



<http://doi.org/10.7213/2318-8065.04.02.p40-57>

Pesquisa-ação participativa e diálogo inter-religioso

Participatory action-research and interreligious dialogue

Artur Costa Lopes*
Luciana Andrade**

Resumo

Este artigo discorre sobre reflexões oriundas da prática do diálogo inter-religioso, tendo como base a experiência dos participantes do grupo de estudos Templo Cultural, situado em Xerém (Duque de Caxias – Rio de Janeiro). A partir de participação interna e análise posterior dos encontros, por meio do acesso a gravações e revisão bibliográfica, foram levantados debates, conceitual e experimental, acerca da práxis sonora e da pesquisa-ação participativa. Para tanto, enfatizaram-se maneiras que estimulam a construção do conhecimento como alternativas de transformação da realidade local. Com apoio em base teórica sobre religiosidade e em escritos de Fals Borda (1978) e Samuel Araújo (2013; 2014), buscou-se encontrar pistas às seguintes questões: Como construir um ambiente propício ao diálogo através de uma pesquisa autocrítica, que busca a horizontalidade como premissa? De que maneira as ideias emergem neste contexto? Desse modo, observaram-se caminhos para respostas que direcionaram à preferência por pesquisas de longo e curto prazo, conflitos de ideias a partir da polifonia, relação com o ambiente externo, análise da prática em conjunto e bagagem cultural dos participantes como principais motores para formulação de indagações, esclarecimentos e organização de novas dinâmicas para a reforçar a vitalidade do grupo.

Palavras-chave: Pesquisa-ação participativa. Diálogo inter-religioso. Práxis sonora.

* Mestre e Doutorando em Música pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e professor de história e de música em escolas públicas do Rio de Janeiro. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2445-6083>. Contato: lopes193745@gmail.com.

** Mestrado em História e Doutoranda em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4394-9780>. Contato: luandradepl@gmail.com.



Abstract

This article discusses reflections from the practice of interreligious dialogue, based on the experience of participants in the Temple Cultural study group, located in Xerém (Duque de Caxias - Rio de Janeiro). From internal participation and subsequent analysis of the meetings, through access to recordings and bibliographic review, conceptual and experimental debates about sound praxis and participatory action research were raised. In order to do so, it emphasized ways that stimulate the construction of knowledge as alternatives for transforming local reality. Based on a theoretical basis on religiosity and in writings by Fals Borda (1978) and Samuel Araújo (2013, 2014), the following questions were sought: How to construct an environment conducive to dialogue through a self-critical research and that seeks horizontality as a premise? How do ideas emerge in this context? In this way, there were paths of answers that directed to preference by long and short-term research, conflicts of ideas based on polyphony, relation with the external environment, analysis of the practice together and cultural baggage of the participants as main engines for formulating inquiries, clarification and organization of new dynamics to strengthen the vitality of the group.

Keywords: *participatory action-research; interreligious dialogue; sound praxis.*

Introdução

A ocorrência de frequentes conflitos religiosos pode se dar quando grupos sociais, em muitos casos com o aval do Estado, permitem que práticas de intolerância sejam manifestadas sem que sofram repúdio. Ao passo que um sistema religioso prevalece sobre outras formas de compreensão entre ser humano e divindades, ou a ausência delas, algum exercício religioso fica comprometido, já que deve estar em sintonia com o padrão vigente, a fim de não ser atingido por mecanismos de exclusão social.

Este cenário também é propício para diferentes formas de resistências serem reveladas. Elas podem partir da autocrítica ou de agentes externos. No primeiro caso, membros de uma corrente religiosa podem avaliar suas atitudes e (re) pensar maneiras de favorecer o bem comum, sobretudo através do diálogo, em suas diversas modalidades. No segundo, observa-se a participação civil, via organizações autônomas, ou através da mão do Estado (em políticas públicas, por exemplo), no intuito de privilegiar ações que combatam a injustiça social. Um exemplo desta forma de organização teve início em 2014, com a constituição do grupo de estudos Templo Cultural.

Fruto da pesquisa de mestrado de um professor da região e por meio da iniciativa de adeptos a diferentes práticas religiosas de Xerém,¹ que tinham como objetivo o diálogo inter-religioso, tendo como ponto de partida a paisagem sonora dos espaços nos quais frequentavam, o coletivo foi constituído no formato de rodas de conversas, motivadas pela práxis sonora.² As reuniões, baseadas em performances musicais coletivas, foram a base de discussões mais aprofundadas. Com o passar dos anos, outras ações mostraram-se mais necessárias na percepção dos participantes, como encontros abertos sobre temáticas transversais a diferentes estruturas religiosas (infância e música), estudos rotineiros sobre as experiências religiosas de cada um que frequenta as reuniões, além de debate com convidados e verificação do que moradores locais entendem sobre intolerância religiosa através de uma pesquisa de opinião realizada em escolas públicas da região. Atualmente, o grupo Templo Cultural conta com pessoas católicas, evangélicas, candomblecistas e espíritas (kardecistas). As reuniões são abertas e todas são participantes ativas no processo de pesquisa-ação participativa.

Compreendendo esta prática como necessária atualmente, deve-se ter em vista que sua construção apresenta mais dificuldades do que possíveis acertos/soluções e exhibe constantes conflitos, já que se vale de opiniões que partem de distintos entendimentos de mundo, caracterizados por matrizes religiosas, por vezes, distantes uma das outras. Desse modo, o artigo discute como são geradas e administradas as ideias que emergem das discussões do Templo Cultural, buscando entender em que medida estas reflexões valem-se de premissas da pesquisa-ação participativa e como o diálogo inter-religioso está presente na formulação das ações. Em consequência, o trabalho pretende responder aos seguintes questionamentos: Como construir um ambiente propício ao diálogo através de uma pesquisa autocrítica e que busca a horizontalidade³ como premissa? De que maneira as ideias emergem neste contexto?

Esta temática é extensão de um tópico da dissertação intitulada “A música como instrumento para o diálogo inter-religioso” (LOPES, 2016), com o intuito de dar prosseguimento à discussão de como apareceram ideias dentro do grupo, acrescentando novas perguntas e apontamentos. Este artigo vale-se de nova revisão de literatura, sem abandonar algumas já utilizadas no momento do referido trabalho

¹ 4º distrito de Duque de Caxias, município situado no Estado do Rio de Janeiro, Brasil.

² Ideia apresentada por Samuel Araújo, que consiste na práxis aos moldes marxistas de teoria em constante conexão com a reflexão. Neste sentido a noção de música é sempre problematizada a partir do contexto que está inserida e dos agentes que a produzem.

³ Cientes de que um discurso totalmente horizontal é impossível, buscamos evitar ao máximo que algumas falas sejam soberanas, excluindo ou silenciando alguns agentes do processo.

acadêmico. Além disso, os diálogos entre os agentes do Templo Cultural também foram de suma importância para a melhor compreensão do assunto.

Como arcabouço teórico utilizou-se a noção de práxis sonora (ARAÚJO, 2013, 2014), a fim de mencionar como as conversas eram realizadas, segundo a lógica da pesquisa-ação participativa, modalidade que mais se encaixou ao formato dos encontros e que, com o tempo, foi essencial para a manutenção do grupo de estudos, que aprofundou, também, o debate acadêmico de forma ativa, participando de aulas, congressos e estudando conceitos para além de relatos de experiências internas.

Dialogismo através do som

Ainda que pesquisas de cunho colaborativo (ou semelhantes) não sejam novidade na antropologia, no campo musical elas são desenvolvidas e divulgadas em maior número a partir da transição para o novo milênio, sobretudo as que adotam perspectivas que enfocam problemas sociais, como questões a respeito de ecologia, intolerância, disseminação de doenças e exclusão social (RICE, 2014). Esses estudos evitam a dicotomia colonialista pesquisador/pesquisado, buscando resolver, quando necessário e possível, problemas referentes às disparidades sociais, tendo o etnomusicólogo como - além de cientista - advogado, para auxiliar na busca de soluções.

Nota-se que definições para este tipo de ação são variadas, dentre as quais podem ser citadas pesquisas aplicadas,⁴ colaborativas, advocatícias, autodiagnósticas, participativas e investigação-ação participativa. A pesquisa participativa, em especial, existe sobre diversos formatos e modalidades e pode ser encontrada em diferentes áreas de conhecimento (THIOLLENT, 2008), como na etnomusicologia.⁵ A respeito disso, Tilton (2008, p. 25) elabora algumas considerações relacionadas à atuação no campo nestas situações:

o trabalho de campo não é mais visto como principalmente o de observar e coletar (embora, com certeza, envolva estas ações), mas o de vivenciar e compreender a música [...]. O novo trabalho de campo nos leva a perguntar como é para uma pessoa (incluindo nós mesmos) fazer e conhecer a música como experiência vivida.⁶

Para o autor, esse tipo de visão privilegia atitudes que buscam diminuir a distância da relação dualista caracterizada pela separação entre o “sujeito” e seu “objeto” de pesquisa. Em complemento, Franco (2005) aborda a pesquisa-ação como uma atividade que valoriza a construção cognitiva da experiência, sustentada por reflexão crítica coletiva, com vistas à emancipação dos sujeitos e das condições que o coletivo considera opressivas.

Embora existam vários nomes para práticas semelhantes, focalizarei premissas de Araújo (2013; 2014) e Fals Borda (1978), relacionadas à pesquisa-ação participativa. Essas visões serão exemplificadas brevemente por meio de duas experiências: O Som da Maré e Musicultura. Todavia, destaca-se que

⁴ A pesquisa aplicada utiliza o conhecimento da pesquisa básica para resolver problemas através de aplicações concretas. Por ser bastante utilizada nos EUA e em outras partes do mundo, Cambria (2012) apresenta alguns exemplos de publicações que utilizam essa nomenclatura.

⁵ Corrente da musicologia constituída entre as décadas de 1950 e 1970, que, em linhas gerais, está bem próxima da antropologia, sobretudo pelos métodos de análise, como a valorização da música em seu contexto cultural. Entretanto, encontra-se em um momento de ressignificação denominacional, não podendo ser classificada, soberanamente desta forma.

⁶ Tradução própria. “Fieldwork is no longer viewed principally as observing and collecting (although it surely involves that) but as experiencing and understanding music [...] The new fieldwork leads us to ask what it is like for a person (ourselves included) to make and to know music as lived experience”.

esses adjetivos são classificações generalistas, que variam conforme o contexto e podem, inclusive, não existir no vocabulário do grupo. Além disso, a partir do momento em que as envolvidas são agentes ativas do processo - ao invés de o trabalho ser realizado através de explicações unilaterais, ou como dizia Paulo Freire (1981), “ensino bancário”⁷, é compartilhado por todas.

Os problemas geram os debates, ou seja, apesar de o pesquisador levar suas dúvidas, as do grupo são tão pertinentes quanto. Porém, vale sublinhar que as relações de poder e de autoridade não desaparecem, são relativizadas ou diminuídas; e, conforme a diversidade de opiniões, cada uma no grupo é valorizada. Assim, a pesquisa-ação participativa busca diminuir os obstáculos existentes entre o “de fora” e o “de dentro”, aproximando-os pelas suas semelhanças e/ou diferenças.

Samuel Araújo (2014) afirma que a função do etnomusicólogo é buscar o equilíbrio entre os conflitos existentes, não se colocando como dono da verdade nem como a pessoa que deposita conhecimento em outras. Para o autor, isso possibilitaria um processo próximo à horizontalidade, visando relativizar a autoridade acadêmica, através, como já dito, da ação colaborativa, resultando em experiências de coautoria nativas. Todavia, ele frisa que esse tipo de pesquisa ainda não é um consenso entre a comunidade acadêmica, sendo rotulado por vezes como prática de extensão universitária.

Ao apresentar um breve panorama da etnografia participativa, o autor supracitado aponta que, há algumas décadas, pesquisadores iniciaram um processo de repensar os modos de produção de conhecimento através do diálogo autoconsciente e explícito. Nesta linha, Eric Lassiter (1998) defende que incorporar a colaboração e a coautoria nativa na investigação se converteu, mais do que em uma questão de eleição, em uma necessidade. Isto demonstra que este repensar é fruto não somente da consciência crítica dos acadêmicos, mas do contexto mundial de descolonização ao longo do século XX que rejeita a herança colonial da antropologia e disciplinas afins.

Nesta perspectiva, trabalhos de curto prazo são mais difíceis de serem concretizados e a negociação precisa ser contextualizada durante todo processo. Por isso a academia pode se tornar uma barreira para esse modelo de construção do conhecimento, visto que suas exigências podem não respeitar o tempo e a linguagem de um grupo específico. Um exemplo vem da biografia de Fals Borda (1978), um acadêmico, que só conseguiu realizar uma etnografia - que considerava coerente com o contexto estudado - quando se desvinculou da universidade e “viveu” os problemas de fato, fazendo desses um meio de análise para a transformação, porém indo além, ou seja, enfrentando as dificuldades, a fim de galgar algo concreto para as comunidades com as quais trabalhou.

Neste ambiente, dois passos são importantes para a etnografia dentro da pesquisa-ação participativa. O primeiro se relaciona com a análise do contexto e o segundo é definido pela ação transformadora. Fals Borda (1978, p. 3) apresenta o que ele considera de bases “gnoseológicas”, que são:

- 1 – O problema da relação entre o pensar e o ser [...].
- 2 – O problema da formação e redução do conhecimento não se resolve diferenciando os fenômenos das coisas em si, mas levantando a diferença entre o que se sabe e o que não é conhecido. Todo conhecimento é inacabado [...].
- 3 – O problema da relação entre o pensar e o agir se resolve reconhecendo uma atividade real das coisas que só lhe advém pela prática que, neste sentido, é anterior à reflexão [...].
- 4 – (...) não se pode separar teoria da prática nem sujeito do objeto.⁸

⁷ Esta expressão não está restrita ao campo das explicações, mas também se refere a uma estrutura hierarquizada de detenção do saber, no qual o educando (impossibilitado de exercer qualquer atitude autônoma) apenas recebe o que o professor deposita, independente do conteúdo, desconsiderando qualquer *feedback*.

⁸ Tradução própria. “1. El problema de la relación entre el pensar y el ser [...] 2. El problema de la formación y reducción del conocimiento no se resuelve diferenciando los fenómenos de las cosas – en- sí, sino planteando la diferencia entre lo que es conocido y lo que todavía no se conoce. Todo conocimiento es inacabado [...] 3. El problema de la relación entre el pensar

O autor colombiano afirma que é imprescindível entender a situação histórica e social dos interlocutores e da região analisada, para, num momento posterior, realizar alguma prática que tenha significância para os membros da sociedade em questão. Ainda assim, há casos em que é necessário um período de estudo do grupo e da comunidade, até o momento em que as transformações sejam necessárias para todas.⁹

Para Vincenzo Cambria, referindo-se à experiência do Musicultura,¹⁰ a relação dialógica dos personagens que participam da pesquisa etnográfica demonstra forte vínculo com os pensamentos de Paulo Freire no sentido da práxis, ou seja, da união de ação e reflexão (CAMBRIA, 2008), porém essa “fase” não precisa ocorrer, necessariamente, no começo do estudo. Contudo, para que ocorra uma situação polifônica entre os envolvidos, a práxis deve acontecer em algum momento e, se possível, permanecer, mesmo que ocorram ênfases temporárias na teoria ou na prática.

Nesta conjuntura, o termo práxis sonora foi desenvolvido por Araújo junto à experiência do Musicultura. O objetivo desta formulação era

transcender associações, ainda que generosamente flexíveis, ao termo “música” ou a outros que lhe são correspondentes, concentrando-me numa totalidade que: 1- enfoca estrategicamente o trabalho acústico, ou o aspecto sonoro da atividade prática humana em sua ligação orgânica com outros aspectos dessa mesma atividade geral, e, particularmente, sua dimensão política, isto é, de ação que propõe alianças, mediações e rupturas; e 2- integra o que aparece frequentemente no meio acadêmico, e notadamente em instituições que lidam de algum modo com matéria musical ou sonora, como categorias de conhecimento distintas ou mesmo estanques (teoria e prática, som e sentido etc.) (ARAÚJO, 2013, p. 8).

Essa ideia, portanto, que corresponde à prática aliada à teoria, age incessante e reciprocamente, sem que uma subordine a outra, em todos seus “estágios” (reflexão dos fenômenos, manifestações empíricas e observações sobre essas percepções). Logo, um diálogo sobre a realidade acústica, complementado por alguma ação transformadora da realidade, a partir de discussões horizontais e que busquem respeitar as vozes em questão, pode ser um exemplo de práxis sonora, tal qual ocorreu nos primeiros anos do grupo de estudos Templo Cultural.

Mas como “traduzir” esta experiência em plataformas de divulgação, via textos acadêmicos, por exemplo? Em concordância com Ramon Pelinski (2000 apud ARAÚJO, 2014), verifica-se fundamental uma postura autocrítica, que estaria pautada em:

- 1 – Reconhecer contínuos entre músicas de diferentes territórios, bem como a aparição de novas formações identitárias.
- 2 – Reconceituar as ideias de etnografia musical numa visão horizontal sem autoridades
- 3 – Eliminar o ideal de “outro estranho” para “outro entre nós”
- 4 – Assumir uma postura autocrítica frente a autoridade etnográfica e perguntar sempre “quem representa quem”
- 5 – Construir texturas polifônicas no texto etnográfico

y el actuar se resuelve reconociendo una actividad real de las cosas a la cual sólo se adviene por la práctica que, en este sentido, es anterior a la reflexión [...] 4. [...] la teoría no pueda separarse de la práctica, ni el sujeto del objeto”.

⁹ Isto ocorre apesar da conclusão de que a prática deve anteceder essa análise, ou de as duas ocorrerem simultaneamente.

¹⁰ Tanto Cambria, quanto Araújo são pesquisadores desse grupo, situado na comunidade da Maré (RJ). São orientados e provocados, através da pedagogia de Paulo Freire, por um professor de música ligado a este Laboratório; e, partindo da visão paulofreireana de educação, seus participantes desenvolvem um planejamento aberto de ações. Isso significa dizer que o delineamento do objeto e o desenvolver da pesquisa são construídos coletivamente, pelo conjunto de seus participantes, em sua maioria, moradores da comunidade pesquisada. (REIS et al, 2008).

- 6 – Textos verdadeiramente colaborativos
7 – Interdisciplinaridade.

Esse processo é um dos mais desafiadores na pesquisa-ação participativa desenvolvida pelo Templo Cultural. Durante as primeiras reuniões, as perguntas mais frequentes eram: Por que estamos nos encontrando? Qual o propósito desse grupo? Como não foram mencionadas respostas imediatas, estes questionamentos incomodavam bastante. No início, inclusive, havia dúvida a respeito do formato desse coletivo, já que algumas premissas tinham sido estabelecidas. Ou seja, referia-se a um grupo focal ou pesquisa-ação?

Episódio similar ocorreu em outra atividade, o projeto participativo O Som da Maré.¹¹ Mesmo com duração de apenas um semestre, teve como resultado uma exposição no Museu da Maré e um passeio sonoro no Aterro do Flamengo.¹² Seu objetivo foi demonstrar a relação entre o som e a vida cotidiana dos moradores, através de uma pesquisa-ação participativa. Dessa maneira, as relações de pertencimento entre os diferentes agentes e o trabalho realizado, bem como as possíveis heranças desse processo, foram colocadas em questão.

Esse “projeto-disciplina” ocorreu através da iniciativa da UFRJ em parceria com o Museu da Maré e a Queen’s University Belfast. O procedimento aconteceu durante um semestre letivo, na parte da manhã, nas instalações da UFRJ, e, à tarde, no Museu da Maré. Durante o primeiro turno, eram debatidos métodos que objetivavam tornar a percepção acústica mais aguçada e dinâmica, como a realização de diários sonoros. Estes consistiram na realização de um diário de campo que privilegiava a atenção auditiva (durante 5 minutos), escrito de maneira livre. Outro método foi o mapeamento das memórias sonoras, um relatório, feito por meio de gravações, de algumas lembranças (através do som) dos participantes e de alguns moradores da Maré. Esse foi construído em forma de grupos e subgrupos. Como, por exemplo: memória de brinquedos. Para a realização da exposição final, essas memórias foram exibidas de diferentes formas: na íntegra, reinventadas (editadas), na interação com imagens e por meio de instalações; ainda, o participante da exposição poderia reproduzir o som (no caso, a experiência com a chuva) ao pisar na passarela de “palafitas”.¹³

Outro desafio a respeito dessa prática emergiu: como publicar algo que tivesse visibilidade acadêmica e, ao mesmo tempo, respeitasse a opinião de todas as envolvidas na pesquisa, inclusive os que estivessem fora da universidade? Após diversos debates no Laboratório de Etnomusicologia da UFRJ e, posteriormente, apoiados em leituras de textos que abordavam questões desta dimensão (FALS BORDA, 1978; URIBE, 2011; CAMBRIA, 2012), foi construído um artigo sobre essa experiência (CORTÊS e LOPES, 2014), cuja escrita final foi feita por duas pessoas que participaram desse projeto, que teve como objetivo principal ressaltar alguns aspectos considerados importantes no processo, além de garantir um registro sobre o ocorrido.

Contudo, esse texto não contou com a apresentação de todo grupo, embora relatasse reflexões geradas por muitos participantes. Desta maneira, ele pode ser considerado uma forma de dar

¹¹ Este “projeto-disciplina” contou com a participação de docentes e estudantes de diversas áreas, como música, artes visuais e arquitetura, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), estudantes e professor do *Sound Arts Research Center*, integrantes do Museu da Maré,¹¹ bolsistas da fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) e seus familiares e outros moradores da região, membros da Cia Marginal (companhia de teatro na Maré). Sobre o processo, ver Cortês e Lopes, 2014.

¹² Área litorânea da capital do Rio de Janeiro que recebeu, durante o século XX, um grande parque banhado pelo mar e que possui imóveis com valores bastante elevados.

¹³ Tipo de habitação construída sobre troncos ou pilares. Esta forma de construção é comum em áreas alagadiças, pois deixa a casa em uma altura que a água não alcança. Como parte da Comunidade da Maré margeia uma baía e situa-se em área de manguezal, antes de processos de aterramentos (entre as décadas de 1980 e 1990), muitas de suas construções possuíam essas características.

prosseguimento ao ocorrido, dado que a pesquisa praticamente findou-se após o término das exposições. A respeito das publicações nesse tipo de pesquisa, ainda vale ressaltar que os “produtos finais” requerem paciência e dedicação, afinal, um trabalho dessa natureza dificilmente é concluído, seguindo os moldes temporais de um cronograma pré-definido. Isso ocorre porque as questões que o grupo apresenta nem sempre caminham juntamente para todos os indivíduos, intensificando a militância dos participantes, independente da realização de trabalhos concomitantes.

Um exemplo de que é possível aliar práxis sonora e escrita acadêmica vem do já mencionado Musicultura,¹⁴ coletivo formado entre final de 2003 e início de 2004,

com a participação de moradores da Maré, estudantes de ensino médio, professores e alunos da UFRJ, e com apoio do CNPq, FAPERJ, CENPES-PETROBRAS e a própria UFRJ. Desde então cerca de 100 estudantes e voluntários que moram ou moravam na Maré passaram pelo grupo, o trabalho foi difundido através de vários eventos na Maré, cerca de 15 artigos do grupo, em autorias coletivas ou individuais, foram publicados em periódicos e livros acadêmicos no Brasil e no exterior, dezenas de trabalhos foram aceitos e expostos oralmente em eventos científicos da área de música e afins (com alguma premiação em Jornadas de Iniciação Científica da UFRJ) e foram aprovados algo em torno de 7 trabalhos monográficos de conclusão de curso (graduação e pós-graduação) com alguma referência ao trabalho coletivo. O grupo enquanto tal tem se mantido presente e atuante em lutas sociais no Rio de Janeiro, em especial aquelas que afetam diretamente as populações de áreas favelizadas da cidade, e seu trabalho tem inspirado a adoção de experiências semelhantes em outros pontos do Brasil e no exterior.¹⁵

Ainda que o grupo disponibilize algumas bolsas, o que facilita o estudo rotineiro, também há a presença de voluntários, que participam porque acham a proposta interessante e decidem contribuir com seus conhecimentos. Nesse grupo, toda escrita é coletiva. Doutores tem o mesmo poder de fala que estudantes do Ensino Médio ou pessoas não inseridas na academia e cada palavra dos artigos publicados passa pelo crivo de todos. Isso demanda bastante tempo, o que dificulta a participação em muitos eventos, já que a construção coletiva respeita os contratempos do cotidiano e valoriza a participação da maioria.

Como surgem as ideias?

Ideias podem ocorrer como fruto de algo que foi pensado previamente, do acaso ou de um insight. Entretanto, ao trabalhá-las - partindo de situações reais, experiências vividas e reflexões - desdobramentos significativos emergem, para quem as constrói ou para terceiros. No Templo Cultural, em muitas situações, as ideias são desenvolvidas com base na construção coletiva, oriundas de um pensamento individual, produzido e processado por todas. Apoiados na análise de um material acústico, por exemplo, é possível estruturar conceitos que, mesmo “distantes” do que a academia produz (ou de outro conhecimento baseado em modelos aplicados em instituições educacionais), são úteis para o grupo.

O procedimento de estruturação de conhecimento, nesse caso, se baseia em elementos provenientes da realidade, como a paisagem sonora que as pessoas envolvidas na investigação estão habituadas a vivenciar. Nota-se que esse material de estudo ultrapassa o campo da “análise de laboratório” e passa a ser utilizado, também, em formato de aplicação prática, constituindo uma práxis

¹⁴ Este foi criado conjuntamente pelo Laboratório de Etnomusicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro e o Centro de estudos e Ações Solidárias da Maré (CEASM).

¹⁵ Informação recolhida do sítio virtual do grupo. Disponível em <https://musiculturamare.wixsite.com/musicultura>

sonora. Desse modo, o conhecimento gerado não é apresentado apenas através de dados inacessíveis e sem interesse para a sociedade, mas como instrumento de transformação da realidade a fim de que seja possível resolver problemas internos do grupo, sem depender de outras instâncias, adquirindo autonomia. Essa mudança não é de fácil percepção. Ela se desenvolve lenta, gradativamente e, dependendo da abordagem, atinge um número pequeno de pessoas.

O que denomino de ideia pode não estar compatível com o conceito clássico da palavra, se aproximando de algo que foi perceptível somente em momento posterior, através da observação dos eventos que ocorrem com naturalidade no grupo de estudos, como ações que deram certo e que continuamos a fazer porque agrada a maioria. Grande parte das realidades apresentadas neste trabalho, através de falas do grupo, diz respeito a diferentes espaços existentes em Xerém: três comunidades católicas, uma casa de candomblé da nação Jeje, uma igreja batista e um centro de quimbanda. No entanto, alguns participantes contribuíram bastante através de explicações a respeito de outros locais de culto, presentes nas proximidades.

A partir da transcrição dos encontros, foram selecionadas algumas supostas ideias que deram origem a dinâmicas e ações mais significativas, segundo minha opinião.

Até que ponto estudar a própria realidade é relevante? A curiosidade pode ser considerada estratégia para a reflexão? O conhecimento pode ser gerado através de impressões pessoais sobre práticas religiosas? Por que estudar repertórios musicais? Ações concretas auxiliam para a melhor compreensão de certos assuntos? Como uma pesquisa em forma de diálogo sonoro contribui para diminuir a intolerância religiosa?

Como uma situação corriqueira durante os encontros é o estudo das realidades existentes em Xerém, constatou-se uma premissa básica: a produção de conhecimento não está sempre ligada à percepção de fenômenos distantes no tempo e no espaço, ela também ocorre a partir do estudo de um contexto específico pela sociedade que nela está inserida.

Estudar a paisagem sonora local, a partir destas diferenças, foi uma premissa do grupo. Não obstante, inicialmente tenha sido proposto como objetivo a organização de um acervo, uma espécie de memorial a respeito das falas dos participantes, percebemos, depois, que era preciso um maior conhecimento mútuo (entre os participantes e suas práticas religiosas) antes de gerar qualquer produto. Assim, foi mais interessante ouvir e perguntar do que simplesmente acumular registros, sem debatê-los.

Após três meses de encontros, nos quais foram discutidos diversos temas, principalmente relacionados à questão musical, foi proposta a investigação das práticas religiosas presentes no grupo através de relatos individuais. A maneira que melhor funcionou foi o modelo de perguntas em formato de roda (todas respondem à mesma pergunta) e os temas foram: estilo musical; formas de aprendizado musical e espiritual; instrumentação, canto e tipo de vozes presentes nas comunidades; compositores; maneiras com as quais o indivíduo se torna membro ou participa do rito; acesso ao instrumento ou técnica vocal; hierarquias informais e formais; características das lideranças; interação com o público próximo e distante; relacionamento com outras religiões; tipos de interação, imitação, cooperação, competição e sincretismos.

As respostas geraram algumas discussões que se prolongaram durante vários encontros. Vale destacar que algumas foram retomadas em outras oportunidades, como nas análises de repertório musical, outra atividade feita pelo grupo. Um exemplo foi uma canção católica utilizada por muitas comunidades no momento da apresentação das oferendas, composta por Padre Zezinho (Um coração para amar), cantor famoso entre as pessoas católicas brasileiras. Analisar a letra da música, sem entender o contexto da Teologia da Libertação e do movimento que esse sacerdote iniciou no contexto musical do catolicismo do Brasil, dificultaria o processo de real aprendizado.

Outro exemplo pode ser extraído do estudo sobre relações de poder através das hierarquias, assunto bastante debatido no grupo, em um encontro no qual estavam presentes apenas representantes católicas e candomblecistas.

Católica 3: E no ministério de louvor¹⁶ como que funciona essa hierarquia?

Católica 1: Não existe uma hierarquia, existe aquela pessoa que geralmente tem mais tempo de casa e acha que, de repente, tem mais conhecimento [...], mas não tem uma hierarquia, como tem na igreja evangélica, que normalmente tem um líder... O líder escolhe os cantos e passa até [a] arranjar as partituras, escolher quem toca [...].

Católica 3: Eu não sei em sua comunidade, mas na minha é exatamente assim. Mas você falou da escolha do repertório pro domingo [sic], no caso, normalmente, não é feito pelo músico, é feito pela equipe de liturgia e o músico é mais um executor, né?

Católica 1: Isso. Na hora mesmo: “olha as músicas são essas”. Ou a comunidade ensaia, ou passa pro grupo de louvor [sic].

Candomblecista 2: Bom... Pra gente tem a yalorixá, o babalorixá, pai de santo, que é a hierarquia maior do candomblé, depois viria aí a mãe pequena da casa [sic], que seria a segunda pessoa. Depois vêm as equetes e os ogãs. As equetes e os ogãs são pessoas que não incorporam (Templo Cultural, 9/7/2015). (LOPES, 2016, p. 89).

Ao debater esta temática, foi possível compreender que estruturas de autoridade estão presentes em todos os meios descritos, porém algumas formas não aparecem claramente para quem frequenta os locais de culto. No que concerne à música católica, verificou-se que a pessoa mais velha (mais antiga na função) direciona as atividades musicais, mas isso não é uma regra institucional. Isso ocorre diferentemente de algumas igrejas evangélicas, que possuem líderes na área de música, encarregados desde a escolha do repertório até os arranjos e execuções musicais; e do contexto do candomblé jeje, em que, ainda que o ogã seja um dos responsáveis pela música, esta não ocorre aos moldes do cristianismo, pois em alguns casos depende de outros elementos, como dança, por exemplo, para execução.

Em campo, percebi vários casos como os citados. Analisando três comunidades católicas, verifiquei que, em apenas uma, a pessoa mais velha era líder musical. Nas outras duas, essa figura não existia, mesmo porque a execução era feita por um grupo de jovens, mas a escolha partia da equipe litúrgica. Nesse caso, a relação de poder (durante a performance) estava presente apenas entre os músicos. Já na observação de algumas igrejas pentecostais, foi notória a presença de líderes musicais. Este outro tipo de liderança se mostrava bastante distinta por dois motivos: a estrutura empresarial da igreja, que contratava um músico para lecionar e direcionar (atuando também como instrumentista) a parte musical dos cultos e a importância dada pelo pastor ao ministério de louvor, auxiliando e demonstrando “familiaridade” com o grupo de músicos.

O relato da participante candomblecista ainda gerou dúvidas para a católica; nesse caso, a adepta ao catolicismo poderia ser considerada uma outsider, em razão de ela se posicionar fora do contexto religioso afro-brasileiro e, conseqüentemente, desconhecer pressupostos básicos deste sistema, fato que encaminha o debate para outro plano. Episódios como esse ocorrem cotidianamente e ajudam a promover trocas inter-religiosas importantes para a formação do grupo.

Católica 3: Só me tira uma dúvida: yalorixá e babalorixá, qual a diferença?

Candomblecista 2: Homem e mulher. yalorixá mãe, e babalorixá pai.

Católica 3: Quando fala pai de santo e mãe de santo é uma maneira preconceituosa de falar ou é popular?

¹⁶ Nome dado aos grupos musicais que atuam em algumas igrejas cristãs. Esse termo é mais empregado pelas denominações evangélicas.

Candomblecista 2: É popular, [mas alguns] não acham correto né? (disse olhando para sua companheira candomblecista)

Candomblecista 1: Eu não acho correto, mas é aquele negócio... Convencionou-se assim, porque na realidade, de acordo com todo ritual que já passei, eu sou considerada o quê?

Candomblecista 2: Mãe de santo.

Candomblecista 1: Mãe de santo. Só que eu acho assim... Uma coisa muito grotesca. [...] Eu sou uma pessoa que ainda me considero. Eu procuro não fazer mal pra ninguém, não gosto de fazer mal pra ninguém e nem de responder mal às pessoas, mas respondo, dependendo da hora. Tem certas coisas que você também tem que mostrar energia e autoridade [...]. Então, eu acho que... Me considerar uma mãe de santo... Eu acho que “santo” é uma energia tão pura, né? Eu coloco uma energia muito pura para eu, um ser humano cheio de maldade de nós, cheio de coisas... [...] Eu acho que é preconceito mesmo, porque todo mundo tem um tipo de preconceito com qualquer coisa, embora digam que não. [...] Quando digo que não aceito me chamar de mãe de santo, eu já acho um preconceito também, entendeu? Então eu não gosto de ser chamada de mãe de santo. [...] Me chama de yá, yalorixá, tudo bem, mas mãe de santo. Eu acho muito. Eu acho até uma piada pra certas coisas chamar de pai de santo, porque eu vejo tanto pai de santo e mãe de santo fazendo tanta coisa errada...

Católica 4: O “yá” que a senhora falou aí é mãe...

Candomblecista 1: Isso, mãe.

Católica 4: E babá, pai?

Candomblecista 1: Babá pai. Yá significa mãe de orixá e babá, pai de oxixá.

Católica 3: Não existe nenhuma hierarquia de gênero não né? Como na igreja católica [em que] só o homem [que] pode...

Candomblecista 2: Não, no candomblé não tem isso não (Templo Cultural, 9/7/2015). (LOPES, 2016, p. 90-91).

No candomblé relatado, as hierarquias são bastante rígidas, independentemente da função. A partir do momento em que uma pessoa decide se iniciar, está ciente do quão difíceis e, por vezes, custosos serão seus preceitos e quão valorosa pode significar sua ascensão dentro da prática religiosa. Em concordância com Prandi (1991), as candomblecistas nomearam, de forma resumida, a escala hierárquica que tende a se manter no mesmo formato ainda no século XXI.

Apesar da vivência de uma das candomblecistas na umbanda, ela não considera de bom tom que uma yalorixá seja chamada de mãe de santo, já que a “tradução” pode não ser bem vista às adeptas da nação Jeje, e porque santo não é vodun (orixá). Ou seja, mesmo que a presença de elementos sincréticos exista no candomblé, como o resguardo da quaresma, por exemplo, há uma forte preocupação - por parte de alguns seguidores desta prática religiosa - de manter uma possível “origem”, para que suas práticas não se diluam dentro da enorme gama de mudanças oriundas, dentre outros fatores, da globalização.¹⁷ Sendo assim, seria perigoso padronizar expressões utilizadas em outras conjunturas religiosas que possuem elementos da tradição africana, como acontece no cristianismo, cuja fronteira entre renovação carismática (catolicismo) e pentecostalismo (protestantismo) é tênue (ALVES; ORO, 2013).

Essa atitude pode ser caracterizada como uma forma de defesa contra o processo de aculturação que esteve presente na formação das religiões de matriz africana (BASTIDE, 1971), chamadas de afro-brasileiras, também por este motivo, mas ainda está ligada a uma vontade explícita

¹⁷ Assim como apresentado por Gilroy (2001), foi observada, em algumas falas de representantes de religiões afro-brasileiras, uma visão utópica a respeito de regiões da África. Isto pode ser resultado da percepção de que essa região é considerada berço de grande parte dos *itãs*, além disso, pela consideração à ancestralidade, marca predominante na religiosidade afro-brasileira. Entretanto, fato similar foi observado entre muitas cristãs, quando se referia ao Oriente Médio, principalmente localidades, citadas na Bíblia, em especial Jerusalém. Em diversas situações foram observadas excursões para a Terra Santa (estas que não estão restritas ao contexto de Xerém), e pregações que, embora ponderassem os conflitos existentes atualmente, consideravam essa parte do continente como sagrada.

de provar que o candomblé não é um movimento unificado. Além de sua complexidade interna, o candomblé é dividido em diversas nações, como, por exemplo, a detalhada – Jeje - que realiza toda cerimônia na língua fon.¹⁸

Quando as participantes respondiam sobre algo mais específico dos rituais que frequentavam, era visível que as diferenças (não apenas religiosas) poderiam ser elementos-chave para uma reflexão mais ampla do assunto. Assim, foram verificados alguns apontamentos pertinentes para a compreensão de como as ideias são construídas no grupo. Dentre eles, foram destacados:

- 1 – Dificuldade em adaptar ou comparar certos termos e situações entre o cristianismo e o espiritismo.¹⁹
- 2 – Utilização de “termos emprestados” para explicar o processo, com a intenção de que a compreensão geral fosse alcançada.
- 3 – Dilema entre heranças africanas e ocidentais (europeias e do norte da América).

Quando um estudante aprende outro idioma (principalmente oriundo do latim e grego) é comum ter contato com um conteúdo chamado “falsos cognatos”. Estes são classificados como palavras iguais ou semelhantes em ambos os idiomas, mas que possuem significados diferentes. De modo semelhante, observou-se que, durante os encontros, até os nomes se tornarem familiares, algumas confusões nominais ocorreram e, atualmente, ainda há episódios em que certos termos são compreendidos de maneira equivocada por serem interpretados segundo o que existe dentro da ideologia de cada uma das ouvintes, já que, conforme as temáticas são aprofundadas, as expressões “oficiais” de cada prática religiosa se fazem presentes.

Isso pode ser observado a partir do conceito de batizado e iniciação. O primeiro é semelhante para as cristãs, mas suas cerimônias são executadas de maneiras distintas entre evangélicas e católicas. As católicas costumam realizar esse ritual na primeira infância, se possível, antes de um (1) ano de idade. Uma participante católica, baseada no livro *Catecismo* (2000), argumentou que todo indivíduo nasce com o pecado original, por isso deve ser batizado neste período.²⁰ Além disso, o batismo é o sacramento que pode ser entendido como porta de entrada para os outros que virão. Portanto, nesse contexto religioso, pais e mães/padrinhos e madrinhas, interessados em batizar seus filhos devem frequentar reuniões (normalmente de 4 a 5 encontros) de preparação na comunidade que sediará o rito. Porém, também há situações em que o batizado pode ocorrer de forma tardia. Podendo, inclusive, acontecer juntamente com outros sacramentos: batismo+comunhão, ou batismo+comunhão+crisma.

As pessoas evangélicas²¹ são batizadas a partir de uma idade mais avançada (normalmente a partir da adolescência, quando a pessoa já tem consciência de sua opção espiritual), ou seja, no momento em que a pessoa se converte, ou, como nos termos mais usuais, “aceita Jesus”. Na igreja batista o processo é através da imersão, na qual o indivíduo mergulha o corpo totalmente. Segundo Dulsilene Rapozo (informação verbal),²² quando a pessoa é batizada, deixa de morrer numa vida de pecado e passa a renascer para uma vida com Jesus. De acordo com essa doutrina, o simbolismo presente, no momento em que o indivíduo se levanta da imersão, representa um novo germinar (como

¹⁸ Entendendo a globalização como “politização generalizada da cultura” (FRASER, 2002), observa-se que, na busca pela valorização de uma identidade, deve-se contrariar o modelo de substituição, que acarreta a perda gradual de uma cultura, situação em que as minorias são as mais prejudicadas.

¹⁹ Esta denominação é nativa e engloba religiosidades afro-brasileiras.

²⁰ De acordo com este material, a igreja ministra o batismo para a remissão dos pecados das pessoas, mesmo as que não cometeram um pecado pessoal, mas vieram maculadas pelo pecado original, que foi o pecado de Adão e Eva.

²¹ Esse processo está relacionado ao rito batista, que, apesar de ser parecido com os outros, apresenta particularidades, já que existem inúmeras denominações evangélicas.

²² Entrevista concedida por Dulsilene Rapozo ao autor em janeiro de 2016 (cf. LOPES, 2016).

se estivesse sendo gerada novamente para uma vida – mudada - em Cristo).²³ Assim como no catolicismo, ocorre um processo de preparação anterior à cerimônia. Deve-se frequentar a igreja, demonstrar a conversão e estudar a Bíblia. Assim, quando a pessoa se sente preparada (e há autorização do pastor), pode ser marcada a data para o batismo, que normalmente ocorre durante o culto, com a imersão e a profissão de fé.

No candomblé esta palavra não existe, porém há um processo que muitas vezes é considerado semelhante: a iniciação. Esta pesquisa apresentou alguns passos desse rito a partir da experiência de Gorski (2012) dentro do rito Ketu. Nesse caso, o processo seguiu a ordem de jogo de búzios; decisão mútua pelo processo de iniciação; preparativos das oferendas e confirmações do orixá; recolhimento; feitura. Durante o recolhimento são realizadas diversas atividades, cujas limpezas estão presentes em diversas situações. Após esse processo, o líder religioso instrui a respeito das obrigações que devem ser cumpridas durante 14 dias. No decorrer da feitura, ainda há outros banhos (boris), oferendas (ebós), rezas, danças e cantigas, além disso, acontece a raspagem dos cabelos (orô).

Na tentativa de esclarecer o assunto, um diálogo do Templo Cultural foi pertinente. Apesar de utilizar conceitos “emprestados” (para esclarecer ações que, aparentemente, são semelhantes, mas diferenciam-se em inúmeros aspectos), todas compreenderam suas organizações. Ao trocarem experiências a respeito das permissões nos rituais, isso foi mais visível.

Católica 3: No candomblé só pode [tocar] quem é iniciado?

Candomblecista 2: Só iniciado.

Católica 3: Mas todos podem cantar?

Candomblecista 1: Podem. Aquilo que vocês chamam de púlpito, nós chamamos de outro nome. O nosso nome é pepelê, é um nome yorubá [...], pra vocês seria batizado né? Pra nós, iniciação [sic].

Wesleyana: Como é a iniciação? Tem coisas que vocês não podem falar né?

Candomblecista 1: Não, não... O preceito eu não vou falar qual é, porque vocês também têm os preceitos, os reservados, que vocês também não podem falar.

Wesleyana: Não, não temos.

Candomblecista 1: Não, mas tem igrejas que tem os reservados. Nós também temos nossos preceitos. Tipo, o batismo é fechado pra vocês que estão lá, nós chamamos de ebé [iniciação], também outras pessoas não podem entrar. É reservado para as pessoas que estão ali dentro.

Wesleyana: Entendi. Então a gente tem sim, eu entendi que a gente tem a santa ceia que é um evento fechado pra quem é membro e batizado.

Candomblecista 1: Exatamente! Difere-se um pouco, mas cada um tem o seu segredo, seus preceitos, seus conceitos né? (Templo Cultural, 9/7/2015). (LOPES, 2016, p. 94).

No momento em que a candomblecista foi indagada sobre não utilizar “outros” instrumentos musicais em seu rito, ela enfatizou o respeito à tradição.²⁴ Mesmo com os sincretismos envolvidos, é válida a constatação de que o candomblé se preocupa em preservar as origens. A nação Jeje, por exemplo, utiliza o fon como idioma de seus cultos, os três atabaques citados anteriormente e adornos semelhantes aos da região africana de origem. Em complemento, vale destacar, a partir da proposição de Fonseca (2001, p. 42), que

²³ Professora de música na rede estadual do Rio de Janeiro e municipal de Duque de Caxias. Musicista na PIB da Figueira, Dulsilene Rapozo lembra que, se a igreja tem facilidade de levar as pessoas para batizar no rio, esta cerimônia acontecerá neste local, mas, normalmente na igreja tem o batistério, que é uma espécie de tanque com água.

²⁴ Ainda que não tenham sido observados casos explícitos de preconceitos entre religiões afro-brasileiras dentro do grupo, de acordo com Gilroy (2001), o conservadorismo de uma suposta cultura pura africana pode gerar ambientes propícios à formação de preconceitos elitistas.

em sua fase inicial, o candomblé surgiu como mais do que uma simples seita mística, sendo verdadeiramente um pedaço da África transplantado para o Brasil. A coletividade se organizava através de uma solidariedade socioeconômica que tinha como base última a comunhão espiritual conjugada por todos os membros de um grupo social, baseada em uma hierarquia particular.

É fato que existem participantes (não iniciadas) que apenas acompanham as festas públicas, tendo suas presenças impedidas em rituais fechados, o que se torna que cada vez mais comum no cristianismo, outrora apenas no catolicismo, e, há algumas décadas, presente de forma explícita no pentecostalismo. Neste último caso, vale ressaltar que mesmo os batizados não possuem uma fidelidade restrita a apenas um segmento evangélico, transitando por várias igrejas, dentro e fora de sua denominação.

A modernização do candomblé não é similar à do cristianismo. Os valores são outros. Da mesma forma, suas cantigas e toques não seguem os padrões musicais eurocêntricos. Ou seja, são independentes de instrumentos “harmônicos” ou “melódicos”²⁵ (sejam eles acústicos ou eletrônicos), como violão, teclado, saxofone e flauta. Porém, a assimilação desta realidade, para pessoas que estão alheias a estas práticas ou que estão acostumadas com uma roupagem sonora específica, não é simples.

Wesleyana: Quais instrumentos você tem?

Candomblecista 1: Nós não usamos esses instrumentos que se tornaram populares né? Tipo... Bateria.

Wesleyana: Aquele da capoeira... Como é o nome daquele da capoeira?

Candomblecista 1: Berimbau! Nós não temos. Mas nós usamos aquilo que vocês chamam de tambor, segurado por dois ferrinhos. No caso os atabaques. São três sempre.

Católica 3: Parece um pouco com a tumbadora que algumas igrejas evangélicas usam.

Wesleyana: Lá na igreja tem um assim, grandão que toca em pé.

Candomblecista 1: Essa é a tumbadora. O som difere né? Da tumbadora pro atabaque difere [sic]. Mas nós temos três tipos de sons diferentes pro atabaque: o rum, rumpi e o lé.

Wesleyana: Pra tocar não é qualquer pessoa né?

Candomblecista 1: Não, só as pessoas que forem iniciadas, no caso “batizado”.

Wesleyana: Mas digamos assim: cem pessoas foram iniciadas, desculpe se eu estiver falando besteiras, mas vamos colocar assim. Dessas cem, todas podem tocar?

Candomblecista 1: Não, porque existem cargos específicos para os tocadores. Cargos específicos. Só um alabê que pode tocar. Alabê é um ogã que foi iniciado só pra tocar.

Wesleyana: Eu não sei nem o que é ogã.

Candomblecista 1: É o instrumentista. É como um membro que bate bateria na igreja, no candomblé nós daríamos este codinome, mas pela iniciação.

Wesleyana: Só tem esses?

Candomblecista 1: Não, existem vários instrumentos, o principal são os três, rum, rumpi e o lé, mas tem o agogô e o xequerê.

Wesleyana: Por que que não usa instrumento harmônico? Por que que não usa violão, teclado?

Candomblecista 1: Não, porque nossos instrumentos são tipicamente mais utilizados na África, realmente, e não é inserido. Não era lá, e não é inserido aqui.

Wesleyana: Então não tem os mesmos ritos ou assim... Vocês se mantêm [sic] como antes, na origem ou...

Candomblecista 1: Na origem nós temos essa continuidade, que nós temos dos nossos ancestrais, que é de onde vem nossas origens, né? Que se mantêm dentro daquela, não se muda nada, não se muda regra, não se muda rito, não se muda instrumento musical, nada disso.

Wesleyana: Percebe-se quem está lá sente falta ou não? Por exemplo, tem igreja evangélica que não tem bateria, aí alguns dizem: “eu sinto falta de uma bateria”.

Católica 3: Mas o repertório não pede tanto esses instrumentos, né?

²⁵ Ainda que o gã (agogô), adjá (ajá) e outros possam ser considerados como tal, não enxergo, nesse contexto, esta função.

Wesleyana: Por que as músicas são rápidas?

Candomblecista 1: São rápidas. Então não tem muita motivação para ir para esse lugar. Então o negócio já é rápido, se for pra esse lado o negócio vira uma loucura. (risos)

Católica 4: Quando ela falou da questão de sentir falta, é porque tem na sua igreja e você sente falta quando vai a outra evangélica. Agora, no caso, se ela fosse lá no candomblé, aí vai no outro... Terreiro que se fala [sic]?

Candomblecista 1: Ebé.

Católica 4: Então, ebé. E se não tiver determinado instrumento que não tiver no seu, você sente falta também.

Candomblecista 1: Não, mas não existe, porque os instrumentos são tradicionais para todos [candomblés] (Templo Cultural, 16/4/2015). (LOPES, 2016, p. 96).

Na visão da candomblecista, “instrumentos populares” são os que podem ser classificados como usuais nas formações de igrejas cristãs ou em grupos de música seculares, já que o atabaque e agogô, por exemplo, são minorias nesse cenário. Esses dois são identificados, normalmente, em gêneros musicais que usam percussão, sobretudo, o samba. Outro apontamento diz respeito ao estigma de que ritmo lento é triste e acelerado, alegre, ou de que os instrumentos de percussão são utilizados apenas na execução de músicas “animadas”. Isso também foi percebido, posteriormente, quando um integrante do candomblé realizou algumas demonstrações de toques, contando suas lendas e ensinando para as participantes alguns movimentos corporais. Mesmo após a explanação da católica 4, ao afirmar que as culturas são diferentes (por isso não se pode, simplesmente, compará-las), as dúvidas permaneceram, já que poucos haviam tido contato (como visitante ou leitor) com religiões de matriz africana. Todavia, o esclarecimento através do diálogo teve um efeito elucidativo, mesmo que de forma introdutória.

Outra ideia construída a partir de uma situação específica dentro do grupo ocorreu devido à paisagem sonora do local em que os encontros são realizados. Como relatado na introdução desta pesquisa, o Templo Cultural reúne-se em um espaço cedido pela igreja católica. Os principais motivos para essa escolha foram: fácil alcance (há transportes alternativos e ônibus regulares que passam próximo); disponibilidade de utilização no dia que foi sugerido; boa iluminação; movimentação à noite; não há cobrança de taxas para uso.

Apesar de ser confessional e ter símbolos que o caracterizam como católico, foi o espaço mais “neutro” encontrado. Nesse espaço ocorrem reuniões das pastorais,²⁶ da secretaria da igreja, do grupo Alcoólicos Anônimos (AA), da catequese e de eventuais velórios. Ele faz parte de um complexo, no qual funcionava o cinema do bairro durante o projeto de Vila Operária, que teve seu momento áureo nas décadas de 1940 e 1950. Atualmente, o espaço foi dividido e uma das partes transformou-se em uma biblioteca municipal. Ao lado da biblioteca está instalado o antigo mercado da “Vila”²⁷, atualmente um bar, o qual se faz presente constantemente nos encontros, uma vez que todas as quintas-feiras (dias dos encontros) é o dia do karaokê, que invade o espaço acústico das reuniões e complementa a paisagem sonora dos encontros.

A penetração dos sons projetados pelo karaokê despertou a ideia de poluição sonora, termo que carrega vários significados, mas que foi utilizado pelas participantes como sons, neste caso, externos, que podem interferir prejudicialmente na comunidade local. Esse modo de diversão é citado constantemente nos encontros, em diferentes situações. A prática motivou o grupo a elaborar uma

²⁶ Ações estruturadas pela igreja católica, coordenadas pelo diocese e paróquia, a fim de auxiliar a sociedade local. Podem ser realizadas em repartições específicas dentro da paróquia, ou em outros espaços. Como exemplo, tem-se a pastoral do batismo, da criança e da família.

²⁷ Mercado que escoava os produtos excedentes, produzidos nas zonas agrícolas desde as décadas de 1940 e 1950, no projeto da Fábrica Nacional de Motores.

pesquisa de opinião a respeito de intolerância religiosa na região e está sendo desenvolvida em escolas do distrito.

À medida que o grupo adquiriu experiência e o número de participantes fixos diminuiu, uma das decisões foi acrescentar a prática de análise dos repertórios, músicas que, mesmo fazendo referência a algum tipo de religiosidade, não eram compostas ou interpretadas por adeptos intitulados como tal. Essa ideia foi manifestada quando enfatizamos a análise dos repertórios a partir de performances individuais e através de audições. Como muitas músicas apresentadas eram do universo católico e as participantes candomblecistas não se sentiram à vontade para interpretar suas cantigas, foi apresentada a proposta de estudar um repertório da Música Popular Brasileira (MPB) que fazia alusão ao universo afro-brasileiro. Iniciamos com “Canto de Ossanha” (Baden Powel e Vinícius de Moraes) e, após esta etapa, foi sugerido que fosse levada ao próximo encontro a música “Nação” de João Bosco, Aldir Blanc e Paulo Emílio. Para a surpresa de todas, a música rendeu um extenso debate durante o encontro, pois continha diversos elementos até então inéditos para as participantes cristãs, que sanaram algumas dúvidas antes apresentadas. Após o ocorrido, outras músicas foram contempladas.

Esses dois impasses supracitados (som externo e diminuição de integrantes), mesmo interpretados, inicialmente, como prejudiciais, foram a base do surgimento de novas ações do grupo. Nesse caso, observou-se que as ideias podem emergir, além dos conflitos de ideias, também de situações inesperadas e “vestidas” de problemas.

Conclusões

Este artigo procurou apresentar uma breve reflexão acerca da prática da pesquisa-ação participativa dentro do contexto de diálogo inter-religioso. Para tanto, utilizou-se o relato de experiência do grupo de estudos Templo Cultural e, de forma breve, de outros, como a experiência de O Som da Maré e do grupo Musicultura.

Com base na ideia de práxis sonora, verificaram-se quais dificuldades surgiram nesse tipo de investimento, bem como situações favoráveis aos objetivos do grupo, que, no caso analisado, correspondiam às tentativas de transformação da realidade local, sobretudo com relação à intolerância religiosa na região. Partindo de um universo micro (conversas entre as integrantes do Templo Cultural), observou-se em que medida os conflitos de posições poderiam contribuir para a construção do conhecimento de forma horizontal e participativa, já que trabalhos como esses exigem, normalmente, uma temporalidade de ação bastante específica.

Levando em consideração implicações do campo, notou-se que trabalhos de curto prazo, como no caso do Som da Maré, demonstram resultados mais visíveis, porém menos duradouros, dependendo do ponto de vista. Ao contrário, pesquisas que visam a transformações que valorizam o diálogo ao tempo das participantes, mesmo longas ou sem prazo definido para término, embora esbarrassem em dificuldades acadêmicas, mostraram-se mais significativas, especialmente porque deixaram acesa a chama da militância pelo bem comum.

No caso analisado, o desenvolvimento das ideias ocorreu segundo diferentes instâncias, as quais coloquei em relevo: impasses, esclarecimentos, classificações, preconceitos e assimilações. Essas características formaram o arcabouço da construção do conhecimento através da experiência de cada integrante e foi reforçado por complementos externos, como referencial teórico sobre religiosidade. Entretanto, o que foi intitulado “ideia” não ficou restrito ao esclarecimento mútuo das práticas alheias, mas à formulação de novas estratégias para dinamizar esse processo e torná-lo mais acessível a outras pessoas, via participantes do grupo. Nesse caso, a prática de performances individuais e análise de repertórios diversos foram fomentadas.

Referências

- ALVES, D.; ORO, A. P. Renovação Carismática Católica: movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo? **Religião e Sociedade**, p. 122-144, 2013.
- ARAÚJO, S. Entre muros, grades e blindados: trabalho acústico e práxis sonora na sociedade pós-industrial. **El Oído Pensante**, v. 1, n. 1, p. 1-15, 2013.
- ARAÚJO, S. Dimensiones políticas del diálogo intercultural: patrimonios de conocimiento y luchas sociales. in CHAVES, M.; MONTENEGRO, M.; ZAMBRANO, M. (Orgs.). **El valor del patrimonio: mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales**. Bogotá: ICAHN, v. 1, 2014.
- BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971.
- CAMBRIA, V. Música e alteridade. in: ARAÚJO, S.; PAZ, G.; CAMBRIA, V. **Música em debate: perspectivas interdisciplinares**. Rio de Janeiro: Mauad Editora Ltda, 2008, p. 65-71.
- CAMBRIA, V. **Music and violence in Rio de Janeiro: a participatory study in urban ethnomusicology**. Dissertation Wesleyan University. Middletown, Connecticut, 2012.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Catecismo da Igreja Católica**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- CORTÊS, M. M.; LOPES, A. C. Artes sonoras como estratégia para se estudar a memória local: o caso do projeto Som da Maré. **Anais do XI Simpósio de arte-educação: Dialogando com as tecnologias**. Guarapuava: UNICENTRO, 2014. Disponível em: <http://anais.unicentro.br/simposioarte/pdf/xiv3n1/124.pdf>. Acesso 25 dez. 2015.
- FALS BORDA, O. **Por La práxis: El problema de cómo investigar La realidad para transformarla**. Federación para el Análisis de la realidad Colombiana (FUNDABCO). Bogotá, Colombia. 1978. Disponível em: <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/pela/pl-000411.pdf>. Acesso 20 set. 2015.
- FONSECA, E. J. M. Olubajé: Música e ritual numa festa pública do candomblé Ketu-Nagô do Rio de Janeiro. **Cadernos do Colóquio**, v. 4, n. 1, p. 33-44, 2001.
- FRASER, N. A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 63, p. 7-20, 2002.
- FREIRE, P. **Ação cultural para a liberdade**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- GILROY, P. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução de Cid Knipel. São Paulo/Rio de Janeiro: Ed. 34/Universidade Candido Mendes/Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GORSKI, C. Ritual de iniciação no Candomblé de ketú: uma experiência antropológica. **Revista Todavia**, v. 3, n. 4, p. 52-64, 2012.

LASSITER, L. E. **The Power of Kiowa Song: A Collaborative Ethnography**. Tucson: University of Arizona Press, 1998.

LOPES, A. C. **A música como instrumento para o diálogo inter-religioso**. Dissertação (mestrado). Escola de Música. Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2016.

PRANDI, R. **Os Candomblés de São Paulo**. São Paulo: Hucitec, 1991.

REIS, J. J. **A morte é uma festa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

REIS, B. C. et al. Música e sociabilidade na Maré a partir de três estudos de caso. **Anais do IV ENABET: Encontro Nacional da Associação Brasileira de Etnomusicologia**, p. 72-77, 2008.

RICE, T. Ethnomusicology in Times of Trouble. **Yearbook for traditional music**, v. 46, p. 191-209, 2014.

THIOLLENT, M. Perspectivas da pesquisa-ação em etnomusicologia: Anotações e primeiras indagações. *in* ARAÚJO, S.; PAZ, G.; CAMBRIA, V. **Música em debate: perspectivas interdisciplinares**. Mauad Editora Ltda, 2008, p. 189-198.

TITON, J. T. Knowing Fieldwork. *in*: BARZ, G. F.; COOLEY, T. J. (Eds.). **Shadows in the Field: New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology**. New York and Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 25-41.

URIBE, L. G. V. Rethinking Fieldwork and Ethnographic Writing. **Collaborative Anthropologies**, v. 4, p. 18-66, 2011.

Recebido em 08/04/19

Aceito em 28/02/2020

Received 04/08/19

Approved 02/28/2020