorias, sem que haja uma interpretação do outro a partir de referenciais extrínsecos a ele.

O segundo passo remete ao próprio desenho da pesquisa etnopsicológica: como tecer um projeto com essa perspectiva? Qual o perfil que mais se adequa a esse modelo de pesquisa? Um acompanhamento longitudinal ou corte transversal? Ao caracterizar o cenário e os atores-participantes do estudo, que tipo de procedimentos seriam interessantes para essa abordagem? Observações participantes? Registros em notas de campo? Entrevistas? A proposta deste artigo não é responder a essas questões e apresentar uma receita pronta para todo e qualquer estudo etnopsicológico em comunidades de matriz africana. Muito pelo contrário: ‘a receita pronta’ invalidaria epistemologicamente as próprias bases do método proposto.

A intenção é fomentar reflexões, pensar quais são as possibilidades, estratégias e modelos que fazem sentido para uma pesquisa em interface entre a antropologia e a psicologia (mais especificamente, neste caso, a partir da escuta psicanalítica). Sugere-se discutir um desenho de pesquisa qualitativa de perfil exploratório, que permita perscrutar primeiramente a temática do estudo e aprofundá-la a partir de uma familiarização inicial e reconhecimento do campo (Flick, 2009). O corte transversal pode ser interessante para este modelo principalmente para pesquisas que apresentam recorte específico no tempo (Scorsolini-Comin, 2014), condição comum aos estudos qualitativos no Brasil.

No caso específico do presente debate metodológico, os cenários e os participantes envolvem as comunidades de matriz africana, com a utilização de procedimentos baseados no olhar antropológico da

etnografia (Laplantine, 2004), incorporados por psicólogos que trabalham com abordagem psicanalítica. Nesse contexto, Bairrão (2005) apresenta a noção de escuta participante, que associa a técnica etnográfica (observações participantes e notas em diário de campo) às psicanálises freudiana e lacaniana. A seguir o detalhamento dessa proposta metodológica de desenho de pesquisa será discutido.

### **A escuta participante: a pele psicanalítica em que habita o método etnográfico**

A escuta participante é parte de uma reflexão metodológica desenvolvida desde 2005 por uma abordagem brasileira da Etnopsicologia. Ao propor esta noção, em primeiro lugar, Bairrão (2005, 2015) vai retomar a psicanálise freudiana para lembrar a ideia de que o ‘social’ da psicologia não está na extensão do saber sobre o psiquismo individual ao social, mas “[...] a psicologia de cada sujeito que já é constitutivamente social, embora por ser meramente psicologia não precise nem tenha como dar conta de toda a verdade do social” (Bairrão, 2005, p. 442).

Crapanzano (1992) também propõe um diálogo entre psicanálise e antropologia, apresentando o eixo de sua preocupação teórica (o que ele nomeia como ‘angústia conceitual’) a partir da seguinte pergunta: de que modo essas duas ciências humanas articulam seus campos de estudo ao engendrar o encontro entre a sensibilidade etnográfica e o refinamento de uma escuta psicanalítica e em que medida ambas se iluminam e se complementam? O diferencial de uma escuta participante (como uma união entre a observação participante da antropologia e a perspectiva psicanalítica) repousa na concepção particular proposta pela psicanálise de que sujeito, significante e inconsciente não são da ordem de uma interioridade e/ou de uma individualidade.

Em segundo lugar, a partir da escuta participante, é possível utilizar as técnicas etnográficas da observação participante e as anotações em diário de campo, mas situando sempre o lugar do pesquisador na transferência. No caso específico de pesquisas em terreiros de umbanda, por exemplo, isso permite compreender que o pesquisador é comumente incluído em campo (e pela comunidade) como consulente (aquele que vai ao terreiro buscar ser atendido pelos espíritos incorporados pelos médiuns), como membro ou filho da Casa e assim deve se perceber e se permitir ‘ser’ no lugar em que o outro vem ao seu encontro e o interpreta, não para ‘seduzir’ os interlocutores ou para, como um requinte de esperteza, acessar um volume maior de dados, mas porque “[...] o fenômeno só pode mostrar-se da maneira como acontece, revela-se dialogicamente, executando os atos que são a sua natureza” (Bairrão, 2005, p. 245). Sendo assim, o modo como o pesquisador se apresenta em campo, como ele se relaciona com a comunidade e a forma como ela o interpreta e o posiciona devem ser entendidos como dados importantes a serem analisados no estudo. “Dada a interpelação e a estrutura dialógica do fenômeno, a participação revela-se um instrumento de refinamento da audição” (Bairrão, 2005, p. 246).

No caso de estudos em terreiros de umbanda, haverá sempre um efeito de sentido produzido no próprio pesquisador e, nesses casos, ele se coloca não simplesmente preso a um papel de observador, e sim como um sujeito ‘em trânsito’ que está aberto à escuta e a ser significado pelos outros e pelo Outro. Por isso, o modo como ele é significado nesse lugar será um de seus instrumentos de análise, posto que é também dessa forma, permitindo-se ser interpretado e participe desse processo, que poderá ter acesso a uma compreensão de como o outro tece saberes e interpretações, mediante a sua revelação em ato relativo (também) à pessoa do próprio pesquisador.

Em semelhante linha argumentativa, Favret-Saada (2005) incluiu a escuta psicanalítica naquilo que denominou de dispositivo metodológico *être-affecté* ou ‘deixar-se afetar’. A autora problematiza a observação participante da antropologia quando afirma que, para ser participante, basta encontrar-se no aqui e agora, em um cenário específico, até porque ‘estar presente’ é o mínimo que um pesquisador pode fazer para que uma observação seja possível. Desse modo, Favret-Saada (2005) propõe que a participação deve ser tomada pelo pesquisador como instrumento de conhecimento e como dispositivo metodológico baseado na perspectiva de ‘ser afetado’. Portanto, não se trata somente de participar e ter empatia (colocar-se no lugar do outro): trata-se, para além disso, de estar presente, participar e ‘ser tomado’ por aquilo que quer compreender, quando as reações escapam ao seu controle e você se sente afetado pelos efeitos reais, pelos discursos que circulam em campo e pelos atos rituais.

É possível que a metáfora (no título dessa seção) da ‘pele em que habita a etnografia’ (parafrazeando o filme de Pedro Almodóvar, ‘A pele que habito’, de 2011) remetaria a isso. Mas esse recurso, embora literário e esteticamente belo, não dá conta da ideia do ‘ser afetado’ e tampouco da escuta participante. A alegoria da pele é interessante, mas é superficial (literal e figuradamente), remete à sensorialidade de um órgão que é revestimento. Ainda não é isso. A psicanálise aqui não é ‘roupagem’ nem pele de uma técnica etnográfica. O

uso da preposição ‘em’ no título (‘em que habita’) tinha o objetivo de desvincular essa ideia de envoltório, mas, por outro lado, incorre em outro equívoco, pois remete ao sentido de interioridade, como se houvesse dentro e fora. E também não se trata disso. A proposta de escuta participante suplanta a pele inscrita em campo, porque ela remeteria ao corpo todo e não somente aos órgãos sensoriais externos (pele, ouvidos, olhos, nariz, boca).

Portanto, a escuta participante não pode ser entendida como a extensão do método psicanalítico a pesquisas de campo, mediante a utilização de técnicas etnográficas, como defendeu Macedo (2015). Na escuta participante, o pesquisador participa e escuta, mas não só com os ouvidos. Participa e observa, mas não somente com os olhos. Participa e tem sensações, não apenas com a pele. Sente cheiros, e não é simplesmente pelo nariz. Sabores, e não é somente a língua. Talvez essa metáfora fisiológica e anatômica não ajude. Mas se é para usá-la, precisaríamos integrar os órgãos do sentido às veias e vísceras, não pelo equívoco do dentro e fora, mas pela compreensão de que a ‘participação escutante’ ou ‘escuta participante’ é vivenciar o campo estando afetado na visceralidade que essa experiência-encontro propicia, desde que tudo isso inclua o sujeito do inconsciente que, na perspectiva lacaniana, só se constitui e tem lugar relativamente a uma alteridade fundamental, segundo Bairrão (2005), e apenas se pode mencioná-lo se incluirmos o outro – ou o Outro – na equação, já que ele (o sujeito) não é da ordem da chamada interioridade, pois circula social, cultural e temporalmente.

### **‘Quem vem de lá tão longe?’<sup>2</sup>: o pesquisador e seu campo, transferências possíveis**

Ao iniciar um trabalho de campo nos terreiros, o pesquisador é capaz de perceber que, pouco a pouco, os significantes do sistema simbólico umbandista passam a ecoar e ancorar algo em si. Perceber esse processo em si mesmo permite, em certa medida, compreender o modo como os elementos da umbanda também fazem sentido para os adeptos que a ela recorrem. Desse modo, supõe-se que a imersão no universo da umbanda parece ampliar ou iluminar um vocabulário/repertório significativo que faz reverberar sensações, sons, cores, sentidos e sabores na vivência do sagrado. A pesquisadora e autora do presente trabalho, por exemplo, nasceu na Bahia e foi estudar a umbanda no interior de São Paulo. Com o tempo, percebeu que este detalhe era uma marca importante que possibilitava sua inscrição em campo: “baiano” é uma categoria espiritual dentro do universo umbandista paulista e, por isso, assume um sentido sagrado nesse contexto. A identificação como ‘baiana’, portanto, permitia que se estabelecesse uma relação singular com os terreiros, uma significação específica que abria um leque de interpretações múltiplas ao seu respeito.

Gradativamente, a pesquisadora permitiu-se estar nos lugares em que o outro vinha ao seu encontro, assumindo posições diferentes e vivenciando essa confluência a partir do lugar onde o outro a situa e a interpreta. Em complemento, passa a estabelecer associações (sinapses significantes) amparadas em um contexto coletivo (porque passa a pertencer a uma comunidade) e simbólico (o idioma umbandista). Por fim, quando tudo isso aflora, o sujeito se vê como capaz de recontar uma história, transformar seus sentidos. O ponto de partida metodológico é sempre, portanto, suas memórias, suas próprias narrativas e, em última instância, seu desejo, a fim de buscar compreender/escutar pela pele, ouvidos, olhos, pelo movimento do corpo e em ato, onde toda sua existência se enlaça à existência do outro e do Outro enquanto fenômeno a ser investigado. Começar o texto com sua própria história não é simplesmente uma escolha esteticamente possível ou de um estilo literário, mas diz respeito, sobretudo, a um rigor metodológico, conforme será discutido a seguir.

Mergulhar em uma pesquisa não é jamais fruto do acaso ou de uma iniciativa estritamente racional; insistir em afirmar o contrário seria uma ilusão, até mesmo uma impostura, pois as decisões sobre os temas que escolhemos compreender e as comunidades que escolhemos pesquisar são consequência de um itinerário ligado às nossas próprias histórias pessoais, influenciado por nossas vivências mais íntimas (Defreyne, Mesturini, Mofrad, & Vuilleminot, 2010). Igualmente, o modo como observamos e analisamos nossos dados depende de nossas convicções profundas, oscilantes, mutáveis e muitas vezes contraditórias que se colocam no momento da escrita: “[...] das premissas à conclusão de uma investigação, do primeiro contato com o campo à última palavra deitada sobre o papel, uma pesquisa é e mantém-se intimamente ligada à pessoa e ao percurso daquele que a empreende e a relata” (Defreyne et al., 2010, p. 6-7, tradução nossa<sup>3</sup>).

<sup>2</sup> Trecho de um ponto cantado (música ritual) da umbanda: “Quem vem, quem vem de lá tão longe. São nossos guias que vêm trabalhar. Oh, dai-me forças, pelo amor de Deus, meu Pai. Oh, dai-me forças pros trabalhos meus” (Umbanda, s/d).

<sup>3</sup> Des prémices à l’achèvement d’une enquête, du premier contact pris sur le terrain au dernier mot couché sur le papier, une recherche est et reste intimement liée à la personne et au parcours de celui ou celle qui l’entreprend et la relate.

Caratini (2012) afirma que se inscrever pessoalmente na realidade do outro e estabelecer relações com pessoas de outra cultura, seja esta cultura próxima à sua ou distante, impõe-se uma abertura, uma espécie de ‘viagem simbólica’ em cujo percurso as referências serão sempre as próprias subjetividades do pesquisador-aprendiz. No início, ele tateia, tropeça, inebria-se com experiências sensoriais que turvam sua visão, luta contra suas pulsões, descobre suas repulsas, seus limites, desespera-se em alcançar objetivos, em encontrar respostas até compreender algo que não havia até então previsto e que nunca ouviu falar (por ser inenarrável): os efeitos físicos, emocionais e psíquicos provocados por sua imersão em campo (Caratini, 2012).

Freud (1996c) propõe que o inconsciente do analista (ou melhor, daquele que se propõe a escutar) pode ser utilizado como instrumento da análise e, nesse caso, essa relação transferencial com o campo deixa de ser um problema a ser solucionado e evitado e passa a ser, sobretudo, um desafio, além de recurso favorável à pesquisa. As possibilidades de escuta e de interpretação implicam a presença de uma espécie de alteridade interpelante (Bairrão, 2005); em outras palavras, os recursos e processos interpretativos são possíveis apenas mediante uma relação, pois a interpretação se dá na transferência, tal como ratificam Fiamenghi (2012) e Gatto (2012). Dentre as relações transferenciais, há uma “[...] maneira própria de inscrição, de um dizer, e a composição de lugares, de escuta, de pertença, que são singulares” (Souza, 1988, p. 94). A transferência cria possibilidades de escuta, revelando-se por meio de posições fluidas que permitem configurar a interpretação de diferentes maneiras (Freud, 1996c).

Nakasu (2008, p. 23) aponta que “[...] o modelo de interpretação dos sonhos foi articulado à interpretação da transferência e das resistências”. De acordo com Freud (1996c), se as transferências são repetições de experiências do passado agora dirigidas à pessoa do médico, o que de fato retorna na relação são conteúdos reproduzidos no reservatório do material reprimido. Assim, Crapanzano (1992) defende que inibições, atitudes, traços patológicos e sintomas podem aparecer também como texto, uma escrita a ser interpretada na transferência, ainda que existam distorções. Quando transformamos as imagens do sonho em palavras, por exemplo, também existiriam deformações. Sobre isso, podemos afirmar que o próprio trabalho onírico é uma distorção, baseada em condensações e deslocamentos. Por outro lado, isso não invalida a possibilidade de uma boa ‘leitura’ do texto onírico (Crapanzano, 1992): para Freud (1996b), as modificações às quais submetemos os sonhos a partir de lembranças quando estamos despertos são apenas pequenas arbitrariedades, porque elas se apresentam como pistas para mostrar o caminho ao conteúdo inconsciente e estão associadas ao material substituído.

Nakasu (2008) argumenta que a transferência é o que guia a escuta do analista e dirige todas as suas formulações. Crapanzano (1992) sustenta que negligenciar a transferência custaria caro aos participantes deste encontro, já que nisso estaria implicado o risco de se fazer inferências arbitrárias, destacando, portanto, três grandes questões: como os participantes entendem a natureza do complexo simbólico do encontro psicanalítico? Como o analista faz uso do entendimento terapêuticamente? Até que ponto esse entendimento é possível? Essa percepção do processo transferencial demanda uma lucidez dos sujeitos envolvidos, uma lucidez que pode, inclusive, nunca ser alcançada apesar de anos de experiência clínica por qualquer das partes, na medida em que ambas estão inteiramente mergulhadas neste encontro (Crapanzano, 1992). A interpretação presente neste processo refere-se ao entendimento da dinâmica do encontro, o que inclui sentimentos, pensamentos e desejos do analista e do analisando.

Embora, na análise, a transferência surja como a resistência mais poderosa ao tratamento (a transferência é “[...] a arma mais forte da resistência [...]”, Freud, 1996c, p. 115), é ela sua principal condição de sucesso e veículo de cura. A relação que se estabelece entre o médico e o seu paciente é, no limite, determinada no processo de cura (Freud, 1996c). Assim, a transferência torna-se a pedra angular do trabalho analítico e, como tal, assume o lugar de objeto de interpretação. Da mesma forma, à medida que a interpretação começa a se tornar o pilar do método psicanalítico, a resistência também começa a aparecer como objeto de interpretação (Nakasu, 2008).

Considerando que o objeto de estudo do presente artigo não diz respeito à clínica psicanalítica freudiana, há uma pergunta que se impõe: é possível visualizar uma relação transferencial fora da clínica da psicanálise? Categoricamente, em ‘*A dinâmica da transferência*’, Freud (1996c) afirma que sim, dando inclusive exemplos de situações em que observou relações transferenciais em instituições. Segundo Freud (1996c), o fenômeno da transferência apresenta-se também em situações diferentes da relação analítica, mas tem de ser identificado como tal. Os aspectos da transferência não devem ser atribuídos exclusivamente à psicanálise, mas sim à própria neurose em si mesma. Por esse motivo, não se trata de algo restrito à clínica. A partir da perspectiva freudiana, Crapanzano (1992), que também associou a escuta psicanalítica à pesquisa

antropológica, defende que a transferência não é intrínseca ao contexto clínico, de modo que o tratamento psicanalítico não a cria, mas traz à luz os meandros desse processo.

Nesse sentido, pergunta-se novamente: haveria relação transferencial entre um pesquisador e uma comunidade de terreiro? Se sim, vamos a campo como um analista em plena sessão situando a comunidade pesquisada como analisando? Em hipótese alguma isso seria verdadeiro. Deve-se destacar com veemência que o pesquisador no terreiro de umbanda não é um psicanalista dentro de um *setting* terapêutico (Macedo, 2011). Por outro lado, deve estar “[...] implicado na cena e é na relação com ele [o pesquisador] que o sujeito do inconsciente surge” (Mantovani & Bairrão, 2005, p. 52). É possível afirmar que há transferência, sim, mas definitivamente, quando estamos nos terreiros de umbanda fazendo pesquisa, nós não somos ‘analistas de plantão’.

Assim, a escuta participante, proposta por Bairrão (2005), permite utilizar o conhecimento da psicanálise freudiana para pensar o trabalho de campo em etnopsicologia; desse modo, são reflexões úteis desde que esteja claro que não se trata de um formato clínico, tendo em vista que são analogias e discussões em um contexto diferente. Embora possamos fazer analogias e discussões em outro contexto que não a clínica, isso não significa que não podemos falar de transferência, inconsciente, sujeito, ou que não possamos associar características específicas e fazer aproximações entre aspectos que definem pesquisadores, comunidades, analistas e analisandos.

Na fundamentação da Etnopsicanálise, Devereux (1977) ilumina um ponto importante dessa reflexão: em sua leitura da relação transferencial entre pesquisador e comunidade, se for possível traçar uma analogia com a discussão da clínica psicanalítica, a comunidade pesquisada estaria mais próxima do lugar do analista, não simplesmente porque cuida e acolhe o pesquisador, muitas vezes interpretado como um consulente submetido a um ‘tratamento terapêutico’<sup>4</sup>, mas, para além disso, porque o pesquisador aproximar-se-ia de uma posição de analisando.

Assim, em vez de me acomodar na ‘posição confortável’ do ‘suposto saber’, coloco-me como ‘participante’, ‘escuto’ o outro e espero afoitamente que ele me ofereça algo (imagens, palavras, atos, sons ou qualquer outra coisa) que me preteixe uma interpretação. Quem escuta, quem interpreta é sempre o analisando, que nunca dispõe de muitas informações ou indícios sobre o analista (quem é ele? o que pensa de mim? o que sente? o que deseja?) e é um pouco isso que o pesquisador vem buscar na transferência: ‘desvendar’ esse outro, na tentativa de fisgar algo sobre ele, mas um ‘algo’ que sempre se esvai, se esfumaça, porque, em última instância, não se o alcança. No entanto, é precisamente esse ‘não saber sobre o outro’ que, no limite, coloca a ‘escuta analítica’ em movimento, levando o sujeito (pesquisador) a assumir a posição do próprio agente da significação. Na transferência com o terreiro, o efeito de sentido é produzido no próprio pesquisador em campo (daí seu lugar de analisando), pois assume uma posição de sujeito na estrutura do terreiro, um lugar a partir do qual é interpretado pela comunidade. Nesses casos, ele se coloca em campo não simplesmente preso a um lugar, a um ego, e sim como um sujeito ‘em trânsito’ que se dá conta, ao longo da ‘sua análise’, de que o Outro revela sempre algo propriamente seu (do pesquisador, enquanto sujeito) (Macedo, 2011, p. 106, grifo do autor).

Ao fazer uma leitura sobre a perspectiva freudiana a respeito da transferência, Nakasu (2008) situa o paciente, numa relação analítica, como um pesquisador: “[...] o terapeuta deve valorizar a participação intelectual do paciente e tê-lo como colaborador, como uma espécie de pesquisador interessado na natureza dos processos psíquicos” (Nakasu, 2008, p. 40). Em análise, o que levaria o psicanalista ao núcleo traumático de seu paciente? O discurso do analisando: são exatamente as lacunas, as imperfeições e imprecisões de seu discurso (Nakasu, 2008). Quem associa livremente? O analisando. Sobre quem se dá o efeito da interpretação? Sobre o analisando. E quem, afinal, constrói um conhecimento ou, pelo menos, hipóteses acerca do outro (analista) ou acerca de processos psíquicos (supostamente seus, mas, em última instância, do ego enquanto outro, ou do sujeito do inconsciente ou ainda, no registro simbólico, do Outro)? O analisando. Em síntese, em quem se dá o efeito de sentido, senão no analisando?

Isso não significa dizer que estamos situando o terreiro e o pesquisador em uma relação analítica clássica na qual um está no lugar de analista e o outro no divã, respectivamente. De outro modo, a proposta é que, se nos será útil discutir o conceito psicanalítico de transferência, e pensamos inicialmente que será interessante também refletir sobre o pensamento freudiano a esse respeito, sugerimos então que, ao usar esse modelo clínico como referência, a posição de analisando guarda em si dinâmicas semelhantes à posição de pesquisador.

<sup>4</sup> Embora isso também possa acontecer, já que o pesquisador é, muitas vezes e de fato, acolhido pelo terreiro como um fiel que também busca a caridade da Casa. Em alguns casos, o pesquisador pode ser, na concepção da comunidade, um filho-de-santo ou um consulente submetido a um tratamento com as entidades do terreiro.

Por outro lado, é possível pensar a questão a partir de outra perspectiva: as escutas são sempre ‘cruzadas’. Embora o campo se aproxime da posição de analista por se apresentar enquanto enigma, o pesquisador também ocupa essa mesma posição quando afirma utilizar a psicanálise como método de escuta. No caso do trabalho de campo no terreiro de umbanda, por exemplo, o pesquisador é analista da dinâmica umbandista, mas é analisando quando se propõe a escutar os efeitos de sentido que se processam nele mesmo, permitindo que as palavras e os sentidos sejam enunciados pela umbanda, mas percebidos como transitando em si.

Portanto, uma maneira de tentar evitar reducionismos (atribuir conceitos extrínsecos ao campo como significados dados ao fenômeno) e evitar ‘subjativismos’ (atribuir sentidos próprios) é buscar escrever um texto que deixe claro de que posição o pesquisador fala, qual é o lugar onde o outro o situa em campo e a maneira como ele se reconhece nesse lugar. À medida que vai descrevendo a maneira como se relaciona com as pessoas do terreiro, o autor-aprendiz vai apresentando concomitantemente como eles o interpretam.

Para Defreyne et al. (2010), as memórias do pesquisador e sua sensibilidade compõem o trabalho de campo, assim como a intimidade com seus interlocutores afeta sua pesquisa e se revela como um aspecto ético. Para estas autoras, o trabalho de campo pode ser compreendido como uma experiência vivida a partir do encontro com o outro, além de comportar uma dimensão biográfica irrefutável. Se o pesquisador se imprime em sua escrita, revelando traços de sua própria história e de si mesmo, ele estará literalmente preenchendo-a de outros com os quais cruzou em seu caminho (Defreyne et al., 2010). É neste momento que o eu se transforma em outro (Laplantine, 2012).

Para Caratini (2012), trata-se de um encontro entre dois desejos, mais do que uma simpatia ou uma empatia, no qual os participantes estão submetidos não somente a emoções, mas eles apresentam também intenções, elaboram estratégias, se manipulam mutuamente. O jogo da experiência não se finda com a satisfação do desejo de conhecimento, pois ela é intrinsecamente existencial.

### **Registro em diário de campo e psicanálise**

Após discutir a participação, a presença no aqui e agora, as observações, a escuta, a imersão e a importância de se permitir ser afetado e imerso em campo, inclui-se uma reflexão sobre outra relevante técnica da pesquisa etnográfica: as anotações em diário de campo. Esses registros são destaque nas mais diversas pesquisas em antropologia (Defreyne et al., 2010; Boyer, 2011; Bensa, 2012). Boyer (2011) destaca a prática do ‘campo’ como meio através do qual o antropólogo é capaz de forjar suas ferramentas mais importantes e desenvolver seu saber baseado no contato com as realidades sociais que lhes permitem gozar de autoridade científica.

Seguindo a mesma linha, é possível afirmar que não somente a observação participante é ressignificada pela perspectiva psicanalítica, mas igualmente o uso do diário de campo, a partir de três momentos da obra de Freud (1996d, 2006, 1996e), nos quais se apresenta o impasse que o acompanhou ao longo de todo seu ofício: a dificuldade no registro escrito do material ao longo de suas sessões de análise.

No contexto de uma pesquisa sobre umbanda, por exemplo, estar em campo é ser afetado por um volume muito grande de dados: as batidas do atabaque, a profusão de sons e elementos durante as giras, cheiros, temperaturas, sabores das comidas de santo, a fumaça dos charutos, cachimbos e defumadores, os objetos rituais utilizados nas consultas, as cores e luzes das velas, os ornamentos e imagens no congá (altar na umbanda), as narrativas e falas dos espíritos incorporados pelos médiuns, as conversas informais com os consulentes e outros participantes desincorporados. Ou seja, a lista é imensa. Mas, diante dela, surge a pergunta: o que, afinal, é preciso registrar? O que selecionar na escuta, na presença, nas sensações, no olhar, na vivência? De que modo fazer o registro?

Em ‘Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise’, Freud (1996d) nos presenteia com algo que ele mesmo apelidou de ‘regras técnicas’, fruto de muitos anos de sua experiência. Barth (2008) discute este método nos lembrando que, em suas obras, Freud relata a história clínica de seus pacientes sempre ‘de memória’, ao fim de seu ‘expediente’ e após todos os atendimentos que realizava ao longo do dia, já que considerava que o registro durante a sessão abalava a confiança do paciente, dificultava seu processo de associação, causando-lhe uma impressão desfavorável. Com exceção de algumas datas, texto de sonhos e outros eventos específicos dignos de nota, o registro pormenorizado do material durante as sessões (‘a tomada de notas integrais’) pode fazer o analista incorrer em um grave erro metodológico: ele corre o risco de fazer “[...] uma seleção prejudicial do material [...]” (Freud, 1996d, p. 127), desprezando detalhes aparentemente sem sentido e dando ênfase a uma sequência narrativa consciente que, embora importante, não representa o

aspecto primordial do caso. Assim, “[...] parte de nossa própria atividade mental acha-se dessa maneira presa, quando seria mais bem empregada na interpretação do que se ouviu” (Freud, 1996d, p. 127).

[...] deve-se ter em mente que relatórios exatos de histórias clínicas analíticas são de menor importância do que se poderia esperar. Estritamente falando, possuem apenas a exatidão ostensiva de que a psiquiatria 'moderna' fornece-nos alguns exemplos marcantes. São, via de regra, fatigantes para o leitor e ainda não conseguem substituir sua presença concreta em uma análise (Freud, 1996d, p. 127, grifo do autor).

Freud (1996d, p. 125) chega, inclusive, a afirmar que sua técnica rejeita (até mesmo e por vezes) “[...] o emprego de qualquer expediente especial (mesmo de tomar notas)”. Desse modo, a abordagem freudiana parece apontar para uma atenção que seja uniformemente suspensa e equiflutuante, para que não se dê mais ênfase a um detalhe do que a outro, afinal, ao longo da escuta, o sentido de alguns detalhes relevantes surge posteriormente (*après-coup*), o que nos permite afirmar que não se deve desprezar detalhes que pareçam sem sentido num primeiro momento (Barth, 2008).

[A técnica] consiste simplesmente em não dirigir o reparo para algo específico e manter a mesma 'atenção uniformemente suspensa' (como a denominei) em face de tudo o que se escuta. Desta maneira, poupamos de esforço violento nossa atenção, a qual, de qualquer modo, não poderia ser mantida por várias horas diariamente, e evitamos um perigo que é inseparável do exercício da atenção deliberada. Pois assim que alguém deliberadamente concentra bastante a atenção, começa a selecionar o material que lhe é apresentado; um ponto fixar-se-á em sua mente com clareza particular e algum outro será, correspondentemente, negligenciado, e, ao fazer essa seleção, estará seguindo suas expectativas ou inclinações. Isto, contudo, é exatamente o que deve ser feito. Ao efetuar a seleção, se seguir suas expectativas, estará arriscando a nunca descobrir nada além do que já sabe; e, se seguir as inclinações, certamente falsificará o que possa perceber. Não se deve esquecer que o que se escuta, na maioria, são coisas cujo significado só é identificado posteriormente (Freud, 1996d, p. 125-126, grifo do autor).

É interessante destacar que a técnica de não registrar tudo e de estar com a atenção uniformemente suspensa parece constituir a “[...] contrapartida necessária da exigência feita ao paciente, de que comunique tudo o que lhe ocorre, sem crítica ou seleção [...]” – o que se revela como pedra angular da psicanálise (Freud, 1996d, p. 126).

Por fim, buscou-se uma técnica que mantivesse a atenção uniformemente flutuante, tendo em mente que muitos efeitos de sentido se produziram não ali no aqui e agora, mas posteriormente. Assim, Freud (1996d) descreve seu método: aquilo que se constitui como material formador de um texto coerente de quem o enunciou ficará naturalmente na memória de quem escuta. O resto (este, sim, que pode ser muito importante), “[...] ainda desconexo e em desordem caótica [...]” (Freud, 1996d, p. 126), parece a princípio estar perdido para sempre, oculto da memória consciente de quem escuta, mas virá à tona sempre que o enunciante disser algo novo que o concatene a uma cadeia associativa pertencente aos dois na relação (àquele que escuta e àquele que profere) e lhe dê continuidade como uma peça faltante em um quebra-cabeça.

Tais reflexões permitem afirmar que, em pesquisas etnopsicológicas em terreiro de umbanda e em outros contextos de matriz africana, é possível associar a perspectiva psicanalítica freudiana (de registro) e a antropológica (diário de campo). Por outro lado, enquanto Freud tece recomendações aos colegas médicos, este estudo pode estendê-las como sugestões aos pares etnopsicólogos: estar presente em campo, tecer uma escuta participante e vivenciar o ser afetado não ‘combinariam’ com um pesquisador o tempo inteiro anotando e munido de caderno e caneta em meio ao cotidiano da vida comunitária. Não há qualquer problema em tomar nota de um ou outro detalhe, estando na comunidade. Mas é indispensável cuidar para que esses artefatos de pesquisa não se tornem um corpo estranho e invasivo em campo. Não ficar escrevendo imediatamente enquanto sente, escuta e observa também permite uma concentração maior do pesquisador em sua própria vivência, ao se manter mais perceptivo e receptivo a todos os detalhes, olhares, dizeres, sons e às próprias sensações que o afetam.

Além disso, deixar para tomar nota depois (no *après-coup*) contribui com a atenção equiflutuante, evitando um enfoque equivocado em um detalhe em detrimento de outro. Lacan (1973) defendia que sentidos podem ser construídos retroativamente, a partir de um ponto final da experiência, revelando, portanto, a importância da temporalidade na psicanálise.

O mesmo raciocínio se pode aplicar à presença das câmeras, máquinas fotográficas e gravadores. No caso das duas primeiras, podem ser úteis para captar gestos, olhares, posições corporais, performances, cores, imagens, luzes, sons, músicas. Porém, seguindo o mesmo sentido anterior, deve-se cuidar para que os equipamentos também não apareçam como um corpo estranho. Além disso, tais instrumentos não captam

outros detalhes cruciais para a escuta participante: sensações, afetos e efeitos de sentido provocados no pesquisador. No caso do uso do gravador, ele pode ser pensado também minuciosamente como, por exemplo, na realização de entrevistas, que devem ser preferencialmente abertas (pela coerência com o modelo aqui proposto) e complementadas pelo convívio e conversas informais no seio da comunidade.

O modelo etnopsicológico aqui apresentado busca compreender os processos e meandros de conhecimento e interpretações tecidos pelo outro e não sobre o outro. Isso significa que é indispensável que o pesquisador reflita sobre o que realmente vai contribuir na composição de seu *corpus* de análise. No limite, que tipo de procedimentos são realmente indispensáveis, no momento do campo, para alcançar tais objetivos etnopsicológicos de perscrutar as etnoteorias do outro? O instrumento principal é o pesquisador em carne, osso, pele, corpo e sentidos e tudo o que estiver com e nele presente, atento e flutuante, participante e em escuta.

No retorno do campo 'ao gabinete', uma profusão de dados vem à tona. Sair do contexto comunitário ainda não significa que o trabalho de imersão e afetos/afetações acabou. Nesse momento *après*, o pesquisador pode lançar mão de duas estratégias: usar um gravador para fazer um diário de campo descrito oralmente, ou usar caderno e caneta para registros em associação livre, na acepção psicanalítica do termo (Freud, 1996d). O uso do gravador pode gerar quantidade grande de informações à medida que o pesquisador vai associando livremente tudo o que lhe vem à mente, ao expressar pensamentos, percepções, sentimentos, sem censura ou julgamento.

Por outro lado, o mesmo pode ser feito com o uso do caderno e caneta. Essa técnica vai propiciar um número menor de dados, mas, ao escrever retroativamente (no '*après-coup*'), o pesquisador já começa o processo de análise e organização dos dados à medida que dá vazão às memórias, emoções, vivências e fenômenos observados e vividos em campo. Por fim, o pesquisador desliga o gravador, fecha seu diário de campo e, enfim, se dá conta de que o campo permanece ali, em suas elaborações oníricas ao dormir, em seus pensamentos em lampejos de sentido, ao assistir a uma aula na pós-graduação sobre o tema, ao se deparar com uma literatura acadêmica a respeito, ao encontrar e conversar com colegas e outras pessoas que se relacionem à sua pesquisa ou ao seu campo de estudo. Peter Spink (2003) denomina isso de campo-tema.

### Sistematizando e analisando os dados

O primeiro passo para planejar a análise dos dados nesse presente modelo etnopsicológico é sublinhar que o uso da psicanálise em pesquisas de campo está longe de se reduzir a uma chave hermenêutica (Bairrão, 2015). Isso significa dizer que a escuta participante no terreiro de umbanda não é utilizada para atribuir significados ou construir interpretações sobre os fenômenos sociais que se observa, escuta, sente, vivencia. Mas, por outro lado, ela permite acionar uma escuta fina do que se constitui enquanto combinatória significativa e daquilo que escapa à narrativa consciente, seja na forma do que está inscrito no corpo, seja na forma de discursos, chistes, atos falhos, sonhos, danças, gestos, cores, cheiros, sons.

Os significantes circulam socialmente, atingindo de modo singular cada sujeito, mas inter-relacionando e estabelecendo laços entre um número enorme de pessoas. Delineiam campos de identidade e de diferenças, cimentam laços culturais e intergeracionais, inscrevem a possibilidade de lembranças intra e intersubjetivamente dadas e criptografam a memória de glórias e de misérias. Guardam gozos, lutos e conflitos. A marca significativa não é propriedade privada de um ego ou de um grupo de egos acionistas. Está na rua, em públicos segredos íntimos, em histórias pessoais que são atualizações de memórias históricas mais ou menos maltratadas e, por isso, o inconsciente não precisa ser concebido em termos estritamente psíquicos nem individuais. Abriga-se num horizonte que também é intrinsecamente social, cultural e histórico (Bairrão, 2005, p. 442).

Inicialmente, deve-se buscar reconhecer um conjunto específico de significantes que estão inscritos no sistema simbólico umbandista, pois é necessário que o pesquisador esteja imerso neste 'idioma', que aprenda a sua 'língua', para que possa deslizar nos sentidos que circulam em seu contexto cultural. Para tanto, é importante estar atento ao que se repete. Posteriormente, a escuta e o registro direcionam-se ao modo como tais significantes se estruturam em frases (que não são necessariamente verbais, mas compõem dizeres), como constroem combinatórias. Tais significantes podem ser palavras, coisas, gestos, imagens, cores, sabores e sons (Bairrão, 2011). Além disso, é possível analisar igualmente os circuitos, processos e meandros subjacentes ao fazer do outro, de modo que os significantes devem ser percebidos em ato e em suas interrelações.

É neste ponto que será discutido um vantajoso procedimento proposto por Crapanzano (1992) para este fim: 'centrar peças'. Imaginemos como seria possível 'armar' um quebra-cabeça de grandes dimensões (ou seja, com um grande número de peças): é certo que temos uma infinidade de unidades soltas, sem conexão,

aparentemente sem sentido que não representam nada isoladamente. Mas sabemos, de antemão, que, juntas e em uma ordem e sequência específicas, essas peças soltas formarão uma figura. O primeiro passo é olhar, de início, a figura montada na caixa do quebra-cabeça para que se possa usá-la como um modelo, afinal é importante saber antes de tudo qual é a figura que iremos compor; depois buscamos separar as peças centrais das peças ‘marginais’ (aquelas que estão mais próximas do ‘umbigo’ da figura e aquelas que formam a borda ou a moldura da imagem); posteriormente reunimos as peças parecidas que supostamente compõem o mesmo pedaço do jogo.

Ao propor uma analogia, partamos dos dados de uma pesquisa como sendo peças. Cada uma dessas unidades é a ‘descoberta científica’ de um investigador: uma coisa é a representação dessas descobertas; outra coisa, substancialmente diferente, é a interpretação que o pesquisador fará sobre tais descobertas (Crapanzano, 1992). De início, o ‘pesquisador-jogador’ construirá um modelo e partirá dele, aliás um procedimento também presente no método freudiano: o uso da exemplaridade, a utilização de um padrão, uma amostra *standard*, um caso exemplar.

Posteriormente, centraremos peças: trata-se de eleger um centro, uma peça (ou um conjunto de peças), uma imagem, um evento ou até mesmo um construto teórico funcionando como um núcleo ou ponto de concentração, um ponto de união. Buscaremos encontrar o centro que dará coerência, uma aparência de ordem e um sentido a tal sequência aleatória ou a um enunciado que encontramos sem significado (Crapanzano, 1992).

Por fim, a partir do olhar aos diários de campo, às gravações, vivências, fotografias e filmagens, após e concomitante à vivência em campo, estando afetado por ela, o pesquisador poderá pinçar significantes que se repetem, organizar e centrar as peças, a fim de tecer uma escuta de suas combinatórias, para finalmente buscar compreender como cada comunidade arquiteta seu próprio conhecimento, quais os meandros de suas interpretações e como constrói suas etnoteorias.

### Considerações finais

As reflexões metodológicas desse trabalho buscaram apresentar como a ideia da escuta participante, forjada a partir de pesquisas de campo em terreiros de umbanda no interior do Estado de São Paulo (Brasil), pode contribuir com a composição de modelos etnopsicológicos brasileiros, quando o objetivo é centrado na compreensão das etnoteorias próprias das comunidades estudadas.

O primeiro passo é partir de nossa implicação em campo, memórias, bagagens existenciais e em que medida elas nos enlaçam ao tema. Isso nos ajuda a perspectivar e situar a transferência. Depois, um estudo exploratório para uma familiarização inicial com a literatura acadêmica sobre o assunto e o reconhecimento do campo de estudo.

A segunda etapa é a construção do trabalho de campo, a imersão na perspectiva da escuta participante e do “ser afetado” e a definição dos procedimentos: a presença, a participação, o olhar, a escuta, a observação, os afetos, as afetações, as sensações, os detalhes, as emoções, os elementos cotidianos de cada comunidade, os dizeres (verbais ou não) e os registros em diários.

O terceiro ponto é o pinçamento do que se repete, o centramento das peças, as análises, as combinatórias significantes e tudo aquilo que elas enunciam. Por outro lado, as leituras, a presença em campo, a organização dos dados, a análise e a escrita não precisam ser organizadas cronologicamente nessa mesma sequência. Esses caminhos envolvem “um ir e vir” quase sempre inacabado: são as encruzilhadas do fazer etnopsicológico.

Haverá sempre um detalhe que escapa, um sentido que se esfumaça, uma escrita por vezes turva em um ponto, nítida em outro, uma leitura não contemplada, uma fala que veio depois. Os pesquisadores e seus interlocutores são vivos e continuarão vivos depois da defesa de dissertações, teses, apresentações e publicações. Pelo menos, esse é o plano. De toda sorte, o sistema simbólico, as comunidades e todo o seu enredo permanecerão. Por isso, as pesquisas etnopsicológicas seguem em movimento e não precisam dar conta de todo o fenômeno a ser investigado.

Por fim, é possível sugerir que a escuta participante se mostrou instrumento relevante para a pesquisa no que tange à experiência de campo, às relações transferenciais e ao refinamento da escuta psicanalítica. Espera-se que o presente artigo possa contribuir com outros pesquisadores que pretendam amparar-se na etnopsicologia para realização de trabalho de campo em comunidades.

Acredita-se que o modelo de método etnopsicológico aqui apresentado seja útil para perscrutar os modos de pensar e de trocar saberes das mais diversas comunidades no Brasil, sobretudo as de matriz africana, onde

a presente proposta metodológica foi forjada. Sugere-se a pergunta: por que é tão importante que futuros pesquisadores e profissionais brasileiros conheçam as etnoteorias das comunidades onde irão atuar? Para que, eticamente, não incorram no olhar achatado e reducionista da saúde e da educação que apresentaram secularmente (com exceções, é claro): a prática de interpretar, cuidar, acolher, ensinar e escutar o outro a partir de suas próprias concepções e etnoteorias sobre a interpretação, o cuidado, o acolhimento, o ensino e a escuta.

Aprender a pesquisar etnopsicologicamente é aprender a compreender o modo de pensar do outro e apreendê-lo partindo de seu próprio modo de pensar, ainda que toda essa proposição pareça literariamente redundante. No limite, é entender que os pesquisadores e profissionais em formação, cientes de seus pressupostos teóricos normalmente ocidentais e acadêmicos, vão a campo abertos a escutar o modo como cada agrupamento humano constrói seus saberes, a fim de restituir ao outro a possibilidade de se dizer e a posição de ser escutado em seus próprios termos.

## Referências

- Bairrão, J. F. M. H. (2005). Escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. *Estudos de Psicologia*, 10(3), 441-446.
- Bairrão, J. F. M. H. (2011). Nominação e agência sem palavras: o audível não verbal num transe de possessão. In R. T. Simanke, F. Caropreso, & F. V. Bocca (Orgs.), *O movimento de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani* (p. 155-172). Curitiba, PR: CRV.
- Bairrão, J. F. M. H. (2015). Etnografar com psicanálise: psicologias de um ponto de vista empírico. *Cultures-Kairós: Revue d'Anthropologie des Pratiques Corporelles et des Arts Vivants*, 1(5), 11-97. DOI: <https://dx.doi.org/10.56698/cultureskairos.1197>
- Barth, L. F. B. (2008). Da consideração ao detalhe em Freud ao dispositivo traço do caso em Lacan. *Psicologia Clínica*, 20(1), 83-96.
- Bensa, A. (2012). *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*. Paris, FR: Anacharsis.
- Boyer, V. (2011). L'anthropologie des quilombos et la constitution de nouveaux sujets politiques: de l'ethnie à la race et de l'autodéfinition au phénotype. *Civilisations*, 59(2), 157-178.
- Caratini, S. (2012). *Les non-dits de l'anthropologie*. Vincennes, FR: Thierry Marchaise.
- Crapanzano, V. (1992). *Herme's dilemma and Hamlet's desire: on the epistemology of interpretation*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Defreyne, E., Mofrad, G. H., Mesturini, S., & Vuilleminot, A. M. (2010). Intimité et réflexivité: une introspection du divers. In E. Defreyne, G. H. Mofrad, S. Mesturini, & A. M. Vuilleminot (Eds.), *Intimité et réflexivité: Itinérances d'anthropologie* (p. 2-15). Louvain-la-Neuve, BE: L'Harmattan.
- Devereux, G. (1977). *De la ansiedad al metodo en las ciencias del comportamiento*. Buenos Aires, AR: Siglo XXI Editor.
- Favret-Saada, J. (2005). Ser afetado. *Cadernos de Campo*, 1(13), 155-161.
- Fiamenghi, C. (2012). Quando há a interpretação. In A. H. Fernandes (Org.), *A lógica da interpretação* (p. 150-155). Salvador, BA: Campo Psicanalítico.
- Flick, U. (2009). *Desenho da pesquisa qualitativa*. Porto Alegre, RS: Bookman.
- Freud, S. (1996a). A interpretação dos sonhos (Primeira parte). In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. IV). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1996b). A interpretação dos sonhos (Segunda parte) e sobre os sonhos. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. V). Rio de Janeiro, RJ: Imago.
- Freud, S. (1996c). A dinâmica da transferência. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. XII). Rio de Janeiro, RJ: Imago.
- Freud, S. (1996d). Conselho ao médico no tratamento psicanalítico. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. XII). Rio de Janeiro, RJ: Imago.
- Freud, S. (1996e). Construções em análise. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. XII). Rio de Janeiro, RJ: Imago.
- Freud, S. (2006). Moisés de Michelangelo. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. XIII). Rio de Janeiro, RJ: Imago.

- Gatto, C. (2012). Retificação subjetiva, interpretação e transferência. In A. H. Fernandes (Org.), *A lógica da interpretação* (p. 156-164). Salvador, BA: Campo Psicanalítico.
- Lacan, J. (1973). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- Laplantine, F. (2004). *A descrição etnográfica*. São Paulo, SP: Terceira Margem.
- Laplantine, F. (2012). *Quand le moi devient autre. Connaître, partager, transformer*. Paris, FR: CNRS Éditions.
- Lutz, C. (1985). Ethnopsychology compared to what? Explaining behavior and consciousness among the Ifaluk. In G. M. White, & J. Kirkpatrick (Eds.), *Person, self and experience exploring pacific ethnopsychologies* (p. 35-79). Berkeley, CA: University of California Press.
- Macedo, A. C. (2011). *O reverente irreverente: a espiritualidade em rituais de umbanda* (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.
- Macedo, A. C. (2015). *Encruzilhadas da interpretação: a espiritualidade em rituais de umbanda* (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.
- Mantovani, A., & Bairrão, J. F. M. H. (2005). Psicanálise e religião: pensando os estudos afro-brasileiros com Ernesto La Porta. *Memorandum*, 1(9), 42-56.
- Nakasu, M. V. P. (2008). *O sentido e o lugar da interpretação na clínica freudiana*. São Paulo, SP: Lettera/Fapesp.
- Nathan, T. (1994). *L'influence qui guérit*. Paris, FR: Jacob.
- Scorsolini-Comin, F. (2014). *Guia de orientação para iniciação científica*. São Paulo, SP: Atlas.
- Souza, A. M. (1988). *Transferência e interpretação: ensaio clínico lacaniano*. Porto Alegre, RS: Artes Médicas.
- Spink, P. (2003). Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pós-construcionista. *Psicologia Social*, 15(2), 18-42.
- Umbanda. (s/d). *Pretos velhos axé*. Disponível em <https://www.lettras.mus.br/umbanda/1380256/>