



Janderson Bax Carneiro

**Entre “este” e o “outro mundo”: iniciação,
cura e cotidianidade na prática religiosa de
mídiuns umbandistas**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção de grau de doutor pelo Programa de Pós-
Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia
Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof.^a. Sonia Maria Giacomini

Rio de Janeiro
Outubro de 2017



Janderson Bax Carneiro

Entre “este” e o “outro mundo”: iniciação, cura e cotidianidade na prática religiosa de médiuns umbandistas

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Departamento de Ciências Sociais do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profa. Sonia Maria Giacomini
Orientadora
Departamento de Ciências Sociais/PUC-Rio

Profa. Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti
UFRJ

Profa. Paula Montero
USP

Prof. Valter Sinder
Departamento de Ciências Sociais/PUC-Rio

Prof. Felipe Süsselkind Viveiros de Castro
Departamento de Ciências Sociais/PUC-Rio

Prof. Augusto César Pinheiro da Silva
Coordenador Setorial do Centro
de Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 20 de outubro de 2017

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e da orientadora.

Janderson Bax Carneiro

Possui graduação em História pelo Centro Universitário Moacyr Sreder Bastos (2002), Especialização em História do Brasil pela Universidade Cândido Mendes (2004) e mestrado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2012). Atualmente, é professor das Prefeituras de Armação dos Búzios-RJ e Rio das Ostras-RJ. Tem interesse na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia das Populações Afro-Brasileiras. Atua principalmente nos seguintes temas: Antropologia da religião, Rituais, Candomblé e Umbanda.

Ficha Catalográfica

Carneiro, Janderson Bax

Entre “este” e o “outro mundo” : iniciação, cura e cotidianidade na prática religiosa de médiums umbandistas / Janderson Bax Carneiro ; orientadora: Sonia Maria Giacomini. – 2017.

297 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Ciências Sociais, 2017.

Inclui bibliografia

1. Ciências Sociais – Teses. 2. Umbanda. 3. Mediunidade. 4. Iniciação. 5. Cura. 6. Cotidianidade. I. Giacomini, Sonia Maria. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Ciências Sociais. III. Título.

CDD: 300

Ao pequeno Nicolas, com afeto e esperança!

Agradecimentos

Para o povo de santo, a gratidão é um elemento fundamental. O ato de agradecer potencializa a harmonização entre os homens, bem como entre estes e as divindades. Não raro, as grandes celebrações públicas dos umbandistas são concluídas com efusivos agradecimentos. Ao som das palmas e dos tambores sagrados, um vozerio retumbante ecoa no terreiro: “Graças a Deus, meu Deus! ”, cantam os filhos de axé, com os sorrisos abertos próprios de quem conclui parte de uma missão. Encerrados os “trabalhos”, é hora de agradecer. É preciso reconhecer a grandeza de cada peça da engrenagem que move o cosmo, isto é, a singularidade de cada elo da “corrente” que traz os seres sagrados ao convívio com os mortais. Saúdam-se as mãos que tocam os atabaques, as vozes que invocam os seres divinos, a luz da noite e o brilho do dia.

Assim como em relação à imagem do possuído por “sua” divindade, a percepção de que o pesquisador é um solitário imerso em seu caderno de campo é apenas parte de uma engrenagem muito maior. Assim sendo, peço a licença de Exu, o mensageiro de todos os orixás: Laroíê! E, sob os auspícios dos seres sagrados que me receberam em seus terreiros, também quero reconhecer alguns dos elos fundamentais da “corrente” que potencializou a realização deste trabalho.

Pelo amor incondicional e todas as apostas no meu crescimento pessoal, agradeço à minha família, especialmente aos meus pais, Madalena Bax Carneiro e Joel Vaz Carneiro (*in memorian*), bem como aos meus irmãos, Joelson Bax Carneiro e Joelma Bax Carneiro (*in memorian*). Junto a esta última, que nos deixou muito cedo, refleti sobre as muitas formas de ser e estar no mundo. As experiências que partilhamos perpassam, sem dúvida alguma, as instigações que desembocam nas páginas a seguir. Ao meu sobrinho Jayson Bax Carneiro Shultz e à sua esposa, Tatyane Takemura, agradeço pela parceria, bem como pela parcela de leveza que ajudam a trazer ao mundo, especialmente manifesta na presença do pequeno Nicolas, a epítome da alegria de viver. Aos tios e padrinhos Marilza Bax Freire Silva e Cláudio Freire Silva, agradeço por todo o apoio, acolhimento e pelas reflexões proporcionadas ao longo dos muitos cafés da tarde dos últimos anos.

À minha orientadora, profa. Sonia Maria Giacomini, agradeço pelo olhar atento, sistemático e por sua notável perspicácia na arte de alargar os horizontes da reflexão antropológica. Tudo isso, entretanto, não teria o mesmo valor, se não fosse a sua sensibilidade interpessoal, generosidade e incentivo às minhas potencialidades. Enfim, pela parceria estabelecida desde o mestrado, o meu muito obrigado!

Por todas as reflexões pertinentes e desafiadoras, agradeço ao corpo docente do Departamento de Ciências Sociais da PUC-Rio, especialmente aos professores Angela Randolpho Paiva, Luiz Jorge Werneck Vianna, Marcelo Tadeu Baumann Burgos, Maria Sarah da Silva Telles e Maria Celina Soares D’Araújo. Digo um agradecimento especial aos professores Roberto Augusto DaMatta, por todo o incentivo dispensado à continuidade das minhas pesquisas, e a Maria Isabel Mendes de Almeida, pela leitura cuidadosa do texto apresentado no exame de qualificação.

Pela atitude acolhedora e solícita, agradeço a todos os funcionários do Departamento de Ciências Sociais, especialmente a Ana Roxo e Mônica Gomes.

Apesar de gratificante e estimulante, a pesquisa acadêmica é trabalhosa e bastante onerosa. Os livros adquiridos, as sucessivas idas a campo, bem como a participação em diversos congressos foram fundamentais para a realização das explorações que resultam nesta tese. Certamente, tudo isso teria sido muito mais difícil sem o financiamento da CAPES. Por isso, agradeço à instituição pelos recursos investidos e pela persistência no fomento à pesquisa em âmbito nacional.

À professora Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (UFRJ), expresso os meus agradecimentos pelas preciosíssimas sugestões feitas durante o exame de qualificação, bem como pelo aceite do convite para a composição da banca examinadora desta tese.

Também aos professores Paula Montero (USP), Valter Sinder (PUC-Rio) e Felipe Sussekind Viveiros de Castro (PUC-Rio), os meus sinceros agradecimentos pela solicitude expressa no aceite para a composição da banca.

Ao professor Luiz Fernando Dias Duarte (PPGAS/UFRJ), pela imensa receptividade no curso “A Influência como Questão empírica e Problema teórico”, do qual participei na condição de aluno externo, durante o segundo semestre de 2014. Afinal de contas, a interlocução ao longo do semestre, as sugestões bibliográficas e a leitura atenta do trabalho final foram de grande valia para o refinamento das reflexões propostas nesta tese.

No Departamento de Ciências Sociais da PUC-Rio, fui agraciado com a construção de laços de colaboração e amizade de inestimável valor. Entre aulas, seminários e, evidentemente, alguns goles de cerveja, tive o privilégio da troca de experiências, dos dissensos enriquecedores e, sobretudo, da consolidação de afinidades e parcerias sólidas, que muito ultrapassaram as fronteiras do convívio acadêmico. Quero, portanto, registrar a minha gratidão a todos os colegas com os quais convivi durante o mestrado e o doutorado, especialmente a Alberto Junqueira, Gustavo Guimarães, Ana Carolina Canegal Pozzana, Anderson Machado, Carla Soares, Caroline Araújo Bordalo, Beatriz Brandão, Guilherme Gonçalves, Camila Castanho e Paula Alegria.

Também herdados dos anos de convívio na PUC-Rio, existem aqueles amigos que parecem ter burlado o tempo cronológico. Afinal, nos conhecemos há pouco mais de sete anos, mas parece ser “desde sempre”. Assim sendo, é basicamente impossível imaginar os meus atuais empreendimentos pessoais sem a participação salutar de cada um deles. Por isso, dirijo um muito obrigado a Clara Cyrino Lugão Silva, Ana Letícia Canegal e Victor Moretto Tavares, queridíssimos “aquáticos sentimentais”!

A propósito, sendo a amizade um dos mais privilegiados territórios de aprendizado e crescimento, é evidente que muitos amigos têm participação, direta ou indireta, na materialização desta tese. Por todas as sugestões, suporte emocional e incentivo, expresso minha mais profunda gratidão àqueles que contribuem para que a minha trajetória pessoal seja mais leve e produtiva. Muito obrigado, meus amigos Rafael dos Santos Lázaro, Sérgio Celestino, Ana Paula Celestino, Wagner Tassinari, Rafael Perdomo Setubal, Renata Braga, Tatiane

Nascimento, Carlos Alberto Nascimento, Adriana Filardi, Angélica Filardi, Cíntia Nalbones, Luiz Guilherme Scaldaferrri Moreira, Rodrigo Rougemont da Motta, Fabiana Bandeira e Marina Figueiredo.

Nos locais onde leciono, pude contar com a colaboração, a cumplicidade e o incentivo de pessoas mais do que especiais. Por isso, agradeço a todos os parceiros de jornada profissional, especialmente a Daniele Soares Lopes Gomes, Edilberto Moreira de Gusmão, Fabiano de Souza Vieira, Márcia Figueiredo e Silma Valéria.

Dirijo um agradecimento especial a todo o povo de axé, pela resistência manifesta em tempos de intolerância religiosa e, sobretudo, pela inspiração proporcionada pelo colorido das suas celebrações. Assim sendo, não posso deixar de agradecer às mães Arlete d' Ogum e Elaine d' Ogunté, por todo o carinho, acolhimento e, especialmente, pelas explicações pacientes sobre os seres sagrados e práticas rituais do universo umbandista.

Diante dos imperativos éticos da pesquisa antropológica, os umbandistas diretamente implicados nesta pesquisa aparecem identificados por pseudônimos. Entretanto, cabe registrar que o intenso convívio, as conversas demoradas e a inserção na cotidianidade dos terreiros trouxeram muito mais do que *insights* etnográficos. Entre “descarregos”, refeições coletivas e o perfume das ervas sagradas, fui contemplado com a receptividade carinhosa de mães, pais, filhas, filhos de santo e suas entidades. Aos seres “deste” e do “outro mundo” das casas de axé, o meu muito obrigado!

Resumo

Carneiro, Janderson Bax; Giacomini, Sonia Maria. **Entre “este” e o “outro mundo”: iniciação, cura e cotidianidade na prática religiosa de médiuns umbandistas.** Rio de Janeiro, 2017. 297p. Tese de Doutorado - Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Este trabalho visa analisar as práticas e percepções de médiuns umbandistas, religiosos considerados portadores de um dom para a comunicação com os orixás e entidades, as potências espirituais cultuadas nos terreiros de Umbanda. De viés etnográfico, esta pesquisa prima pela dimensão intersubjetiva do trabalho antropológico, lançando mão da exploração qualitativa dos dados empíricos. Estes, por sua vez, foram levantados a partir de dois procedimentos básicos: a observação participante e a realização de entrevistas semiestruturadas entre médiuns de dois centros de culto, ambos situados na Zona Oeste do Rio de Janeiro. A partir do exame das trajetórias dos interlocutores, o enfoque desta abordagem recai sobre as suas experiências sensíveis em torno de três aspectos: iniciação, práticas curativas e vida cotidiana. Cabe destacar que o transe de possessão constitui a linguagem fundamental de construção do sagrado no conjunto de práticas religiosas umbandistas. Afinal, a materialização dos entes espirituais cultuados na Umbanda se dá, primordialmente, a partir de um fenômeno conhecido como incorporação, isto é, a descida dos guias espirituais sobre os corpos dos iniciados. Estes, portanto, são especializados na realização de passagens, experimentando sucessivos deslizamentos do eu. Ademais, inúmeras outras experiências sensoriais marcam o encontro, nem sempre desprovido de tensões, entre os homens e os seres sagrados, como as “vidências” e “pressentimentos”. Isso posto, a tese atenta para a dimensão experiencial da religiosidade, salientando o estatuto conferido ao corpo e as emoções na construção do universo fenomenológico dos umbandistas. Trata-se, em última análise, de um esforço reflexivo debruçado sobre uma forma de ser e estar no mundo assentada sobre interpretações marcadamente sensoriais e corporais do sagrado.

Palavras-chave

Umbanda; mediunidade; iniciação; cura; cotidianidade.

Abstract

Carneiro, Janderson Bax; Giacomini, Sonia Maria. (Advisor). **Between “this” and the “other world”: initiation, healing and daily life of the umbandistas medium’s religious practice.** Rio de Janeiro, 2017. 297p. Tese de Doutorado - Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This work aims to analyze the subjective experiences of *umbandistas* mediums, religious considered owners of the gift of communication with *orixás* and *entidades*, the spiritual powers worshiped at *umbanda* centers. As an ethnography, this research is affiliated to the intersubjective dimension of anthropological work and developed from two basic methodological procedures: participatory observation of the routine of two *umbanda* centers in the West of Rio de Janeiro and partly structured interviews with mediums. From the exam of the interlocutors' trajectories, the focus of this approach is on their sensible experiences around three aspects: initiation, healing practices and daily life. It is relevant to mention the possession trance as the fundamental language to the building of the sacred of the *umbandistas* religious practices, since the materialization of the spiritual entities happens, primarily, from a phenomenon known as incorporation, when the spiritual guides “go down” initiated bodies. It turns the mediums specialized in assuming numerous selves. Likewise, some others sensory experiences are present in this encounter, not without tension between men and sacred beings, as the clairvoyant visions and forebodings. Therefore, the thesis considers the experiential dimension of the religiosity, emphasizing the statute given to body and emotions in the building of the phenomenological universe of the *umbandistas*. It is, ultimately, a reflexive effort about a way to be in the world laid over, markedly, in sensory and bodily interpretations of the lived.

Keywords

Umbanda; mediumship; initiation; healing; daily life.

Sumário

1. Introdução	13
1.1. As pistas abertas por Zé Pelintra: cotidianidade, corpo e as relações entre “este” e o “outro mundo”	16
1.2. Corpo e experiência de construção do sagrado: diálogos teórico-metodológicos possíveis	21
1.3. Os terreiros	28
1.4. Os guias	32
1.5. Médiuns, guias e pesquisador: a interlocução e o delinear da tese	37
2. A descoberta da mediunidade: interfaces entre corpo, sensibilidades e cura ..	43
2.1. “Deixa essa força sair”	43
2.2. Personagens imbricados: conflitos, negociações e acomodações na emergência das relações entre médiuns, orixás e entidades	46
2.2.1. Norma: do grito por independência ao posto de mãe de santo	48
2.2.2. Jeferson: de adolescente evangélico a pai pequeno	56
2.2.3. Janaína: de catequista a potencial mãe de santo	62
2.2.4. Mãe Dani: do nascimento “na Umbanda” ao posto de Mãe de Santo....	71
2.3. Mediunidade, chamado e resistência	80
2.4. Mediunidade, atualização de virtualidades e identidade	89
2.5. Dialética da cura: corpo, transformação pessoal e terapêutica na Umbanda	98
3. Desenvolvimento mediúnico: interfaces entre dom, aprendizado e iniciação ..	100
3.1. A mediunidade e a presença do sagrado no mundo dos vivos	104
3.2. Missão e aprendizado	109
3.2.1. Aprendizado, corpo e emoções	111
3.2.2. Giras de desenvolvimento, aprendizado e corporeidade	117
3.2.3. “Santo feio” x “santo bonito”	122
3.2.4. Sensibilidade, “conexão” e eficácia	124
3.2.5. Concentração e imaginação: as ferramentas de “conexão” com o sagrado	126
3.2.6. Transe consciente x transe inconsciente	130
3.2.7. “Iansã roda”: possessão, passagens e fronteiras	131
3.2.8. Possessão, eficácia e individuação	134
3.3. Entre o “dado” e o “feito”: as relações complementares entre “dom”, iniciação e desenvolvimento mediúnico	139
3.4. O “povo das estrelas”: cosmologia, movimento e intervenção sagrada no rito umbandista	147
3.4.1. A gira dos ciganos	152
3.4.2. “Energia densa” e “energia sutil”: possessão, sensibilidades e moralidades	156
3.4.3. Sensibilidade e plasticidade cosmológica	157
4. Corpo, cura e noção de pessoa na terapêutica umbandista	161
4.1. Práticas e percepções da cura em um “pronto-socorro espiritual”	164
4.2. Caridade e cura	169

4.3. Toques, aromas e sons: o descarreço com exu, ou a dimensão sensível e corporal da limpeza ritual	189
4.4. Quando a conclusão é no astral: reflexões sobre doença e cura em múltiplos planos.....	194
4.4.1. Sacudimento: limpeza e fortalecimento	196
4.4.2. Correntes do Oriente: serenidade, repouso e cura	199
4.4.3. Medicina acadêmica, terapia religiosa e cura: afastamentos, aproximações e circularidades.....	204
 5. À margem do rito: Cotidianidade, conflitos e acomodações nas relações entre “este” e o “outro mundo”.....	209
5.1. Para além dos terreiros: um universo fenomenológico marcado pela participação dos espíritos.....	209
5.2 “Um amigo que pode te dar na cara”: negociações e conflitos entre médiuns e entidades	215
5.3. Entre a casa e a rua: Pombagira e o arquétipo da insubordinação feminina.....	219
5.3.1. Nem santa, nem “puta”: o protagonismo ambivalente da pombagira.....	228
5.4. O corpo negociado	232
5.4.1. Entre o morro e o asfalto: as contendas entre Zé Pelintra, a Cigana e Mãe Norma	234
5.4.2. “Nasceu nos braços da preta velha”: possessão, cotidianidade e margem de imprevisibilidade.....	237
5.4.3. “O cheiro de pólvora me fascina”: a Pombagira Sete Saias e as tensões entre magia negra e caridade	240
5.5. A vingança de Maria Padilha: corpo, sexualidade e ataque mágico	245
5.5.1. “Demando a gente vive no dia-a-dia”: os tênues limites entre autodefesa e ataque na “guerra espiritual”	249
5.5.2. Os “monstros internos”	257
5.6. “Eu ouvi a voz da minha Preta Velha”: as sensibilidades dos homens e a individuação dos guias	261
5.6.1. Narrativa, socialidade e individuação do sagrado	264
 6. Conclusão	269
 7. Referências bibliográficas	283

(...) Para o homem não existem alternativas senão experimentar o mundo, ser atravessado e transformado permanentemente por ele. O mundo é emanação de um corpo que o penetra. Um vai e vem instaura-se entre sensação das coisas e sensação de si. Antes do pensamento, há os sentidos. Dizer em Descartes: “Penso logo existo”, é omitir a imersão sensorial do homem no amago do mundo. “Sinto, logo sou”, é outra maneira de admitir que a condição humana não é toda espiritual, mas à primeira vista corporal. A antropologia dos sentidos implica deixar-se imergir no mundo, estar dentro, não diante, e sem desistir de uma sensualidade que vem alimentar a escrita e análise. O corpo é profusão do sensível. Ele é incluído no movimento das coisas e se mistura a elas com todos os seus sentidos. Entre a carne do homem e a carne do mundo, nenhuma ruptura, mas uma continuidade sensorial sempre presente (...)

David Le Breton
Antropologia dos Sentidos

1. Introdução

*Abre a roda,
Deixa Maria Padilha Passar!*

*Abre a roda,
Deixa Maria Padilha Passar!
Ela tem, ela tem peito de aço,
Ela tem peito de aço,
E o coração de sabiá!*

Ponto de Maria Padilha

*O sino da igrejinha faz blém, blém, blom!
O sino da igrejinha faz blém, blém, blom!
Deu meia noite o galo já cantou,
Seu Tranca Rua que é dono da gira,
Oi corre gira que Ogum mandou!*

Ponto de Tranca Rua

Esta tese resulta de uma pesquisa sobre a religiosidade umbandista e tem como foco as práticas e percepções dos médiuns rodantes, religiosos considerados portadores de um dom para a comunicação com as potências sagradas cultuadas nos terreiros¹. Nos centros de culto, a categoria médium rodante abarca todos aqueles que são considerados passíveis da experiência do transe mediúnico e, portanto, têm lugar central na mediação das relações entre “este” e o “outro mundo”. Afinal de contas, a possessão por espíritos possui visível destaque no conjunto de práticas religiosas da Umbanda. Privilegiando o lugar do corpo e das emoções na construção da experiência do sagrado, o esforço analítico aqui desenvolvido recai sobre os seguintes aspectos: iniciação, cura e cotidianidade.

Embora os umbandistas reconheçam diversas outras formas de intercâmbio entre homens, deuses e espíritos, como a “clarividência”², o acesso ao sagrado se dá, preferencialmente, a partir da prática da possessão por espíritos. É, pois, a partir do fenômeno da incorporação que os mais diversos seres espirituais do cosmo umbandista marcam presença entre os fiéis. É através de seus corpos que

¹ Os centros de culto da Umbanda são chamados de terreiros, centros e casas. Com menor frequência, os interlocutores chamam os locais de culto de *ilê* ou barracão, evidenciando a circulação de noções e vocábulos oriundos do Candomblé.

² Trata-se da capacidade de “enxergar” sem necessariamente mobilizar o sentido da visão, isto é, a partir de uma experiência extra-sensorial. Nos contextos etnográficos desta pesquisa, essa faculdade também é chamada de “vidência”.

as forças espirituais são materializadas na comunidade religiosa, onde desce a fim de “trabalhar”³, isto é, prestar uma série de serviços mágico-religiosos aos mortais, sejam estes membros da casa ou frequentadores eventuais. Afinal, não são poucas as pessoas que, embora não sejam filiadas aos terreiros, acorrem às unidades de culto em busca de experiências lenitivas diante das angústias do cotidiano, ou mesmo por fruição estética.

Agente mediador da comunicação entre homens e seres espirituais, o médium rodante goza de uma experiência íntima com os seres sagrados que transitam na cosmologia e ceremonial da Umbanda. Ele cede o seu corpo à manifestação dos deuses e espíritos. Não à toa, o praticante da possessão também é chamado aparelho de santo. É ele quem “aparelha” os seres sagrados para que estes usufruam, ainda que momentaneamente, de um corpo e, portanto, possam interagir face a face com os homens e mulheres de carne e osso.

Assim sendo, importa destacar que o contato do praticante da possessão com as potências espirituais é operacionalizado a partir de uma ostensiva mobilização do corpo e das sensibilidades do religioso. Trata-se de uma relação de dimensões eminentemente experienciais. Afinal de contas, além de “dar passagem” aos deuses e espíritos, isto é, de incorporá-los, o aparelho de santo é considerado alguém capaz de captar as vontades, os humores e as sugestões dos entes espirituais aos quais está relacionado. A partir de processos intuitivos, ele é suscetível à comunicação com uma infinidade de potências espirituais e, portanto, tem como um dos principais desafios a apuração da sensibilidade. O aparelho deve ser capaz de identificar, em meio a um cosmo povoados por espíritos, as “suas” próprias entidades. É preciso aprender a reconhecer os sinais que atestam a presença do sagrado, bem como decifrar a natureza das mensagens trazidas pelos seres espirituais que transitam no ceremonial e na vida cotidiana.

³ As atividades mágico-religiosas da Umbanda são chamadas de trabalhos. Assim são classificadas as oferendas, os descarregos, os passes e os atendimentos ou consultas. Nem sempre esses procedimentos ocorrem durante as sessões ou giras, especialmente quando estas têm uma conotação festiva. Nestas, as entidades são convidadas à celebração. A propósito, de acordo com a etiqueta religiosa dos grupos observados, não é de bom tom recorrer às entidades incorporadas em busca de conselhos ou ajuda durante uma festa de santo. Em uma das casas observadas durante esta pesquisa, foi construída uma meia parede, separando a assistência do espaço dedicado às giras. De acordo com a líder, foi uma tentativa de coibir as interferências inconvenientes de alguns frequentadores. “As entidades já trabalham tanto, no dia de festa eles estão aqui para celebrar, tem que entender! ”, disse a mãe de santo.

A propósito, as relações entre médiums e seres espirituais extrapolam, sob diversos aspectos, a dimensão estritamente religiosa da prática mediúnica. Em outras palavras, o exercício das faculdades mediúnicas constitui uma forma de ser e estar no mundo. Sendo assim, os intercâmbios entre aparelhos de santo e entes espirituais estão inscritos em uma modalidade de apreensão dos eventos que prima pelo alargamento das sensibilidades. Afinal, é o domínio de um conhecimento experiencial que confere ao médium o acesso a uma forma específica de intervenção na ordem do mundo. Nesse sentido, os relatos dos praticantes da possessão sugerem a percepção de que os agenciamentos assumidos na vida cotidiana ocorrem a partir da coparticipação de diversos entes espirituais. Dito de outro modo: o médium umbandista é percebido como sendo alguém aberto ao atravessamento por potências espirituais diversas. Estas, por sua vez, podem ser afins, antagônicas ou indiferentes às suas causas. Trata-se de uma modalidade específica de apreensão do cotidiano e intervenção no real, isto é, de um modo de vida que pressupõe a necessidade de decifrar e avaliar os desígnios dos muitos seres espirituais mais ou menos imbricados nas trajetórias dos homens. Afinal, como aponta uma das mães de santo com quem entabulei conversa durante a pesquisa, “você não deixa de ser médium quando sai do terreiro. É médium por 24 horas”.

Isso põe em evidência uma modalidade de interpretação corpórea e sensorial das experiências pessoais, bem como das tramas sociais nas quais o sujeito está inserido. Nessa modalidade de apreensão dos eventos cotidianos, tanto o médium quanto as pessoas a ele relacionadas são afetados pela emergência e participação de um peculiar leque de atores sociais: as entidades. Majoritariamente percebidas como sendo espíritos de homens e mulheres que já viveram na Terra, os seres sagrados centrais do cosmo umbandista são considerados habitantes do plano “astral”, termo genérico que designa a morada imaterial que os abriga após as muitas reencarnações que tiveram no mundo dos vivos. Dessas muitas encarnações⁴, os espíritos extraíram insondáveis

⁴ Diferentemente do fenômeno da incorporação, que implica na tomada momentânea do médium por um espírito, a encarnação designa a existência do espírito na forma corpórea, isto é, em sua dimensão terrena. Sob essa ótica, todos os mortais são espíritos encarnados. Pressuposto caro à cosmologia espírita, a reencarnação é um dos elementos mobilizados pelos nossos interlocutores na construção da ideia de que estes possuem uma missão. Sob esse prisma, a reencarnação constitui um mecanismo para a evolução da alma. Nesse sentido, o desenvolvimento da

conhecimentos mágicos, bem como as experiências necessárias ao enfrentamento das dificuldades práticas impostas pela vida na Terra. Aliás, é preciso destacar que, segundo a exegese dos médiuns, grande parte das tramas das quais os espíritos tomam parte se dá entre os vivos, com quem estabelecem afinidades, alianças e travam conflitos. Por um lado, a condição liminar dessas entidades é fonte de poder. São experientes porque já passaram pela Terra e têm a visão ampliada pela condição de espíritos desencarnados e, portanto, capazes de transitar entre vivos e mortos. No entanto, essa mesma liminaridade é fonte de perigos e propulsão dos conflitos com os seres humanos. Voltaremos a este ponto mais adiante. Por enquanto, vale salientar os elementos concorrentes para a formulação desta pesquisa.

1.1.

As pistas abertas por Zé Pelintra: cotidianidade, corpo e as relações entre “este” e o “outro mundo”⁵

A instigação à realização desta pesquisa decorre, em grande parte, das explorações etnográficas realizadas durante minha pesquisa de mestrado (CARNEIRO, 2012), que estava debruçada sobre as atitudes devocionais em torno de Zé Pelintra e seus congêneres. Alcunhada de Malandragem, essa categoria de entes espirituais designa um subtipo de exu, os chamados exus malandros. Concebidos como sendo espíritos de homens de vida marginal, os “zés” da Umbanda são boêmios, irreverentes, mulherengos e afeitos à bebida. No conjunto das práticas rituais observadas, a invocação dessa categoria de entidades concorre para a construção de uma atmosfera de descontração e notória proximidade entre “este” e o “outro mundo”. O acesso aos malandros se dá de modo marcadamente horizontal. É a partir do contato direto, face a face, que essas entidades ouvem os seus devotos, prescrevem a realização de trabalhos e oferecem conselhos sobre as mais diversas situações enfrentadas na vida cotidiana. Por outro lado, uma parte significativa das relações entre os “zés” e seus aparelhos ou devotos extrapolam

mediunidade é percebido como um dos meios de expiação das dívidas cárnicas, isto é, das falhas cometidas em vidas passadas, uma vez que permite ao médium um modo de prestação da “caridade”.

⁵ A expressão dual “este” e “outro mundo” foi exposta por uma das minhas interlocutoras. Outras dualidades que diferenciam os dois planos, como “mundo dos vivos”, “viventes” e “homens e mulheres de carne e osso”, foram recursos narrativos empregados por mim, apenas com o intuito diferenciar o que os interlocutores definem como sendo “astral” do que é propriamente humano.

os contatos ritualizados, isto é, mediados pelas atividades religiosas do centro de culto, como as consultas e sessões públicas. Dos relatos dos amigos⁶ e aparelhos do Zé, emergem registros da participação ativa da Malandragem nas tramas vividas “neste mundo”.

Importa destacar o seguinte: dentre os espíritos que transitam na cosmologia e ritual da Umbanda, a categoria exu é considerada a mais próxima das vicissitudes da vida terrena. De acordo com a exegese dos médiuns e líderes religiosos ouvidos durante a pesquisa, o conjunto de entidades constitutivas do chamado “povo da rua” é formado por espíritos de reconhecida marginalidade social e duvidosa conduta moral. Uma vigorosa narrativa produzida no âmbito da sociabilidade dos terreiros põe em evidência fragmentos das biografias míticas dessas entidades. O ato de contar e recontar os feitos dos exus traz à baila um exército de prostitutas, matadores profissionais e especialistas na realização de pequenos expedientes para sobreviver. Ambivalentes por excelência, os exus são considerados portadores de sentimentos e atitudes inerentes à condição humana. Nem maus, nem bons, apenas mais ou menos passíveis das paixões e vícios dos homens e mulheres de carne e osso. Em decorrência das agruras da vida terrena, herdaram a sagacidade necessária à vida “neste mundo” e, portanto, podem instruir os mortais diante das dificuldades impostas por uma sociedade marcada pela persistência da mediação e do favor. Nos terreiros observados, os exus eram chamados de compadres, companheiros, camaradas e guardiões. No plano semântico, essas formas de tratamento assinalam a patente proximidade entre devotos e entidades.

Entretanto, mesmo quando comparado aos demais exus, Zé Pelintra e os demais espíritos da categoria Malandragem corporificam uma maior proximidade em relação ao mundo dos vivos. No principal centro de culto observado durante a pesquisa desenvolvida no mestrado, os exus eram subdivididos em quatro categorias ou “famílias”. Nos rituais, elas eram invocadas quase sempre na seguinte ordem: exus da calunga (moradores dos cemitérios), exus da encruza (moradores das encruzilhadas), pombagiras (exus femininos) e malandragem (conjunto formado pelos malandros ou “zés”, como também eram chamados). Nas

⁶ Alguns devotos dessas entidades afirmam que estas são suas amigas.

giras, as posturas corporais manifestas pelos médiuns são evidências inequívocas da proximidade entre os “zés” e seus protegidos.

Aliás, é bastante evidente que todo um gestual mobilizado nos ritos de possessão é capaz de delimitar as distâncias e proximidades possíveis entre os mortais e os espíritos materializados na comunidade religiosa. Nesse sentido, além de permitir a identificação da categoria de potências espirituais manifesta, o corpo do possuído evidencia a modalidade de interação adequada à comunicação com as entidades que estão “em Terra”. Tomadas pelos exus da calunga, como Exu Caveira, as médiuns apresentavam a coluna curvada, as mãos em garras, as faces retorcidas e parcialmente encobertas pelos cabelos. Das suas gargantas, um som gutural e grave assinalava a presença de um “exu de pouco assunto”, como sugere uma das cantigas em louvor ao morador do cemitério. Já quando incorporados pelos malandros, os médiuns mantinham a postura ereta, os semblantes leves e os ombros descontraídos. Os “zés” sambavam, bebiam cerveja e cortejavam as mulheres, tanto as de carne e osso quanto as “moças” incorporadas nas médiuns. As conversas eram longas. A presença dos malandros assinalava o culminar de um gradiente da interatividade entre devotos e entidades.

Outro elemento instigante das relações entre os “zés” e seus aparelhos e devotos era a dimensão cotidiana dos encontros com o sagrado. Isto é, para além da experiência do transe ritual de possessão por suas entidades, os relatos dos aparelhos de santo sublinham a percepção sensível de uma expressiva atuação dessas entidades nas tramas do dia a dia, sobretudo nas experiências de medo e incerteza decorrentes das vicissitudes da vida urbana do Rio de Janeiro do século XXI. Desse modo, a exposição aos riscos oferecidos pelas ruas desertas e mal policiadas das grandes cidades é largamente evocada nos relatos dos aparelhos dos Zés em torno da ação destas entidades. Uma série de eventos cotidianos, como a experiência de um “quase assalto”, associados a um vastíssimo conjunto de experiências sensíveis, atestam a participação ativa dos Zés nas tramas “deste mundo”. A vontade repentina de fumar ou beber cerveja, bem como a sensação de que se está “de igual pra igual” diante de um elemento “suspeito” trazem aos aparelhos a certeza de que os malandros estão por perto e, é claro, intervêm nas situações apresentadas.

Ademais, as relações entre os “zés” e os mortais trazem à baila intrincados processos de (des)identificação entrelaçados entre médiuns e entidades. Tais processos decorrem da posição simultaneamente familiar e estranha ocupada por essas entidades. Dito de outra maneira: os “zés” eram considerados grandes companheiros. Afinal, eram capazes neutralizar diversas modalidades de infortúnios aos quais seus devotos e médiuns estavam expostos. À época da pesquisa, um dos filhos de santo demonstrava profunda gratidão pelo Malandro Lico, que o teria tornado invisível durante um assalto a ônibus, livrando o seu aparelho da ação violenta dos bandidos. Por outro lado, Lico é um anti-herói, isto é, o portador de uma conduta moral avessa ao que o seu aparelho considera desejável. Incorporado em seu médium, Lico disse ser um “moleque” de apenas quinze anos, que prestava pequenos serviços para um chefe do morro, “cortando a cabeça de vacilão”. Aliás, exatamente por suas experiências em vida pregressa conhecia tão bem os perigos das grandes cidades, para regozijo do seu médium, que trabalhava na Zona Portuária do Rio de Janeiro, em horários noturnos.

No contexto supramencionado, as relações entre médium e entidade eram amistosas, apesar de o religioso ser profundamente contrariado por conta de um hábito nutrido por seu malandro: a prática de fumar durante as incorporações. Para Henrique, o aparelho de Lico, o único elemento capaz de desarmar suas relações com o jovem malandro seria a possibilidade de ele assumir uma vida semelhante àquela levada pela entidade, isto é, tomar para si uma existência marcada pela criminalidade. Lico é protetor, mas não é santo. Seu modo de vida não deve ser seguido por seu protegido. Tão próximo, tão distante. Se, para os católicos, as trajetórias dos mártires são percursos modelares de aproximação com o ideal de santidade desejável entre os cristãos, os espíritos da Umbanda são “amigos” dos seus aparelhos. “Um amigo que pode até dar na sua cara”, como pontuou uma das médiuns ouvidas durante esta pesquisa, a respeito da proximidade entre ela e sua pombagira.

Assim sendo, pode-se dizer que a pesquisa desenvolvida em torno da categoria malandragem funcionou como uma espécie de lente de aumento, isto é, como um “recorte” capaz de suscitar o interesse em explorar as especificidades que marcam o encontro entre homens e potências espirituais no âmbito da prática religiosa umbandista. As reflexões em torno da devoção a Zé Pelintra e seus

congêneres foi inspirada por um pressuposto caro aos estudos de ritual, qual seja o de que os rituais oferecem uma brecha para enxergar o que está na sociedade inclusiva. Afinal, “rituais revelam visões de mundo dominantes ou conflitantes de determinados grupos” (PEIRANO, 2007: 11). Nesse sentido, as pistas abertas pelo estudo da malandragem chamaram a atenção para o fato de que a comunicação entre “este” e o “outro mundo”, tal como se dá na Umbanda, tem muito a dizer sobre o conjunto experiências de encontro com o sagrado correntes na sociedade brasileira.

Assim sendo, ficou patente que o contato entre homens e deuses é imediatamente corporal, isto é, ocorre a partir de um vastíssimo conjunto de experiências sensíveis que atestam a presença do sagrado. Essas experiências, por sua vez, concorrem para que o médium assuma uma forma de ser e estar no mundo atravessada por vários “eus”. Especialistas na realização de passagens, os praticantes da possessão umbandista têm, entre seus principais desafios, o de agenciar as muitas inclinações, vontades e diferentes formas de responder às situações circundantes trazidas pela presença de tantas *personas* sagradas. Afinal, os médiuns umbandistas “são (...)súditos de vários senhores e dividem o seu tempo, o seu corpo e a sua pessoa trabalhando para todos, tentando conciliar essas vontades diversas entre si e consigo mesmos(...)” (BIRMAN, 1985 a: 25).

Ainda durante a pesquisa desenvolvida no mestrado, ficou bastante evidente que os médiuns estabeleciam nexos indissolúveis entre iniciação e cura, uma vez que o ingresso na prática religiosa umbandista constitui, na maior parte dos relatos, uma resposta ao chamado das potências espirituais ao cumprimento de uma missão. Da disposição em atender à escolha dos espíritos, dependem o equilíbrio e o bem-estar do aparelho de santo, isto é, a manutenção da própria força. Afinal de contas, o axé, a força vital que circula entre homens e deuses, pode ser ampliado pelo estreitamento dos vínculos com o sagrado. Uma vez identificados os sinais que atestam o desejo dos seres espirituais em tomar os corpos dos seus escolhidos, a iniciação destes é contingente. É preciso cumprir ritos iniciáticos, “desenvolver a mediunidade” e “trabalhar no santo”, isto é, receber os guias a fim de que estes prestem a caridade entre os mortais, auxiliando-os na resolução das mais variadas formas de aflição. Diante de tudo isso, este trabalho enfoca o modo de vida dos médiuns, privilegiando o

aprofundamento das reflexões em torno do seguinte tripé: iniciação, cura e cotidianidade.

1.2.

Corpo e experiência de construção do sagrado: diálogos teórico-metodológicos possíveis

Conforme já foi sinalizado, esta pesquisa privilegia o lugar do corpo e das emoções na construção do sagrado umbandista. Nesse sentido, convém explicitar os vieses analíticos mobilizados diante do material empírico levantado durante o trabalho de campo.

Assim sendo, cabe destacar que esta tese dialoga com uma antropologia do corpo, isto é, um fazer antropológico que enfatiza a premissa de que a maneira de existir no mundo é invariavelmente corporal. Afinal, “viver consiste em reduzir continuamente o mundo ao seu corpo, a partir do simbólico que ele encarna” (LE BRETON, 2012: 7). Sob essa perspectiva, o corpo não é apenas um referente natural, ou seja, um substrato biológico, mas sujeito criador de sentido antropológico. Ele não é dado, acabado, pronto. Não se trata apenas de conceber o corpo como sendo passível de receber as marcas culturais posteriormente impressas pela socialização. Aqui, o corpo é socialmente construído. Isto é, nascendo com uma patente abertura corporal e sensorial para o mundo, o ser humano não é pré-determinado por fatores internos às modalidades de papéis sociais que exerce. Nesse sentido, os processos de autoconstrução do sujeito estão, necessariamente, inscritos na interação social. Ancorada na crítica à naturalização do social, a antropologia do corpo atenta para a plasticidade corporal dos atores sociais, isto é, a sua notória capacidade de introjeção de saberes construídos a partir do enraizamento corporal no mundo.

Sob essa perspectiva, as interações desenvolvidas no âmbito da prática religiosa umbandista permitem ao médium sua autoconstrução enquanto ser dotado da capacidade de acessar o sagrado de modo imediato, íntimo, sensível. Por conseguinte, a inserção em uma cultura corporal/afetiva que prima pela comunicação espiritual permite ao praticante da mediunidade o desenvolvimento de determinada forma de ler o mundo a partir das próprias sensibilidades. Passados os possíveis estranhamentos iniciais e aceitos os códigos “do santo”, o

reconhecimento da presença dos espíritos e das suas formas de ação no mundo parece ser algo bastante ordinário. Trata-se de uma modalidade de saber desenvolvido a partir da prática. Esta, por sua vez, está intimamente ligada à sociabilidade, que permite a observação e o partilhar das experiências individuais.

Evidentemente, o corpo não é uma novidade nas ciências sociais, conforme demonstram os esforços analíticos pioneiros da sociologia francesa. Nesse sentido, vale lembrar que, ao analisar a preeminência da mão direita sobre a esquerda nas mais diversas sociedades, Hertz (1980) atentou para uma superimposição do social sobre o individual e o orgânico. Sem desconsiderar as tendências de ordem mais estritamente anatômicas concorrentes para a assimetria entre as duas mãos, o autor propôs que tais tendências não seriam suficientes para a preponderância absoluta da mão direita, caso não houvesse um processo de reforço e fixação dessas pré-disposições físicas por influências externas ao organismo. Nesse sentido, Hertz sugeriu que, caso a assimetria entre as duas mãos respondesse apenas aos imperativos de uma pré-disposição física, a razão recomendaria um conjunto de esforços comprometidos com a correção das desvantagens apresentadas pela mão mais fraca. Entretanto, a tendência oposta, a de promover uma verdadeira mutilação da mão esquerda, responderia a um processo de modelação social do corpo correspondente a uma polaridade de ordem religiosa, isto é, à oposição entre sagrado e profano.

Marcel Mauss, por sua vez, ao propor que os fatos sociais são totais, observou que estes constroem e conferem sentido a fenômenos de níveis diversos, como o psíquico ou o fisiológico. Aliás, em seu ensaio clássico sobre as técnicas do corpo, Mauss definiu as técnicas corporais nos seguintes termos: “as maneiras pelas quais os homens, de sociedade em sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo” (MAUSS, 2003 a: 401). Desse modo, o enfoque recai sobre a socialização, uma vez que o aprendizado das técnicas e atitudes corporais está inscrito na tradição. Trata-se, portanto, de uma construção propiciada por fatores de educação. Esta é desenvolvida, notadamente, a partir do que o autor definiu como “imitação prestigiosa”, isto é, uma tendência à imitação de atos bem-sucedidos realizados por pessoas que inspiram confiança, ou possuem algum tipo de autoridade sobre o grupo. A partir de descrições minuciosas, o autor cotejou as diferentes técnicas do nado adotadas entre os franceses de gerações

distintas, bem como as idiossincrasias sociais perceptíveis nos modos de andar apresentados por cada povo. De modo ainda mais significativo para os propósitos desta pesquisa, Mauss atentou para a operacionalidade de determinadas técnicas corporais de acesso ao sagrado, ao observar que a execução de certas proezas físicas, associadas a palavras e objetos assumem caráter mágico.

Dentre as muitas contribuições trazidas pela escola sociológica francesa, é preciso destacar o enfoque na superimposição do social na formação dos indivíduos. Sob essa perspectiva, o fato social articula e dá sentido às experiências subjetivas mais sutis e, aparentemente, estritamente psíquicas ou biológicas. Para os objetivos desta pesquisa, importa destacar a relevância dos processos de modelação corporal/afetiva inerentes às tradições desenvolvidas por determinados grupos sociais. Isso diz respeito, especialmente, ao processo de emergência da vocação para o contato com o sagrado, bem como ao desenvolvimento das habilidades necessárias ao ordenamento das relações entre homens e entidades. Se, como bem desenvolveram Hertz (1980) e Mauss (2003 a), a execução dos mais ordinários dos gestos assinala a modelação social do homem, é possível pensarmos a comunicação entre “este” e o “outro mundo”, tal como observada nos contextos etnográficos aqui enfocados, como resultante da construção social dos aparelhos de santo, ou seja, dos mediadores dos intercâmbios entre homens e seres espirituais. Dito de outro modo, o desenvolvimento da mediunidade põe em evidência um processo de modelação do corpo e dos sentidos do médium, que passa a servir à empresa sagrada da materialização dos deuses e espíritos entre os seus devotos.

Outro viés mobilizado nas páginas a seguir é o que diz respeito às articulações entre corpo e modernidade. Aqui, essa linha é representada, especialmente, pelos esforços analíticos do antropólogo francês David Le Breton (2009, 2012, 2013, 2014). Tomando o corpo como fio condutor para uma abordagem antropológica/sociológica do mundo moderno, o autor sugere que o corpo moderno traduz o isolamento do sujeito em relação aos outros, bem como em relação ao cosmo. Sob essa perspectiva, o corpo do homem moderno ocidental é, sobretudo, o lugar da diferença, signo do indivíduo. Ademais, o autor sugere que o desenvolvimento das modernas sociedades ocidentais está assentado, em grande parte, em um processo de apassivamento do corpo, isto é, no apagamento

das evidências corporais mais ostensivas da existência. De acordo com esse viés, a História Ocidental é marcada pelo engendramento de uma atitude de suspeita e desprezo em relação ao corpo.

Sob esse prisma, Le Breton recupera alguns dos elementos fundantes de uma cisão entre mente e corpo e subsequente depreciação deste último. Grossso modo, a consolidação de um modelo hegemônico de Cristianismo, bem como o desenvolvimento de uma tradição filosófica que elege a mente como o lugar do brilhantismo intelectual, teriam deslocado o corpo para território da degenerescência. Lugar do pecado, da preeminência dos instintos primais, do adoecimento e da morte, restaria ao corpo ser submetido ao controle vigilante da mente, isto é, à imposição de uma atitude de apassivamento, domesticação e, em última análise, de apagamento da sua presença.

Certamente, essa abordagem fornece elementos úteis à formulação da problemática central desta pesquisa, sobretudo porque proporciona um contraponto para pensarmos as práticas e percepções dos umbandistas. Afinal, estas estão assentadas em um modo de ser e estar no mundo pautado na interpretação sensível da presença das forças sagradas. Por outro lado, ao salientar que “a existência do homem é corporal” (Le Breton, 2012:7), somos instigados a pensar que cada sociedade ou grupo delineia uma concepção específica do corpo e, por conseguinte, da própria pessoa. Ou seja, no interior de uma determinada visão de mundo, uma série de saberes é articulada na definição da constituição e na atribuição de sentidos ao corpo. Desse modo, parece razoável propor que a sociabilidade estabelece, de alguma maneira, as potencialidades e os limites corporais da existência.

Assim sendo, esta pesquisa explora, dentre outros elementos, a centralidade da experiência sensorial de construção do sagrado. Por outro lado, é preciso ressaltar que os dados empíricos observados oferecem elementos suficientes para pensarmos a chamada modernidade ocidental sob um viés menos homogeneizante. Se, de acordo com Le Breton (2013)⁷, o discurso científico contemporâneo enfoca as possibilidades de supressão dos inconvenientes de um

⁷ Em última análise, o autor discute uma utopia constitutiva do discurso científico contemporâneo: a perspectiva de abandono da densidade do corpo, isto é, da busca por uma existência livre dos transtornos causados pela fragilidade corporal humana e, quiçá, da própria morte.

corpo “acessório”, que deve ser aprimorado, é preciso salientar que tais horizontes de expectativas coexistem com a noção de que o corpo é um microcosmo e, portanto, deve ser observado sistematicamente. Suas idiossincrasias devem ser consideradas, pois trazem à luz as vontades dos deuses e as orientações para a existência “neste mundo”.

No âmbito da religiosidade umbandista, o conjunto das atitudes corporais apresentadas pelo médium é o elemento fundamental no processo de identificação das forças sagradas que atuam entre os fiéis. Sob o olhar atento das sacerdotisas, o corpo de um consultante fala sobre os estados de saúde, doença, força ou enfraquecimento. Por outro lado, todos os sentidos podem ser mobilizados na invocação dos seres espirituais. A fim de potencializar a experiência do sagrado, mormente no que diz respeito ao transe de possessão, o aparelho de santo é instado à imersão nos mais variados estímulos sensoriais. O cheiro das ervas incensadas, o som dos atabaques e do vozerio retumbante dos fiéis, bem como a imposição das mãos do sacerdote sobre os olhos do neófito são apenas alguns dos elementos que evidenciam a centralidade do corpo e dos sentidos nas relações com o sagrado entre os umbandistas.

Assim sendo, a valorização de um viés analítico que toma o corpo como fio condutor responde a dois elementos observáveis nas explorações que resultam nesta tese. Por um lado, a centralidade do corpo identificada no material empírico convida a uma reflexão sobre o lugar das experiências sensíveis na modalidade religiosa que nos ocupa. Por outro lado, o enfoque nos engajamentos corporais na construção do sagrado parece permitir um caminho para pensarmos a religiosidade umbandista, tal como praticada por nossos interlocutores, em suas especificidades e, portanto, menos engessada em formulações generalizantes. Isto é, a ênfase na dimensão sensorial dessa modalidade religiosa permite um olhar mais apurado para a cosmologia e o ceremonial do culto, trazendo à baila uma patente abertura cosmológica e ritual. Nesse sentido, pode-se dizer que as práticas e percepções trazidas à análise pelos médiuns ouvidos durante a pesquisa apontam para uma religiosidade marcadamente “polifágica”, isto é, caracterizada não apenas pela incorporação de elementos identificados a outros segmentos religiosos, mas também da sociedade secular (cf. GIGLIO- JACQUEMONT, 2005).

Ao que parece, a “polifagia” da prática religiosa umbandista decorre, em grande parte, do primado das experiências sensoriais mobilizadas na construção do sagrado. Dito de outro modo: a exegese dos médiuns sugere que o sistema cosmológico e ceremonial do culto é transformado a partir das experiências sensíveis que proporcionam os intercâmbios entre médiuns e entidades. Desse modo, é possível que um ritual umbandista lance mão de noções e práticas que transbordam da medicina acadêmica, por exemplo. Também não é incomum que uma mãe de santo “trace” o seu terreiro, mesclando práticas do Candomblé e da Umbanda. Trata-se de uma interpretação corporal das vontades das potências sagradas. Estas, por sua vez, estabelecem a comunicação com os mortais a partir da intuição destes últimos, das sensações e da incorporação. Sendo assim, parece bastante evidente que a abertura é propriedade característica da cosmologia e ceremonial da Umbanda e não uma incompletude. Ao lançar luz sobre o vivido, esta pesquisa permite avançar nos esforços de qualificação do conjunto de práticas e rituais da modalidade religiosa em questão, não raro classificada, de modo pouco elucidativo, como sendo “sincrética”.

Uma revisão extensa e detalhada da bibliografia acerca das religiões de matriz africana extrapolaria, sob diversos aspectos, o propósito desta pesquisa. No entanto, a fim de situar a perspectiva analítica que orienta o trabalho, cabe destacar algumas das tendências que marcaram os chamados estudos afro-brasileiros.

Os estudos pioneiros de Raimundo Nina Rodrigues são paradigmáticos de uma abordagem debruçada sobre o problema das origens. De viés evolucionista, a agenda teórica de Nina Rodrigues estabeleceu como questões centrais de suas investigações os seguintes temas: as distinções entre africanos bantos e sudaneses, o predomínio destes últimos na formação dos candomblés baianos, bem como a patente expansão das práticas religiosas africanas para além das fronteiras étnicas “originais”. Aliás, a noção de que os candomblés de origem nagô sintetizam as religiões africanas em seu estado de pureza vicejou em muitos estudos posteriores, como os de Bastide (1971, 1978), Elbein dos Santos (1976) e Verger (2012), dentre outros. Ao eleger como objeto de suas análises os terreiros considerados mais puros, esses autores reforçaram a noção de que outras religiões “afro-brasileiras”, como o Catimbó, o Candomblé de Caboclo ou a Umbanda,

expressam a degenerescência de cosmologias e práticas de matriz africana. Dantas (1982, 1987, 1988) sugere que esses intelectuais tiveram papel fundamental na construção do “mito da pureza nagô”. A autora argumenta que os estudiosos conferiram autoridade etnográfica às formulações dos seus interlocutores nos trabalhos de campo, desconsiderando as disputas internas ao espectro religioso em questão.

Estudos como os de Brown (1985) e Ortiz (1999), por sua vez, certamente contribuíram para o alargamento do repertório temático nos estudos das religiões de matriz africana, atentando para algumas das especificidades cosmológicas e rituais da Umbanda. Por outro lado, tais estudos suscitaram importantes reflexões acerca das relações de poder transversais ao domínio religioso e, portanto, delinearam uma abordagem capaz de extrapolar as observações em torno de rituais e celebrações públicas. No entanto, ao privilegiar elementos como a organização institucional do culto e as interfaces entre a Umbanda e o conjunto de mudanças sócio-políticas contemporâneas ao desenvolvimento da modalidade religiosa, esses autores reforçaram uma subordinação das práticas e percepções dos umbandistas às vicissitudes da sociedade envolvente. Isso fica bastante evidente, por exemplo, na proposição de que o sistema simbólico umbandista resulta de uma síntese branqueadora inerente ao quadro sócio-histórico brasileiro da primeira metade do século XX (ORTIZ, 1999).

Diante do que foi exposto, esta pesquisa pretende contribuir para a relativização das formulações generalizantes, como a de que o panteão umbandista responde, necessariamente, aos pressupostos ideológicos da sociedade envolvente. Aliás, vale destacar que este é um trabalho de viés etnográfico e, portanto, as reflexões aqui levantadas respondem às observações realizadas nos limites do restrito universo pesquisado. Evidentemente, os centros de culto estão inseridos em um universo religioso mais amplo. Nesse sentido, é possível que algumas das conclusões desta pesquisa contribuam para a elucidação de elementos observáveis em outros grupos, especialmente aqueles que apresentem alguma equivalência estrutural.

Por outro lado, cabe salientar o seguinte: se a reduzida mostra empírica não visa a realização de extrações generalizantes, também não constitui um

estudo de caso, no sentido estrito do termo. A preocupação básica da pesquisa é a de explorar as experiências subjetivas e a sociabilidade que delineiam o encontro com o sagrado na vivência da mediunidade umbandista. Isso se dá a partir do que foi observado em duas casas de culto, ambas situadas na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro: a Casa da Cigana, localizada no bairro de Campo Grande; e a Casa do Boiadeiro, situada em Santíssimo.

A fim de preservar o anonimato dos interlocutores, atribuí nomes fictícios tanto aos terreiros quanto às pessoas com as quais interagi ao longo da pesquisa exploratória. Para nomear os locais de culto, tomei como critério referências a entidades que têm destaque nas hierarquias dessas casas. Assim sendo, denominei de Casa da Cigana um terreiro que apresenta, dentre as principais entidades-chefe, uma cigana. A Casa do Boiadeiro, por sua vez, tem uma entidade alcunhada de Boiadeiro entre os principais guias espirituais da casa. Evitei, contudo, comprometer a carga semântica apresentada por certas formas de tratamento mantidos na convivência dos grupos. Por exemplo, uma das mães de santo é, com frequência, chamada por um curto nome, um “apelido carinhoso”. Nesse caso, atribuí também um curto nome fictício, sinal diacrítico do modo informal das interações mantidas, a despeito da hierarquia religiosa vigente.

1.3. Os terreiros

As duas unidades de culto observadas classificam-se como sendo casas de “Umbanda traçada”, isto é, pertencentes a uma modalidade de centro umbandista que mescla práticas rituais oriundas das mais variadas matrizes culturais, diferentemente do terreiro que serviu de base empírica para a pesquisa do mestrado, por exemplo. Este último era definido por sua líder como sendo um terreiro de “umbanda pura”. Dentre os muitos elementos que atestavam a pureza do terreiro, a mãe de santo destacava os seguintes: ausência do sacrifício de animais, gratuidade dos serviços mágico-religiosos oferecidos e a não realização do ritual da feitura do orixá. A mãe de santo, que também foi iniciada em um terreiro de candomblé, dizia que não pretendia transformar a sua casa em “umbandomblé”, isto é, em uma mistura de umbanda e candomblé. Entretanto,

isso não impedia o diálogo e a pertença simultânea a um outro grupo religioso do universo das religiões de matriz africana.

Aliás, é interessante notar que essas religiões compõem um universo marcadamente plural, apresentando as mais diversas feições cosmológicas e rituais. É preciso salientar que o interesse desta pesquisa não recai sobre as discussões em torno do problema das origens históricas. Aqui, as passagens entre uma modalidade religiosa e outra, a pertença simultânea e os rearranjos realizados nos terreiros interessam à medida em que respondem às tentativas por parte dos religiosos no sentido de acomodar as possibilidades de culto às diversas potências espirituais às quais estes estão relacionados.

A Casa da Cigana funciona em um espaço contíguo à residência da mãe de santo, situada em uma pequena vila do Bairro de Campo Grande. É um terreiro de Umbanda com Omolocô. De acordo com o pai pequeno da casa, Omolocô é uma nação⁸ “misturada”, ou seja, caracterizada pelo entrecruzamento de práticas originárias de diversas outras nações do Candomblé. A mãe de santo esclarece, ainda, que a identidade do terreiro foi determinada pela necessidade de agregar as suas divindades. Ela é filha de Iansã, a senhora dos ventos e tempestades, e Omolu, orixá velho associado às pestes e ao poder de curá-las. A “sua” Iansã é “de umbanda”, ao passo que o segundo orixá “é de candomblé” e, por isso, a casa é traçada. A casa é dirigida por Norma e seu marido, o senhor José, que é pai de santo em outro terreiro, mas auxilia o trabalho religioso da esposa. Jeferson, filho biológico de Norma e filho de santo do senhor José, é o pai pequeno. O terreiro tem 32 filhos de santo e registra uma média de, aproximadamente, 20 médiuns por sessão. Entre os filhos da casa, foram registradas as seguintes ocupações: advogada, professor, soldador, dona de casa e cuidador de idoso. Certa vez, a mãe de santo observou que muitos filhos, apesar de membros da casa, apenas “se cuidam”, isto é, cumprem rituais iniciáticos e renovam as chamadas obrigações, mas não comparecem às atividades regulares do terreiro, que promove sessões públicas de quinze em quinze dias, sempre aos domingos.

⁸ Fronteiras internas do candomblé. Atualmente, o conceito perdeu as implicações étnicas e assume uma conotação mais política (cf. CAPONE, 2009: 362). Dentre as principais “nações” do candomblé, podemos destacar ketu, ijexá, jeje, efon, angola, congo e caboclo. Nas formulações dos nossos interlocutores, a “nação” é considerada, sobretudo, um modo de fazer, isto é, um conjunto de práticas relativas à forma de cultuar os deuses, suas cores específicas, características das oferendas, modelos de iniciação etc.

Uma vez por semana, a mãe de santo oferece consultas com a Cigana. Trata-se de um atendimento privado, previamente agendado e pago. As sessões públicas são bastante concorridas. Diferentemente do que ocorre em grande parte dos terreiros, a Casa da Cigana apresenta considerável rigor no cumprimento dos horários. Situada em uma via principal do bairro, a casa está cercada por muitas residências, algumas casas comerciais, como churrascarias, supermercados e farmácias, bem como por alguns templos evangélicos. Importa destacar que a localidade é servida por diversas linhas de ônibus. É, portanto, um local de fácil acesso. Ao que parece, não são poucas as pessoas que utilizam o transporte público para chegar ao terreiro, embora muitos médiuns e frequentadores também utilizem veículos próprios ou serviços como o taxi.

Já a Casa do Boiadeiro funciona em terreno próprio. Fica em uma estrada bastante deserta, próxima a uma favela do Bairro de Santíssimo, nas imediações da Avenida Brasil. É um terreiro de “Umbanda Angola”, isto é, que agrupa à Umbanda práticas oriundas do Candomblé de Nação Angola. A casa é dirigida por Mãe Daniele, que herdou o posto de mãe de santo de sua mãe biológica, falecida há mais ou menos dez anos. A mãe de santo conta, ainda, com a participação ativa de Vânia, mãe pequena, bem como do seu irmão biológico e do marido, ambos ogãs. O terreiro tem 47 filhos de santo bastante atuantes. De acordo com mãe Dani, as giras registram uma frequência de, aproximadamente, 80 por cento dos membros. No que diz respeito às ocupações apresentadas pelos filhos de santo, a composição do corpo mediúnico não difere muito da Casa da Cigana. Entre os membros do grupo, podem ser encontrados professores, enfermeiros, policiais, militares das forças armadas, advogados, cozinheiro, açougueiro, diaristas, estudantes, donas de casa, recepcionistas, secretárias, comerciantes, comerciários e dois desempregados.

Assim como na Casa da Cigana, o terreiro tem muitos frequentadores ocasionais e regulares, isto é, pessoas que ficam na “assistência”. É preciso destacar que o acesso ao local de culto não é dos mais fáceis. Por um lado, a localidade não é bem servida por linhas de ônibus. Estas circulam, em sua maioria, na Avenida Brasil, que está a cerca de 800 metros do terreiro. Ademais, a região é considerada violenta, sobretudo por conta das disputas entre traficantes e milicianos pelo controle de uma favela próxima, situada à margem da via

expressa. É possível perceber que o espectro da violência urbana impacta, de algum modo, a rotina da casa. Nesse sentido, ao menos três situações mencionadas parecem reforçar o consenso de que a região é violenta. Certa vez, uma filha de santo da casa contou que, ao sair do terreiro e passar pela favela, teve o carro interceptado por bandidos fortemente armados. Noutra ocasião, a mesma filha de santo comentou que, há algum tempo, a mãe de santo descobriu que o chefe da milícia local havia comparecido a uma consulta com a sua pombagira. Além disso, o terreiro passou por sutis alterações na estrutura ceremonial. Durante algum tempo, a casa deixou de realizar uma parte considerável dos ritos de encerramento das giras a fim de evitar estender a duração dos trabalhos até a madrugada. “As entidades protegem, mas precisamos fazer a nossa parte!”, observou a mãe de santo.

As dificuldades de acesso e falta de segurança do local demandam uma significativa mobilização em torno da logística de acesso às atividades da casa, o que parece concorrer para o reforço da coesão interna do grupo. Grande parte dos médiuns chega ao terreiro em veículo próprio. Os membros procedem de bairros diversos, como Campo Grande, Guaratiba, Realengo, Pavuna e Tijuca, dentre outras localidades. Por outro lado, parece existir um esforço de organização no sentido de propiciar caronas aos que não possuem carro. Certa vez, chegou a ser organizado um grupo na rede social *facebook*, com o objetivo de melhor distribuir as caronas para as giras. Também não é incomum que médiuns e frequentadores ocasionais cheguem à casa utilizando serviços como taxi ou uber.

As giras públicas ocorrem de quinze em quinze dias, sempre aos sábados. Durante um período da história recente da casa, Mãe Dani passou a realizar sessões de desenvolvimento, uma vez por semana, às quartas-feiras. Restritas à participação dos membros, essas giras apresentavam uma frequência consideravelmente alta e eram destinadas ao aprimoramento das faculdades mediúnicas dos filhos de santo, notadamente dos menos experientes.

1.4. Os guias

As tipologias dos seres espirituais cultuados nas duas casas são as mesmas. Nos dois terreiros, as potências sagradas estão divididas em duas categorias-chave: orixás e entidades. Legados pela diáspora forçada que trouxe homens e mulheres de diversas regiões do continente Africano, os orixás são divindades responsáveis pelos mais variados domínios da natureza, bem como por determinadas atividades sociais e comportamentos e sentimentos inerentes à condição humana.

As entidades, por sua vez, são espíritos de homens e mulheres que já viveram na Terra e, após as muitas experiências acumuladas ao longo das diversas vidas “neste mundo”, passaram a habitar o mundo espiritual, isto é, o “plano astral”, de onde “descem” para o convívio com os “filhos de Terra”. Os orixás cultuados nos dois terreiros são os seguintes: Ogum, o senhor da guerra; Oxsse, o caçador; Xangô, o senhor da justiça; Omolu/Obaluaiê, o velho orixá curador; Iansã, dona dos ventos e tempestades; Iemanjá, a rainha dos mares; Oxum, patrona das águas doces; Nanã, senhora das águas profundas e misteriosas; e Oxalá, pai de todos e fortemente sincretizado com Jesus Cristo. Embora seja constantemente reverenciado e aclamado como o “pai maior”, Oxalá não toma nenhum dos médiuns nessas casas. Na Casa do Boiadeiro, apenas um médium é incorporado por Nanã Buruquê. Já na Casa da Cigana, Nanã é apenas reverenciada enquanto sábia mãe ancestral e, portanto, “vovozinha” de todos os umbandistas. Nas duas casas, o culto a Oxsse está imbricado às homenagens dirigidas aos caboclos. As entidades cultuadas nas casas são as seguintes: exus e pombagiras, pretos-velhos, caboclos e erês. Entre os médiuns, tanto os orixás quanto as entidades são, por vezes, genericamente denominados guias ou santos.

Vale salientar que a presença das entidades tem maior destaque no conjunto de atividades realizadas nessas casas do que a dos orixás. Por outro lado, é preciso mencionar que a invocação às categorias de potências espirituais mencionadas corresponde, também, a duas modalidades de prática do transe de possessão. Quando incorporados em seus filhos, os orixás não bebem, não fumam e, de modo ainda mais significativo, não falam e, portanto, apresentam uma interação bastante limitada com membros da comunidade de culto e seus

visitantes. Nos ceremoniais públicos, a participação dos orixás se dá, basicamente, através das danças que estes executam. A presença do orixá é reconhecida pelas atitudes corporais apresentadas pelo médium incorporado e muito celebrada no terreiro. Ao som dos atabaques, os filhos de santo apresentam evidências de que estão “sentindo” suas divindades e, portanto, de que cairão em transe. Tremores e sacolejos mais ou menos desordenados são, gradualmente, substituídos por um gestual mais preciso, que dá forma ao orixá. Este, por sua vez, emite um brado ou *ilá*, um som característico que também concorre para a sua identificação. Reverentemente, os filhos de santo não incorporados levantam as palmas das mãos e saúdam a divindade que dança no terreiro.

Diferentemente do que ocorre durante a chamada dos orixás, a possessão pelas entidades assinala uma forte interatividade entre os presentes e os espíritos incorporados. Afinal de contas, para além do gestual característico de cada entidade, essa modalidade de possessão mobiliza, de modo privilegiado, a voz do médium, um “pedacinho de corpo” (LE BRETON, 2012) que permite o diálogo prolongado entre os espíritos e seus devotos. As entidades, como pretos velhos e exus, dão passes, trocam breves palavras e, de modo ainda mais significativo, dão consulta. Durante as consultas, os devotos conversam com os guias sobre os mais variados problemas que atravessam nas vidas cotidianas, ouvem conselhos e recebem prescrições a serem seguidas, como a reorientação de certos hábitos ou a realização de trabalhos mágicos.

No Brasil, há muito que o culto aos orixás, inquices e voduns⁹ ocupa historiadores, antropólogos, sociólogos, literatos etc. Nesse sentido, não foram poucos os pesquisadores debruçados sobre a cosmologia e os rituais constitutivos do culto a tais divindades, especialmente aos orixás. Dentre os muitos aspectos enfocados pelos pesquisadores, podem ser destacados os estudos sobre mitologia, conceito de divindade e caracterização tipológica das divindades (Verger, 2012; Mckenzie, 1987; Prandi, 2001) ; as continuidades e descontinuidades identificáveis no culto a essas divindades entre o Brasil e a África (Augras, 2000; Bastide, 1971 e 1978; Elbein dos santos, 1976; Prandi, 2005), ; os arquétipos dos orixás enquanto tipos definidores da personalidade humana (Augras, 1983;

⁹ Essas denominações fazem referência, respectivamente, às divindades cultuadas nas religiões tradicionais dos iorubás, bantos e jejes.

Segato, 2000 e 2005), ou os processos de construção ritual da pessoa (Goldman, 1987 e 2012). As entidades “brasileiras” da Umbanda também mereceram páginas importantes no âmbito das ciências sociais. Nesse sentido, três aspectos chamam a atenção dos cientistas sociais: a “brasilidade”, a subalternidade e a relação de oposição e complementaridade que preside a organização das entidades no panteão e assinala o potencial de cada tipo de entes espirituais na execução dos trabalhos em benefício dos seres humanos (Birman, 1985; Concone, 2004; Ortiz, 1999; Brumana e Marínez, 1991; Negrão, 1994 e 1996; Montero, 1995). Sendo assim, o panteão umbandista é majoritariamente formado por entes representativos de tipos sociais nacionais marcados pela subalternidade, como ex-escravos, malandros ou prostitutas. Por outro lado, essas entidades são pensadas como sendo especialistas em determinadas modalidades de trabalho, isto é, são dotadas de habilidades específicas nos atendimentos que prestam aos homens e mulheres de carne e osso.

Para os objetivos desta pesquisa, orixás e entidades interessam à medida em que são trazidos às tramas terrenas por seus aparelhos e, portanto, passam a compor o vivido, experimentado e narrado por estes. Assim sendo, mais do que uma caracterização arquetípica das divindades e espíritos cultuados nos terreiros observados, importa perseguir os sentidos assumidos pelos guias nos agenciamentos que envolvem as relações entre “este” e o “outro mundo”.

Entretanto, uma breve descrição dos tipos sagrados mais invocados nos cultos observados pode contribuir para situar o leitor nas menções a esses guias ao longo do trabalho que segue. Interessante notar que os elementos evocados na construção dos tipos sagrados invocados na prática religiosa dos terreiros provêm das mais diversas fontes, como dos sonhos interpretados e contados pelos filhos de santo, a literatura religiosa disponível em casas de santo, bem como nos muitos sites da Internet. Mas é, em grande parte, a presença corporificada das entidades nos seus médiuns, especialmente a partir das narrativas construídas por eles e sobre eles, que esses entes espirituais são permanentemente reconstruídos enquanto tipos e seres, por assim dizer, biográficos.

Os exus estão entre os guias mais procurados nos terreiros observados. Irreverentes, falantes e maliciosos, os exus são os espíritos de homens e mulheres

de vida tortuosa do ponto de vista da moral dominante. Malandragem, assassinatos, prostituição e feitiçarias insondáveis marcam as narrativas em torno dos feitos dos senhores das encruzilhadas, catacumbas e porteiras, ou melhor, de todas as áreas de passagem. A proximidade entre os devotos e exus é explícita na corporalidade delineada durante os contatos, bem como nas formas de tratamento adotadas pelos filhos de santo e visitantes. Apertos de mão informais, abraços apertados e olhares de cumplicidade são constantes entre os exus e seus devotos. Certa vez, o ogã da Casa do Boiadeiro me disse que jamais deve-se curvar diante de um exu. Eles precisam ser tratados “terra a terra, se você abaixar, eles pisam”. Considerados elementos fundamentais à segurança e abertura dos caminhos dos homens diante das dificuldades, os exus são chamados de “companheiros”, “camaradas” ou “comadres”.

Os pretos velhos, por sua vez, são reconhecidos por sua senioridade, sabedoria e paciência. Certa vez, uma mãe de santo disse que eles são os “psicólogos da Umbanda”. Sendo assim, são considerados exímios conselheiros, rezadores e possuidores de inúmeros conhecimentos mágicos acumulados ao longo de suas passagens pela Terra. Se, diante de um exu, é possível chamá-lo de camarada e dar um aperto de mão informal, a presença de um preto velho evoca uma atitude mais reverente e respeitosa. Diante dos “vovôs” e “vovós”, filhos de santo e consulentes costumam tomar a bênção, beijando-lhes as mãos.

Os elementos mobilizados na construção imagética dos pretos velhos evocam, especialmente, uma memória da escravidão. Nesse sentido, a força dessas entidades parece residir, em grande parte, na capacidade que tiveram de resistir à experiência do cativeiro através da fé. Certa vez, em conversa informal antes da gira, o ogã da Casa do Boiadeiro disse o seguinte:

o maior exemplo de perdão são os pretos velhos, porque sofreram, foram chicoteados, estuprados, tanto homens quanto mulheres (...) e ainda assim estão na umbanda fazendo caridade. Quantos pretos velhos devem dar um passe, olhar e dizer “esse filho da puta me chicoteou um dia”.

Nas cantigas em louvor aos vovôs e vovós, são constantes as referências ao sofrimento imposto pela escravidão, aos elementos da fé cristã, como a devoção aos santos populares e a uma capacidade de intervir na ordem do mundo assentada no conhecimento da magia.

Já os caboclos são sérios, econômicos nas falas e brutos. Oriundos das matas virgens, essas entidades são desconfiadas e profundas conhecedoras dos potenciais curativos das folhas. Quando incorporados pelos caboclos, os médiuns apresentam a postura ereta, o queixo suspenso e as faces rígidas. O dedo em riste ou a posse de uma um bodoque e borduna assinalam a extrema habilidade para a caça, que perseguem com afinco. Aliás, se a presença dos pretos velhos é manifesta pela lentidão e debilidade própria dos idosos, os caboclos primam pelo movimento. Eles correm de um lado a outro do terreiro, apontam suas flechas e bradam vigorosamente. Nas giras de caboclo, predominam as referências às concepções difusas em torno dos povos indígenas brasileiros, sobretudo no que diz respeito à relação simbiótica com a natureza intocada pela civilização. Cocares coloridos, maracás e arco e flecha são algumas das insígnias utilizadas por essas entidades. Por outro lado, um subtipo de caboclo também é invocado nas duas casas observadas: o boiadeiro. De gestos rudes e chapéu de cangaceiro, o boiadeiro remete ao homem subalterno dos sertões brasileiros, onde o trabalho pesado na atividade pecuária é moeda corrente. Se a manifestação “indígena” dos caboclos abriga tanto entidades masculinas quanto femininas, os boiadeiros são predominantemente homens. Entretanto, na Casa do Boiadeiro, uma das médiuns recebe uma versão feminina do boiadeiro, a Boiadeira Mineira.

A inocência, a pureza e a vocação para a alegria ficam por conta dos erês. Espíritos infantis por excelência, essas entidades invertem o tratamento usual entre médiuns e entes espirituais. Assim como os consulentes pedem a bênção aos pretos velhos e chamam os caboclos de “meu pai” ou “minha mãe”, os erês pedem a bênção aos adultos presentes e chamam a todos de “das mãe”, “dos pai”, “dos tio” ou “das tia”. O corpo do médium é metamorfoseado a partir da emergência de uma incontida disposição para o movimento e a ludicidade. As crianças correm, pulam e dançam de modo jocoso. Na Casa do Boiadeiro, essas entidades costumam formar um imenso círculo e brincar de roda, em uma explícita referência às tradicionais brincadeiras embaladas por cantigas folclóricas. As mulheres incorporam erês masculinos e femininos, ou seja, meninos e meninas. Já os médiuns do sexo masculino incorporam apenas os meninos. Os ornamentos corporais concorrem para delinear a presença das crianças espirituais. Os meninos recebem bonés, ao passo que as meninas ganham penteados “infantis”, como a

maria Chiquinha. Elas usam roupas e acessórios predominantemente cor de rosa; eles, azuis. Apreciadores de guloseimas identificadas à infância, como doces, frutas e refrigerantes, os erês são agraciados com brinquedos diversos, como bonecas e carrinhos, que devem utilizar enquanto estão incorporados. As interações entre as crianças do astral e os presentes ocorrem, sobretudo, a partir de uma comensalidade instaurada pelo partilhar dos alimentos que recebem. Os infantes espíritos oferecem goles de guaraná, frutas ou doces a todos e, por vezes, executam peraltices dignas de advertência e castigo por parte dos líderes religiosos.

1.5.

Médiuns, guias e pesquisador: a interlocução e o delinear da tese

Desde Malinoviski, a realização do trabalho de campo constitui um dos elementos mais caros à construção da identidade e afirmação da confiabilidade da Antropologia. Sendo assim, a coleta *in loco* de dados está intimamente ligada à afirmação de uma modalidade de conhecimento distinto daquele produzido por viajantes, missionários ou mesmo cientistas sociais dedicados ao estudo de grupos com os quais jamais conviveram. Em contraponto a uma “antropologia de gabinete”, a perspectiva de construção de um olhar “desde dentro” foi celebrizada enquanto método central na afirmação do profissionalismo e confiabilidade das discussões antropológicas. Em função da centralidade dessa abordagem metodológica, bem como dos inúmeros desafios impostos por ela, diversas discussões em torno da operacionalidade das práticas etnográficas foram desenvolvidas ao longo dos mais variados contextos de desenvolvimento da disciplina. Não é de hoje que a empreitada etnográfica tem sido colocada em escrutínio, como já demonstraram as reflexões propostas por Geertz (1989)¹⁰ e Clifford (1998)¹¹, dentre vários outros autores.

¹⁰ O autor buscou deslocar o fazer etnográfico para a realização de uma espécie de interpretação de segunda ou terceira mão. Afinal de contas, ao identificar a cultura como um texto socialmente elaborado, Geertz sugere que o ofício do antropólogo seria o de interpretar as interpretações dos “nativos”, uma vez que estes últimos já fariam uma interpretação da própria cultura.

¹¹ Vinculado a uma forte tendência auto-reflexiva experimentada nas ciências humanas das últimas décadas do século XX, o historiador buscou lançar luz sobre as mais variadas modalidades de “autoridade” inerentes aos textos etnográficos. Estes, por sua vez, são entendidos aqui como sendo inseridos em um sistema mais amplo de relações. Dentre os muitos elementos problematizados por Clifford, podemos destacar a percepção de que, não raro, os pesquisadores lançam mão de uma

Os debates epistemológicos contemporâneos em torno do fazer antropológico são vastos a acalorados e, certamente, extrapolariam os objetivos desta breve digressão. Para os propósitos desta pesquisa, vale salientar apenas que um dos maiores desafios impostos pela realização do trabalho de campo diz respeito ao plano da intersubjetividade, necessariamente implicado nessa modalidade de abordagem. Afinal de contas, a inserção em um contexto etnográfico pressupõe o estabelecimento de uma aproximação com os interlocutores, o diálogo, o cumprimento de certos ritos de delicadeza. Tudo isso impõe, de algum modo, a intervenção na rotina dos membros do grupo. Estes, certamente, têm suas idiossincrasias, seus afazeres, horários pré-estabelecidos e não estão 24 horas por dia sujeitos aos interesses e curiosidades de um pesquisador. Como bem observou DaMatta (1978), a entrada do pesquisador em campo pressupõe o enfrentamento das relações com “gente de carne e osso”. Trata-se do convívio com pessoas que apresentam os mais variados graus de abertura ao diálogo, níveis de simpatia ou antipatia etc.

Ademais, é preciso destacar que o trabalho de campo no âmbito religioso apresenta as especificidades do acesso aos domínios do sagrado, onde o espaço não é homogêneo, mas apresenta quebras, separações e consagrações que estabelecem as distâncias em relação ao profano (ELIADE, 2010). Nesse sentido, o conjunto das observações realizadas sugere que o acesso às experiências religiosas dos médiuns pressupõe certo grau de participação na sociabilidade das casas religiosas, na vastíssima gama de ocasiões da comensalidade e do diálogo informal. Espaço marcado pela desconfiança em relação a quem “vem de fora”, o terreiro não parece acessível pela implementação abrupta de questionários formais. A inserção nas comunidades de culto requer a experiência de ser, gradualmente, aceito por líderes, médiuns e, sobretudo, pelos guias. Se, para alguns estudiosos ocupados em pesquisar o Candomblé, como Augras (1983) e Silva (2000, 2010), o jogo de búzios¹² é considerado meio fundamental de obtenção da anuência das divindades para a realização da empreitada etnográfica, não foi o que ocorreu nos contextos desta pesquisa. Aqui, a autorização foi

estratégia, consciente ou não, de ocultação de informações sobre o trabalho de campo. Limitando-se a descrever a chegada ao local de pesquisa, sobretudo nas introduções metodológicas, o etnógrafo tenderia a desaparecer nos capítulos subsequentes da etnografia.

¹² Prática divinatória que utiliza as conchas de búzios. Nos candomblés, é um dos meios privilegiados de comunicação com os deuses. Estes “falam” através da caída das conchas.

mediada, de modo mais ostensivo, pelas experiências sensíveis das mães de santo em suas relações com as potências sagradas. “Senti que posso falar”, disse mãe Norma. “O senhor pode estudar aqui, mas quem manda aqui sou eu”, disse a pombagira de mãe Dani. É preciso ser convidado a uma maior aproximação, pois não se pode forçá-la, sob o risco de comprometer as possíveis aberturas do grupo ao diálogo.

Cheguei à Casa da Cigana no final do primeiro semestre de 2014. Fui levado por Jeferson, pai pequeno do terreiro, que tinha assistido a uma palestra que realizei em uma faculdade privada da Zona Oeste da cidade, onde o jovem era aluno do curso de História. Fui apresentado à Casa do Boideiro por uma colega de turma no Departamento de Ciências Sociais, que era filha de santo do terreiro já há alguns anos. Nos dois casos, fui apresentado como pesquisador. Mas é preciso salientar que minha presença parece ter sido percebida como sendo ambígua. Afinal de contas, eu também trazia atitudes e ornamentos corporais capazes de identificar uma possível pertença às religiões de matriz africana¹³. As mãos que faziam sutis anotações em um bloco também salvavam coroa ao toque para determinados orixás. Não raro, eu comparecia às atividades usando fio de contas. Meu corpo também era inquirido: qual seria o meu orixá? O que realmente eu pretendia observar no terreiro? Não raro, pude perceber que algumas pessoas protelavam a realização de um diálogo mais direcionado, isto é, uma entrevista. Ao menos duas vezes, tive a impressão de que o receio estava relacionado à possibilidade de eu avaliar as práticas e percepções como sendo mais ou menos “corretas”.¹⁴

Esclarecida a minha intenção de realizar uma pesquisa, comecei a frequentar as cerimônias públicas. A frequência, as interações informais e a aproximação com líderes e médiuns permitiram, aos poucos, que eu fosse convidado à participação em outras atividades, de caráter mais restrito. Na Casa

¹³ Frequento, há 14 anos, um terreiro de Umbanda com Omolocô. Trata-se de uma unidade religiosa basicamente restrita a um grupo familiar. Fui apresentado ao terreiro por uma amiga da graduação, passei a ser considerado um “amigo do terreiro” e, posteriormente, fui convidado a ser membro da casa.

¹⁴ Certa vez, uma das mães de santo observou à mãe pequena da casa: “pode conversar com ele, é tranquilo, eu já conversei, não é nada demais”. Com olhar de desconfiança, a mãe pequena dizia que pretendia “se preparar”. Também à época da pesquisa do mestrado, uma mãe de santo com quem entabulei conversa, ao apresentar o terreiro, disse: “aqui fica a casa de Obaluaiê, é do lado de fora que tem que ser, né? Esse é o certo, não é?”.

do Boiadeiro, por exemplo, tive acesso às sessões de desenvolvimento, que eram restritas aos membros do grupo. Mas jamais fui convidado a assistir aos ritos privados da iniciação, como os sacrifícios que precedem o recolhimento do neófito¹⁵. Desse modo, grande parte do que é discutido neste trabalho foi propiciado pela interação com os grupos, pelas conversas informais durante as refeições, pelos contatos para além do contexto ritual. É bem verdade que realizei alguns diálogos mais interessados. Trata-se de entrevistas semiestruturadas, que versaram sobre as circunstâncias de passagem¹⁶ dos médiuns à prática religiosa umbandista e ao exercício das faculdades mediúnicas. Essas conversas contribuíram, dentre outras coisas, para iluminar os pontos a serem privilegiados na observação das relações entre médiuns e entidades e, em última análise, foram elas que delinearam a estrutura desta tese.

Sendo assim, o capítulo 2 examina, de modo pormenorizado, os relatos dos médiuns em torno dos processos de afloramento das faculdades mediúnicas, isto é, da descoberta de que são portadores de uma habilidade inata para a comunicação com as potências espirituais constitutivas do cosmo umbandista. A partir dos relatos de quatro religiosos, este capítulo privilegia as percepções dos médiuns em torno da dimensão experiencial da prática da possessão por espíritos. Assim sendo, procuro explorar os nexos estabelecidos pelos interlocutores entre as experiências sensíveis que descrevem e a noção de que são designados pelos seres espirituais ao cumprimento de uma missão, qual seja a de disponibilizar o próprio corpo e sentidos à ação de deuses e espíritos a fim de que estes “trabalhem” entre os viventes.

¹⁵ As duas casas realizam a chamada feitura, isto é, um conjunto de ritos que visam o “renascimento dos orixás” na coroa do seu filho. O processo compreende a lavagem da cabeça do fiel com as ervas específicas dos seus orixás, bem como a realização de sacrifícios e o recolhimento do candidato à iniciação por um período curto, que varia entre 24 horas (No caso do bori, primeira obrigação, da Casa do Boideiro) e três dias (na Casa da Cigana). O ponto culminante do processo é a saída de santo, cerimônia de apresentação das divindades à comunidade de fiéis. Assisti a inúmeras saídas de santo nos dois terreiros. Eram festas, por vezes, bastante suntuosas, envolvendo farta comida, distribuição de lembrancinhas e cuidado nas indumentárias dos orixás apresentados.

¹⁶ Não utilizo o conceito de “conversão”, já que este pressupõe a noção de que o indivíduo estabelece um corte radical em relação ao passado, isto é, de que a adoção de determinada prática religiosa implica, necessariamente, na ruptura com práticas e percepções anteriores. Afinal de contas, como já observaram Birman (1995) e Sanchis (1998), dentre outros autores, o trânsito religioso, bem como adoção simultânea de práticas e percepções de diferentes religiosos são correntes na sociedade brasileira.

O capítulo 3, por sua vez, versa sobre os processos de ordenamento das experiências sensoriais dos médiuns. Afinal de contas, embora seja considerada um dom, uma capacidade inata ao ser humano, a mediunidade é considerada uma potencialidade sensível manifesta em estado “bruto” e, portanto, que demanda ajustes. Isso implica na gradual construção de um expressivo conjunto de aprendizados por parte do médium, necessariamente levado a conferir novos usos ao corpo, bem como instigado ao gerenciamento das próprias emoções. A fim de colocar-se a serviço das forças sagradas às quais está relacionado, o aparelho de santo é instado a aprender a identificar, “dar passagem” ou coibir a presença dos diversos seres espirituais que transitam na cosmologia e ceremonial da Umbanda. Elemento caro às formulações dos médiuns entrevistados, a noção de desenvolvimento mediúnico dialoga com as tensões e complementaridades estabelecidas entre dom e iniciação, isto é, entre o que é inato e o que pode ser aprendido e ensinado no âmbito das práticas religiosas umbandistas. Este capítulo, portanto, parte da observação da socialização dos médiuns, atentando para a dimensão sensível e intersubjetiva do desenvolvimento das práticas mediúnicas.

Já o capítulo 4 propõe uma reflexão acerca das práticas curativas desenvolvidas nos terreiros. Afinal de contas, há muito que as casas religiosas de matriz africana são reconhecidas, tanto no senso comum quanto no âmbito da bibliografia especializada, como centros de culto ocupados do sofrimento, isto é, dedicados à prestação de serviços mágico-religiosos a pessoas assoladas por estados de aflição. Partindo de conversas e entrevistas com os médiuns e mães de santo e, sobretudo, da observação sistemática dos procedimentos terapêuticos realizados nas unidades de culto, este capítulo persegue os sentidos conferidos à aflição e à cura no contexto pesquisado. Se, tal como propõe Csordas (2008), a cura religiosa demanda a inserção do aflito em um novo mundo fenomenológico, a questão que move esta reflexão é a seguinte: quais os possíveis arranjos do mundo fenomenológico identificado à cura nos terreiros observados? Os esforços reflexivos motivados por essa questão salientam o lugar da emoção na terapêutica religiosa, bem como as relações de aproximação e afastamentos entre esta e as práticas biomédicas dominantes.

O capítulo 5 ocupa-se das relações entre médiuns e entidades para além da dimensão estritamente ceremonial da Umbanda. Apesar de todos os esforços de ordenamento e controle das experiências sensíveis abarcadas pela mediunidade,

uma notória margem de imprevisibilidade recobre as relações entre médiuns potências espirituais. Considerados entes dotados de vida própria, nem sempre os guias estão afinados às vontades dos seus “aparelhos”, tampouco devidamente circunscritos à manifestação ritualmente ordenada. Uma vez que intercâmbio entre o mundo dos homens e o mundo dos espíritos se dá, primordialmente, a partir de uma comunicabilidade mediada pela sensibilidade do médium, importa destacar o estatuto conferido ao corpo e às emoções nos encontros com o sagrado experimentados pelo aparelho de santo na vida cotidiana. Nesse sentido, a tônica deste capítulo recai sobre as formas sensíveis de apreensão do real desenvolvidas pelos praticantes da mediunidade, privilegiando os registros das experiências sensoriais que assinalam a presença e participação dos espíritos no mundo dos homens, bem como os conflitos, acomodações e negociações daí decorrentes.

2.

A descoberta da mediunidade: interfaces entre corpo, sensibilidades e cura

Tivera ela, ademais do seminarista, apenas uma filha, Teresa, falecida aos onze anos, de varíola. E de bexiga negra morreu logo depois a própria Josefa. Disseram então as velhas tias ter sido ela castigada por Omolu, a mãe a filha, e não viera o velho mais de uma vez reclamar seu jovem cavalo, exigir sua ida para a camarinha para raspar a cabeça e receber seu santo? Mas Josefa, no respeito ao filho seminarista, preparando-se para padre, não consentira que a menina fizesse o santo, rebelara-se contra o preceito. Tampouco ela, antes tão cheia de zelo por seu orixá, cuidava dele agora, esquecida por inteiro das obrigações. Deixava de fazer o bori, há anos não dançava na festa de seu encantado. Assim diziam as velhas tias, depositárias dos segredos, íntimas dos orixás e dos eguns.

Jorge Amado
O Compadre de Ogum

*Lá vem vovó descendo a serra com sua sacola
É com seu patuá, é com a sua bengala, ela vem de Angola
Eu quero ver, vovó, eu quero ver
Eu quero ver se filho de pemba tem querer*

Ponto de Preta Velha

2.1.

Deixa essa força sair”

Em uma sala pequena e modestamente decorada, algumas pessoas, em sua maioria mulheres, dividem o pouco espaço disponível em simples assentos de madeira. Um pouco mais adiante, sentada em um pequeno e rústico banquinho, está uma senhora vestida de branco, torso na cabeça e fio de contas. Ela tem o corpo emborcado e a fala serena e enrolada. Trata-se de uma médium incorporada por uma preta-velha. Ao seu lado direito, uma jovem, também vestida de branco, auxilia a “vovó” em suas tarefas divinatórias e transmite as suas mensagens, nem sempre suficientemente claras aos ouvidos leigos. À esquerda da vovó, está Mauro, o consulente, um jovem universitário e empregado em um banco na cidade do Rio de Janeiro. Ele conta as suas aflições, apresenta suas queixas e expõe o cansaço imposto por sensações até então desconhecidas. Diante das três personagens, assumem destaque um tabuleiro, conchas de búzios e a chama de uma vela flamejante acompanhada de um copo d’água. Mais do que peças desordenadas, esses elementos descortinam, sob a interpretação da preta-velha, o

destino de Mauro. “A vovó tá vendo uma força, *fio*, uma força bonita. Deixa essa força sair”, diz a entidade, entre baforadas e resmungos. Com os olhos arregalados e ainda sem entender o que se passa, o rapaz recorre à moça que auxilia o espírito incorporado na médium, que traduz: “A vovó tá dizendo que você tem uma missão na vida e que os santos tão te cobrando isso, que você é médium. Tem que desenvolver! ”

A cena descrita remete a uma sequência cinematográfica. Ela foi extraída do filme “Prova de fogo” (ALTBERG, 1980)¹⁷, longa-metragem brasileiro que aborda a trajetória de um imigrante nordestino em sua inserção no universo umbandista carioca. Mas certamente poderia ser a construção imagética propiciada pela narrativa de algum dos nossos interlocutores acerca dos seus primeiros contatos com a religiosidade umbandista, ainda na condição de eventuais clientes. Afinal de contas, os relatos de médiuns umbandistas acerca do ingresso na prática religiosa são repletos de referências a uma espécie de apelo irresistível das potências sagradas. Sob essa perspectiva, dificilmente a iniciação na Umbanda é concebida como resultado de uma escolha deliberada do fiel. Este é, antes de tudo, escolhido por um conjunto de divindades que pretendem, de algum modo, “trabalhar” entre os mortais.

Geralmente, a aproximação do potencial médium com o culto umbandista é percebida como sendo a consequência da ação das forças espirituais que acompanham o sujeito há muito tempo. Os primeiros contatos com os fenômenos mediúnicos e a subsequente inserção na prática religiosa do terreiro são, de modo geral, possíveis respostas a um conjunto de eventos já em curso na vida cotidiana dos médiuns. Esses eventos expressam, de alguma maneira, os desígnios das potências sagradas. Dificilmente, a aproximação do médium em potencial com a religiosidade umbandista é pensada como sendo um acontecimento aleatório e capaz de suscitar a abertura à ação das potências espirituais. Isto é, a busca por um terreiro é consequência de uma “espiritualidade muito forte”, não a sua causa. É porque é dotado de uma habilidade inata para a comunicação com o mundo dos espíritos, a mediunidade, que alguém recorre, em algum momento da trajetória pessoal, a uma casa de santo.

¹⁷ Embora não haja referência explícita à obra, o filme narra o mesmo drama analisado por Maggie em Guerra de orixá (2001).

Assim sendo, a passagem à Umbanda, não raro, está inscrita em um contexto de crise generalizada na vida do sujeito. É, por vezes, a partir de um conjunto de experiências adversas que o potencial médium descobre a sua vocação para a comunicação com os entes espirituais que povoam o cosmo umbandista. “Sensações estranhas”, “vazio existencial”, comportamentos inapreensíveis diante dos códigos sociais vigentes, reincidência de infortúnios na vida cotidiana são alguns dos elementos recorrentes nas narrativas de iniciação dos médiuns umbandistas. Nesse contexto, as experiências percebidas como sendo potencializadoras de perturbações mentais e a persistência de moléstias físicas estão, sem sombra de dúvidas, entre os sinais mais assustadores e evidentes da vocação mediúnica, especialmente quando tais distúrbios não apresentam diagnósticos precisos nos recursos aos paradigmas biomédicos.

Além disso, os eventos experimentados como indícios da vocação para o contato com o mundo dos espíritos constituem experiências marcadamente corporais. Taquicardia, desmaios, “suor frio”, palidez e sensação de pressão baixa são apenas algumas das experiências que assinalam a emergência de uma vocação mediúnica, até então ignorada. Por vezes, é literalmente “na pele” que o médium experimenta a revelação, isto é, que descobre ser dotado de uma capacidade inata para a comunicação com as potências espirituais. Assim relatou um jovem médium, que desde a infância apresentava pústulas na pele, sem que qualquer tratamento médico fosse eficaz na neutralização do seu sofrimento. Filho de Omulu¹⁸, o então menino estava sendo chamado, “cobrado” e, portanto, deveria ser iniciado. Nesse processo, basicamente todos os sentidos podem ser mobilizados. Se a experiência da revelação é imediatamente corporal, experimentada sensorialmente, o afloramento da espiritualidade pode se dar a partir do desajuste do corpo e das sensibilidades, já que o sujeito ignora suas potencialidades mediúnicas ou recusa a exercitá-las.

A possibilidade de reconhecer determinados eventos ou experiências sensíveis como indícios de um chamado espiritual reside, evidentemente, na dimensão social da prática da possessão, bem como de fenômenos como a feitiçaria, conforme já salientaram Lévi-Strauss (2012), Mauss (2003c) e Lewis

¹⁸ Orixá velho e associado ao elemento terra. É considerado a divindade da varíola, das pestes, das doenças contagiosas.

(1971), dentre outros autores. Afinal de contas, a aceitação social de que alguém é tomado por determinado ente espiritual advém da identificação de referências disponíveis nos sistemas de representações partilhados pelo grupo. Isto é, a experiência da possessão é reconhecida como tal porque nela são identificadas possíveis personagens de uma mitologia socialmente aceita. Todavia, “ela é, ao mesmo tempo, a individualização desse coletivo, pois cada médium personifica uma ou várias dessas entidades, dando-lhes uma interpretação pessoal (...)" (MAGGIE, 2001:84).

Assim sendo, o recurso à análise pormenorizada das trajetórias dos médiuns visa uma melhor compreensão da modalidade de possessão praticada na Umbanda, pois lança luz sobre as interpretações pessoais dos praticantes do culto acerca das suas relações com as potências espirituais. Essa interpretação pessoal, contudo, é atravessada por uma dimensão experiencial. Trata-se de uma leitura desenvolvida a partir do engajamento do corpo e dos sentidos e reconhecida pelo grupo no qual o médium está inserido. Além disso, a análise de percursos individuais concorre para o alargamento da reflexão proposta para além da esfera estritamente ritual do universo religioso em questão.

2.2.

Personagens imbricados: conflitos, negociações e acomodações na emergência das relações entre médiuns, orixás e entidades

Neste capítulo, serão examinadas as trajetórias religiosas de quatro médiuns umbandistas rodantes, isto é, religiosos que praticam a possessão ritual por espíritos: Norma, mãe de santo na Casa da Cigana; Jeferson, filho biológico de Norma e pai pequeno¹⁹ no terreiro dirigido por sua mãe; Daniele, mãe de santo na Casa do Boiadeiro; Janaína, filha de santo desta última sacerdotisa. A matéria-prima explorada nesta discussão é, principalmente, a narrativa desses médiuns acerca do processo que marca a emergência das suas experiências mediúnicas. Dito de outro modo: o foco desta abordagem recai sobre os eventos experimentados nos percursos de vida dos médiuns como indícios de um chamado

¹⁹ Pai pequeno ou mãe pequena é, de modo geral, a segunda pessoa na hierarquia de um terreiro. Na prática, Jeferson é a terceira pessoa na hierarquia. O terreiro é dirigido por sua mãe, em parceria com o marido, pai de santo dirigente de outro centro, que participa ativamente das atividades da Casa da Cigana.

das potências sagradas à realização de uma missão, qual seja a prática da mediunidade. Interessante notar que esses relatos foram produzidos a partir da realização de entrevistas um tanto abertas. A princípio, a única questão proposta girava em torno das circunstâncias que teriam levado o médium à adesão à prática religiosa umbandista. Ainda assim, as elaborações dos entrevistados apresentaram sensível regularidade, sugerindo a recorrência de um modelo narrativo mais ou menos estruturado.

Três elementos aparecem, quase invariavelmente, nos relatos dos médiuns entrevistados: a) as primeiras manifestações da mediunidade ocorrem de modo desordenado; b) o desenvolvimento mediúnico (aprendizado das técnicas corporais da possessão) responde a um esforço de ordenamento da experiência sensorial, até então pouco familiar, provocada pela incorporação de espíritos; c) as muitas potências espirituais com as quais os umbandistas se relacionam marcam presença na vida cotidiana dos médiuns, bem como de algumas pessoas implicadas em suas interações sociais. Esses dois últimos elementos (desenvolvimento e cotidianidade) serão discutidos, de modo mais apurado, em capítulos posteriores. Por enquanto, vale destacar que tais noções apresentam pistas importantes para pensarmos as correlações entre as experiências subjetivas dos médiuns, inscritas no âmbito das sensibilidades, e a sociabilidade subjacente à emergência e aprimoramento das faculdades mediúnicas. Afinal de contas, a ideia de que a mediunidade é uma capacidade inata, embora precise ser aprimorada, aponta para uma necessidade de controle da experiência.

Por outro lado, a noção de que inúmeros seres espirituais transitam na vida cotidiana dos viventes- às vezes, à revelia da vontade destes últimos- sugere certa autonomia dos espíritos. Estes são percebidos como sendo potências com as quais o médium pode se comunicar, apresentar solicitações ou gratificações. No entanto, nem sempre está claro quem está subordinado a quem, conforme bem observou Birman (1985 a), dentre outros autores.

Assim sendo, os relatos dos médiuns apontam para uma dinâmica de negociações, conflitos e acomodações possíveis entre seres pertencentes a planos distintos, ainda que imbricados. Tais registros sugerem certa tipicidade dos percursos dos religiosos em suas relações com as potências espirituais, sobretudo

no que diz respeito à margem de imprevisibilidade que caracteriza a relação entre seres humanos, divindades e espíritos. Dessa forma, as elaborações dos médiuns indicam que a mediunidade é uma faculdade latente em alguns seres humanos, mas ela precisa ser ajustada, sob risco de provocar infortúnios ou loucura. O desenvolvimento, por sua vez, visa o ordenamento dessa habilidade. Mas o controle da experiência mediúnica parece sempre precário, já que as potências espirituais são percebidas como sendo seres dotados de vontade própria.

Isso posto, parece evidente que médiuns e entidades estão inscritos em uma complexa teia relacional, que abarca inúmeros arranjos: ora o cavalo de santo precisa obedecer às suas entidades, ora controlá-las e, por vezes, mediar conflitos entre elas. Dos registros dos médiuns acerca das relações entre “este” e o “outro mundo”, emerge um farto material para pensarmos o lugar do corpo e das sensibilidades nas práticas religiosas umbandistas, especialmente no que concerne à construção da identidade do religioso e suas formas de agenciamento na ordem do mundo.

2.2.1.

Norma: do grito por independência ao posto de mãe de santo²⁰

Dona Norma é uma mulher simpática e muito comunicativa, embora tenha observado ser bastante reticente à realização de pesquisas no seu terreiro. “É porque eu gostei de você, por isso vou permitir. Às vezes, a pessoa vem fazer pesquisa e depois fica falando mal da casa; se acha que não tem axé, por que vem então?”, disse a babá. À época de nossa primeira conversa, em 2014, ela tinha 57 anos de idade e 37 “de santo”. Mãe de santo desde a juventude, ela dirige um terreiro localizado no bairro de Campo Grande, Zona Oeste da cidade do Rio de

²⁰ Norma é mãe de santo da Casa da Cigana. Embora tenham sido muitas as interlocuções com a babá, não cheguei a gravar nenhuma entrevista com ela. Os elementos apresentados nesta seção resultam, basicamente, de uma longa conversa que tivemos no nosso primeiro encontro, no terreiro, no primeiro semestre de 2014. Na ocasião, não havia nenhuma atividade na casa. Fui convidado por Jeferson, pai pequeno do terreiro e filho biológico de Norma, a conhecer o local de culto e ser apresentado à sua líder. No local, além de mim, estavam apenas Jeferson, Norma e o esposo. Os objetivos centrais da visita eram apenas estabelecer os primeiros contatos com a mãe de santo, expor a minha intenção de realizar observações na casa. Entretanto, o que seria uma conversa informal de apresentações desencadeou um fartíssimo relato em torno da trajetória religiosa da sacerdotisa. Tomávamos café conversávamos amenidades, quando Norma decidiu expor as passagens que considera mais significativas do seu percurso religioso. “É isso que você quer saber, né?!” adiantou a mãe de santo.

Janeiro, embora o início de suas atividades religiosas e grande parte de sua vida “no santo” tenham transcorrido no Morro do Vidigal, favela situada no Leblon, Zona Sul da cidade. Fomos apresentados por seu filho, pai pequeno da casa e, à época, aluno do curso de História em uma faculdade particular de Campo Grande, onde travamos contato pela primeira vez. Foi durante o nosso primeiro encontro que Norma forneceu o relato a seguir. Tratava-se apenas de uma primeira visita ao terreiro e, em uma conversa informal, sem que fosse perguntada sobre o assunto, a sacerdotisa ofereceu um amplo e detalhado registro acerca da sua trajetória religiosa.

O percurso de Dona Norma ilustra bem as possíveis tensões suscitadas no processo de afloramento da mediunidade. No contexto mencionado pela líder religiosa, diversas experiências sensoriais, até então desconhecidas e consideradas incomuns, são interpretadas como indícios da latência de uma vocação para a comunicação com seres do plano espiritual. Por outro lado, o relato da sacerdotisa acerca de sua iniciação na Umbanda e a construção de uma carreira religiosa remonta à adolescência e, vale frisar, está intimamente ligado a eventos inscritos na cotidianidade, como comportamentos pertinentes às experiências afetivas e às relações familiares. Ela afirma que, aos quinze anos de idade, começou a namorar um rapaz, com quem se casou, a despeito da contrariedade da sua mãe. Segundo a sacerdotisa, o fato de ter desafiado a vontade da mãe no contexto do casamento constitui indício da influência da Cigana, uma de suas principais entidades. Afinal de contas, “os ciganos têm muito senso de liberdade”.

De família evangélica, a jovem Norma precisou, com urgência, ser batizada na Igreja Católica, a fim de obter permissão dessa instituição para a celebração religiosa do seu casamento. Na ocasião, o padrinho escolhido foi um bicheiro, o que é percebido pela mãe de santo como o sinal inequívoco da presença protetora de outra entidade que a menina “carregava” sem saber, o Zé Pelintra. Dona Norma observa que “todo bicheiro tem o pezinho lá na malandragem”. Assim sendo, diversas passagens da trajetória pessoal de Norma são ressignificadas a partir de sua iniciação na Umbanda. A reconstrução do passado parece, aqui, atravessada pela percepção de que suas entidades protetoras sempre estiveram por perto, emitindo inúmeros sinais que atestam a presença do sagrado na vida cotidiana.

No entanto, para além das atitudes identificadas como sendo indícios da influência dos espíritos na personalidade da jovem ou de pessoas a ela relacionadas, como o “senso de liberdade dos ciganos” e a “malandragem do bicheiro” (seu padrinho), uma série de eventos assinala a presença mais ostensiva das entidades da interlocutora. Afinal, Norma começou a experimentar a possessão por espíritos. As primeiras experiências de incorporação ocorreram logo após o casamento, na sua própria casa. A primeira entidade a “baixar” em Norma foi a sua pombagira que, no contexto, desafiou o seu marido, afirmando que os dois não continuariam casados, o que de fato teria acontecido. Segundo a religiosa, a “moça” realmente “deu fim” ao seu relacionamento. A mãe de santo observa que o seu marido “não gostava do Espiritismo” e ela não possuía conhecimentos sobre o assunto na ocasião.

Em busca de alternativas para neutralizar a possessão, um fenômeno desconhecido e, à época, indesejado, Dona Norma passou a frequentar a igreja evangélica liderada pelo renomado missionário R.R. Soares, no bairro de Madureira, Zona Norte do Rio de Janeiro. As frequentes idas aos cultos, contudo, não surtiram o efeito desejado, já que a pombagira de Norma passou a “virar” durante as atividades realizadas no templo evangélico. A entidade desafiava o pastor, “insinuava-se para os obreiros, levantava as roupas” e, numa ocasião, chegou mesmo a rasgar as vestes do seu aparelho. Segundo Norma, a possibilidade de ela recorrer a uma religião mediúnica foi apresentada pelo próprio pastor. Este, após solicitar a opinião de “um especialista em fenômenos paranormais”, teria proposto duas alternativas: ou ela seria matriculada em um curso de teologia, a fim de desenvolver as suas habilidades missionárias, ou passaria a frequentar um centro espírita.

Sendo assim, o líder evangélico foi um dos personagens fundamentais na construção de um novo espectro de possibilidades para a então jovem e confusa médium. Ele atestou que experiências de Norma não resultavam de “encostos”, “perturbações mentais” ou coisas do gênero. Tratava-se de uma “espiritualidade muito forte” e que, portanto, precisava ser aprimorada a partir do recurso a um outro conduto religioso. Interessante notar que, segundo nossa interlocutora, não parece descartada a hipótese de que outras inúmeras manifestações espirituais combatidas pelos exorcistas evangélicos decorram da ação de espíritos

demoníacos, ou sejam provocadas por processos de “perturbação mental”. Nesse sentido, a sacerdotisa salienta a autenticidade de sua “espiritualidade”, isto é, da sua capacidade para travar contato com as potências sagradas. Afinal de contas, ela sugere que sua vocação mágico-religiosa é tão forte, que foi reconhecida por um virtual oponente dos nexos que presidem os cultos mediúnicos, especialmente as religiões de matriz africana, como a Umbanda e o Candomblé.

Aliás, as menções ao universo das igrejas evangélicas são frequentes na fala de Dona Norma. Além de lembrar que é filha de um pastor da Assembleia de Deus, a sacerdotisa pontua que exerce forte liderança no âmbito das relações familiares. Salientando que a sua família é majoritariamente composta por evangélicos, Norma afirma que, diante dos problemas práticos do dia-a-dia, é a ela que os seus parentes recorrem com maior frequência. Por outro lado, a mãe de santo ressalta que “cuida” de alguns evangélicos em seu terreiro, ainda que a portas fechadas. De acordo com a líder religiosa, uma das suas clientes ocultas é obreira²¹ na Igreja Universal do Reino de Deus. Trata-se de uma jovem plenamente inserida nas atividades religiosas da igreja que frequenta. No entanto, segundo a mãe de santo, a moça “manifestava”, com frequência, uma pombagira, que insistia em possuí-la durante os cultos evangélicos. A fim de assegurar a sua prática religiosa na IURD e dar cabo aos incômodos provocados pelo transe indesejado, a jovem obreira teria recorrido ao terreiro a fim de “assentar”²² a insistente entidade. A mãe de santo afirma que foram feitas as oferendas necessárias à pombagira, que agora é “tratada” no terreiro, ou seja, dispõe de sua representação material junto às demais entidades cultuadas na casa. Uma vez por ano, a jovem é responsável por retornar ao centro e renovar as suas obrigações rituais, isto é, realizar novas oferendas, a fim de que a sua entidade permaneça apaziguada e não volte a incorporar na igreja que ela frequenta.

A menção aos “clientes” ou aos parentes evangélicos por ela ajudados parecem indícios de uma importante disputa no plano simbólico. Afinal, inúmeras

²¹ Na IURD, os obreiros atuam como auxiliares do pastor e atuam, dentre outras atividades, nos frequentes exorcismos.

²² Nossos interlocutores fazem referência ao ato de assentar a entidade como a construção ritual de um “assento”, espécie de altar, que contém as representações materiais do ente espiritual em questão. De um modo geral, a construção de um assentamento parece considerada um dos meios de ordenar as experiências mediúnicas e “pacificar” a entidade, que passa a habitar o seu altar, onde recebe as oferendas específicas.

igrejas evangélicas têm como ação central das suas atividades missionárias a sistemática perseguição às religiões de matriz africana, largamente demonizadas nos espaços públicos e privados, como já demonstraram Silva (2007), Almeida (2009) e Fonseca e Giacomini (2013), dentre tantos outros autores. Portanto, ao enfatizar a presença furtiva de evangélicos em seu terreiro, bem como a liderança que exerce sobre as questões “práticas” de sua família evangélica, Dona Norma parece apresentar, ao menos no plano narrativo, uma estratégia de resistência diante do conjunto de forças discriminatórias que se abatem sobre os praticantes da Umbanda e do Candomblé. No entanto, a afirmação de que o seu “dom espiritual” é vaticinado por um pastor parece ainda mais significativa. Afinal, a autenticidade da vocação mágico-religiosa da nossa interlocutora é afirmada por um dos mais expressivos representantes do segmento neopentecostal. Trata-se, portanto, de um reconhecimento advindo de um nicho religioso que tem, entre as principais estratégias de evangelização, a ação persecutória às representações e práticas produzidas pelas religiões mediúnicas, especialmente a Umbanda e o Candomblé.

A mediação do pastor neopentecostal no processo de descoberta e afirmação da mediunidade de Dona Norma traz à baila a tensão entre duas modalidades religiosas distintas. Afinal, o Neopentecostalismo percebe o corpo como sendo o templo do Espírito Santo e, portanto, como reduto sagrado da Presença totalizante do Deus Supremo. Sob essa ótica, nenhum outro ente espiritual deve estar alojado no corpo do fiel. Sendo assim, o drama do exorcismo constitui elemento fundamental na afirmação da fé cristã e visibiliza, diante da comunidade religiosa, a vitória do bem sobre o mal, de Deus sobre o Diabo. No contexto da perseguição neopentecostal aos cultos de matriz africana, o exorcismo é prática corrente e tem as entidades do universo afro-religioso como principais alvos de um combate sistemático e, de certo modo, espetacularizado.

Nas igrejas neopentecostais, as entidades da Umbanda são abertamente achincalhadas. Constituem, segundo essa cosmovisão, manifestações do Diabo, entes que precisam ser expulsos dos corpos das pessoas. Os praticantes do exorcismo não negam a existência das entidades. Trata-se, ao contrário, da afirmação da materialidade dos espíritos diante da comunidade religiosa, a fim de revelar suas “verdadeiras intenções”. Em outras palavras, ao invocar a entidade, o

exorcista geralmente entabula uma inquirição, buscando extrair do espírito manifesto declarações acerca de suas possíveis ações deletérias na vida da suposta vítima. Após entrevistar e humilhar os demônios/entidades, o exorcista pretende ter deixado clara a superioridade de Deus sobre o Diabo, bem como ter revelado a todos que, embora sejam reais, tais entidades não eram “amigas”, tal como se pensa nos terreiros, mas seres espirituais comprometidos com ações ameaçadoras no mundo dos homens.

Assim sendo, a terapêutica desenvolvida no âmbito das igrejas neopentecostais está assentada, de modo geral, no exorcismo. Em outras palavras, a ótica neopentecostal pressupõe a necessidade de uma atitude vigilante por parte do fiel, a fim de que as entidades malignas não se instalem em seus corpos. Nos rituais da Umbanda, é exatamente a partir da prática do adorcismo, isto é, da incorporação ordenada de suas entidades, que o religioso atinge ou restabelece o equilíbrio desejável e, em última análise, a cura para os seus possíveis males psíquicos, emocionais ou físicos, elementos inseparáveis no conjunto de práticas e representações da pessoa umbandista.

Na situação descrita, Dona Norma recupera uma fase de sua trajetória pessoal um tanto desajustada do ponto de vista das suas experiências sensoriais. Afinal de contas, nos mais diversos ambientes sociais, ela era involuntariamente tomada por uma entidade espiritual. A igreja neopentecostal foi um dos recursos mobilizados por nossa interlocutora a fim de bloquear a experiência. Diante das inúmeras tentativas e insucessos, o próprio pastor atesta a “espiritualidade muito forte” de Norma e indica a necessidade de desenvolvimento dessa espiritualidade em um outro segmento religioso, que apresenta a prática ritual da possessão como uma das principais linguagens empregadas na construção do sagrado. A solução para o desequilíbrio da médium, portanto, foi vislumbrada em um outro sistema simbólico. Na cosmovisão umbandista, os homens são protegidos por determinados espíritos e, quando dotados do dom da mediunidade, possuem a faculdade de incorporá-los. A persistência das experiências psicossociais de Dona Norma apresentou patente descompasso com a noção de pessoa consagrada entre os neopentecostais. Para eles, o transe de possessão experimentado por nossa interlocutora era um defeito, uma prática a ser obliterada. Na Umbanda, era um dom, sinal de uma missão a ser desenvolvida.

A construção da ideia de que Dona Norma era portadora de uma missão, por sua vez, parece atrelada a um significativo processo de afirmação identitária e construção da subjetividade. Assim sendo, pouco importa até que ponto há uma efetiva vinculação de evangélicos às atividades desenvolvidas no terreiro de Norma, tampouco a real participação do missionário RR Soares no processo que culminou na escolha de sua pertença religiosa. De qualquer modo, as elaborações da mãe de santo sugerem tensões e complementaridades pertinentes a distintas formas de percepção das experiências sensório-corporais. A confrontação dessas duas formas de pensar e sentir o sagrado constitui elemento fundamental na atribuição de sentidos à vocação religiosa de Norma. Afinal de contas, foi a partir de referências a uma modalidade religiosa inadequada às suas “reais” potencialidades, o culto neopentecostal, que ela descobriu o que era, ou melhor, que ela construiu, de modo relacional, a ideia de que era portadora de uma missão. A jovem Norma não estava ajustada às experiências sensíveis desenvolvidas na igreja evangélica, diferentemente de parte de sua família. Entretanto, tal desajuste não decorria de “ação demoníaca”, mas do fato de ela ter uma “espiritualidade muito forte”. Foi, portanto, ao cotejar as duas modalidades de experiência religiosa em questão, a evangélica e a umbandista, que Dona Norma identificou as especificidades da sua “espiritualidade” e afirmou sua vocação sacerdotal.

A partir do ingresso nas práticas religiosas umbandistas, Norma confere novo sentido à experiência do transe de possessão e à presença das entidades espirituais entre os mortais. Na igreja, a metamorfose corporal propiciada pelo transe concordava para a perturbação. Naquele contexto, ela era vítima da ação nefasta de um espírito “desordeiro”, que rasgava as roupas e assumia atitudes consideradas imorais. No terreiro, as mãos na cintura, a gargalhada exuberante e o olhar intrigante assinalam em Norma a presença da pombagira, reconhecida como hábil conselheira amorosa e importante agente do desenvolvimento espiritual de médiuns e “clientes”.

Se os conflitos entre neopentecostais e umbandistas são evidentes, é bem verdade que a circularidade de práticas e percepções é corrente nos contatos entre tais grupos religiosos. Afinal de contas, ainda que sob concepções distintas, ambos estão inscritos em um sistema cognitivo que gira em torno da existência de espíritos, bem como da possibilidade de intervenção mágica destes seres no

mundo dos vivos. Se certos segmentos evangélicos declaram uma verdadeira frente de combate às religiões de matriz africana, parece ser possível afirmar que isso se dá em um contexto de relação estrutural entre os campos religiosos envolvidos (cf. SILVA, 2007). Ao discutir as relações tensas e ambíguas da Igreja Universal do Reino de Deus, Ari Pedro Oro classificou esta igreja como sendo “religiofágica”, isto é, “comedora de religião” (ORO, 2007:33), por sua notável capacidade de rearticular, no seu interior, práticas e percepções próprias dos segmentos religiosos por ela considerados adversários.

Assim sendo, os embates entre o pastor neopentecostal e a pombagira de Norma parecem inscritos em contexto marcado por trânsitos, passagens e bricolagens. Nesse sentido, longe de negar a existência concreta da entidade, o sacerdote evangélico concorre para o reforço da sua existência. Afinal de contas, ele é coparticipante de um processo que transforma em experiência o que poderia ser uma ideia genérica, um espírito. Desse modo, também atua na construção de um consenso social em torno da existência e força do espírito que combate. Em última análise, o líder neopentecostal atua ao modo dos juízes ocupados da perseguição à feitiçaria, em sociedades que registram casos de morte por conjuração e feitiço, tal como analisado por Lévi-Strauss (2012). Afinal,

(...)Os juízes não esperam que o réu conteste uma tese, menos ainda que negue os fatos; exigem que ele corrobore um sistema do qual possuem apenas um fragmento, e querem que ele reconstitua o que falta de modo apropriado. (...) A confissão, reforçada pela participação-cumplicidade, até- dos juízes, faz com que o réu passe de acusado a colaborador da acusação. (...) (LÈVI-STRAUSS, 2012: 246-247).

Além disso, a mãe de santo apresenta a sua trajetória como o cumprimento de uma missão designada pelo “destino” ou pela “espiritualidade”. Ela precisava “cuidar” dos outros a partir do exercício da mediunidade. Ao iniciar suas práticas religiosas na Umbanda, ela atualiza uma virtualidade, a sua capacidade inata para a comunicação com o sagrado. O trânsito religioso, por outro lado, contribuiu para a descoberta do seu “dom”. Segundo Dona Norma, as suas entidades começaram a atender a diversas pessoas no Morro do Vidigal, onde residia na juventude. A “fase do Vidigal” é apontada como um período de ampla atuação de suas entidades, envolvidas em um gigantesco espectro de tramas cotidianas. Voltaremos a essa questão em capítulo posterior. Por enquanto, vale reforçar a ideia de que a vocação mágico-religiosa da sacerdotisa é evocada como um

desígnio divino, mas que tem amplo reconhecimento social. Ou seja, a sua iniciação na Umbanda e a subsequente assunção de uma liderança religiosa não são pensadas como sendo fruto de uma escolha pessoal, mas da materialização de um destino manifesto. Assim sendo, ela afirma que, aos 17 anos, já “cuidava” das pessoas da localidade que, em respeito à sua “espiritualidade”, a chamavam de “senhora”. Nesse sentido, a atuação terapêutica de Norma no Vidigal, em parceria com “suas” entidades, parece ter desencadeado uma significativa teia de influências na circunvizinhança, assinalando a relevância da adesão social subjacente ao processo de construção do mago, conforme salientaram Lévi-Strauss (2012 a e b) e Mauss (2003b). Afinal, “(...) Por trás de Moisés apalpando a pedra, há Israel inteiro, e, se Moisés duvida, Israel não duvida (...)” (Mauss, 2003b: 164)²³.

2.2.2.

Jeferson: de adolescente evangélico a pai pequeno²⁴

Jeferson é filho carnal de Dona Norma e, atualmente, ocupa o posto de pai pequeno na hierarquia da Casa da Cigana, dirigida por sua mãe em parceria com o marido. Este último, por sua vez, é pai de santo em outro terreiro e o iniciador de Jeferson, que, aliás, também já tem filhos de santo na casa. Nossa primeiro contato se deu em uma faculdade particular situada na Zona Oeste do Rio de Janeiro, onde o rapaz cursava uma pós-graduação Lato Sensu em História e Cultura Afro-brasileira. Graduado em História, Jeferson aspira atuar como professor da disciplina na educação básica. Na época que nos conhecemos, ele tinha 29 anos e, enquanto tentava uma colocação no exercício do magistério, dividia a sua rotina entre um emprego no setor de comércio, a escrita de livros sobre Umbanda e as muitas responsabilidades assumidas no terreiro. Diferentemente da sua mãe, de temperamento marcadamente expansivo, Jeferson

²³ Não ampliaremos, no espaço que nos ocupa, a discussão em torno das distinções entre magia e religião apontadas pelos autores mobilizados. Cabe salientar, no entanto, que nossos interlocutores, por vezes, mencionam a magia como propriedade característica de sua atuação no mundo.

²⁴ Jeferson é o pai pequeno da Casa da Cigana. Diferentemente do que ocorreu em relação a mãe Norma, os relatos apresentados nesta seção resultam de um diálogo agendado. Trata-se de uma conversa gravada e transcrita, que realizei após alguns meses de aproximação com a casa, em agosto de 2014. Na ocasião, Jeferson me recebeu no próprio terreiro, em uma noite de semana. No dia, apenas o pai pequeno estava no centro e não acontecia nenhuma atividade do calendário ritual da casa.

é bastante econômico na fala e tímido. Sendo assim, os elementos constitutivos de sua trajetória pessoal foram trazidos à tona à medida em que determinados temas eram abordados nas interações descompromissadas, ou, a partir de provocações mais diretas e objetivadas.

A narrativa de Jeferson a respeito da sua inserção na prática religiosa umbandista não apresenta a mesma carga dramática identificada nas formulações da sua mãe, que precisou recorrer a diferentes sistemas cognitivos em busca de respostas para os fenômenos desconhecidos e desajustados que começou a experimentar. O processo que marca a emergência da mediumidade de Jeferson não é explicado a partir do recurso a um vastíssimo conjunto de eventos que assinalam o chamado, por vezes violento, dos deuses. Em outras palavras, o percurso religioso do rapaz não está inscrito na ideia de que este foi protagonista de uma luta de resistência às potências espirituais que, de modo “bruto”, cobram a entrega do seu protegido ao desenvolvimento mediúnico, como sugere a narrativa de Norma e de tantos outros umbandistas. No caso de Jeferson, a experiência de reconhecimento de que era dotado por uma capacidade para a comunicação com os espíritos coincidiu com os seus primeiros contatos com os códigos religiosos umbandistas. Movido pela curiosidade diante das práticas religiosas da mãe, o rapaz, que aproximadamente durante doze anos frequentou uma igreja evangélica, resolveu conhecer o terreiro, onde passou a experimentar, desde a primeira visita, o transe de possessão. A esse respeito, ele diz:

Naquele período eu tava na igreja, aí né, fiquei um período de quase uns ...doze... quase doze ano na igreja, fiquei lá, Deus é Amor (...)Aí, nisso, eu fiquei um período lá, não me adaptei, aí saí da religião e fiquei neutro, né (...) É, doze ano, quase, por aí (...)E nisso, quando tava em casa, a minha mãe tava passando roupa, né, do santo dela pra vim aqui no terreiro do Seu José, aqui em Santíssimo, aí eu perguntei: "Mãe, a senhora vai pra onde?", aí ela falou assim: "Ah, meu filho, eu vou pro centro, vou lá em Santíssimo, lá que eu frequento, você agora vai saber que eu sou parte de espiritismo", aí falei: "Mãe, queria ver, queria ir pra ver como é que é, como é que é isso aí, se falam que é coisa do diabo, que a gente, né"... tava com aquela coisa de igreja, né (risos). Aí, cheguei lá, né, tava uma roda lá de Gira de Exu, né, aí eu sentei no banquinho, aí comecei a passar mal e sentir umas coisas diferentes, e eu querendo levantar e eu não conseguia levantar, queria botar a mão na pilastra lá ou no muro, e eu acabei não conseguindo, isso aí, nisso o meu Malandro manifestou, né, aí eu acabei... uma pessoa me pegou e me botou aí dentro.

Ao menos em um primeiro momento, a aproximação de Jeferson com as práticas religiosas umbandistas parece instigada por um misto de atração e

desconfiança. Afinal, diante da alteridade de um sistema de crenças marcadamente distinto do evangélico, no qual esteve inserido por bastante tempo, o rapaz nutria a imagem um tanto embaralhada em torno de uma modalidade religiosa estranha e, ao mesmo tempo, tão próxima, já que frequentada por sua mãe. Ele “queria saber como era” o universo mítico e ritual dos terreiros, apesar das reticências frente a uma prática religiosa classificada como sendo diabólica por grande parte dos segmentos evangélicos. Possivelmente, Jeferson já tenha nutrido uma imagem demonizada da Umbanda, durante a fase em que esteve inserido na igreja Deus é Amor. No entanto, o contexto de “neutralidade” religiosa vivenciado por Jeferson após o afastamento da igreja parece ter proporcionado a abertura do rapaz a um novo campo de possibilidades religiosas. Insatisfações com a prática religiosa anterior, curiosidade a respeito da aura demoníaca atribuída à Umbanda e oportunidade, portanto, são elementos articulados ao processo que marca a emergência do culto umbandista como uma opção religiosa para Jeferson. Ele só não sabia que, assim como a sua mãe, também era médium.

Como vimos, a narrativa de Jeferson não inscreve o processo de emergência da mediunidade em um contexto de crise generalizada, como tantos outros umbandistas o fazem. Por outro lado, as formulações do rapaz não eliminam, sob hipótese alguma, a dimensão imponderável largamente atribuída ao afloramento das potencialidades para a comunicação com os seres sagrados. Nesse sentido, o interesse de Jeferson em conhecer o terreiro está longe de ser representado como sendo um evento contingencial. Não se trata de ação do acaso. O seu primeiro contato com o culto umbandista parece constituir, antes de tudo, o recorte privilegiado para a revelação da vocação espiritual daquele que, até então, era apenas um médium em potencial. Ainda que tenha ido ao terreiro somente para “saber como era”, o rapaz foi tomado por uma entidade e, sem que tivesse qualquer tipo de controle sobre o corpo e os sentidos, passou do espaço da assistência ao centro da gira, isto é, ao lugar destinado às entidades incorporadas. Além disso, a desenvoltura atribuída pelos membros do terreiro à primeira incorporação experimentada por Jeferson parece percebida como sendo evidência concreta da sua vocação para “trabalhar no santo”. A esse respeito, ele diz:

Foi, na primeira vez, aí incorporei, dali não vi mais nada, né, segundo as pessoa falou que ele tá sendo boa, dança muito, olha ele tá (...)e fumou, bebeu, aí nesse período falou, as pessoa conversaram com ele, tudo direitinho, nisso aí é... aí acabou a gira, aí pediu, né, pra subir, depois (...) falou: "Nossa, você tá bem? Onde é seu centro?" falei: "Eu não tenho centro, tô aqui na assistência, primeira vez", "Nossa, e você tá sentindo alguma coisa?", falei: "Não, tô bem", "Quer um pouquinho d'água?", falei: "Não, quero não, tá tudo bem". E na segunda, na próxima gira, né, eu falei com a minha mãe que eu queria ficar lá, queria botar roupa, que tudo, me interessei e acabei ficando nessa religião de Omolocô, aí fui me cuidando, [...] fiz Bori, tudo lá, né, e acabamo... é... e eu também joguei Jogo de Ifá, aí... meu pai e a minha mãe que é o meu pai é Ogum, e a minha mãe é Oxum, né, e nesse período fiquei... minha mãe... aconteceu, tava me cuidando lá e minha mãe tava fazendo o barracão dela aqui, ela comprou o terreno, né, e montou o barracão e tudo direitinho e eu acabei vindo pra cá, aí aqui fiz a minha feitura, né, a parte de [...] minha obrigação de um ano

O percurso religioso de Jeferson abarca uma vasta sequência de revelações do sagrado. Além do malandro, primeira entidade a incorporá-lo, o religioso passou a experimentar o contato com diversos outros entes espirituais, como o Exu Mirim e os orixás, Ogum²⁵ e Oxum²⁶. Estes, por sua vez, nem sempre apresentaram uma convivência, por assim dizer, pacífica e ordenada uns com os outros, isto é, as diversas potências sagradas manifestas pelo rapaz passaram a disputar a primazia sobre a sua cabeça. Aliás, a temática do conflito entre os seres espirituais por maior destaque na “coroa” do médium é bastante frequente entre os umbandistas. Trata-se de uma disputa entre os seres divinos que, sob a perspectiva de assumirem o domínio sobre as faculdades mediúnicas e, em última análise, sobre a vida do médium, travam uma espécie de guerra espiritual. É nesse sentido que um dos primeiros desafios experimentados por Jeferson na sua vida “no santo” foi, ao que parece, o do estabelecimento de uma relação mais equilibrada entre os seus orixás. Afinal, “Oxum e a Iansã ficaram na briga, né, quem era, quem vai querer ser mãe e a outra queria também ao mesmo tempo”. Nesses casos, por meio de ritos propiciatórios, são solicitadas as acomodações necessárias entre as divindades com as quais o médium se relaciona. Foi o que ocorreu com Jeferson. Na sua coroa, a conciliação parece ter vindo do caminho do meio. Afinal, “acabou que a Oxum apresentou como mãe, mas ficou como Oxum Opará²⁷, que é da cor dela”, isto é, após os conflitos, a divindade que aparece como sendo a mãe de Jeferson é uma divindade “traçada”.

²⁵ Patrono da metalurgia, é o senhor da guerra na mitologia afro-brasileira.

²⁶ Deusa das águas doces, do amor e da beleza.

²⁷ Uma qualidade de Oxum traçada com Iansã. De acordo com a interpretação do médium, essa divindade possui traços arquetípicos das duas divindades.

Além dos conflitos entre as divindades que assumiriam a maternidade espiritual de Jeferson, outras entidades com as quais o médium trabalha mostram-se, por vezes, enciumadas umas com as outras. A esse respeito, ele diz: “aqui no barracão da minha mãe que eu nunca tinha virado com Exu, né, com Tranca Rua, eu era mais com Malandro (...) foi aqui eu comecei a receber o Exu, porque ele [o malandro] fica com ciúme um pouquinho, né (risos) (...).” Embora a situação conflituosa mencionada pelo pai pequeno não assuma o tom de gravidade que marca, em alguns casos, as disputas entre as potências espirituais pela cabeça do médium, ela ilustra algumas das possíveis tensões inerentes às relações estabelecidas entre os aparelhos e os “seus” muitos entes espirituais. Essa questão será retomada, de modo pormenorizado, no capítulo pertinente à dimensão cotidiana das experiências umbandistas em torno da participação dos espíritos. No entanto, vale destacar que a maior ou menor presença da entidade na trajetória do médium, seja do ponto de vista dos ritos ou das percepções do sagrado na cotidianidade, apresenta implicações para a conformação da identidade do religioso.

No caso de Jeferson, por exemplo, duas entidades que o incorporam são consideradas especialmente presentes na sua trajetória pessoal: O Malandro e Tranca Rua. Ao primeiro, Jeferson atribui o incomum poder de atração que exercia sobre as mulheres quando tinha apenas quatorze anos de idade; ao segundo, o médium atribui a preferência dos consulentes nas atividades rituais. De qualquer modo, o reconhecimento da presença da entidade entre os homens se dá, especialmente, a partir das metamorfoses identificadas no corpo do médium. Foi por ter manifesto, de alguma forma, as marcas corporais de um malandro sedutor que, ainda na adolescência, Jeferson teria sido cobiçado por uma mulher bem mais velha. “Ela queria me levar pra casa”, diz o médium. Por outro lado, a presença forte, paciente e carismática de Tranca Rua parece angariar maior prestígio no conjunto de atividades terapêuticas realizadas na casa²⁸. Afinal,

²⁸ Apesar de ocupar o segundo lugar na hierarquia do terreiro, Jeferson observa que as suas entidades não dão consultas. Somente os guias da mãe de santo exercem essa prerrogativa. Afinal, uma participação mais sistemática de outros entes espirituais nessa modalidade de atendimento poderia “gerar uma briga” e desestabilizar a hierarquia do centro de culto.

(...) quando eles entra no corpo, começa... eu sinto uma transformação muito grande, né, ele assim, começa como se fosse crescendo, começa a abrir... como se fosse um rapaz forte, né, e uma comunicação já muda, o rosto fica mais diferente, fica mais vermelho, segundo as pessoas fala, né, isso que eu tô falando depois as pessoas falam pra mim, né, "Nossa, seu corpo fica nada a ver contigo, fica mais forte, fica mais bonito e assim, eu não vejo você, vejo ele", mas eu falo assim: "Como assim, como que ele é", "Nossa, não tem nem explicação, é forte, moreno, todo bonito" e assim, conversar com ele é a melhor coisa que tem, tem paciência, tem maior... assim, maior carinho pelas pessoas, né, e as pessoas perde tempo mesmo pra conversar com ele (...)

Como se sabe, os contatos face a face entre frequentadores e entidades constitui parte importante no conjunto de práticas e representações pertinentes à construção do sagrado entre os umbandistas. Afinal, é por meio dos intercâmbios entre os mortais e espíritos incorporados que se processa todo um conjunto de práticas terapêuticas caras às representações da pessoa na Umbanda. Aconselhamentos, passes e ritos profiláticos são, portanto, parte significativa do poder de intervenção das entidades entre os membros da comunidade religiosa. Nesse sentido, as interações estabelecidas entre as entidades de Jeferson e os frequentadores do terreiro concorrem para dois processos simultâneos e correlatos. Por um lado, tais contatos contribuem para o reconhecimento social das faculdades mediúnicas do pai pequeno; por outro, assinalam a emergência e o fortalecimento de novos atores no seio da comunidade religiosa.

Trata-se, portanto, de um processo de individuação das potências sagradas, que gradualmente deixam de ser construções imagéticas tipificadas e passam a corporificar personagens sagrados dotados de singularidade. Assim como ocorreu com o Zé Pelintra de Norma, o Tranca Rua de Jeferson, aos poucos, ganha vida própria. Paulatinamente, ele deixa de ser “um exu” para ser o Tranca Rua das Almas, o “exu do Jeferson”, muito procurado em razão do “carinho” e da “paciência” que demonstra diante dos seus devotos. Entretanto, as linhas que separam médium e entidade permanecem tênues e intercambiáveis, isto é: nem sempre está claro para os membros do grupo quais atributos são do ente incorporado ou do médium que o incorpora. Sendo assim, Jeferson observa que a sua esposa, por vezes, fica enciumada diante da predileção que algumas mulheres apresentam por conversar com o seu Tranca Rua, em detrimento de outras entidades que “trabalham” na casa.

Ao relatar os rumos tomados por sua carreira religiosa, Jeferson apresenta um patente contentamento. Entusiasmado, ele salienta que foi escolhido pai pequeno da casa pelo orixá. À época da entrevista, o médium observou que já tinha 9 anos de santo e, “graças a Xangô”²⁹, jamais trocou o seu iniciador. Mas a grande transformação pessoal proporcionada pelo desenvolvimento mediúnico na Umbanda foi, segundo o médium, a aquisição de um maior senso de responsabilidade, sobretudo no que diz respeito à realização de atividades intelectuais. A esse respeito, ele observa que:

Eu assim, senti uma diferença muito grande, né, em relação... quando eu não frequentava o espiritismo, antes, eu era assim mais pra rua, não queria saber de estudar, não queria ter assim... compromisso, né, e eu gostava muito de praia, né,...)da Zona Sul, né, (...) então quando eu comecei a frequentar a religião na parte de espiritismo, eu senti a diferença, aí eu comecei a se interessar mais no estudo, né, terminar meu ensino fundamental, depois terminar meu ensino médio, que eu comecei com doze anos na primeira série. (...)E dali quando eu comecei fui até o final, fui até a pós-graduação, né, e então eu tenho, assim, fico muito feliz, eu agradeço os Orixá, pela oportunidade que né, me deu essa chegada, essa caminhada e consegui né, publicar três livros, né, e tô tentando chegar ao quarto livro né, que é a história do Candomblé no Brasil e tô aí, é uma chegada muito bacana e não esperava que ia acontecer isso (...)

2.2.3.

Janaína: de catequista a potencial mãe de santo³⁰

Janaína é uma jovem enérgica, comunicativa e intelectualmente engajada. É usuária de redes sociais e, não raro, redige e divulga textos que versam sobre gênero, etnicidade e ecologia. Por vezes, essas temáticas parecem atravessadas pelas percepções religiosas da médium em torno das mazelas da Contemporaneidade. Graduada em Ciências Sociais e bastante inquieta do ponto de vista profissional, ela atuava como professora de Sociologia do ensino médio quando nos conhecemos. Nossos primeiros contatos se deram em ambiente acadêmico, quando a então professora ingressou no mestrado em Ciências Sociais.

²⁹ Orixá de frente do padrasto e pai de santo de Jeferson.

³⁰ Janaína é médium rodante na Casa do Boiadeiro. Atualmente, é considerada uma mãe de santo em potencial, isto é, alguém que “tem coroa de babá” e, portanto, está sendo preparada para ser zeladora de santo. Ou seja, as entidades-chefe da casa afirmaram que Janaína deve adquirir os conhecimentos necessários para que possa, futuramente, iniciar outras pessoas. O diálogo com ela ocorreu na sua própria residência. A época, a médium morava em um apartamento situado na Freguesia, Jacarepaguá, Zona Oeste do Rio de Janeiro. O local do diálogo foi sugerido pela médium. Afinal de contas, embora nos encontrássemos com frequência no terreiro, a jovem estava sempre atarefada por conta dos preparativos para as giras, como a limpeza das dependências físicas do centro, o preparo de alimentos e a realização de oferendas.

A prática religiosa ocupa, indubitavelmente, lugar de destaque na vida cotidiana da jovem. Sendo assim, o exercício das atividades profissionais aparece na sua narrativa como um elemento subordinado à disponibilidade de tempo dedicado à vivência da religiosidade. Segundo ela, ao realizar a entrevista de seleção para ingresso no atual emprego, explicitou que só ocuparia o posto caso este não impedissem a manutenção da sua rotina religiosa. “Não trabalho aos sábados, é dia de gira no meu terreiro”, teria dito a médium ao entrevistador.

Atualmente, Janaína atua na implementação de projetos na área de educação, precisa viajar por todo o país e reside em São Paulo, mas se mantém frequente e atuante na Casa do boiadeiro, terreiro onde é filiada, localizado no Rio de Janeiro. A propósito, foi ela quem mediou o acesso a essa Casa, onde foi realizada grande parte dos registros etnográficos empregados na pesquisa que resultou nesta tese.

Os primeiros contatos da médium Janaína com a Umbanda ocorreram por volta dos dezessete anos de idade e foram motivados pela busca de respostas não encontradas no catolicismo, sua confissão religiosa desde a infância. Criada na Igreja, a jovem observa que tinha uma prática religiosa bastante intensa. Pretendia ser freira e, já na adolescência, atuava como catequista. Aliás, foi no exercício da catequese que Janaína foi instigada a conhecer outros sistemas religiosos. Inicialmente, a busca por outras práticas religiosas foi suscitada pela necessidade de prestar auxílio a uma aluna da catequese, atormentada por um conjunto de experiências consideradas incomuns. Segundo Janaína, a menina perdia a consciência e, ao acordar, percebia que tinha os pulsos cortados e coisas misteriosamente escritas na casa. Diante dos transtornos vividos por sua aluna, a catequista iniciou uma busca, sem muito sucesso, por padres exorcistas. Só existiam dois no Brasil, segundo Janaína. Por outro lado, a então jovem católica começou a pensar que “podia ter resposta em outro lugar”, isto é, em outro contexto religioso, apesar do distanciamento e desconhecimento em torno de outras manifestações religiosas que não fossem católicas. “Sabia que existia Espiritismo, mas não sabia do que se tratava”, ela diz.

A busca por um conduto religioso capaz de explicar e resolver o problema de sua aluna colocou Janaína em contato com as religiões mediúnicas. Mas a

ruptura com a prática do catolicismo não é apresentada pela jovem como sendo resultado direto de sua incursão por outras crenças. Trata-se, antes de tudo, de uma cisão decorrente de conflitos de ordem teológica e institucional. Ela afirma que “teve algumas brigas com a Igreja” e passou a ser ateia. Durante um ano, Janaína leu inúmeros autores ateus, dentre eles, Nietzsche. O desligamento da Igreja vinha acompanhado de inúmeros questionamentos existenciais e, por outro lado, do sentimento de que jamais voltaria a praticar qualquer religião. Ou melhor, ela “achava que não fosse ter mais contato com nenhum tipo de espiritualidade”. No entanto, não foi o que ocorreu. Afinal, os horizontes de expectativas da adolescente, então ex católica e ávida leitora de escritores ateus, seria atravessado pelo despertar de um conjunto de experiências sensoriais até então desconhecidas e imprevisíveis.

Aos dezessete anos, Janaína passou a vivenciar uma sequência de eventos percebidos como supranaturais. Via vultos, ouvia vozes e, de modo ainda mais assustador, começou a perceber que escrevia textos que não lembrava ter concebido. A jovem afirma que passava noites em claro escrevendo e, no dia seguinte, lia tudo o que tinha sido escrito por ela como se fosse novidade. Uma experiência, em especial, é apontada pela médium como sendo o “estopim” da sua sensibilidade mediúnica. Trata-se de uma visão noturna perturbadora e capaz de suscitar o envolvimento da família no que, até então, era experimentado no plano da subjetividade. Afinal, ao externar a ocorrência de tais fenômenos, Janaína despertou a participação dos pais em um debate que girava em torno de sua possível insanidade mental. Ela conta que:

eu tava no meu quarto, eu morava com meus pais, e aí eu olhei pro teto e aí eu vi tipo, vários vultos, assim, coisa assim, tipo, de trinta, voando, meio que sobrevoando, assim, eram contornos de pessoas, exatamente, eram contornos perfeitos de pessoas, eu não via feição nenhuma, só o contorno, muito escuro, muito denso, e aí eu fiquei muito nervosa com aquilo, porque assim, eu não podia negar que eu tava vendo aquilo, era muito, e era desesperador, e aí eu acordei, acordei meu pai, acordei minha mãe, falei que eu tava vendo aquilo e a minha mãe se preocupou com a minha saúde mental, assim, quando eu era criança, tipo, eles já me levaram, já tinham me levado em psicólogo algumas vezes, me achavam uma criança esquisita, porque eu ficava olhando pro nada, ficava tipo, não ia com a cara de algumas pessoas, ficava emburrada e não falava nada, as pessoas pediam beijo e eu falava que não ia encostar, que eu não ia dar beijo, enfim, eles me achavam uma criança esquisita, achavam que eu era autista, que eu ficava num universo muito meu e tal. E aí a minha mãe se preocupou com a minha saúde mental e o meu pai falou que era sombra do ventilador: "Ah, se é sombra do ventilador então não tem porque você se preocupar, isso não existe" e

tal, e aí eu comecei a achar que de fato eu era esquizofrênica, comecei a achar que assim, de fato, eu tinha problemas mentais.

Ainda aos dezessete anos, Janaína ingressou na faculdade. Passou a cursar Ciências Sociais na UFRJ. O início do curso universitário marcou a ampliação da teia de sociabilidades da jovem e, por conseguinte, acentuou a sua sensação de que estava recebendo muitas informações ao mesmo tempo. “Foi um ano conturbado, de abertura pra tudo”, diz Janaína. Começou a sair à noite, beber muito e conhecer muitas pessoas. Estas, por sua vez, eram pródigas nas especulações em torno da “espiritualidade” da jovem. “Olhavam pra mim e falavam que tinha alguma coisa perto de mim, que tava vendo, tipo, espíritos perto de mim e protetores, eu não fazia a menor ideia do que as pessoas tavam falando, e aí pessoas que eu conheci e começaram a chutar, tipo: ‘Ah, você...’ olhavam pra mim: ‘Ah, você é filha de Iansã? Você é filha de Iemanjá?’”

As especulações propostas pelos interlocutores de Janaína em torno de uma possível ligação com o mundo dos espíritos eram recebidas com estranheza. Afinal, a jovem “não fazia ideia do que estavam falando”. Pensava ser esquizofrênica ou “completamente louca”, até que uma experiência inusitada assinala, de modo bastante ostensivo, a possibilidade de Janaína ser portadora de faculdades mediúnicas. Ela incorporou, pela primeira vez, um espírito.

(...)eu entrei pra faculdade aí eu comecei a namorar o que é meu ex-marido, depois a gente veio a casar, aí uma das primeiras noites que ele foi dormir na minha casa... eu tive um... eu comecei a sentir de repente um frio, um frio muito grande e uma vontade de chorar muito grande e aí um espírito incorporou em mim pedindo ajuda, falando que tinha se matado e... que queria ajuda e que queria um abraço, que queria um colo e ele, o Hugo ficou muito nervoso, que é meu ex-marido, porque a mãe dele sempre foi kardecista e ele achava que nada disso existia, falava: “Não, isso não existe, isso não existe, isso não existe”, ele era ateu, e aí quando ele viu aquilo na frente dele, ele sabia que eu não tinha conhecimento nenhum de nada disso, enfim, que eu nunca tinha lidado com isso, ele começou a acreditar, e aí ele começou a falar com o espírito tudo que a mãe dele falava que ele tinha que falar com o espírito (risos) caso isso acontecesse na vida, assim (...)

Interessante observar, contudo, que o evento que marca, efetivamente, o despertar da capacidade da moça para comunicação com seres espirituais se dá em circunstâncias imprevisíveis. A incorporação não se deu em sua expressão ritualizada. Afinal, Janaína não participava de uma sessão espírita, de uma gira de Umbanda ou um toque de Candomblé. Estava na cama com o então namorado. Foi, portanto, a partir da intensificação de um conjunto de sensações até então

inexplicáveis que atravessam a vida cotidiana de Janaína, que ela foi conduzida a uma outra possibilidade explicativa para aquilo que era experimentado como sinal de loucura ou esquizofrenia. As primeiras formulações acerca da mediunidade de Janaína foram fornecidas por sua sogra, espírita. Esta asseverou que a jovem não era louca, mas poderia ficar, caso não “cuidasse”. Além disso, observou que todos os seres humanos são dotados, em alguma medida, de diferentes formas de mediunidade. “São sensibilidades diferentes”, dizia a médium espírita. Por outro lado, o reconhecimento de que o conjunto de sensações que afigiam Janaína eram indícios de sua capacidade para a comunicação com os espíritos é acompanhado de uma advertência: era preciso “cuidar”, isto é, desenvolver a sua espiritualidade a partir de um conduto religioso. “Ela falou comigo que eu era médium e que tinha várias maneiras de eu lidar com isso, que caberia a mim escolher a melhor maneira”, afirmou Janaína.

Diante da constatação de sua habilidade para o contato com o mundo dos espíritos, Janaína começou a estudar inúmeras práticas terapêuticas “alternativas”, como radiestesia, apometria e reiki³¹. A partir do domínio de tais práticas e em parceria com a sogra, Janaína passou a prestar “atendimento” e travou contato com uma grande variedade de espíritos. “Primeiro eu incorporava espíritos que pediam ajuda e dava passagem e conversava e eles iam embora, e aí nisso fui aprimorando as técnicas de incorporação né, porque é difícil”, afirma a médium. Ela observa que, posteriormente, passou a receber uma preta velha. Esta, por sua vez, “descarregava” a jovem médium e os demais participantes das práticas curativas em questão. Entretanto, a percepção de que o espírito que incorporava ao término das sessões de apometria era o de uma preta velha foi posterior aos eventos supramencionados, uma vez que Janaína “não sabia o que era uma preta velha”.

A partir de um convite da sogra, Janaína visitou um terreiro de Umbanda, em Teresópolis-RJ, onde entrou em contato, de modo mais direto, com outra modalidade de experiência mediúnica. Nesse terreiro, a médium passou a

³¹ Radiestesia: arte de detectar, comparar e classificar “frequências vibracionais”, utilizando instrumentos como o pêndulo; apometria: prática terapêutica espiritualista que visa o desdobramento dos corpos sutis do paciente a partir de impulsos ou comandos do terapeuta; reiki: prática espiritual decodificada pelo monge japonês Mikao Usui, que se baseia na crença da existência da energia vital “ki”, manipulável pela imposição de mãos.

incorporar as entidades que recebe, atualmente, na sua rotina religiosa. Era uma festa de pombagira. Janaína afirma que “adorou tudo” e foi completamente envolvida pelo rito. Ao som dos atabaques, sentia uma vontade enorme de dançar com as entidades incorporadas, quando foi indagada por uma das pombagiras: “Tá gostando? Então conta um, dois, três e vai estar aqui comigo! Mas não vai ser você!”. E, de fato, Janaína observa que, na terceira visita que fez ao terreiro, incorporou diversas entidades. “Jogava pro lado era um, jogava pro lado, era outro. Foi o Caveira, o Caboclo, a Vovó, o Vovô, a Boiadeira. Uma sequência de apresentação”, diz a médium.

A partir da sequência de incorporações mencionada, Janaína passou a frequentar o terreiro de Umbanda apresentado por sua sogra. A médium observa que ficou alguns anos na casa, que deixou de frequentar a partir de alguns incômodos que passou a sentir. Janaína ressalta que, com o tempo, passou a identificar algumas falhas rituais, bem como uma espécie de má vontade generalizada entre os membros do grupo, que experimentavam a prática mediúnica como mera “obrigação”. No entanto, o período que frequentou o terreiro de Teresópolis é considerado fundamental no processo de ritualização das suas práticas mediúnicas, até então canalizadas para atendimentos fragmentários e ocasionais.

No terreiro, Janaína afirma que teve a oportunidade de conhecer as suas entidades e, sobretudo, que precisava “se cuidar” antes de tentar cuidar dos outros, o que, segundo a médium, vinha fazendo com frequência, por nutrir um forte sentimento de culpa diante do afloramento de memórias de vidas pregressas. Afinal, a médium afirma que, ainda na adolescência, começou a experimentar um conjunto de visões acerca de suas experiências em outras encarnações, marcadas pela prática de feitiços e bruxarias. Movida pelo desejo de neutralizar a culpa por ter praticado malefícios em outras vidas, Janaína passou a prestar uma quantidade excessiva de atendimentos espirituais, o que teria resultado em um grande desgaste. “Achava que tinha que ajudar todas as pessoas do universo”, ela diz. No Terreiro, a médium aprendeu que precisava praticar o auto perdão.

Interessante notar que as visões de Janaína acerca de suas vidas passadas constituem experiências ambivalentes, isto é, assinalam o mal a ser curado e, ao

mesmo tempo, o caminho para a cura. Afinal, “você está aqui para desfazer, para curar, teve conhecimento da magia e pode desfazer e se sabe fazer o ruim, sabe fazer o bom”, disse a pombagira da sua mãe de santo. Sob essa ótica, as vidas pregressas de Janaína fornecem os elementos constitutivos da sua missão na vida atual. A mediunidade, aqui, apresenta uma chance de purgar as falhas pessoais cometidas em tempos imemoriais a partir da noção de trabalho mediúnico na Umbanda. Por outro lado, é da prática mágica voltada para o mal em outras passagens pela Terra que ela retira conhecimento para o exercício da magia umbandista em benefício de outros. A cura da médium, portanto, parece associada a um processo de inversão das potencialidades mágicas inscritas em seu vasto ciclo de nascimentos e mortes experimentados na Terra.

Ao evocar a observação da pombagira da sua mãe de santo de que “quem sabe fazer o ruim, sabe fazer o bom”, Janaína traz à tona uma exegese umbandista acerca dos sentidos atribuídos ao protagonismo dos médiuns no mundo. Sob essa ótica, as sucessivas reencarnações experimentadas pelos médiuns preservam, nos recônditos da memória, saberes e práticas desenvolvidos em existências anteriores. Segundo essa interpretação, o exercício da mediunidade consiste em mobilizar tais conhecimentos sob uma perspectiva caritativa, ou seja, disponibilizando o corpo e os sentidos para que as entidades espirituais prestem atendimento.

A trajetória religiosa de Janaína abarca o trânsito por terreiros diferentes. No entanto, a circulação por essas diversas casas de Umbanda é percebida como sendo um processo guiado pelas potências sagradas, empenhadas em propiciar à médium o acesso a um conjunto de conhecimentos importantes para o seu desenvolvimento. Ainda durante o período que frequentava o terreiro de Teresópolis, a médium teria sido orientada pelo seu caboclo a procurar um terreiro específico na cidade do Rio de Janeiro, a Casa de Jurema, onde deveria frequentar por certo tempo e, depois, voltar à casa de origem a fim de difundir os conhecimentos adquiridos na sua experiência em outra casa. Na Casa de Jurema, Janaína foi, a princípio, impedida de praticar os ritos de possessão. Deveria Cambonar, isto é, auxiliar as entidades incorporadas nos outros médiuns e, portanto, conhecer de modo mais minucioso os sentidos atribuídos às práticas rituais do terreiro, como a defumação e o cruzamento do terreiro. Após um

período de, aproximadamente, cinco meses, Janaína foi liberada por seu caboclo. “É hora de voltar”, disse a entidade incorporada. Ao retornar ao terreiro de origem, Janaína observou que a mãe de santo pretendia realizar algumas modificações na casa, como a realização de desenvolvimento mediúnico “com material mais sólido”. Ainda que não tenha comentado o que aprendeu, ofereceu o material fornecido na Casa de Jurema. Mas a médium não permaneceria por muito tempo na sua casa de origem.

Diante dos desconfortos experimentados no terreiro que frequentava, Janaína passou a transitar por alguns centros, mas não sentia o desejo de permanecer nesses locais de culto. Afinal, ainda que gostasse das casas, “não sentia que era lá”. Sob essa perspectiva, o exercício da mediunidade requer o local adequado à atuação do médium, isto é, o lugar escolhido pelas potências espirituais para que o aparelho desenvolva, da melhor forma possível, as suas faculdades mediúnicas. Ao menos em parte, a escolha de uma casa religiosa para o exercício da mediunidade não é percebida como fruto da atitude deliberada do médium, mas da ação dos entes espirituais com os quais o religioso se relaciona. É preciso sentir as diretrizes apresentadas pelas potências sagradas. Foi o que ocorreu com Janaína ao encontrar a Casa do Boiadeiro, seu atual terreiro. Janaína afirma que, ao chegar no terreiro, experimentou uma certeza intima de que havia encontrado o lugar adequado ao seu desenvolvimento mediúnico. A esse respeito, ela diz:

(...)Aí eu fui nesse terreiro que hoje é o meu terreiro, quando eu cheguei lá, eu senti assim, uma coisa muito forte, eu senti assim, arrepia, tipo, tudo, eu olhei pra mãe de santo e me deu vontade de chamar ela de mãe, assim, foi uma coisa muito inexplicável, assim, sabe, me deu vontade de chamar ela de mãe, como se fosse um sentimento assim mesmo de... eu não sei, não sei explicar, mas foi uma coisa assim muito doida mesmo. E aí eu olhei pra ela e senti uma coisa muito forte e senti uma... ela não é uma pessoa autoritária, ela é uma pessoa extremamente doce mas eu senti uma autoridade, uma autoridade no sentido positivo, assim, eu senti uma firmeza nela como alguém que teria muita coisa pra me ensinar e alguém que eu poderia confiar e que ia me explicar o que tava acontecendo, sabe, ia me explicar as confusões que tava acontecendo na minha vida, que tava caótica, ia explicar muita coisa. (...)

Janaína é filha de Iemanjá com Ogum, mas incorpora, com certa frequência, Iansã, que chegou a disputar a coroa da médium com Iemanjá, seu orixá de frente. Por outro lado, Janaína carrega diversas outras entidades espirituais e, com algumas delas, trabalha com maior regularidade nas atividades

da casa. Dos pretos velhos, ela recebe a Vovó Maria das Almas. O preto velho Vovô Joaquim, por sua vez, incorporava com maior frequência no seu terreiro de origem. O Caboclo Bugre e a Boiadeira Mineira se revezam nas sessões de caboclo. Os erês Zoin e Joãozinho do Mato, crianças respectivamente de Iemanjá e Ogum “brigavam” muito pela primazia da incorporação nas giras de erê. A Pombagira Rosa Negra e, com menor frequência, o Malandro Zé Pelintra atuam nas giras de exu. Janaína observa que, quando chegou ao terreiro, Zé Pelintra e Rosa Negra apresentavam quase o mesmo grau de participação nas sessões. No entanto, diante dos fortes vínculos estabelecidos entre Rosa Negra e aqueles que eram atendidos por ela, a mãe de santo “passou a pombagira para a frente”, afinal, “isso é muito importante para o desenvolvimento”, diz a médium. O Exu Caveira, apesar de aprovar o atual terreiro da sua médium, não costuma incorporar na casa, por sua forma específica de trabalhar. A médium afirma que tem um outro exu, Sete Tocos, que só incorporou uma vez, em outra casa. Além disso, ela tem três entidades ciganas: Dara, uma cigana velha, de cabelos brancos, que a médium via na infância e com quem aprendia coisas; Rosana, uma cigana mais jovem; e Yago.

Além de neutralizar a crise pertinente ao afloramento da sua mediunidade, inicialmente desordenada e associada a indício de debilidade mental, o desenvolvimento da prática mediúnica, tal como concebida na Umbanda, parece assegurar a Janaína a gradual superação das suas principais angústias pessoais. Dentre os principais incômodos existenciais sanados pela médium, ela sublinha o já citado sentimento de culpa por ter sido “feiticeira” em encarnações pretéritas, além de uma espécie de tristeza congênita, isto é, uma falta de alegria que a acompanhava desde a mais tenra infância. É interessante observar, contudo, que o processo de descoberta dos males a serem sanados, bem como as práticas concorrentes para a cura da médium, além de simultâneos, resultam de uma complexa parceria entre o aparelho e as suas muitas entidades.

Nesse sentido, duas das entidades cultuadas por Janaína têm participação fundamental no processo curativo identificado à prática do trabalho mediúnico: o Exu Caveira e o erê. O primeiro foi o responsável pelas visões reveladoras das práticas que a jovem teria realizado em outras vidas. Ele foi, portanto, o espírito que realizou uma espécie de diagnóstico e trouxe à consciência de Janaína as razões para o seu profundo sentimento de culpa, salientando a necessidade de

neutralizar tais sentimentos a partir da prática da caridade. O segundo, por sua vez, é considerado o agente propulsor da alegria que Janaína consegue sentir atualmente.

2.2.4.

Mãe Dani: do nascimento “na Umbanda” ao posto de Mãe de Santo³²

Daniele é uma mulher de quarenta e poucos anos, de sorriso largo e notável jovialidade. Atualmente, lidera o terreiro anteriormente dirigido por sua mãe carnal, falecida há poucos anos. Apesar da respeitabilidade que marca as relações entre pais e filhos de santo, as interações entre a sacerdotisa e os membros da casa são bastante informais e descontraídas. Majoritariamente jovens, os médiuns da casa liderada por Daniele apresentam atitudes marcadamente afetuosas e lúdicas diante da babá, a quem, por vezes, chamam apenas por um curto nome. Fomos apresentados por Janaína, sua filha de santo e amiga “confidente”, com quem, aliás, parece compartilhar muitas ideias acerca dos rumos assumidos pelo terreiro. Disposta a incorporar novidades rituais e sociais ao cotidiano da casa e entusiasmada com as atribuições de ielorixá, ela afirma que tem enorme prazer em “cuidar de orixá”. Todavia, a ideia de ser mãe de santo nem sempre parece ter sido bem vista por Dani. Da sua narrativa, emerge uma trajetória marcada pelo protagonismo das potências sagradas, empenhadas em conduzi-la ao posto de líder espiritual.

Diferentemente do que foi observado na trajetória de Janaína, o percurso religioso de Mãe Dani é apresentado, em grande parte, como uma espécie de desdobramento da sua história familiar. A narrativa da babá acerca do seu ingresso na Umbanda é construída a partir da recuperação de um conjunto de elementos que enfatizam a ideia de que ela “nasceu dentro da Umbanda”. “Meu irmão mais velho nasceu nos braços da Preta Velha”. “Eu saí no camarim da minha mãe”, ela afirma. Por outro lado, as referências à longa trajetória de pertencimento familiar à Umbanda são marcadas por um conflito de dimensões

³² Daniele é a mãe de santo da Casa do Boiadeiro. O relato apresentado nesta seção resulta de um diálogo gravado, no dia 04/01/2017. A conversa ocorreu nas dependências do próprio terreiro. No dia, era grande a movimentação na casa, por conta da realização de uma reforma. Auxiliados pelos dois ogás da casa, alguns pedreiros trabalhavam, enquanto algumas filhas de santo lavavam louça, faziam café e preparavam um lanche para os presentes.

dramáticas: trata-se da luta travada entre as potências sagradas e a mãe biológica da nossa interlocutora, provocada pela rebeldia desta última.

Mãe Dani afirma que a sua mãe era “rebelde” e “largou o santo” por “revolta”, passando a frequentar uma igreja evangélica. A sacerdotisa desconhece os possíveis motivos concorrentes para o trânsito religioso da mãe. “Foi porque não queria, se revoltou lá (...) na época, aí abandonou, não queria mais saber, dava consulta em casa, quebrou tudo, revoltada (...).” Tal comportamento, contudo, teria provocado a reação violenta das entidades, que pretendiam continuar a trabalhar incorporadas em sua médium.

A resistência das potências espirituais, sobretudo da Pombagira Maria Padilha, foi materializada em três tipos de eventos: a recusa em deixar de incorporar o seu cavalo, provocando os constrangimentos de uma possessão deslocada do seu contexto ritual original; as ameaças de dar cabo à vida da médium; e na sugestão de que a rebeldia do aparelho seria punida a partir de castigos impostos a seus filhos. “A Padilha pegava ela na Igreja e levava ela pra casa. Aí, ela ia e mudava de igreja”, observa Mãe Dani. Epítome do desafio às normas impostas, a pombagira é, na trajetória descrita, a agente espiritual de resistência à vontade expressa por seu cavalo de “deixar o santo por rebeldia”. Assim sendo, as muitas idas da sua mãe à igreja evangélica são descritas por Dani como um período turbulento, marcado pelo apelo dramático de Maria Padilha à permanência do seu aparelho na Umbanda. Em suas palavras:

Aí foi pra igreja, foi pra igreja evangélica, agora não sei, não lembro qual o nome da igreja, é o nome da igreja direito, só lembro que tinha uma musiquinha que cantava, ela entrava, eu de mão dada, eu com meu irmão, que hoje é pastor da igreja Batista, entrávamos e sentávamos lá e ela sempre passava mal, em todas as igrejas, sempre a Padilha pegava ela, sempre, uma vergonha, é uma vergonha mesmo, era pra passar vergonha, jogava ela no chão, de joelho, e o pastor, eu lembro assim, eu tinha menos de cinco anos, eu lembro nitidamente que o pastor mandava sair, ela saía, ela gargalhava, aquela típica gargalhada de Pomba Gira e falava: “vou sair, mas vou sair pra levar ela pra minha casa e ela vai junto”, aí, saía com ela e a amiga dela, que ela tinha uma amiga que quem a levou pra igreja, levava a gente pra casa, aí chegava lá a Padilha descascava, falava um monte, que ia levar[à morte], aí lembro que eu chorava (...)

Os conflitos entre a médium rebelde e a sua pombagira ocorrem a partir da mobilização de estratégias qualitativamente distintas. De um lado, uma potência espiritual busca impor a sua vontade e lança mão da sua capacidade de tomar o

corpo da médium à revelia da sua vontade. De outro, sob perspectiva de fugir dos constrangimentos impostos pela presença da Pombagira nos cultos evangélicos que frequenta, a médium percorre diversas unidades religiosas do segmento evangélico. Aqui, o trânsito religioso constitui uma resistência à experiência da mediunidade, tal como esta é concebida no universo umbandista. A carga dramática do transe deslocado do seu contexto original, uma igreja evangélica, é uma estratégia da entidade em seus esforços de dobrar a médium à vontade da Pombagira. Vale frisar, no entanto, que tal estratégia se dá a partir da mobilização do corpo da própria médium castigada. No terreiro, é bastante comum que uma médium possuída por uma pombagira seja lançada de joelho no chão e apresente uma sonora gargalhada. Trata-se de uma performance bastante típica de uma pombagira e marca de sua presença entre os fiéis. Na igreja evangélica, no entanto, o gestual descrito expõe a médium ao olhar desabonador do grupo.

A resistência da umbandista corresponde a uma intensificação do apelo da pombagira. Sob a perspectiva de retomar o “trabalho” no corpo do seu cavalo, a entidade não hesitou em impingir castigos físicos aos filhos da médium. “Até eu, com seis anos, fui parar no hospital com suspeita de sopro no coração, fiquei internada, e o meu irmão, o mais novo, porque ela disse que ela ia sentir, que ela ia ter que voltar de qualquer jeito”, diz Mãe Dani. Foi, portanto, a partir do enredamento dos filhos de sua médium à trama, que a pombagira galgou a vitória sobre a resistência de seu aparelho. O drama descrito a seguir é apresentado como um elemento fundamental na construção da memória de Mãe Dani acerca da sua relação familiar com a Umbanda e, por outro lado, assinala a plena entrega da sua mãe à “missão” da qual esta última fugia.

(...)tinha uma pessoa que tomava conta da gente, mas minha mãe não sabia que ela era alcoólatra e usava remédio controlado, meu irmão tinha quatro anos, quatro pra cinco, e eu tinha uns cinco pra seis anos, ele entrou debaixo, isso eu não lembro, aí ela que contava, ele entrou debaixo da cama e achou a garrafa de cachaça da mulher e o remédio, tomou os remédios, isso na mesma época, eu já internada, com suspeita, com sopro no coração, e ele em casa, entrou, tomou, acharam ele já entrando em coma, aí ele ficou em coma, entrou em coma, foi diagnosticado já morto, óbito, foi empacotado, minha mãe meteu a, a... “Não, meu filho, não, meu filho não tá morto, meu filho não tá morto”, foi quando que ela falou que deve ter sido uma santa, que apareceu uma entidade, que era uma médica pretinha, que falou: “Calma, mãe”, porque minha mãe tinha desenrolado, chamado a polícia e tudo, saiu no jornal e tudo, esse caso do meu irmão, que ele foi diagnosticado morto mesmo, e aí falou: “Calma, mãe”, muito serena, uma médica muito serena: “Calma, se ele responder o estímulo, ele tá bem, e nós

vamos socorrê-lo, se não, a senhora se acalma", aí a minha mãe contava que ela passou uma coisa... botou a mão assim na cabeça dele e passou um negocinho no pé, aí quando passou o negócio no pé, ele se espreguiçou e chamou: "Mamãe, mãe", aí minha mãe começou a chorar (...)

O evento acima descrito assinala a vitória das entidades espirituais sobre a resistência da médium. Isso ocorre a partir da correlação de dois elementos: o temor diante do poder de intervenção concreta das potências sagradas no mundo dos vivos e o deslumbramento diante da ação miraculosa atribuída aos espíritos cultuados na Umbanda. Por um lado, a doença e "quase morte" imposta ao filho do aparelho de Maria Padilha aponta para uma disposição da entidade em castigar aquela que, durante muito tempo, permitia a sua materialização no mundo dos homens e, através da incorporação, vinha "trabalhar na Terra". Por outro lado, a recuperação da criança, já diagnosticada como morta, é percebida como tendo sido propiciada pela ação de seres do astral. A médica que socorre a criança em estado de quase morte e conforta a mãe diante de tamanha aflição protagoniza uma agência sagrada, isto é, ela realiza um milagre. É, portanto, percebida como uma entidade espiritual, ainda que não tenha sido identificada. Descrita como "pretinha e muito serena", a médica mencionada não teria sido encontrada posteriormente no hospital. Tratava-se de uma presença pontual, uma prova do poder dos espíritos. A médium/mãe se rendera ao apelo das entidades. Era preciso voltar para a Umbanda.

Com o retorno de sua mãe à prática religiosa umbandista, Dani passou a frequentar o terreiro. A sacerdotisa observa que participava dos ritos na condição de espectadora, isto é, sentada no local destinado à assistência. No entanto, a partir dos onze anos de idade, começou a ter sensações até então desconhecidas. Durante as atividades do terreiro, a menina "passava mal" e sentia algo parecido com "pressão baixa". A sacerdotisa ressalta, ainda, que entrava na Igreja de Nossa Senhora da Conceição e chorava copiosamente, apesar de não ter nenhuma razão consciente para o choro. O conjunto de sensações experimentadas pela menina foram interpretados como elementos constitutivos de um chamado espiritual, isto é, um apelo das entidades espirituais para que Dani começasse a exercitar a sua mediunidade. Em outras palavras, ela era médium, possuía um dom para o contato com seres do plano astral e, portanto, precisava desenvolver essa capacidade sob risco de experimentar certos infortúnios ou a ocorrência da possessão desordenada

por espíritos. “Se não entrar, vai começar a cair até na escola”, disse a preta velha do terreiro que frequentava.

A despeito do medo que sentia diante das novas experiências sensoriais, Dani deu início ao processo de desenvolvimento, tornando-se irmã de santo de sua mãe biológica e de um dos seus irmãos. Após o cumprimento de todas as suas obrigações, a mãe de Daniele abriu o seu próprio terreiro, onde a jovem médium assumiu o cargo de mãe pequena, a segunda pessoa na hierarquia de uma casa. No entanto, o adoecimento e consequente falecimento da sua mãe foram circunstâncias que concorreram para que Dani assumisse cada vez maior responsabilidade sobre os ritos. Ela não queria assumir tais responsabilidades e observa que, somente depois de relutar bastante, aceitou a empreitada de liderar o terreiro, inicialmente em caráter provisório, uma vez que os filhos de santo “eram da sua mãe, não dela”. Assim sendo, a ascensão ao posto de mãe de santo foi um processo gradual e permeado por atitudes de reserva. Afinal, apesar de ter “nascido na Umbanda” e ser conhecedora dos códigos religiosos do culto, Dani resistiu ao exercício do sacerdócio por um momento. No entanto, essa resistência não é descrita como uma experiência tão dramática quanto aquela vivida por sua mãe, que chegou a transitar por igrejas evangélicas e enfrentar as diversas expressões da oposição de suas próprias entidades, à época contrariadas pelas escolhas do seu cavalo.

A narrativa de Dani acerca da ocupação do posto de mãe de santo confere ênfase a uma participação ativa das entidades cultuadas na casa. Em outras palavras, foi a partir da anuência e do desejo manifesto pelas potências sagradas que ela passou da condição de mãe de santo interina a figura central na hierarquia do terreiro. Segundo Mãe Dani, a sua ascensão ao posto de mãe de santo foi orientada, especialmente, por Tranca Rua das Almas, o exu da sua mãe. Ela observa que, após o falecimento desta última, precisou procurar por algum líder religioso capacitado para a realização da limpeza ritual do terreiro. A fim de restabelecer as atividades da casa, era preciso cumprir o período de luto e realizar as devidas rupturas e continuidades com o legado da mãe de santo falecida. Afinal, o universo religioso umbandista apresenta uma forte preocupação com a delimitação das linhas demarcatórias que separam o mundo dos vivos e dos mortos. Ao procurar por um sacerdote para promover a “limpeza”, Dani foi

convidada a visitar um terreiro de Candomblé. Durante a visita, ela encontrou o Tranca Rua que trabalhava com a sua mãe incorporado no pai de santo da casa, de quem ela passaria a ser filha de santo. Apesar de longo, o relato abaixo é particularmente rico no sentido de salientar, de modo detalhado, o amplo conjunto de eventos interpretados pela sacerdotisa como indícios da ação encadeada dos espíritos no processo que marcou o desfecho do seu dilema diante da responsabilidade de liderar o terreiro.

Quando minha mãe faleceu eu tive que procurar (...) eu fui atrás dessa pessoa, um amigo que nos levou, que é o meu pai de santo (...)foi muito engracado, foi em novembro, minha mãe morreu em agosto, aí em novembro nós começamos já a procurar, e essa filha de santo que ela fez em maio tava de resguardo e eu não podia fazer, liberar o Exu dela, porque eu tinha que primeiro fazer o ritual da casa pra depois dar continuidade, e eu não podia fazer, né, primeiro que era minha mãe carnal, né, então não poderia. Aí, fomos lá visitar a casa desse irmão de santo, sentada lá na assistência, esse meu pai de santo também é de Tranca Ruas, é uma passagem até bonita, que antes eu já havia sonhado com a minha mãe, ela sentada na minha cama, me disse tudo do jeito que ela queria: "Olha só, vão fazer a limpeza mas eu não vou sair de lá, porque a casa dos seus Exus são dos meus Exus, e os meus Exus são os seus Exus, então, vão limpar, mas eu vou estar sempre por perto e eu quero tudo muito simples, eu quero uma mesa, com flores brancas, uma prece, quero que você vá na cachoeira, ouvir a cachoeira, do jeito que ela queria que fizesse as coisas dela"... assim foi feito. Quando eu fui nessa casa, do Tranca Ruas, eu estava sentada na assistência e falei: "Meu Senhor...", né, fiquei lá sentada, perguntei o nome do Exu, ele falou: "Ah, é Tranca Ruas", falei: "Bom, se for mesmo o Tranca Ruas, ele sabe a minha necessidade", primeiro que eu sou muito tímida, não parece não, mas eu sou, então quando eu vou visitar a casa de alguém, eu fico ali quietinha, né, fiquei ali quietinha, não gosto de falar assim com a entidade porque eu fico com vergonha, se vier falar comigo, muito bem, aí fiquei ali, fiquei olhando ali, bem peculiar dele, que ele fala com quem ele quer, quando ele quer, conheço muito bem, tudo da minha mãe era assim. E eu sentada lá, esperando ele ir, vir, pensei: "Ah, Meu Deus, será que ele para agora, será que ele para agora perto de mim?", ele vinha, me olhava, passava direto, até que começou a cantar pra subir, falei: "Poxa, não é ele." (...) Aí, eu fiquei lá parada, escutando aquela cantiga, ele indo embora, falei: "Bom, não é ele, de repente não é o mesmo, não é dessa vez, não é aqui que é pra eu fazer as coisas pra minha mãe", aí fiquei lá triste, aí ele foi, cantou né, cantigas, foi, voltou, quando ele voltou, ele parou na minha frente e falou: "Minha casa não fecha e é a senhora quem vai tomar conta da minha casa, porque a minha negrinha...", aí começou a falar da minha mãe: "Minha negrinha era muito simples, pé no chão, ela gosta de coisa assim...", e falou do meu sonho, eu nem conhecia aquele homem, e falou do meu sonho: "Ela quer assim, assim, assim, com prece, pá, pá, e assim vai ser feito, depois a senhora fala pro meu[médium] , ele vai fazer pra senhora", aí me deu um choque, comecei a chorar, aí já não ouvi mais nada, porque a emoção tomou conta, lembrei dela, dele nela, né, como da última vez (...)

A experiência vivenciada por Dani, ao encontrar Tranca Rua das Almas incorporado no anfitrião da casa que visitava, adquire maior significado quando

cotejada com a sua memória em torno das conversas entabuladas com essa entidade em outra ocasião. Ainda virado na coroa da sua mãe, pouco antes desta falecer, o exu pontuou que Dani poderia sempre contar com ele, que jamais abandonaria o seu terreiro. O reencontro com a entidade parece ter concorrido para um processo de atualização da fé de Daniele em dois sentidos: por um lado, há um reforço da substancialidade da entidade. O exu está presente e, apesar de incorporado em outro aparelho, apresenta marcas corporais semelhantes àquelas inscritas na mãe de Dani, quando tomada por ele. Por outro lado, o fato de a sacerdotisa ter encontrado exatamente com Tranca Rua das Almas, em meio a tantos exus que povoam o cosmo umbandista, constitui um indício forte de que a entidade estava cumprindo o que prometera, isto é, que cuidaria dela e permaneceria no terreiro.

a última vez que ele incorporou na minha mãe,[sessão de]exu, aqui de casa, eu pedi ajuda, porque ela tava com câncer e a gente não achava (...)não achava o que era, não achava, eu lembro nitidamente ele ali na porta, falei: "Meu Senhor, eu preciso que o senhor ajude a minha mãe, eu vou levá-la ao médico no dia seguinte, eu preciso que o médico descubra o que ela tem", ele só virou pra mim e falou: "Olha só (...): Não se preocupe, você nunca vai estar sozinha, eu vou estar sempre com você", falei assim: "Não, mas não é ajuda pra mim, é pra minha mãe", "Só lhe digo uma coisa: não transforme a minha casa, não transforme a casa da sua mãe, não mude a casa da sua mãe", minha mãe tava com a casa em obra, pensei que fosse a casa dela e disse: "Não jamais, jamais vou mudar a casa da minha mãe, ela vai escolher os pisos e..."Risos. Ele: "Não, a senhora não tá entendendo...", que ele é curto e grosso, né: "A senhora não tá entendendo, eu tô falando aqui, Babá, aqui, a minha casa, não mude", falei: "Mas vou mudar por que? Não tem porque mudar, minha mãe vai tá aqui, sempre a frente, né, e eu estou com ela, nunca, minha mãe que é a cabeça daqui", ele se despediu e foi embora, foi a última vez que eu o vi. Logo depois minha mãe internou e não voltou mais. Aí lá, voltando ao Pechincha, né, ai foi, marcamos, fizemos a limpeza, até então, falei que não ia ficar, o Tranca Ruas dizia que não ia fechar, eu dizia: "Então vai ter que ter outra pessoa porque eu não assumo", ele dizia: "Olha, a casa dele não fecha", falei: "Mas Meu Deus, eu não quero ficar, eu sou obrigada a ficar? Não"

As advertências de Tranca Rua não foram suficientes para que Daniele aceitasse a incumbência de assumir, efetivamente, a liderança do terreiro. Nesse sentido, é interessante notar que, apesar da longa história de inserção no universo da Umbanda e das experiências acima descritas, a total entrega de Dani à sua missão sacerdotal se dá a partir de um corte, uma situação derradeira, um marco. Ela já era praticante do culto, iniciada na Umbanda e dirigia o terreiro deixado por sua mãe, quando precisou fazer uma cirurgia e, diante das incertezas apresentadas

pelo momento difícil, fez uma promessa a Oxum, seu orixá de frente. Ainda no hospital, prometeu que “faria o santo”, isto é, passaria pelo rito de iniciação no Candomblé. Na narrativa de Mãe Dani, o ritual da raspagem constitui sinal de sua maior consagração ao orixá e, portanto, assinala um marco fundamental no processo de aceitação da sua missão sacerdotal. A entrega do cabelo atesta, em última análise, um esforço de autoentrega. Trata-se de um processo de aprofundamento das relações entre a médium e sua divindade. O medo provocado pela sensação de vulnerabilidade experimentada durante a cirurgia é percebido pela sacerdotisa como uma espécie de prova de fogo, isto é, como um evento capaz de reverter a postura hesitante que, até então, ela nutria em relação ao cargo de mãe de santo. A hospitalização de Daniele, portanto, parece um evento capaz de atestar, simultaneamente, a sua fé e a eficácia da ação benfazeja do seu orixá.

As formulações da sacerdotisa acerca do processo de iniciação e ascensão ao cargo de mãe de santo salientam dois elementos recorrentes nas trajetórias de médiuns e líderes das religiões de matriz africana: o caráter gradual das relações entre os seres humanos e as divindades, bem como a fluidez das fronteiras institucionais das religiões mediúnicas. Por um lado, a revelação/aceitação da missão sacerdotal não se dá imediatamente. A ideia de que o sujeito é médium e precisa desenvolver a sua espiritualidade é identificada e reforçada a partir da correlação estabelecida entre uma série de eventos recorrentes na vida cotidiana. Tais eventos são percebidos como manifestação do sagrado ou, ainda, como experiências que assinalam a fragilidade humana diante das potências espirituais. Por outro lado, o processo de reconhecimento da presença dos seres espirituais na vida do fiel é gerador de um conjunto de negociações, acomodações e conflitos que, às vezes, ultrapassam as fronteiras institucionais das casas de culto. Não raro, o trânsito religioso é movido pela empresa de melhor cumprir os desígnios das divindades. Assim sendo, as relações entre Dani e o seu orixá de frente foram negociadas a partir do recurso a ritos externos à sua pertença religiosa original. Em outras palavras, a fim de intensificar as suas relações com Oxum, Dani lançou mão da iniciação do Candomblé, submetendo-se à raspagem³³, ainda que não tenha interesse em modificar a estrutura ritual do seu terreiro, que continua sendo uma casa de Umbanda Angola.

³³ No Candomblé, a raspagem da cabeça da iaô é parte importante do rito iniciático.

Atualmente, Daniele é completamente dedicada às atribuições sacerdotais impostas pelo cargo de mãe de santo. Casada e mãe de um adolescente, ela observa que nem sempre é fácil conciliar as atividades do terreiro às vicissitudes da vida doméstica. Afinal, além das tarefas diretamente vinculadas à dimensão ritual do culto, Dani parece ocupar grande parte do tempo com a orientação dos seus filhos espirituais. Conversas acerca de aspectos específicos da vida pessoal, dúvidas quanto ao cumprimento de preceitos e realização de jogos oraculares estão entre os muitos fatores concorrentes para que os médiuns recorram à babá, seja pessoalmente ou através de recursos tecnológicos, como o aplicativo *whatsapp* ou a rede social *facebook*. Filha de Oxum com Xangô, Dani recebe diversos guias. Dentre eles, podemos destacar a pombagira Maria Molambo, que dirige as sessões de exu e, semanalmente, dá consultas privadas; a Cabocla Jurema, atuante nas sessões de caboclo e nas celebrações dos ritos iniciáticos; a preta velha, entidade permanentemente atenta ao desenvolvimento dos médiuns durante as sessões de preto velho.

Os incômodos sentidos pela jovem Dani não eram indícios de “pressão baixa”, tampouco os seus choros supostamente “gratuitos”, na igreja de Nossa Senhora da Conceição³⁴, sinalizavam qualquer transtorno de ordem emocional ou psicológica. Ela era médium, filha de Oxum e não sabia, apesar da familiaridade com o culto, há muito praticado por sua mãe carnal. Sob essa perspectiva, o desenvolvimento mediúnico foi a explicação e, simultaneamente, a cura para um conjunto de sensações até então pouco conhecidas e não classificadas. Mas não parava por aí. As divindades queriam mais. Inicialmente contrariada, Dani resistiu, lutou e experimentou a sensação de fraqueza diante do imponderável, até que aceitou o sacerdócio, missão designada pelos deuses e espíritos com os quais se relaciona. Ao aceitar o posto de Ialorixá, ela se rende à força dos seres divinos, da qual passa a partilhar pelo estreitamento dos vínculos sagrados. A neutralização dos medos e a cura para os incômodos da dúvida vieram da aceitação.

³⁴ No Rio de Janeiro, o sincretismo estabelece uma forte associação entre Nossa Senhora da Conceição e Oxum, divindade das águas doces.

2.3.

Mediunidade, chamado e resistência

Os relatos dos médiuns sobre o processo de descoberta da mediunidade sublinham, em maior ou menor grau, um processo de estranhamento diante do conjunto de sensações pertinentes às primeiras experiências mediúnicas. Assim, a maior familiaridade do potencial médium com os códigos “do santo” tende a contribuir para a emergência de explicações inscritas numa exegese umbandista em torno da possessão. Por outro lado, essa familiaridade não elimina, ao que parece, um vasto espectro de possíveis explicações para o fenômeno. A trajetória de Mãe Dani é exemplar nesse sentido. Apesar de ter “nascido na Umbanda”, a mediunidade não foi a primeira hipótese para o que, até então, poderia ser sintoma de “pressão baixa”. Isso posto, parece razoável sugerir como hipótese duas proposições correlatas. Em primeiro lugar, o afloramento da mediunidade pressupõe a experiência sensório-corporal, vivência íntima e intransferível do possuído, e o reconhecimento dessas experiências por parte de um grupo. Em segundo lugar, vale destacar que a aceitação da condição de médium não implica no desenvolvimento de uma ruptura com os paradigmas de racionalidade partilhados pela sociedade mais ampla.

Assim sendo, ainda que as faculdades mediúnicas de alguém sejam reveladas, *a priori*, a partir da consulta a um jogo divinatório, como o sistema de búzios, ou declarada por alguma entidade incorporada em outro médium, a materialização do chamado das potências sagradas se dá, antes de tudo, a partir do que é experimentado. As mensagens astrais que informam a um consulente a sua condição de médium tenderiam a cair no limbo, caso não encontrassem uma espécie de confirmação no âmbito das experiências subjetivas, experenciais, inscritas na corporalidade. Dito de outro modo, os prognósticos em torno de uma potencial mediunidade tendem a fenececer na ausência de um conjunto de experiências capazes de conferir materialidade à vocação do fiel para a comunicação com o mundo invisível.

Nesse sentido, as diversas experiências sensório-corporais que reincidem sobre o potencial médium parecem elementos fundamentais na afirmação da emergência das faculdades mediúnicas. Surpresa, encantamento e, evidentemente, medo são sentimentos comumente experimentados por quem vivencia a prática da

possessão, sem que tenha intimidade com o fenômeno. Afinal de contas, a experiência pressupõe a disponibilização do sujeito à manifestação de uma outra consciência (PRANDI, 2012), ou melhor, de múltiplos eus. Vale destacar, ainda, que a emergência dessas novas personalidades, na modalidade de transe praticado pelos umbandistas, põe em evidência uma mobilização muito mais ostensiva do corpo, quando comparada à comunicação espiritual praticada no Espiritismo, por exemplo, onde o uso do corpo no processo de manifestação do sagrado tende a ser mais comedido, como será discutido no capítulo relacionado ao desenvolvimento mediúnico umbandista.

“Eu tinha medo de virar sapatão”, conta mãe Norma, ao experimentar a incorporação do malandro Zé Pelintra pela primeira vez. Quase sempre representado na imagem tipificada de um autêntico malandro carioca, essa entidade reúne inúmeros elementos capazes de corporificar determinado padrão de masculinidade. Boêmio, afeito a jogos e bebidas e, antes de tudo, mulherengo, ele é a epítome de uma masculinidade inscrita na marginalidade. Ao sentir as marcas corporais manifestas no seu corpo durante a possessão por Zé Pelintra, Norma temeu a possibilidade de herdar o gestual da entidade e assumir, de algum modo, uma corporalidade masculinizada na vida cotidiana. Ela temia não conseguir recobrar por completo os sinais corporais diacríticos da sua feminilidade. Mais do que permanecer com o gestual da entidade, a sacerdotisa receava experimentar uma possível mudança de orientação sexual. Aliás, identidade de gênero e sexualidade são domínios inextrinavelmente imbricados nas formulações da mãe de santo. Zé Pelintra é homem e, logo, ao manifestar essa entidade a partir da experiência sensível da incorporação, a sacerdotisa temeu que pudesse também ela passar a ser menos mulher. Sob essa perspectiva, a metamorfose corporal engendrada pelo transe de possessão foi percebida como um fenômeno passível estabilização, isto é, de ser definitiva. Assim sendo, o medo de absorver uma postura masculinizada e experimentar uma alteração das preferências sexuais é, de algum modo, o temor de não retornar completamente a si. Se a tarefa central do médium umbandista é realizar passagens e, portanto, corporificar uma expressiva diversidade de eus, o medo inicial de Norma é, em última análise, o de comprometer a própria personalidade e não voltar, ao menos integralmente, ao que seria o seu estado anterior à incorporação da entidade.

Para além dos medos e estranhamentos já mencionados, outras formas de resistência ao chamado dos deuses são bastante frequentes nos relatos de ingresso na prática religiosa umbandista. Tais resistências não são, ao que parece, peças pontuais e aleatórias na fala dos médiuns. Aliás, a menção a certa margem de recusa e desconfiança ao apelo das potências sagradas parece ser, até certo ponto, um elemento positivado, talvez por salientar a dimensão involuntária do ato da possessão e, portanto, reafirmar a autenticidade da escolha realizada das potências espirituais. Se, por um lado, é comum que os umbandistas expressem gratidão pelo dom da mediunidade, por outro, a aceitação da condição de cavalo dos deuses dificilmente é imediata. Talvez seja razoável supor que a não resistência inicial à experiência mediúnica concorra para o desenvolvimento da suspeita de “mistificação”. De acordo com Mãe Dani, mistificar consiste em “pensar estar com santo” e alimentar, por isso, estados ilusórios de consciência. São as divindades e espíritos que escolhem os seus aparelhos, não o inverso. Assim sendo, a aceitação da escolha dos deuses requer o reconhecimento das sensações que atestam a presença do sagrado. Esse reconhecimento, por sua vez, precisa ser gradual, não se pode tentar pular etapas, sob risco de o médium dar vazão a uma atitude mistificadora.

A esse respeito, mãe Dani sugere que a prática ritual da mediunidade requer uma espécie de monitoramento da sensibilidade de quem passa pela experiência do transe. É preciso que o médium cultive a abertura da intuição, tornando-se capaz de “sentir as energias” das suas entidades, isto é, de “entrar em conexão” com o sagrado. Por outro lado, não menos importante do que a habilidade intuitiva propriamente dita, a sacerdotisa afirma que os novatos no âmbito das experiências mediúnicas precisam desenvolver uma atitude vigilante. Sob esse prisma, é necessário ter abertura para sentir e discernimento para identificar se, efetivamente, o que o médium está sentindo é a presença das suas potências sagradas ou a manifestação de um desejo profundo de experimentar a metamorfose em um ser divino. Isto é, não parece descartada a hipótese de que, voluntária ou involuntariamente, alguém não incorporado sinta-se impelido a apresentar as marcas corporais da possessão e assumir, ainda que temporariamente, a manifestação de uma *persona* mais potente ou digna. Preocupada com essa possibilidade, bem como com a oscilação do corpo

mediúnico pela adesão de membros descompromissados, ela “apertou as regras” para quem deseja ingressar como médium rodante no seu terreiro. Nesse sentido, Dani observa que os ritos públicos têm, por assim dizer, uma aura esteticamente sedutora, especialmente pela centralidade da música e da dança. A dimensão festiva poderia ser associada a fruição estética e despertar, nos frequentadores, interesses superficiais, como o impulso por exibicionismo ou a vaidade. “Será que não querem apenas dançar com um pé só no salão?”- desconfia a sacerdotisa.

Por outro lado, a resistência daquele que é escolhido pelos deuses em aceitar a missão é, por vezes, o contexto privilegiado para a materialização do poder dos espíritos. Afinal de contas, ao resistir ao apelo de forças tão poderosas, não raro, o médium é posto à prova, ou seja, é apresentado a diversas dificuldades, que podem ser consideradas insuportáveis sem o auxílio dos seres divinos. Desordens emocionais, dificuldades econômicas e doenças estão entre as experiências constitutivas da fraqueza do aparelho de santo. Essas experiências de aflição, por sua vez, sinalizam a necessidade de reconhecimento da força das potências sagradas, que é, em última análise, também a força do médium, ainda que neste último o poder esteja em estágio potencial.

Assim sendo, os obstáculos identificados nos percursos dos médiuns contribuem para o reconhecimento do poder de intervenção das potências espirituais no mundo dos homens. Vale lembrar, aqui, que ao aceitar a sua missão, Norma compreendeu que as suas divindades não deixaram faltar nada a ela e a seus filhos, apesar da atividade mal remunerada que exercia. A mãe biológica de Mãe Dani foi assolada pelo adoecimento dos filhos e a experiência de quase morte de um deles. Dani, por sua vez, adoeceu e precisou ser submetida a uma cirurgia delicada, quando aceitou estreitar os vínculos com o seu orixá de frente e aceitar, efetivamente, a missão de ser mãe de santo. Todas elas saíram vitoriosas dos contextos adversos que vivenciaram. Mas para isso tiveram que aceitar o chamado dos deuses e superar, cada uma à sua maneira, a desconfiança e o medo diante do contato com as potências sagradas.

Quando comparadas às trajetórias dos demais médiuns, mesmo dos mais experientes, as histórias de vida das mães de santo são sensivelmente mais dramáticas. Elas tendem a apresentar certa intimidade com os contextos adversos

e, por conseguinte, uma notória força para superá-los. Afinal de contas, não à toa foram expostas às adversidades. Escolhidas pelos deuses para zelar por pessoas e propiciar o renascimento de outras divindades, elas são dotadas da força especial e, portanto, podem enfrentar os desafios. Passam pelo que passam porque são fortes. Por outro lado, é porque vencem as provas impostas que manifestam a sua força e, portanto, estão habilitadas ao exercício da maternidade espiritual. Ao examinar relatos de trajetórias e processos iniciáticos de ialorixás de diferentes modalidades do segmento afro-religioso, Giacomini (2012) salienta a importância atribuída por suas interlocutoras ao sofrimento e à provação no processo de emergência e atualização da força. Segundo a autora, as narrativas das entrevistadas enfocam um ou mais momentos significativos porque assinalam a provação e a vitória sobre os desafios a elas impostos. Assim sendo,

É a força que permite vencer as provações, e, de certa maneira, são as provações que provocam a manifestação da força. A cada momento percebe-se que a trajetória estaria já traçada desde o nascimento, mas, ao mesmo tempo é como se fosse confirmada a cada evento vivido como marcante justamente por sua imensa carga emocional. É como se o axé, força vital exigisse como condição de sua manifestação e emergência a combinação de um contexto e de um estado emotivo marcados pelo sofrimento e pela provação. A manifestação da força ou axé está particularmente associada a contextos inóspitos em que são colocadas à prova, de forma combinada, a força moral, a fé e as convicções de uma pessoa. Ser colocada à prova chega a ser quase uma condição necessária para a emergência da força, mas não suficiente. As vicissitudes são muitas e há quem acaba sucumbindo diante delas. Quando isso ocorre, a pessoa enfraquece e pode então se transformar em vítima. Já quando sai vencedora diferentemente do que se passa com a vítima, tem sua força potencializada. Assim, se a vitimação em contextos religiosos como o católico, conferiria uma espécie de supremacia moral, no caso em estudo, parece não haver qualquer tipo de positivação da vítima, pois esta condição estaria associada à fraqueza, isto é, sinalizaria a ausência de axé e de potência.” (GIACOMINI, 2012:6)

Os relatos de trajetória e iniciação dos médiuns sugerem que, embora todos os médiuns rodantes sejam chamados pelos deuses para o cumprimento de uma missão, nem todos são destinados ao exercício da liderança religiosa, isto é, nem todos os praticantes da possessão são considerados mães e pais de santo em potencial. A ascensão à condição de mãe ou pai de santo se dá a partir de uma combinação de dois elementos: dom e iniciação. Por um lado, é preciso ter sido previamente escolhido para a missão de “cuidar de orixá”; por outro, cumprir todas as etapas iniciáticas adotadas pelo grupo religioso no qual se está inserido.

Cabe destacar, contudo, que a aceitação da tarefa de “dar passagem” às divindades não corresponde, necessariamente, à aceitação da responsabilidade de dirigir uma casa religiosa, transformando-se de iniciado em iniciador. Assim, o drama vivenciado pela experiência de ter recebido um chamado dos deuses pode ser desdobrado em episódios qualitativamente distintos, como no caso de Mãe Dani, que, apesar de ter aceito com relativa facilidade a ideia de que era aparelho de santo, apresentou sensível resistência ao cargo de Ialorixá. Às vezes, contudo, a manifestação da vocação sacerdotal do médium se dá de modo bastante prematuro, e, desde os primeiros anos de trabalho mediúnico, o iniciado apresenta os sinais que atestam a vocação para a liderança religiosa. Em tais casos, pode-se dizer que aquela pessoa “tem coroa de babá”, isto é, ela “tem cargo” de mãe ou pai de santo.

Muitos podem ser os sinais diacríticos da predestinação ao posto de pai ou mãe de santo, tais como força para lidar com agruras na vida cotidiana, paciência para ouvir o próximo, empatia diante dos problemas alheios e capacidade de liderança. Cabe destacar, ainda, que todas essas características são mencionadas como sendo potencializadas por uma sensibilidade extraordinária para a apreensão e encaminhamento da solução dos problemas apresentados. Não se trata, por assim dizer, de mera capacidade de se pôr no lugar do outro ou de um interesse deliberado em ajudar ao próximo, mas de uma habilidade intuitiva extraordinária, que qualifica o potencial zelador de santo ao cuidado de outras pessoas. Isto é, a percepção de que alguém precisa de ajuda se dá a partir da apreensão intuitiva dos fatos.

Por outro lado, a afirmação das qualidades de mãe ou pai de santo em potencial se dá a partir do reconhecimento dessas características por parte de outras pessoas, que recorrem aos médiuns em busca de um lenitivo para os problemas enfrentados na vida cotidiana. Das narrativas das mães de santo em potencial, emergem registros de um protagonismo involuntário no encaminhamento das soluções para conflitos interpessoais, processos curativos, aconselhamentos e formas de mediação das forças sagradas, como pequenas limpezas rituais em determinados ambientes. Elas são, antes de tudo, instadas à liderança nos grupos onde estão inseridas e reconhecidas como exímias conselheiras por familiares, colegas de trabalho ou de estudo. “Lá em casa, eu sou

a caçula, mas as orientações são comigo”, conta uma das médiuns que têm coroa de babá.

Interessante notar que a atuação das potenciais mães de santo se dá a partir de uma notória continuidade entre os universos sagrado e profano, uma vez que o reconhecimento de sua habilidade se dá, em grande parte, fora dos limites estritamente religiosos dos terreiros. Não raro, atividades inscritas na rotina profissional se convertem em uma extensão da missão religiosa que sentem possuir. Essa continuidade se processa, especialmente, pela aguçada percepção sensorial que caracteriza aqueles que “têm cargo no santo”. Trata-se, por vezes, de uma sensibilidade quase exacerbada, capaz de provocar desconfortos no médium, em decorrência do acúmulo de percepções advindas do “astral”. Gisele³⁵, médium que já cumpriu todas as etapas iniciáticas na Casa do Boiadeiro, diz que é portadora de “um terceiro olho”, uma ferramenta sensível capaz de permitir captar os estados subjetivos de quem se aproxima. Ela conta que, durante muito tempo, se sentiu assustada com essa capacidade. Afinal, “se não é canalizado, fica louco”. Por vezes, antevia a morte de alguém próximo, por exemplo, o que provocava medo e sensação de impotência diante do inevitável.

Atualmente, contudo, a médium afirma que “filtra” de outro modo e entende essa capacidade como um meio de intervenção em benefício de outras pessoas. “Eu me pego em aconselhamentos, quando vejo, já me meti”, ela diz. Professora especializada no atendimento a crianças portadoras de necessidades especiais, Gisele identifica a unidade escolar onde atua como sendo um lugar onde já prestou diversas formas de “atendimento”. A esse respeito, ela diz:

E quando eu vejo eu já consegui chegar ali na pessoa, tipo assim, é... trabalha com amiga, colega de trabalho, uma professora, você sabe como são os professores, a gente tá lá na sala de professores conversando e não sei o que e alguém começa: “Ah, não, porque é uma traição, blá, blá...”, ai eu já tô perto: “Tá difícil, o mercado tá difícil, não tem homem pra todo mundo, tu tem o teu, tu tem o teu, olha lá”, aí: “Não, porque blá, blá...”, e o pessoal incentivando e eu: “Olha lá, não, olha, depois você vai vir falar comigo, não é assim”, e aí, eu boto medo na pessoa e aí depois ela: “Pô, (...)valeu”, é... minha adjunta, evangélica, há uns seis... oito anos atrás andou mal, ia se separar, o marido não presta e isso e aquilo

³⁵ Gisele é médium rodante na Casa do Boiadeiro. Assim como Janaína, a médium também juá foi identificada pelas entidades como sendo uma mãe de santo em potencial. Ao longo do período em que realizei trabalho de campo na casa, conversamos com frequência. No dia 27/05, gravei um diálogo com ela. A conversa ocorreu no salão do terreiro, em meio à movimentação provocada pelos preparativos para uma Gira de Pretos Velhos, que aconteceria algumas horas depois.

outro, eu sentei com ela e falei: "não presta e você gosta dele, você tem dois filhos com ele, não faz isso", aí, um tempo até ela lembrou: "Ai, Gisele me cutucou", porque eu ficava todo dia: "Não vai se separar, não vai", e assim, eu já separei, mas eu também não aconselho ninguém que separe dependendo da situação, mas cada um... e aí, eu brinco agora que a escola que eu trabalho a minha sala é pequeninha (...) tem quinhentas mil coisas lá, sucatas, não sei o que, as crianças, vira e mexe bate alguém na minha porta: "Tá sozinha?", eu: "Tô", "Não, eu queria conversar...", aí eu falo: "Ah, vem Vovô", risos, eu penso assim: "Fala, o quê que houve?", aí tá com problema disso, tá com problema daquilo, tá com problema de não sei o quê, a menina da cozinha faz comida especial pra mim, me trata assim porque tava com problema aí vem, abraça, chora e vamos lá, vamos conversar.

Interessante notar que a busca pela ajuda da médium é, às vezes, motivada pela identificação das marcas corporais "do santo", isto é, pelos sinais visíveis de que estabeleceu compromisso iniciático com os seus guias. Pequenas incisões na pele, roupas brancas, fios de contas no pescoço e torso na cabeça são algumas das evidências corporais apresentadas por filhos e mães de santo. Tais marcas são evidentes, especialmente, durante os preceitos, isto é, dos períodos de resguardo subsequentes à realização das obrigações.

A situação que descrevo abaixo chama a atenção para os impactos do e sobre o corpo do iniciado nas relações sociais. Por um lado, o corpo de quem foi submetido ao rito de iniciação está "aberto" e, portanto, mais suscetível às contaminações advindas dos contatos interpessoais. Durante os ritos iniciáticos, as incisões, o sangue sacrificial dos animais derramados sobre o neófito, os banhos com ervas maceradas visam o encantamento do corpo do fiel e reforço dos vínculos deste com suas divindades pessoais. No entanto, durante os períodos subsequentes aos rituais, o médium deve manter-se privado do que é estranho ao próprio corpo, recém-consagrado às potências espirituais. Além disso, o conjunto das marcas corporais do médium assinala um estatuto diferenciado no meio social em que está inserido e, embora possa provocar receio, também suscita atração, pois exibe as evidências da presença do sagrado.

(...)Eu passei por uma situação, hoje eu até tava lembrando conversando com Janaína, tava olhando assim, a questão do abraço e tal, porque logo depois da obrigação não podia, resguardada mas eu tive que voltar a trabalhar, fevereiro, apareci em fevereiro na escola amarrada, de branco, cabeça coberta e todo mundo... porque as pessoas têm esse receio, umas têm receio abertamente, outras querem até se chegar pra tentar ajuda mesmo, curioso, como eu tenho visto isso, e aí, na véspera do carnaval, quinta-feira, véspera do carnaval, na escola, meio atordoada, tinha pouco tempo de obrigação e é um período muito pesado, uma professora veio: "Gisele, eu preciso de você", me abraçou: "Me ajuda", se jogou

em cima de mim: "Me ajuda, se você não me ajudar, eu vou enlouquecer", na hora, assim, pensei: "Meu Deus", não podia nem tá abraçando ninguém, a pessoa... véspera de carnaval, sexta-feira, mas eu não posso deixar a pessoa enlouquecer, ela: "Ah, eu vinha passando mal, fui pro hospital e nada...", aí eu abracei, abracei..."Vamos lá, o que que você tá sentindo? Não sei o que...", conversei com ela, ela começou a chorar copiosamente, tinha quinze dias que eu tinha feito obrigação (...)

Apesar da resistência inicial em dar o abraço na colega de trabalho assoberbada por problemas pessoais, a médium Gisele se rende à necessidade de socorrer a professora e, para além da conversa e do “aconselhamento”, promove uma espécie de procedimento terapêutico mágico-religioso improvisado.

(...)aí eu falei: "Não, vamos...", eu... eu... com as minhas guias, tirei minha guia de Iansã, falei: "Não...", lavei, passei em água corrente, passei água corrente, falei: "Não, Raquel, fica contigo, passar o carnaval, minha mãe [de santo] não vai poder mexer contigo agora, mas fica com você", a, andei lá pelo terreno da escola, aí tem... tem... é... algumas ervas lá, tem aroeira, tem... é (...)Da Iansã. Minha guia da obrigação... aí, andei pelo terreiro lá, catei umas ervas, eu: "Raquel, vai pra casa, vai tomar banho, vai acender vela pro Anjo de Guarda, vai me chamar à noite...", aí liguei pra mãe e não conseguia falar com a mãe porque a mãe tava aqui e ela passando mal, passando mal, falei: "Meu Deus", mas eu sentia que era assim... que era assim... muito pra ela, muito pra ela, depois ela até veio aqui, a mãe fez algumas coisas, mas, assim, e eu vi que eu não estava em mim, porque eu saí pela... dei a volta pela escola, olhei, vi as ervas, aí comecei cata daqui, cata dali, todo mundo me olhando assim... (*risos*)

O atendimento promovido por Gisele no seu ambiente de trabalho lançou mão de procedimentos rituais semelhantes aos que são mobilizados nos terreiros, como a seleção de ervas e o “preparo” de objetos rituais, como o colar de fio de contas, que foi lavado em água corrente. Além disso, embora tenha encaminhado a sua cliente circunstancial à sua mãe de santo, a médium realizou prescrições, recebeu comportamentos que deveriam ser adotados pela colega nos próximos dias. Cabe ressaltar, no entanto, que embora não tenha sido incorporada por seus guias durante a situação descrita, Gisele observa que “não estava nela”, isto é, apesar de completamente consciente, experimentou a sensação de ter sido inspirada pelas suas entidades. Aliás, a médium observa que isso ocorre com certa frequência, uma vez que ela mesma não teria tanta paciência para ouvir, tecer considerações e encaminhar soluções diante dos problemas comumente apresentados por aqueles que a procuram em busca de suporte emocional. Nesse sentido, Gisele salienta a sensação de que é apenas a mediadora no processo de intervenção caritativa que promove nos espaços onde atua. Trata-se de um processo de veiculação dos atributos dos seus guias em benefício de outras

pessoas. Esse processo é potencializado pelo estreitamento de vínculo com as potências espirituais, mas é desencadeado, sobretudo, porque as pessoas do seu ciclo reconhecem nela a presença do sagrado.

2.4.

Mediunidade, atualização de virtualidades e identidade

No universo das religiões de matriz africana, é corrente a ideia de que todos os seres humanos, ao menos em estado potencial, estão vinculados às divindades do panteão, os orixás, como já pontuaram Augras (1983: 60)³⁶, Segato (2005:22)³⁷ e Silva (2000: 107)³⁸, entre tantos outros autores. É bem verdade que a natureza desses vínculos entre os mortais e as potências sagradas varia, de modo significativo, segundo as elaborações cosmológicas vigentes nas diversas configurações desse universo religioso. No entanto, a noção de que todos os seres humanos são filiados a um ou a vários entes sagrados é, ao que parece, transversal às representações da pessoa no âmbito das vivências do chamado povo de santo. Assim sendo, os primeiros contatos de um leigo com o universo mítico e ritual dos terreiros são suficientes, por vezes, para o desencadeamento de um conjunto de especulações em torno da sua possível identidade mítica. Não é incomum, por exemplo, que, em tom lúdico ou descompromissado, sejam feitas conjecturas em torno da divindade que rege e compõe a cabeça de determinada pessoa a partir da observação das características físicas e psicológicas nela identificadas. Dentro ou fora dos terreiros, às vezes, essas indagações acerca da filiação mítica concorrem para que o suspeito de ter ligação com determinada divindade tenha interesse em

³⁶ A esse respeito, a autora diz: “Em relação aos homens, deuses e deusas desempenham um papel de pais divinos, e são chamados, conforme o sexo, ‘meu pai’ (*Baba mi*) ou ‘minha mãe’ (*Iyá mi*). Cada um deles é o *eledá*, criador de cada indivíduo específico, pois há uma estreita identidade entre a divindade e seu ‘filho’ humano. Com efeito, uma parte de cada ser humano provém da mesma substância de que são feitos os deuses.”

³⁷ “(...) faz parte da própria formulação destes saberes a pretensão de validade universal, sintetizada no preceito de que todos os seres humanos têm um orixá como ‘dono da sua cabeça’.”

³⁸ Ao analisar as tensões que marcam as interações entre pesquisadores e membros das casas religiosas de matriz africana, o autor sugere que: “No plano simbólico, a iniciação do antropólogo pode ainda reafirmar de forma mais contundente a cosmovisão religiosa do grupo segundo a qual todos os seres humanos são passíveis do chamado das divindades, já que estas representam as energias presentes na natureza. O antropólogo, ao aproximar-se dessas ‘energias’ para pesquisar, inevitavelmente acaba sendo envolvido por elas, pensa o povo-de-santo, independentemente do seu envolvimento subjetivo, sua vontade ou do grau de sua fé. (...)”

confirmá-la, ou não, como foi observado pela médium Janaína, que começou a ser instigada por pessoas desconhecidas: “Você é filha de Iemanjá? De Iansã?”

Vale destacar que, embora a filiação às divindades seja considerada inerente a todos os seres humanos, nem todos são suscetíveis à experiência da possessão. Afinal de contas, como sugere a médium Janaína, “existem sensibilidades diferentes”. Entretanto, a emergência dos fenômenos considerados indícios do chamado dos deuses apontam para a descoberta de uma faculdade inata, isto é, de uma verdade ontológica. De acordo com a exegese dos médiuns, as experiências sensório-corporais estranhas que passam a vivenciar em determinados momentos de suas trajetórias pessoais apenas revelam um dom. Sob essa ótica, eles sempre foram médiuns, apenas não sabiam. Os desmaios, as sensações confundidas com “pressão baixa”, a visualização de vultos e a audição de vozes “supranaturais” assinalam o despertar, o afloramento da “espiritualidade”, isto é, da capacidade para a comunicação com os seres espirituais. Estes últimos, por sua vez, sempre estiveram imbricados nos percursos pessoais dos médiuns, ainda que não fossem notados. Nesse sentido, os eventos arrolados à emergência da mediunidade concorrem para um processo de atualização de virtualidades. A partir de um conjunto de experiências inscritas no corpo e nos sentidos, o sujeito é surpreendido por uma revelação: ele é aparelho de santo, cavalo dos deuses ou médium rodante e, portanto, “precisa desenvolver”, isto é, exercitar as faculdades mediúnicas no âmbito das práticas religiosas.

A descoberta da mediunidade, tal como percebida pelos nossos interlocutores, apresenta fortes implicações no processo de construção identitária daquele que é escolhido pelas potências sagradas. Em outras palavras, a revelação de que uma pessoa é filiada a determinadas divindades constitui, ao que parece, o ponto de partida para o desenvolvimento de uma identidade que é, de modo complementar, percebida como essencial, isto é, dada e, ao mesmo tempo, formada por acréscimo. O médium é percebido como sendo alguém que sempre foi filho das suas divindades. A “força” sempre esteve com o potencial praticante da possessão. Não à toa, os relatos acerca do ingresso na Umbanda e o afloramento das faculdades mediúnicas são pródigos na construção, a *posteriori*, de uma memória que gira em torno de elementos que atestam a presença do sagrado no passado do médium. Nesse sentido, os relatos dos médiuns sugere que

a iniciação na Umbanda concorre para um processo de ressignificação do passado à luz da cosmovisão umbandista. As menções a traços de personalidades e comportamentos recorrentes nas trajetórias pessoais dos médiuns, bem como uma série de eventos ocorridos no passado são mobilizados na construção da ideia de que as potências espirituais sempre marcaram presença na vida do médium, ainda que não fossem reconhecidas. Dona Norma desafiava a família, pois “tinha” a Cigana e “os ciganos têm muito senso de liberdade”; Jeferson era cobiçado pelas mulheres mais velhas, encantadas pela presença sedutora de Zé Pelintra; Janaína, sempre que doente, desenhava mandalas, por influência da cigana Dara; Dani, quando criança, brincava de boneca com uma imagem de Nossa Senhora Aparecida. “Quem vai dizer que não sou filha de Oxum?” indaga a mãe de santo, orgulhosa de sua filiação mítica³⁹.

Por outro lado, o reconhecimento da ideia de que se é dotado por uma capacidade inata para a manifestação das potências sagradas desencadeia, no médium, a abertura a um considerável espectro de possibilidades de desdobramento do eu. Afinal de contas, “(...)ao mesmo tempo que habitam o campo astral, constituindo o mundo divino, os guias existem dentro de nós, constituindo parte de nossa estrutura íntima: todo indivíduo *tem* e é ao mesmo tempo seu caboclo, seu preto velho, sua criança e seu exu. (...)” (MONTERO, 1985: 150). A correlação entre ter e ser as suas muitas entidades torna o médium umbandista alguém notoriamente suscetível à frequente realização de passagens, isto é, à constante expressão de uma multiplicidade de atores sociais/espirituais, seja no conjunto das atividades estritamente religiosas, seja no âmbito da vida cotidiana, como pretendemos demonstrar mais adiante. Atravessada pela participação ativa de uma vastíssima gama de entes do “mundo invisível” no “mundo visível”, a identidade do médium rodante é, portanto, conformada a partir das relações que este estabelece com as suas entidades. Estas, por sua vez, são

³⁹ Comentário descompromissado feito pela sacerdotisa em conversa informal com seus filhos de santo, enquanto organizavam o terreiro para uma sessão de desenvolvimento. Durante a entrevista explorada neste capítulo, a mãe de santo observou que, quando criança, ia com frequência à Igreja de Nossa Senhora da Conceição e, sem motivo algum, chorava copiosamente. As menções a essas duas representações da Virgem Maria, no caso, fazem referências sincréticas Oxum, orixá de frente de Mãe Dani.

muitas, não custa lembrar. Afinal, além dos orixás, geralmente “pai” e “mãe”⁴⁰, os praticantes da possessão umbandista costumam ser tomados por diversos outros guias, especialmente por aqueles que constituem, por assim dizer, a espinha dorsal do panteão umbandista: caboclos, pretos velhos, crianças e exus. Além, é claro, de outros possíveis acréscimos à coroa do médium, como os malandros, boiadeiros e marinheiros, por exemplo, evidenciando a notável plasticidade social do culto, como já observaram Barros (2012: 294), Concone (2004: 282-283) e Souza (2004: 191)⁴¹, dentre outros diversos autores.

Ademais, o processo de revelação das entidades ao médium não ocorre de uma única vez. Trata-se, geralmente, de um movimento gradual, nem sempre linear e dotado sensível margem de imprevisibilidade, como pontuei noutro lugar (CARNEIRO, 2012)⁴². Por outro lado, requer aprendizado técnico e, portanto, é possível que um médium aprenda primeiro a lidar com uma determinada entidade e, somente depois de algum tempo, consiga se relacionar da melhor forma com outras. Nesse sentido, as formulações da Janaína sobre as suas percepções em torno dos erês, uma das categorias centrais do panteão umbandista, ilustram bem as possíveis tensões experimentadas nas relações entre médiuns e entidades e, por conseguinte, lançam luz sobre as especificidades dos elementos constitutivos da identidade dos aparelhos de santo. Janaína observa que, mesmo após a sua inserção na prática religiosa umbandista e desenvolvimento das faculdades mediúnicas, via com estranhamento o comportamento das “crianças espirituais”. A seu ver, essas entidades eram “bobas” e, de acordo com as suas impressões iniciais, desprovidas de função em meio ao conjunto de entes sagrados cultuados no terreiro. Por outro lado, a médium enxergava com reservas as representações

⁴⁰ Entre os médiuns entrevistados e com os quais interagi no trabalho de campo, as menções a dois orixás, sendo um “de frente”, foi o mais comum. No entanto, alguns mencionam uma terceira ou quarta divindade.

⁴¹ A respeito da Umbanda, embora sejam “numerosos, numerosíssimos mesmo, os personagens possíveis que transitam por sua mitologia e ritual”, grande parte das categorias de entidades cultuadas na Umbanda constitui desdobramento das categorias aqui mencionadas como sendo centrais: pretos velhos, caboclos, crianças e exus.

⁴² Durante a realização da pesquisa de campo que resultou na dissertação de mestrado, dois relatos, em especial, chamaram bastante a atenção nesse sentido. Uma das mães de santo entrevistadas afirmou que só descobriu que “tinha” um malandro quando precisou procurar por uma entidade dessa categoria a fim de prestar socorro a uma amiga sua, prostituta e endividada por vinculação ao tráfico de drogas. Por outro lado, uma sacerdotisa com mais de sessenta anos “de santo” observou que ainda não conhecia todas as “suas” entidades, embora já tenha sido informada, através de um sonho, sobre as principais características do ente espiritual que está para se apresentar.

imagéticas dos erês, que, sob sua ótica, eram excessivamente tipificadas e reproduziam, de algum modo, estereótipos em torno da infância e, de modo ainda mais agudo, das identidades de gênero. “Eu achava muito sexista, sei lá, meninos usam azul, meninas usam rosa, não via sentido”, diz Janaína.

A dificuldade de aceitação dessas entidades infantis, contudo, geravam alguns ônus para Janaína. Afinal de contas, a resistência em criar vínculos com os erês fazia dela uma pessoa triste, apática e tensa. Ela pontua que nem quando criança era portadora de um genuíno sentimento de alegria. Aliás, as referências da médium à sua infância enfatizam a ideia de que ela era uma menina “esquisita”, pouco sociável e, por vezes, bastante ensimesmada, que rejeitava, sem motivos aparentes, as manifestações de afeto a ela dirigidas. “As pessoas me chamavam pra dar um beijo, eu não queria”, ela diz. Foi, portanto, a partir de um processo de aceitação das entidades infantis e reconhecimento de suas atribuições no sistema simbólico do culto, que Janaína conseguiu neutralizar as tristezas e os sentimentos de culpa inexplicáveis que sentia ao longo da vida, tornando-se mais sociável, “leve” e “alegre”. Se, como propõe Montero (1985), as relações entre os médiuns e as potências sagradas cultuadas são percebidas a partir de uma correlação entre “ter” e “ser” (a entidade), pode-se inferir que, embora “tivesse” erê e já fosse sabedora disso, segundo os códigos umbandistas, Janaína sentia sérias dificuldades para “ser erê”. Dito de outro modo, embora já fosse praticante da possessão e acreditasse na formulação de que tinha espíritos infantis entre as suas entidades, a médium Janaína não experimentava, ao que parece, a sensação íntima de estabelecer vínculos com essa modalidade de ente espiritual.

Sob essa perspectiva, a rejeição que Janaína dispensava aos erês era, também, a recusa à sua parcela infantil. Isto é, ao apresentar dificuldades para “sentir as energias” das crianças, a médium deixava de atualizar parte das virtualidades apresentadas pelo seu patrimônio espiritual, isto é, o conjunto de entes espirituais “do médium”. Levando em conta a noção umbandista de que o praticante da possessão, ao aceitar desenvolver a mediunidade, partilha da força das suas entidades, pode-se concluir que Janaína esteve por muito tempo alijada dos atributos benéficos identificados aos erês, como a alegria, a leveza e a disposição em compartilhar afeto. Mais do que a aceitação de uma categoria de entidades, a cura para a persistente sensação de tristeza que acometia a médium

parece concebida como um processo de integração de parte do seu eu. Afinal, “No momento em que um médium perde o contato com um de seus guias, ou com vários deles, perde sua identidade, *como pessoa*”, como sugere Maggie (2001: 46)⁴³.

Assim sendo, a já mencionada relação de oposição e complementaridade estabelecida entre as entidades do panteão umbandista parece operar em dois níveis, segundo as formulações dos médiuns. Por um lado, a organização do sistema simbólico em categorias genéricas, como caboclos e pretos velhos, designa uma espécie de “divisão espiritual do trabalho”. A cada categoria de entidades corresponde, *grosso modo*, um conjunto de potenciais formas de intervenção dos espíritos entre os mortais. É nesse sentido, por exemplo, que Mãe Dani observou que, aos pretos velhos, devemos pedir paciência e sabedoria diante das dificuldades apresentadas pela vida.

Por outro lado, cada categoria de entes espirituais constitui, ao que parece, um conjunto de elementos operacionalizados na construção da identidade do médium. A ausência ou o arrefecimento de determinados atributos na personalidade do cavalo de santo podem ser encarados como resultantes da falta de vínculo com determinado tipo de ente espiritual, como no caso de Janaína, que carecia da alegria originária dos erês⁴⁴. Por vezes, o excesso de determinada pulsão é percebido como fruto do exagero quanto aos vínculos estabelecidos entre os seres humanos e as potências espirituais. Em outro trabalho (CARNEIRO, 2012), mencionei as expectativas de uma senhora, que aguardava ansiosa para

⁴³ Ao examinar os conflitos acusações de prática da feitiçaria em um terreiro de Umbanda carioca, a autora salienta que um dos maiores medos dos médiuns envolvidos na trama analisada era o de “ter a linha presa”, isto é, perder o contato com as suas entidades. Sob a ótica dos interlocutores de Maggie, a neutralização do contato com as próprias entidades espirituais acarretaria a perda de proteção espiritual e, em última análise, a desintegração da identidade do médium. Nesse sentido, o alívio manifesto por uma das suas informantes, ao afirmar que conseguiu reaver os vínculos com uma das suas entidades, parece sintomático dos nexos mobilizados na construção da identidade do praticante da possessão. “Recebi meu preto-velho na sexta-feira, e ele disse pra eu não ter mais medo, que ele ia me proteger da demanda... Acordei de outro jeito, aliviada. Finalmente *encontrei* o meu eu”. (MAGGIE, 2001: 46), disse uma das médiuns.

⁴⁴ Ainda a respeito da noção de que as entidades podem inscrever certos atributos nos seus cavalos, vale mencionar uma situação observada durante ritos privados, em um terreiro fluminense à época da pesquisa que gerou a dissertação de mestrado (CARNEIRO, 2012). Trata-se de uma conversa entre uma mãe de santo e o erê de uma de suas filhas espirituais. No contexto, a babá dizia que ia chamar o exu da médium para uma conversa, já que a menina carecia de malícia segundo ela, um atributo de exu-, em suas relações interpessoais, sendo facilmente ludibriada pelas pessoas com as quais convivia.

conversar com Zé dos Malandros para que este neutralizasse o excessivo poder de sedução do seu filho sobre as mulheres, decorrente, segundo ela, da forte presença de Zé Pelintra na vida cotidiana do rapaz.

Sob essa perspectiva, a construção e o equilíbrio da pessoa do médium resultam, ao que parece, dos esforços de organização de um complexo jogo de quebra cabeças. Isto é, o fortalecimento do médium e o subsequente êxito no desenvolvimento de suas potencialidades parecem diretamente ligados a uma habilidade para mobilizar, em “proporções adequadas”, os atributos apresentados por “suas” diversas entidades espirituais. Assim sendo, a revelação de que Janaína tinha praticado feitiçaria em outras vidas foi promovida por um exu. Agente comunicador por excelência, essa entidade revelou as razões profundas para o sentimento de culpa que acometia a médium e, por outro lado, sinalizou o caminho para a expiação: a prática da mediunidade; mas coube ao seu erê a tarefa de propiciar a alegria e a leveza capazes de neutralizar a culpa por suas ações em vidas pregressas, bem como a cura de um sentimento de tristeza que a médium nutria desde a infância. Aceitar a presença do erê, no entanto, apresentou a Janaína o desafio de confrontar as formulações “sexistas” e estereotípicas em torno dessa categoria de entidade com as suas inquietações de cientista social em torno da naturalização dos papéis de gênero, dentre outros elementos que a incomodavam.

A propósito, não parece fortuito o fato de que, nas quatro trajetórias pessoais de médiuns examinadas na seção anterior, exu tenha sido mencionado como o agente anunciador da vocação mediúnica e/ou sacerdotal dos interlocutores. Exu Caveira “levava” Janaína a outras vidas. Assim que foi a um terreiro, Jeferson foi incorporado pelo seu malandro. O aviso de que o terreiro da Mãe de Dani não ia fechar foi transmitido por Tranca Rua. De modo ainda mais significativo, duas das mães de santo mencionadas descobriram suas potencialidades mediúnicas a partir dos embates que travaram com a ação transgressora de suas pombagiras, que insistiam em incorporá-las em contextos inapropriados. Mãe Norma foi tomada por sua pombagira em casa, segundo ela sem ter qualquer noção do que era mediunidade. A mãe de Dani, que já havia trabalhado prestando consultas com Maria Padilha, continuou a ser tomada por esta entidade quando desistiu da Umbanda e começou frequentar uma igreja

evangélica. Evidentemente, não se pretende sugerir, com o recurso a uma mostra tão limitada do ponto de vista quantitativo, a existência de um modelo narrativo homogêneo em torno da iniciação do médium umbandista.

No entanto, as frequentes menções à participação dos exus nos relatos de descoberta ou afirmação da vocação mediúnica, com destaque para ações tidas como transgressoras, reveladoras e comunicativas, parecem apontar para importância dessas entidades no sistema simbólico umbandista em dois níveis. Por um lado, como sugere Trindade (1985), no conjunto de representações umbandistas de exu, parecem persistir certos atributos identificados à noção africana de Exu, ser-força propulsora de axé e agente responsável pela comunicação entre os homens e entre estes e as divindades. Por outro lado, a noção de que exu é o guardião do caminho do umbandista parece ganhar novos sentidos, quando mobilizada em referência aos embates que marcam o campo religioso brasileiro entre umbandistas e neopentecostais.

Nesse sentido, é interessante observar que essas pombagiras aparecem nas narrativas analisadas como entidades que, de algum modo, enfrentaram e, ainda mais importante, venceram o embate com as forças antagônicas do Neopentecostalismo. Ao vencerem a tentativa de exorcismo, dramatização da luta do bem contra o mal, essas entidades são mencionadas como entes que atestaram sua força e autenticidade. Afinal de contas, como observou Norma, tanto o missionário neopentecostal quanto o “especialista em fenômenos paranormais” reconheceram que “não era um encosto ou perturbação”, mas uma “espiritualidade muito forte”. Vale lembrar que os umbandistas reconhecem duas modalidades de possessões pelos espíritos: “a ‘obsessão’, que é uma possessão ‘selvagem’, descontrolada, associada à doença e à loucura, e a ‘mediunidade’, capacidade de receber entidades benéficas, capacidade esta que deve ser desenvolvida, desejada e constantemente alimentada.”(MONTERO,1985: 148). Mãe Norma afirma que, ao começar a “cuidar das pessoas”, as entidades dela “nunca deixaram faltar nada”. Também ao desafiar e vencer diversos pastores/exorcistas, a Maria Padilha da mãe da Dani engendrou a desordem capaz de reordenar a vida do seu aparelho. Isto é, a partir da oposição às idas do seu cavalo à igreja evangélica, a pombagira reconduziu o seu aparelho à prática de incorporá-la para dar consultas. E ficou “feliz da vida”.

Nas relações entre médiuns e entidades, o contentamento destas últimas parece elemento fundamental na manutenção do equilíbrio emocional, físico e espiritual dos primeiros. Foi porque Maria Padilha ficou “feliz da vida” que a mãe de Dani pôde recuperar o equilíbrio e a força. Em última análise, a satisfação as entidades é uma das condições necessárias ao fortalecimento do médium. Nas narrativas dos cavalos de santo, a harmonia das relações entre os médiuns e as potências espirituais é comprometida pela não disponibilização dos seus aparelhos ao trabalho mediúnico. Mais uma vez, é a noção de trabalho que confere sentido ao chamado dos entes espirituais e justifica a intervenção destes na comunidade de fiéis. Grande parte dos ritos umbandistas inclui a realização de procedimentos de caráter, por assim dizer, terapêuticos, como consultas, passes e descarregos. Tais ritos são realizados pelas entidades incorporadas nos seus médiuns. Assim sendo, as relações entre os aparelhos de santo e as potências espirituais cultuadas são de acentuada interdependência. Afinal de contas, os médiuns são pensados como sendo, em certa medida, dependentes da força distribuída pelos seres espirituais. Estes, por sua vez, precisam da disponibilidade daqueles para que existam e atuem na comunidade de fiéis. Durante uma das sessões de preto velho observadas na Casa do Boiadeiro, em conversa com Vovó Maria Redonda, a entidade observou que:

Eu preciso dela[médium]aqui. Quando a médium se envaidece, cabe à entidade fazer botar o pé no chão. Eu gosto quando ganho uma nanga [saia] nova, mas não preciso disso. Um caboclo e um preto velho não precisam de luxo, de nada disso, pra vir, precisam do médium. Às vezes, o médium é por carinho, o médium quer fazer bonito pra agradar. O ser humano é falho, minha menina é falha, mas o espírito está sempre pronto pra trabalhar (...) às vezes, você sente uma angústia e nem sabe de onde vem, né, filho? Não é sua, é deles, do seu povo (...)⁴⁵

⁴⁵ Por razões éticas, em respeito à etiqueta ritual da casa, evidentemente essa conversa não foi gravada e, portanto, a sua reprodução está restrita aos elementos recuperados pela minha memória. A interlocução ocorreu durante um momento da sessão de pretos velhos destinado a consultas. Na ocasião, a entidade sugeriu que eu tenho uma missão e, por isso, preciso “cuidar” das minhas entidades, a fim de obter, de modo recíproco, o cuidado delas em relação a mim. Mais uma vez, emerge a ideia de que as angústias e insatisfações pessoais dos seres humanos refletem, em alguns casos, as insatisfações dos entes sagrados, quando não reconhecidos ou devidamente agraciados.

2.5.

Dialética da cura: corpo, transformação pessoal e terapêutica na Umbanda

Os relatos dos umbandistas acerca do processo de afloramento da mediunidade- e subsequente iniciação na Umbanda- sublinham um processo de transformação pessoal experimentado por aquele que aceita a missão. Isto é, rendendo-se ao chamado das potências espirituais para o desenvolvimento da mediunidade, segundo os moldes propostos pela Umbanda, o praticante da possessão passa a partilhar da força do axé das entidades com as quais se relaciona. Sob essa ótica, os infortúnios, insucessos ou debilidades identificados pelos médiuns em suas trajetórias pessoais são percebidos como frutos de um distanciamento das “suas” entidades e, por conseguinte, da sua real missão: a tarefa de intermediar a presença dessas entidades entre os mortais através do transe de possessão. Mas a aceitação das potencialidades mediúnicas concorre para a neutralização das fraquezas do médium, produto de seu afastamento das potências sagradas que sempre estiveram nele, ainda que em estado virtual. Assim sendo, Jeferson deixou de ser irresponsável e incorporou um maior interesse pelos estudos, ao passo que Janaína passou a experimentar uma alegria até então desconhecida.

Nesse sentido, a noção de cura constitui elemento caro às elaborações umbandistas acerca da intervenção das potências sagradas na ordem do mundo. Além disso, ela parece operacionalizada em dois planos correlatos: a cura ou reequilíbrio do próprio médium e dos possíveis consulentes que acorrem ao terreiro. Por um lado, para que o médium veicule a prática da cura de outras pessoas, parece considerado imprescindível o reconhecimento e “cuidado” das suas próprias entidades, isto é, ele precisa reforçar, em primeiro lugar, os vínculos com as diversas potências espirituais que “têm”. Em última análise, o fortalecimento de vínculo com as próprias entidades denota um cuidado consigo próprio. Trata-se de um processo de potencialização da força sagrada. Esta última precisa ser detonada através das muitas obrigações e, como procuraremos demonstrar mais adiante, do processo de desenvolvimento. Isso posto, a cura do médium rodante depende da sua permanente disponibilização enquanto aparelho das entidades que podem atuar no auxílio às outras pessoas. Trata-se de uma cura sempre processual e, sob diversos aspectos, inacabada. A aceitação da missão

mediúnica não é, por si só, percebida como suficiente para assegurar ao médium a definitiva supressão dos males que o assolavam antes. É preciso “trabalhar no santo”, isto é, receber as entidades para que estas desempenhem as funções terapêuticas às quais são chamadas a realizar nos terreiros. Caso contrário, o seu próprio processo curativo pode ser comprometido.

3.

Desenvolvimento mediúnico: interfaces entre dom, aprendizado e iniciação

Foi ficando tonta, sentia uma comichão nos braços e nas pernas, tentava equilibrar-se, não conseguia, dobrou o corpo, deixou-se ir. Como num sonho, percebeu-se outra, pairando no ar, e deu-se conta de que não precisava inventar desculpas, astuciar mentiras, pois não estava cometendo crime, delito, erro ou falta, nenhum pecado. Não havia culpa a confessar, motivo para pedir perdão e merecer castigo. Num passo de alforria, Manela dançou defronte de Oxalá, Babá Okê, pai da Colina do Bomfim- evoluíram ela e tia Gildete no pátio da Basílica em meio às palmas cadenciadas das baianas. Como sabia aqueles passos, onde aprendera aquele ponto, adquirira aquele fundamento? Lépida e leve, posta de pé contra o cativeiro, já não lhe pesavam no ombro a culpa e o medo.

Jorge Amado

O Sumiço da Santa

Neste capítulo, privilegio um dos elementos mais revisitados no âmbito da bibliografia antropológica acerca das religiões de matriz africana e, em última análise, das religiões mediúnicas, de modo geral: a questão do conjunto de saberes relativos ao aprimoramento das faculdades mediúnicas experimentadas nos centros de culto. Afinal de contas, embora a mediunidade seja pensada como sendo uma capacidade inata, ela não deixa de ser percebida como prática e, portanto, como uma habilidade passível de aperfeiçoamento. Sob essa perspectiva, a inclinação mediúnica pressupõe, também, “exercício, educação”, como indica Cavalcanti (1983:86). Em seus estudos acerca do Espiritismo, a autora enfatiza o elevado grau de codificação das formulações cosmológicas acerca da mediunidade, que designa a comunicação espiritual por excelência. Essa comunicação, contudo, pode se dar entre espíritos encarnados ou desencarnados e é definida, em grande parte, como um *dom orgânico* e, portanto, derivado da estrutura *do corpo físico* (CAVALCANTI, 1983: 83-84). De outro lado, a antropóloga salienta a importância conferida ao aprendizado no contexto do trabalho mediúnico.

Ainda que o segmento religioso enfocado nesta pesquisa não apresente o mesmo nível de institucionalização/codificação do Espiritismo, cioso de seu viés literário, as formulações dos meus interlocutores não deixam de referenciar

algumas das noções caras aos espíritas. Dentre elas, podemos salientar a ideia de que a mediunidade é um dom e, de modo complementar, que pode ser desenvolvido ou não. Contudo, no contexto etnográfico desta pesquisa, nunca foram mencionadas explicações alusivas à base física da mediunidade. Por outro lado, assim como entre os espíritas, a mediunidade aparece vinculada à noção de carma e, portanto, à crença na reencarnação. Sob esse prisma, o dom para a comunicação com os seres espirituais é percebido como um mecanismo de expiação das falhas cometidas em “vidas passadas”, como veremos mais adiante. A fim de evoluir, o médium precisa praticar a sua habilidade de comunicação com o mundo espiritual em benefício de outras pessoas, isto é, promovendo o exercício da caridade. É, pois, preciso desenvolver a mediunidade.

De modo bastante sintomático, a expressão desenvolvimento é amplamente empregada no vocabulário umbandista, designando o processo de aprendizado que marca a carreira religiosa dos médiuns. “Sessão de desenvolvimento”, “médium em desenvolvimento” ou “médium desenvolvido” são apenas algumas das categorias que reforçam a ideia de que é possível, ou melhor, desejável, promover algum tipo de intervenção técnica sobre o dom que algumas pessoas apresentam para a comunicação espiritual.

Assim sendo, não é de hoje que cientistas sociais das mais variadas orientações teórico-metodológicas atentam para o complexo processo de aprendizado que marca o desenvolvimento da mediunidade nos terreiros de Umbanda. Diversos autores, como Ortiz (1999)⁴⁶ e Lapassade & Luz (1972), analisaram os esforços de líderes religiosos umbandistas interessados em ordenar as experiências sensoriais dos potenciais médiuns, pessoas percebidas como sendo suscetíveis à possessão por espíritos.

⁴⁶ A partir de um estudo macrossociológico, o autor pensa a emergência da Umbanda como o resultado de uma síntese branqueadora desenvolvida nas principais capitais brasileiras da primeira metade do século xx. Sob sua ótica, o movimento umbandista promove uma reinterpretação de elementos das religiosidades africanas, desagregadas sob a dominação simbólica branca. Trata-se de um movimento de asseptização cosmológica e ritual capaz de extirpar os elementos considerados “bárbaros” das chamadas religiões afro-brasileiras. O interesse pelas práticas tradicionais afro-brasileiras, nesse contexto, estaria inscrito em um movimento de “desafricanização” concorrente para a “morte branca do feiticeiro negro”. Para uma crítica a essa proposição, ver Negrão (1998), para quem Ortiz leva demasiadamente a sério as formulações produzidas pelos representantes dos canais oficiais do culto, como umbandistas letRADOS e dirigentes das inúmeras federações desenvolvidas no contexto de busca por legitimação da nova religião.

Tomemos, pois, o ensaio de Lapassade & Luz (1972) como trampolim para as reflexões em torno da mediunidade enquanto dom e, simultaneamente, exercício, a partir dos dados fornecidos pelas explorações etnográficas desta pesquisa. Sublinhando a dimensão do controle sacerdotal sobre os fiéis, esses autores enfatizaram a dinâmica de coerção inerente aos esforços de normatização dos terreiros de Umbanda, as instâncias institucionais capazes de mediar as relações entre os médiuns e suas entidades espirituais. Trata-se, sobretudo, de um esforço analítico debruçado sobre a passagem do transe bruto ou “selvagem” ao transe institucionalizado, isto é, experimentado segundo o formato imposto pelo líder religioso do grupo e, em última análise, pelas tentativas de umbandistas letRADos e comprometidos com a elaboração de uma espécie de teologia do culto. Está em realce, portanto, uma tentativa de institucionalização ritual e cosmológica da Umbanda⁴⁷.

A proposição de que “para se tornar médium é necessário aprender uma nova linguagem do corpo” (LAPASSADE & LUZ, 1972: 16) constitui lugar comum nas formulações de sociólogos e antropólogos e, como pretendo demonstrar, parece bastante acertada. No entanto, esta etnografia visa o alargamento das reflexões em torno da prática da mediunidade no contexto umbandista, atentando para dois aspectos menos explorados pela bibliografia especializada: o poder de intervenção atribuído às potências espirituais que povoam o cosmo umbandista, bem como o estatuto conferido ao corpo e às sensorialidades na produção e apreensão dos saberes desenvolvidos nos terreiros em torno das relações entre homens e potências espirituais. Ora, as entidades cultuadas na Umbanda são percebidas como sendo portadoras de agência e poder

⁴⁷ Interessante notar que o esforço argumentativo de Lapassade e Luz está assentado, sobretudo, na construção de inúmeras dualidades, que buscam reforçar a ideia de que a emergência da Umbanda, enquanto movimento religioso que se pretende oficial e hegemônico, pressupõe a tentativa de supressão das cosmovisões e ritos originalmente negro-brasileiros. Assim sendo, esses autores estabelecem antinômios como terreiros de morro/terreiro do asfalto. Estes últimos, autodeclarados templos, seriam os principais centros produtores de um patente esforço de institucionalização religiosa, ao passo que os terreiros dos morros representariam nichos de resistência diante da repressão imposta pelo “aparelho ‘ideológico’ de Estado religioso” (LAPASSADE&LUZ, 1972:54). A construção desse aparelho, por sua vez, é atribuída à emergência do movimento umbandista, que tinha como principais elementos propulsores o protagonismo de religiosos letRADos e a ação das federações de Umbanda, órgãos comprometidos com a oficialização e asseptização ritual e cosmológica da nova religião. Segundo os autores, a persistência da quimbanda, a magia dos exus, em oposição à umbanda, estaria inscrita em um esforço de afirmação contracultural. O ensaio foi escrito sob a perspectiva de “defender a quimbanda do movimento que se tem feito para destruí-la” (LAPASSADE&LUZ, 1972:p.xii)

de intervenção “neste mundo”, tanto no contexto estritamente religioso quanto no âmbito da cotidianidade. Portanto, a dicotomia entre “transe bruto” e “transe institucionalizado” ou religioso constitui apenas parte da complexa teia de relações entrelaçadas no terreiro. Afinal de contas, entre o médium e o centro de culto, mais ou menos institucionalizado, existe um elemento nada desprezível, qual seja a atuação de um vasto conjunto de entes espirituais que acompanham o sacerdote e o filho de santo. Este último é suscetível às influências dos espíritos que “carrega” e portador da capacidade de “dar passagem” a essas potências espirituais. O líder espiritual, por sua vez, é dirigido por seus guias, que atuam, não sem conflitos, na gestão da casa religiosa.

Assim sendo, apesar dos esforços rituais e doutrinários estabelecidos no local de culto, o desenvolvimento da mediunidade pressupõe a construção de um conjunto de saberes frequentemente negociados, já que são produzidos em um nicho religioso percebido como lugar de trânsito de um sem número de potências sagradas, dotadas de vontades próprias e diversas formas de intervenção entre os mortais. Para além do controle do pai ou mãe de santo, as formulações dos meus interlocutores sugerem um contexto religioso bastante polifônico, onde ressoam as vozes dos médiuns, das suas entidades e, é evidente, das entidades que, junto aos sacerdotes, atuam na liderança do terreiro. Com isso, não pretendo sugerir que a multiplicidade de personagens sagradas inscritas no universo ritual e cosmológico da Umbanda neutralize as hierarquias vigentes nas casas culto. Trata-se de salientar, antes de tudo, o caráter processual daquilo que os médiuns chamam de desenvolvimento e, a partir dos dados levantados pela etnografia, visibilizar as tentativas de controle, acomodações, negociações e conflitos pertinentes ao ensino/aprendizado da prática mediúnica.

Além disso, os esforços que visam o desenvolvimento da mediunidade parecem intimamente ligados a dois outros elementos: a noção de cura e o estatuto conferido ao corpo, vetor de atuação das potências sagradas e, em última análise, meio de apreensão do mundo por excelência. Desse modo, o desenvolvimento está articulado, primeiramente, à categoria cura. Afinal, como foi mencionado no capítulo anterior, os relatos acerca da iniciação “no santo”, não raro, estabelecem nexos indissolúveis com a ideia de que um equilíbrio perdido ou comprometido precisa ser restaurado. Para que isso ocorra, a iniciação e a subsequente prática

das faculdades mediúnicas constituem os meios mais eficazes. Em segundo lugar, o aprimoramento da mediunidade está ligado a um processo de educação sensorial do médium e, portanto, pressupõe a construção de uma outra corporeidade. Aqui, a construção do sagrado implica na conformação do corpo às funções sagradas propostas no terreiro. Isso se dá a partir da interiorização de uma ordem simbólica específica, isto é, a partir da socialização do sujeito em uma nova cultura corporal e afetiva. Afinal,

Embora os sentimentos ou as emoções não sejam fenômenos unicamente fisiológicos ou psicológicos, eles não são deixados ao acaso ou à iniciativa pessoal de cada ator. Sua emergência e expressão corporal correspondem a convenções que não se distanciam da linguagem, mas que dela se distinguem, no entanto. As emoções nascem de uma avaliação mais ou menos lúcida de um acontecimento presenciado por um ator provido de sensibilidade própria. Elas são pensamentos em ação dispostas num sistema de sentidos e de valores. Enraizadas numa cultura afetiva, elas também se exprimem mediante uma linguagem gestual e de mímica, que pode, em princípio, ser reconhecida (...) pelos integrantes de seu meio social. A cultura afetiva oferece os principais esquemas de experiência e de ação sobre os quais o indivíduo tece sua conduta de acordo com sua história pessoal, seu estilo e, notadamente, sua avaliação da situação. (...) (LE BRETON, 2009: 11-12)

3.1.

A mediunidade e a presença do sagrado no mundo dos vivos

Entre os umbandistas, a noção de mediunidade corresponde às muitas formas de percepção da atuação de “energias”, “forças” e entes espirituais que, apesar de habitantes do “plano astral”, marcam presença “neste mundo”. As narrativas dos praticantes da Umbanda evidenciam um vastíssimo conjunto de experiências percebidas como sendo, por assim dizer, extraordinárias, “sobrenaturais” ou extra-sensoriais. O repertório de sensações que, segundo os médiuns, atestam a presença de seres “do outro mundo” entre os mortais inclui as mais diversas formas de travar contato com os espíritos, sejam eles de familiares “desencarnados” ou das entidades e divindades constitutivas do panteão cultuado⁴⁸. “Ouvir vozes”, “sentir a presença”, ou mesmo ver espectros

⁴⁸ Embora a crença na possibilidade de comunicação entre espíritos encarnados e desencarnados, elemento fundamental na formulação da doutrina Espírita, também seja corrente entre os umbandistas, cabe destacar que os terreiros de Umbanda primam pela comunicação com o conjunto de entidades constitutivas do panteão. Estas, por sua vez, estão dispostas em categorias genéricas ordenadas a partir de uma relação de oposição e complementaridade segundo uma complexa divisão espiritual do trabalho, conforme já observavam diversos autores, como Birman (1985 a) e Negrão (1996). No Espiritismo, a questão da individualidade dos seres espirituais

fantasmáticos transitando entre homens e mulheres de carne e osso são apenas algumas das expressões da mediunidade, uma pré-disposição inata para um expressivo conjunto de experiências sensíveis e consideradas incomuns à maioria das pessoas.

No entanto, dentre as faculdades mediúnicas vivenciadas nos terreiros de Umbanda, a prática da possessão é, sem sombra de dúvidas, uma das mais prestigiadas no conjunto de relações estabelecidas entre os mortais e os seres sagrados. Cabe destacar, ainda, que a possessão por entes espirituais, tal como praticada no contexto umbandista, concorre para a atualização da cosmologia e ritual, uma vez que as entidades incorporadas nos médiuns expressam, de modo mais ou menos ostensivo, as suas vontades e, por vezes, propõem novas diretrizes doutrinárias para a casa religiosa onde atuam, como demonstrarei mais adiante. Podemos afirmar que a capacidade apresentada pelo médium para incorporar as diversas entidades do panteão constitui elemento central na prática religiosa umbandista. Afinal, a incorporação assinala, de modo bastante evidente, a presença dos seres sagrados entre os membros do grupo. É, portanto, a partir da mobilização do corpo do médium que a entidade adquire materialidade no contexto mágico-religioso da Umbanda, conforme observou Pólvora (2001), em seus estudos sobre o estatuto do corpo nos ritos do Batuque, no Rio Grande do Sul.

Nesse sentido, a prática ritual da incorporação por espíritos confere substância ao que é, a princípio, um ente concebido como sendo apenas uma ideia bastante abstrata, no conjunto de representações do sagrado formuladas no universo cosmológico umbandista. Em outras palavras, as marcas corporais inscritas no médium no ato da possessão ritual parecem atestar, enfaticamente, a suspensão da personalidade do fiel e a presença de um outro ser, um ente sagrado. Trata-se, portanto, da emergência de um outro ator social. Este, por sua vez, é percebido como sendo dotado de substanciais poderes de intervenção concreta entre os mortais. As marcas corporais desenvolvidas durante a incorporação são, portanto, os sinais diacríticos da presença do sagrado entre os fiéis e, nesse

presentes na comunicação está posta de modo mais evidente, uma vez que “se manifestam, recorrentemente, espíritos de indivíduos conhecidos ‘desencarnados’. Assim, em um centro espírita, os adeptos se comunicam com parentes, amigos e personagens históricos com biografias e características conhecidas. (...)” (VELHO, 2003:60)

sentido, são constantemente positivadas nas narrativas dos umbandistas, já que a notória metamorfose do aparelho em uma entidade sagrada parece reforçar a autenticidade e verossimilhança da presença espiritual reverenciada. Certa vez, ao término de uma das sessões observadas, um médium me perguntou: “E aí, você viu Tranca Rua? Muito diferente de mim, né? Ele me muda muito!”. O rapaz fazia referência ao seu exu, salientando algumas das diferenças que marcam as fronteiras entre entidade e aparelho.

Insisto, portanto, na observação de que as potências espirituais cultuadas na Umbanda são concebidas como sendo *personas* dotadas de características próprias e de ação concreta entre os mortais. Essa ação, por sua vez, é potencializada pela materialidade que o sagrado assume no corpo do médium. Assim sendo, a possessão, do modo que se dá entre os umbandistas, parece ser elemento fundamental na construção do poder de atuação das entidades em suas relações com os devotos, pois torna o contato com as potências espirituais direto, isto é, face a face. Portanto, a educação dos médiuns visa, dentre outras coisas, aprimorar a comunicação com os habitantes do “astral”. É, pois, a partir do desenvolvimento de uma sensorialidade inscrita na cultura corporal da religiosidade umbandista, que o médium acentua o seu poder de mediação entre os mundos “visível” e “invisível”, para mencionarmos o binômio mobilizado por Cavalcanti (1983).

Certamente, a crença na existência dos espíritos não está condicionada à prática ritual da incorporação, conforme atestam inúmeros relatos em torno de outras modalidades de experiências sensíveis dos médiuns. Mas o rito de possessão constitui o mote da presença corporificada do sagrado, pois articula médiuns, entidades e solicitantes, proporcionando meios eficazes para a atuação dessas forças entre os homens e mulheres que vivem na Terra, de acordo com o horizonte de expectativas do grupo religioso. Essa modalidade de construção do sagrado, portanto, está intimamente ligada à dimensão terapêutica da religiosidade umbandista, associada à perspectiva de superação ou atenuação das mazelas cotidianas de médiuns, frequentadores e eventuais clientes, conforme já observaram Birman (1985a), Montero (1985) e Pordeus Jr. (2000), entre outros autores.

Sob essa perspectiva, a prática da caridade pressupõe a disponibilização do corpo do médium para que as potências sagradas atuem em benefício de outras pessoas. Uma vez materializada no seu aparelho, a entidade executa inúmeros procedimentos terapêuticos, presta atendimentos ao público, dá conselhos e ministra passes ou descarregos, por exemplo⁴⁹. É, em parte, pela mobilização da voz, “esse pedacinho de corpo” (cf. LE BRETON, 2013) que as entidades interagem, de modo um tanto horizontalizado, com os seus consulentes, com quem, não raro, estabelecem laços de amizade ou experimentam desentendimentos. Afinal,

Como no espiritismo kardecista, as sessões de umbanda visam facilitar o processo de evolução dos espíritos. Mas, ao passo que no kardecismo esse processo está ligado à doutrinação dos espíritos graças à ação consciente dos médiuns, na umbanda a evolução deles só pode se realizar pelo ‘trabalho’ mediúnico, ou seja, pela ‘caridade’ praticada pelos próprios espíritos uma vez incorporados em seus médiuns. A intervenção direta dos espíritos na vida dos homens, ajudando-os a resolver os problemas, torna-se, portanto, o único meio de evoluir: é preciso ‘trabalhar’ para progredir. (...) Através dos médiuns, esses espíritos devem dar consultas aos seres humanos que precisam de sua ajuda. (CAPONE, 2009: 98-99)

Os relatos dos médiuns sugerem que capacidade de entrar em transe de possessão é percebida como sendo uma “dádiva”. Em contrapartida, essa faculdade apresenta um desafio: é preciso aprender a lidar com o fenômeno a fim de torná-lo útil aos outros e, por conseguinte, à própria vida. Sob essa ótica, a emergência das experiências mediúnicas e a intensificação da comunicação com os seres do “astral” não resultam de uma escolha pessoal do religioso. Trata-se, antes de tudo, de uma “missão”, isto é, uma tarefa designada pela vontade dos deuses. Assim sendo, ser médium parece constituir um privilégio e, ao mesmo tempo, indicar a tomada de uma grande responsabilidade no contexto religioso, uma vez que o portador do dom da possessão é o mediador por excelência, ou seja, uma espécie de facilitador da presença das potências sagradas no grupo. Sob essa perspectiva, o aparelho deve estar apto a “dar passagem” às entidades que “vêm à Terra” e são percebidas como agentes capazes de prestar auxílio concreto aos mortais.

⁴⁹ Diferentemente do que ocorre no Espiritismo (cf. Cavalcanti, 1983), a modalidade de passe aplicado no contexto etnográfico desta pesquisa pressupõe a incorporação das entidades nos médiuns e prima pelo toque, isto é, pelo contato físico entre o médium incorporado e os solicitantes. Geralmente, ocorre da seguinte forma: a partir de movimentos enérgicos, as entidades promovem uma espécie de varredura nos corpos de quem recebe o procedimento. Nos descarregos, os médiuns(incorporados ou não) mobilizam outros elementos, como água e ervas, conforme descrevo no capítulo seguinte, debruçado sobre a dimensão terapêutica do culto.

Certa vez, ao salientar a dimensão caritativa do trabalho mediúnico, a mãe de santo afirmou que “não estamos aqui a passeio, somos todos tarefeiros”. Nesse sentido, a incorporação das entidades parece constituir um dos principais mecanismos, se não o principal, de prestação da caridade, elemento largamente mobilizado na construção da identidade religiosa umbandista. Em diversas ocasiões, pude perceber que a expressão “fazer a caridade” denota a disponibilidade do médium em chamar suas entidades para que estas prestem “atendimento” a outras pessoas. “Já fiz a minha caridade hoje”, disse um médium, pontuando que tinha incorporado o seu caboclo e que este tinha dado consulta. Como vimos no capítulo anterior, as narrativas acerca de ingresso na Umbanda sublinham, dentre outros elementos, a dimensão curativa atribuída à descoberta e exercício da mediunidade. Em outras palavras, a ritualização da prática da possessão por espíritos -e o subsequente desenvolvimento das faculdades mediúnicas a serviço de outrem- constitui o fio condutor do conjunto de sentidos atribuídos pelos médiuns às suas trajetórias religiosas. Nesse sentido, a cura do médium é, em grande parte, pensada como sendo um processo correlato à sua (auto) entrega aos guias e, consequentemente, à atuação desses espíritos entre os mortais.

Dessa forma, a revelação da mediunidade parece concorrer duplamente para a atribuição de sentidos ao percurso pessoal do fiel. Por um lado, os saberes produzidos no contexto religioso constituem o conduto cultural privilegiado para explicar e ordenar as experiências sensoriais anteriormente desajustadas e, por vezes, patologizadas nas trajetórias pessoais dos religiosos. Um sem número de sensações anteriormente carentes de explicação, como desmaios repentinos ou problemas de saúde de diagnósticos imprecisos, ganham sentido à luz da noção de mediunidade. Experiências que, antes do contato com a Umbanda, poderiam ser interpretadas como resultantes de doenças mentais podem passar a significar manifestações de uma capacidade inata para a comunicação com os espíritos, a vocação mediúnica propriamente dita. Por outro lado, a narrativa dos médiuns, por vezes, aponta para a mediunidade como sendo um mecanismo de expiação de “dívidas cármicas”, ou seja, como uma chance de superação dos erros cometidos em vidas passadas a partir do exercício da ajuda ao próximo, materializada no exercício da possessão. Afinal, como observou Mãe Dani, “ninguém é só

bonzinho e, assim, podemos abater um pouco da dívida que consta no caderninho”.

3.2. Missão e aprendizado

A perspectiva de “abater a dívida que consta no caderninho” pressupõe aprendizado. Vale lembrar que, a despeito de o dom da mediação do sagrado ser pensado como uma condição que independe das escolhas do aparelho, cabe ao médium desenvolvê-lo ou não. Assim, a prática religiosa da mediunidade está inscrita em um complexo e gradual processo de aprimoramento da comunicação entre médiuns e entidades espirituais. Nesse sentido, a aptidão para colocar as entidades “em Terra” e, consequentemente, experimentar a prestação da caridade, parece intimamente ligada à produção de um conjunto de saberes pertinentes aos modos de sentir e agir durante o transe de possessão. É preciso aprender a incorporar as entidades e a identificar, sensorialmente, o que elas dizem. Esse processo, por sua vez, não parece percebido como sendo acabado, hermético e definitivo. É possível saber lidar com a incorporação de uma determinada categoria de entidades e, por outro lado, apresentar dificuldades para “entrar em conexão” com outras “energias”. “Eu tinha muita dificuldade para incorporar criança”, afirmou uma das médiuns da Casa do Boiadeiro. A categoria desenvolvimento mediúnico corresponde, portanto, ao aprendizado de um conjunto de técnicas corporais comprometidas com o ordenamento das experiências sensoriais do potencial médium, segundo as concepções doutrinárias vigentes no local de culto onde ele está inserido. Todavia, a exegese dos médiuns sugere que esse aprendizado é atravessado pelas vicissitudes do “plano espiritual” e, portanto, constitui uma forma de saber sempre aberta e passível de assumir novos contornos.

Nos ritos públicos, podemos observar que os filhos de santo mais experientes costumam lidar de modo mais autônomo com a prática da possessão, ao passo que os iniciantes parecem precisar do auxílio dos “mais velhos no santo”, do líder religioso ou, em determinadas ocasiões, da entidade incorporada no pai ou mãe de santo que preside a sessão. Em uma sessão de caboclos, por exemplo, não é incomum que o caboclo do sacerdote direcione o desenvolvimento dos

demais membros do grupo. Durante o toque para a chamada das entidades, a diferença entre o comportamento dos médiuns mais experientes e os mais novos no santo é sintomática. Diante das evidências sensíveis de que vão entrar em transe, os primeiros fecham os olhos e, por vezes, sacolejam levemente os corpos, mas parecem permanecer em um estado de passividade interessada. Sabem que não há o que temer. Devem apenas permitir a passagem dos seus guias, que já aprenderam a identificar, isto é, já conhecem muito bem a sensação que assinala a presença de cada entidade que recebem. Já os menos experientes precisam ser guiados. Não raro, a mãe de santo “puxa” suas entidades. Tomados pelas mãos, os iniciantes são sutilmente embalados ao som dos atabaques, enquanto a saudação à entidade invocada é feita ao pé dos seus ouvidos. Diante dos primeiros indícios de que cairão em transe, não é raro que os neófitos sacolejem fortemente os corpos, apresentem tonteiras e, com os olhos arregalados, pareçam não ter clareza do que ocorre. Tal como uma criança recebe suporte dos adultos durante os primeiros passos, os “pequeninos” são estimulados à gradual aquisição de firmeza e autonomia ao “caminhar” na prática do acesso ao sagrado. Crescem os médiuns, crescem seus guias. O erê da médium Janaína, por exemplo, amadureceu. Quando começou a incorporar, era apenas um bebê, que tinha desencarnado por paralisia infantil e, portanto, “não sabia usar a perna”. Começou a engatinhar e, hoje, “anda meio desengonçado”.

Assim sendo, ainda que o fenômeno da incorporação seja permeado por uma sensível margem de imprevisibilidade, conforme já observou Velho (2003), dentre outros autores, o processo de desenvolvimento parece consistir em um esforço de ritualização e, até certo ponto, normatização do transe mediúnico, implicando no ajustamento do conjunto de experiências sensoriais desencadeadas durante a prática da possessão. Nesse sentido, esse esforço modelador parece concorrer para a delimitação das formas desejáveis de mobilização da presença das entidades sagradas nos corpos dos médiuns. Mas é preciso pontuar que essas formas de modelação do sagrado estão bastante sujeitas às idiossincrasias dos praticantes da possessão, dos dirigentes das casas e das entidades.

Do ponto de vista socio-histórico, é possível identificar um esforço normatizador mais ostensivo em torno da delimitação de formas consideradas mais adequadas ao exercício da possessão, especialmente na primeira metade do

século XX, isto é, no contexto de lutas por oficialização e legitimação do culto umbandista. Entre as décadas de 1930 e 1950, foram realizados congressos e publicados muitos livros de cunho doutrinário e tom normatizador, como já foi exaustivamente discutido por Birman (1985 a e b), Brown (1985) e Negrão (1993 e 1996), dentre outros autores. Apostilas de médium e livros de conteúdo, por assim dizer, teológico, além da perspectiva de sistematização da cosmologia, sublinharam a tentativa de impor uma espécie de controle sobre os corpos dos possuídos. No entanto, o alcance dessas ações é consideravelmente limitado, se pensarmos na acentuada pluralidade que recobre o conjunto de práticas e representações do universo umbandista. Diante das tensões entre unidade e diversidade que marcam as religiões de matriz africana e, de modo especial, a Umbanda, a diversidade parece predominar sobre as tentativas de uniformização.

Assim sendo, não existe um escopo doutrinário sistemático que delimita, entre os diversos terreiros de Umbanda, um método homogêneo de aprimoramento da mediunidade, como parece ocorrer, ao menos em alguma medida, no Espiritismo. É preciso, pois, inquirir o corpo, atentar às marcas do sagrado manifestas no médium, observar os sinais capazes de atestar se a entidade está pronta ou não para atender. Afinal, qual o tempo necessário ao desenvolvimento espiritual de um médium? O que garante a maior ou menor aptidão do praticante da possessão para que este preste a caridade? O que um médium precisa aprender e o que já está inscrito em sua, digamos, genética mediúnica? Certamente, muitas respostas poderiam ser formuladas diante dessas questões, embora esta pesquisa não tenha, é evidente, a pretensão de respondê-las.

3.2.1. Aprendizado, corpo e emoções

As formulações dos médiuns, sobretudo quando cotejadas com outros estudos etnográficos debruçados sobre o desenvolvimento mediúnico na Umbanda, sugerem a existência de um imenso leque de práticas relativas ao

ordenamento do fenômeno da possessão nos terreiros, conforme indicam, aliás, estudos bastante recentes, como os de CHIESA (2012) e Evangelista (2015)⁵⁰.

Sendo assim, o aprendizado da mediunidade consiste em um vigoroso processo de produção e transmissão de saberes que primam pela dimensão sensorial das relações com o sagrado. Evidentemente, esse processo não está isento das tentativas de codificação e imposição do controle. Entretanto, diferentemente do que tende a ocorrer no Protestantismo Clássico ou no Catolicismo, por exemplo, o corpo dos umbandistas não é objeto de suspeitas apriorísticas. Ele não precisa ser, de antemão, apassivado. É, pois, o corpo que traz à luz o delinear das diretrizes pedagógicas que o médium deve seguir. Ora, na Escola Bíblica Dominical dos cristãos batistas, assim como na catequese, os conteúdos pertinentes à revelação do sagrado já estão estabelecidos. Cabe ao aluno apenas a sublimação da carne e a observação atenta e contrita do que é proferido. Para os umbandistas, ao contrário, é sempre possível ocorrer uma nova revelação, isto é, a emergência de um novo ente espiritual e, portanto, o alargamento das sensibilidades é o vetor central desse aprendizado, que tem como foco a dimensão experiencial. Trata-se de um processo que se dá através da prática. Embora o dirigente possa, de algum modo, liderar o desenvolvimento, as experiências sensíveis dos praticantes da mediunidade acentuam a dimensão criativa do processo e, por outro lado, concorrem para imprimir movimento à cosmologia e ritual do grupo, como demonstrarei mais adiante.

Em algumas casas, o aprendizado se dá de modo um tanto circunstancial, isto é, ao longo das sessões públicas previstas no calendário religioso do terreiro. Ou seja, à medida em que as diversas entidades são invocadas nos ritos públicos, os médiuns entram em transe, com maior ou menor autonomia, segundo os diferentes níveis de intimidade com a experiência. É o que ocorre, por exemplo,

⁵⁰ A partir da observação participante nas atividades de um terreiro da região metropolitana do Rio de Janeiro, a autora explora a mobilização de práticas características da Umbanda em um terreiro de Candomblé. Nessa casa, a mãe de santo atribui à modalidade de transe predominante na Umbanda um caráter pedagógico. Assim sendo, para além da incorporação das divindades do Candomblé, a mãe de santo destina uma parte do calendário ritual ao desenvolvimento da mediunidade dos seus filhos. De acordo com a líder, a modalidade de transe praticada pelos umbandistas concorre para que o médium fique “mais solto”. De acordo com essa exegese, a incorporação de entidades como caboclos e exus se dá de fora para dentro e, portanto, exigiria menor concentração por parte do médium, ao passo que o transe pelas divindades seria um afloramento, isto é, algo que se dá de dentro para fora, uma vez que o orixá jaz na composição da pessoa do seu filho.

na Casa da Cigana. Lá, o desenvolvimento é direcionado pelas entidades incorporadas na mãe de santo ou no pai pequeno o terreiro. Entretanto, de algum modo, todos participam ativamente do processo de ensino/aprendizado mediúnico.

Inicialmente, o transe costuma durar pouco tempo, é expresso em movimentos desordenados e marcado pela precariedade da comunicação. Dificilmente, as primeiras incorporações mobilizam a voz e, portanto, é bastante comum que a entidade demore a falar. O médium inexperiente cambaleia, tropeça e, às vezes, treme em demasia. É preciso que o irmão de santo segure ou que as demais entidades amparem o neófito. Com as palmas das mãos abertas sobre o rosto do iniciante, o caboclo empurra levemente o médium par trás, ele rodopia e tenta levantar os braços. É possível que o movimento adquira maior firmeza e o gestual maior definição. É preciso chamar a entidade e, portanto, o grupo saúda: Okê, caboclo! De súbito, o novo médium abre os olhos. Ele está no meio do salão, esbaforido e assustado. Com um copo de água, deve aquietar o corpo e restabelecer o seu estado de consciência.

A intensificação da experiência concorre para a autonomização do filho de santo nas suas relações com as potências sagradas, bem como à individuação da entidade cultuada, que, em muitos casos, pode passar a dar consultas ou prestar “atendimentos” aos membros da casa ou aos que, sob uma perspectiva clientelar, frequentam o terreiro⁵¹.

Por outro lado, algumas casas religiosas optam pela realização de “sessões de desenvolvimento”, que podem ser públicas ou circunscritas aos membros do terreiro. Trata-se de atividades que têm como principal objetivo a orientação do médium para o exercício da prática ritual da possessão. Sobre as muitas práticas direcionadas ao desenvolvimento da mediunidade, uma das minhas interlocutoras observa que que já experimentou a circulação por diversos terreiros em busca do local mais adequado às vontades das suas entidades. Ela conta o seguinte:

⁵¹ Na Casa da Cigana, apenas as entidades da mãe de santo dão consultas de modo sistemático, especialmente a Cigana. Segundo o filho da líder religiosa, pai pequeno do terreiro, as entidades dele não podem dar consulta na casa, por questões de preservação da hierarquia do grupo, pois “ficaria uma briga entre as entidades”. As demais entidades, por outro lado, prestam “atendimentos”, ou seja, “dão uma palavra” com as pessoas durante as giras públicas regulares.

O primeiro era mais assim: "Ah, uma hora antes da gira, antes da assistência chegar, vamos cantar um ponto", por exemplo, dia de desenvolvimento de Preto Velho, aí: "Canta ponto de Preto Velho pra chamar os Pretos Velhos dos médiuns que tão desenvolvendo", só que as pessoas não chegavam no horário, sabe, então acabava não acontecendo, então o desenvolvimento não acontecia. No segundo terreiro tinha dia de desenvolvimento, gira só pra isso, e era fechado, não tinha assistência, não tinha assistência e era o único dia que médiuns novos podiam virar, então assim, eu no caso, eu tava lá pra ser cambona, então o único dia que eu podia virar com as entidades era no dia de desenvolvimento e fora isso não, aí no caso a entidade do pai de santo que tivesse ia doutrinando e orientando as entidades de quem tava lá, era assim que acontecia. Nesse agora, o dia de desenvolvimento é mais ou menos um por mês, a média, e a princípio é uma gira que não é pra assistência, mas a mãe não fecha a casa, então sempre tem assistência, mas é um dia com pouca assistência (...) Sabe, é um dia que vai assistência só de quem é familiar ou quem é vizinho escuta batendo (risos) e aparece lá, não é um dia divulgado

Aqui, a prática do desenvolvimento mediúnico interessa, sobretudo, à medida em que é percebida enquanto elemento propulsor de cura e ordenamento das experiências do ser e estar no mundo. Dito de outro modo: se, como vimos no capítulo anterior, a iniciação à Umbanda e o exercício da mediunidade são, em grande parte, pensados como sendo caminhos para a cura ou o ordenamento das experiências sensoriais do sujeito, o desenvolvimento traz à baila a dimensão, por assim dizer, mais processual da vida "no santo". Uma vez aceita a missão de dar passagem às divindades, o que médiuns precisam aprender/ experienciar para que o conjunto de transformações esperadas por esses sujeitos seja atingido? Em que medida o tripé cura, corpo e emoções está articulado aos saberes e práticas mobilizados no aprimoramento das faculdades mediúnicas do filho de santo?

Interessante observar o seguinte: a despeito da diversidade que recobre a noção de desenvolvimento mediúnico, a ideia de que a prática da mediunidade pressupõe o domínio de certas técnicas corporais facilitadoras da possessão é um elemento corrente nas falas dos principais médiuns ouvidos durante a pesquisa. Em outras palavras, a percepção de que existem modos mais ou menos eficazes de promover e ordenar o transe está, de modo bastante evidente, nas narrativas de filhos, mães e pais de santo. "Inicialmente, eu tinha muita dificuldade para incorporar criança", disse uma das filhas de santo da Casa do Boiadeiro. Sua líder religiosa, por outro lado, afirma que busca sugerir "técnicas de conexão" que auxiliam o processo de incorporação. Nesse sentido, a noção de que a prática da possessão implica no desenvolvimento de certos conhecimentos técnicos está, indubitavelmente, inscrita naquilo que Mauss (2003a) percebeu, de modo seminal,

como sendo “técnicas do corpo”, ou seja, “as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo. (...)” (MAUSS, 2003a: 401).

Sob a perspectiva de salientar a dimensão social da construção do corpo em sua multiplicidade de usos, Mauss (2003 a) lança mão de um vasto leque de exemplos de técnicas corporais oriundas das mais diversas nacionalidades. Elementos como a posição dos braços durante a caminhada ou as atitudes corporais apresentadas nos contextos de guerra, por exemplo, são pensados como sendo expressões que assinalam as idiossincrasias de determinados povos. São, nesse sentido, fatos de educação inscritos nas mais diversas tradições desenvolvidas no mundo.

Nesse sentido, as técnicas do desenvolvimento mediúnico também são um fato da educação. Esta, por sua vez, está comprometida com os usos do corpo segundo uma tradição específica, isto é, está atrelada a uma empresa sagrada. Aqui, a eficácia das técnicas corporais consiste na potencialização da abertura para a manifestação do divino. Em resposta a uma virtualidade identificada no domínio das sensibilidades, o médium é instado à construção de um novo *habitus* corporal. Trata-se de um conjunto de gestos, movimentos e expressões vocálicas desenvolvidas a partir do processo de construção social de um corpo sacralizado. Em outras palavras, o desenvolvimento mediúnico põe em curso um processo de educação do corpo a serviço de um fazer místico, qual seja a manifestação das potências espirituais no contexto religioso.

Esse aprendizado ocorre de duas formas centrais. Por um lado, o médium é ensinado à sacralização do corpo a fim de potencializar a presença da divindade. Ele deverá estar limpo, tomar banhos de ervas, evitar bebidas alcoólicas e atividades sexuais nos dias que precedem às atividades do terreiro. Também deve evitar aborrecimentos e pensamentos “negativos”, isto é, observar as próprias emoções. Todas essas evitações são transmitidas pela mãe de santo, pelas entidades e pelos mais velhos “no santo”. Por outro lado, o médium aprenderá, a partir do cumprimento das obrigações⁵² e do exercício da prática mediúnica, uma

⁵² Os ritos iniciáticos que marcam as passagens na carreira religiosa do fiel são chamados de obrigação.

série de tabus próprios às suas entidades. Mas isso ocorre, notadamente, a partir da experiência sensível. Não raro, um aparelho de santo passa a apresentar reações corporais de evitação a alimentos que, antes do cumprimento dos ritos iniciáticos, eram consumidos sem problema algum. Nesses casos, o médium descobre as evitações das suas divindades a partir de uma relação íntima com essas potências sagradas, isto é, uma relação marcadamente sensorial. Certa vez, uma filha de santo com quem entabulei conversa informou, por exemplo, que sempre comeu camarão. Mas depois da iniciação, passou a reagir ao alimento. Depois de tanto “passar mal”, atentou para o fato de que este alimento era um tabu do seu orixá.

No que diz respeito à incorporação propriamente dita, diversos estímulos sensoriais podem ser acionados na chamada das potências espirituais, como o som dos atabaques, das sinetas, ou o toque do médium pela roupa de uma entidade incorporada, como a saia de uma pombagira ou a capa de um exu. Em certas ocasiões, alguns gestos são provocados nos médiuns/entidades em desenvolvimento por parte do sacerdote/entidade que dirige os rituais. Certa vez, durante uma sessão de exu, uma jovem e inexperiente médium incorporou a sua pombagira, que esboçou uma gargalhada contraída e de baixa intensidade sonora, provocando a reação imediata da pombagira da mãe de santo, que observou: “Dê o seu ilá⁵³ formoso!” A partir da admoestação da pombagira chefe, a entidade da jovem médium emitiu uma gargalhada sonora, característica dessa categoria de entidades.

Por outro lado, não parecem poucos os gestos que, tradicionalmente executados nas casas de culto, tendem à interiorização e estão, portanto, socialmente enraizados no contexto sociorreligioso em questão. Assim, pude observar que, quando tomados por Iemanjá, os médiuns da Casa do Boiadeiro tendem a expressar uma dança ritual marcadamente cadenciada, deslizando os pés no chão, como se flutuassem; ao passo que, na Casa da Cigana, o mesmo orixá apresenta uma performance consideravelmente mais ágil, movendo as mãos de modo mais vigoroso, enquanto dança com o passo mais marcado, retirando os pés do chão. Evidentemente, não pretendemos ignorar os complexos processos de

⁵³ Ilá ou brado é o som emitido pelas divindades e/ou entidades quando incorporadas em seus médiuns. O som produzido durante a possessão, associado ao gestual delineado pelo médium, concorre para a identificação do ente sagrado manifesto no grupo religioso.

individuação dos orixás e entidades. Estas, apesar de dispostas em categorias genéricas, tendem à individuação ao longo da carreira religiosa do médium, conforme mencionamos anteriormente. Assim, à medida que um médium passa a ser tomado por um preto velho, por exemplo, dá lugar a um ente, um ator, uma *persona*. Não se trata mais de uma categoria genérica, mas de um ator social específico, o preto velho da Maria ou do João. Os orixás, por outro lado, são pensados como sendo qualidades, ou seja, “variações” ou avatares das divindades gerais. Mais do que incorporar Iemanjá ou Oxum, por exemplo, os filhos dessas orixás manifestam formas individuadas dessas deusas, como já observaram Flaksman (2014), Goldman (1987) e Segato (2000 e 2005), dentre outros autores ocupados em analisar a cosmologia do Candomblé⁵⁴.

3.2.2. Giras de desenvolvimento, aprendizado e corporeidade

Na Casa do Boiadeiro, a líder religiosa passou a promover sessões de desenvolvimento, de modo regular e sistemático. As giras ocorrem uma vez por semana, sempre às quartas-feiras. Esses encontros constituem recorte privilegiado para as reflexões em torno do aprendizado da prática mediúnica, já que permitem acessar o lugar atribuído ao corpo e às emoções no contexto de prática da possessão. Por outro lado, tais encontros possibilitam uma melhor observação do conjunto de expectativas do grupo em torno do protagonismo dos filhos de santo e de suas entidades. Sob essa perspectiva, atento para o caráter, por assim dizer, pedagógico da proposta de desenvolvimento vigente na casa. Vale notar que as sessões aqui mencionadas, além da dimensão propriamente prática, compreendem breves preleções, trocas de ideias e exposição de dúvidas por parte dos médiuns. Nesse contexto, saltam aos olhos, de modo especial, as tensões subjacentes ao

⁵⁴ Embora a noção de “qualidade” seja mais mobilizada entre os praticantes do Candomblé, não foram poucos os médiuns umbandistas com os quais conversamos ao longo da pesquisa que mencionaram a “qualidade” do seu orixá. Assim sendo, uma das nossas interlocutoras, médium da Casa do Boiadeiro, observou que é filha de Iemanjá Sobá, uma manifestação de Iemanjá velha. A jovem observou, que descobriu a qualidade da sua Iemanjá através de um sonho. Outro médium, da Casa da Cigana afirmou ser filho de Ogunjá, que, segundo o rapaz, pode ser chamado de Ogum Beira-Mar. Este seria o “nome de Ogunjá na Umbanda”. A mesma qualidade de Ogum, no entanto, foi identificada em outro terreiro como sendo o Ogum Sete Ondas dos umbandistas. Pouco importa, aqui, a multiplicidade de nomes correspondentes às diferentes qualidades dos orixás cultuados na Umbanda e no Candomblé. Interessa-nos, contudo, pontuar a persistência de um esforço classificatório de individuação das potências sagradas.

antinômio consciência/inconsciência dos praticantes da possessão, como explicitarei mais adiante.

A sessão de desenvolvimento é constituída pelos elementos centrais de uma gira pública, como os ritos de abertura, cruzamento e fechamento do terreiro⁵⁵. No entanto, consiste em uma atividade fechada, ou seja, restrita aos membros da casa e, eventualmente, a alguns “amigos do terreiro”, por vezes parentados dos médiuns. Assim sendo, o rito assume um tom consideravelmente informal. Afinal, o esvaziamento da assistência concorre para a construção de uma atmosfera mais familiar e, portanto, mais adequada às discussões acerca dos tópicos doutrinários e cosmológicos emergentes nas conversas que surgem entre os médiuns. Estes, por sua vez, apresentam diferentes níveis de intimidade no âmbito das experiências mediúnicas e expõem dúvidas, receios e observações acerca das sensações experimentadas durante a incorporação. Além disso, a babá realiza uma “palestra”, que consiste em uma preleção breve e informal acerca de temáticas de interesse religioso, como as características arquetípicas e principais atribuições das entidades e divindades cultuadas no terreiro. Por vezes, essas preleções versam sobre pontos mais nitidamente doutrinários, como elementos considerados importantes para o bom andamento dos rituais. A mãe de santo ensina aos seus filhos a execução de tarefas costumeiras da casa, como a forma de fazer a defumação que precede as giras.

Na semana que antecedeu à feitura⁵⁶ de um dos filhos de santo, por exemplo, a tônica do encontro recaiu sobre os elementos constitutivos da saída de santo, que teria lugar na festa de Xangô, um dos “donos da casa”, já que é o segundo orixá da babá. Foram, repetidamente, ensaiadas as cantigas que seriam entoadas na cerimônia iniciática do rapaz e, de modo bastante significativo, foram

⁵⁵ A abertura pressupõe a realização de preces, como o Pai Nosso e a Ave Maria, bem como a defumação, isto é, a queima de ervas, como o alecrim e a alfazema, sobre brasas. No cruzamento, podem ser usados copos com água, que são levados aos quatro cantos do salão e o giz de pemba para riscar pontos de segurança. O objetivo é resguardar a segurança do ambiente, afastando maus espíritos e “energias negativas”.

⁵⁶ A feitura é o rito de iniciação dos filhos de santo, consagrados aos seus orixás a partir da realização de sacrifícios específicos. O processo de iniciação compreende inúmeras etapas. Estas variam, contudo, de acordo com a filiação da casa. De modo geral, a cerimônia de “saída de santo” consiste na culminância do processo iniciático. Afinal, nessa ocasião ocorre a apresentação pública das divindades do neófito, que deverão dançar ao som dos atabaques sob reverência do grupo religioso. De acordo com Capone (2009: 149), somente os centros “mais próximos do pólo africano” realizam o ritual de feitura.

feitas recomendações acerca da necessidade de controle da incorporação que os médiuns deveriam ter na ocasião. Nesse sentido, a sacerdotisa observou que “a festa da saída é do obrigando, só ele recebe. Xangô, como é festa, outros filhos podem até receber, mas Iemanjá, não”.

A ênfase do ritual de saída de santo recai sobre a apresentação dos orixás do “obrigando” ao grupo religioso. Nesse sentido, os demais filhos de santo devem participar na colaboração com o bom andamento do ritual, celebrando os orixás que “renascem” na coroa do neófito e, portanto, devem evitar cair em transe. Está posto, portanto, um tópico fundamental no que diz respeito ao desenvolvimento mediúnico, isto é, a questão do controle do fenômeno da incorporação. Sob essa perspectiva, a hora de permitir que a possessão ocorra parece ser uma das habilidades mais importantes na formação do médium. A possessão pelas potências espirituais, portanto, parece percebida como sendo um acontecimento a ser celebrado, desde que aconteça no contexto ritual adequado. Não é desejável, por exemplo, que o fenômeno ocorra na rua, como já observei em outro lugar (CARNEIRO, 2012), embora essa prática não seja tão estranha a grande parte dos informantes.

Por outro lado, mesmo no contexto das celebrações públicas, as entidades e divindades cultuadas precisam “vir à Terra” nos momentos mais precisos e, sob essa ótica, o médium precisa ser hábil no sentido de saber a hora de “dar passagem” ou não aos seus guias. Numa das giras públicas realizadas na casa, um jovem médium apresentou tontura e aparente enjoo. Na linguagem corrente, o filho de santo estava “passando mal”, sinalizando a presença do seu orixá e sua iminente incorporação. A mãe de santo, prontamente, admoestou o rapaz: “Segura, que ainda não tá na hora!” Filho de Oxum⁵⁷, o médium deveria esperar para permitir a possessão por seu orixá quando este estivesse sendo invocado ao som das cantigas rituais.

Para além do lugar e da hora desejáveis à ocorrência da possessão pelas potências sagradas, o médium precisa observar, ainda, a quais entes espirituais deve “dar passagem”. Afinal de contas, nem todos os espíritos que os umbandistas

⁵⁷ Divindade feminina e vaidosa, Oxum assume o patronato sobre as águas doces. É considerada a deusa do amor, da fertilidade e da beleza.

acreditam existir são considerados bem-vindos ao terreiro e, por conseguinte, são proscritos dos ritos de incorporação. Sendo assim, a ritualização da possessão por espíritos, tal como praticada no contexto observado, parece operar uma delimitação dos diferentes níveis de pureza atribuídos aos entes espirituais que compõem o cosmo umbandista. Afinal, a contaminação “nunca é um acontecimento isolado. Ela só pode ocorrer em vista de uma disposição sistemática de ideias (...)" (DOUGLAS, 2012: 57). Em uma das sessões de exu a que assisti na casa, Maria Mulambo, a pombagira da mãe de santo, realizou uma severa advertência acerca do que considerou ser um comportamento negligente assumido por alguns médiuns. Mobilizando uma linguagem coloquial e pouco comedida, a entidade sugeriu o seguinte:

Quem quiser cultuar egum que vá embora. Aqui é casa de Ketu, de orixá, quem tiver catiço que segure! Vamos consertar o que tá errado, acabar com essa putaria agora. Ou é do meu jeito ou vai embora. Vamos parar com essa porra! Vocês, médiuns, têm que fazer a parte de vocês. Imagine! Que macumba é essa que vai só pra receber coisa ruim?!

As expressões egum e catiço, mencionadas pela pombagira, são bastante polissêmicas no contexto das religiões de matriz africana e, não raro, constituem categorias acusatórias no âmbito das disputas simbólicas que marcam as relações entre esses segmentos religiosos⁵⁸. No jogo de acusações que perpassa as relações entre as casas de culto, a própria pombagira poderia ter sido identificada como sendo um egum e, portanto, rejeitada em um terreiro de Candomblé cioso de sua tradição nagô⁵⁹. De qualquer modo, a narrativa da entidade põe em evidência um processo de depuração do que deve ou não ser recebido pelos médiuns, segundo

⁵⁸ Nos terreiros de Candomblé, a expressão egum designa o espírito de algum morto. Não se trata de uma divindade, e, portanto, o contato com esse tipo de espírito pode ser considerado nocivo ao ser humano. Cabe destacar que o candomblé celebra, em grande parte do seu complexo cosmológico e ritual, a vida na Terra. Nesse sentido, a proximidade com os elementos associados ao mundo dos mortos é percebida como sendo perigosa e poluente. Muitos dos nossos interlocutores umbandistas empregam, também, o termo egum para fazer referência aos espíritos dos mortos não categorizados no conjunto das entidades do panteão umbandista. Sob essa perspectiva, os eguns seriam espíritos de pessoas, comuns ou famosas, portadoras de uma biografia no mundo dos vivos e “desencarnadas”. Por outro lado, o termo Egungun ou Egum diz respeito aos ancestrais venerados em uma modalidade de culto específica no âmbito das religiões de matriz africana, especialmente forte na Ilha de Itaparica (BA). As entidades da Umbanda, por vezes, são chamadas de eguns por praticantes do Candomblé. Já expressão catiço, por sua vez, é corrente entre candomblecistas e umbandistas e é usualmente empregada com o objetivo de diferenciar os exus da Umbanda da divindade ioruba Exu, o mensageiro por excelência. Para uma discussão mais apurada acerca dessas categorias e do trânsito dessas noções nas diferentes expressões das religiões de matriz africana, ver: Capone (2009).

⁵⁹ Para uma análise dos debates acerca da “pureza” ritual e cosmológica do Candomblé, ver: Dantas (1985 e 1982) e Capone (2009).

os pressupostos doutrinários e a cosmovisão da casa. Sob essa ótica, a mediunidade parece constituir uma potência, uma habilidade que precisa ser ordenada, já que implica na abertura daquele que possui esse dom a um sem número de energias espirituais, percebidas como sendo benfazejas, ambivalentes e, por vezes, assumidamente deletérias. É nesse sentido que o desenvolvimento mediúnico adquire importância ímpar no grupo religioso.

Desse modo, o ordenamento das experiências sensíveis dos médiums proporcionaria as habilidades necessárias para permitir, suspender ou controlar o transe de possessão, segundo as conveniências do momento e/ou confiabilidade nos espíritos manifestos. Sendo percebida como uma espécie de abertura ao plano dos espíritos, a mediunidade é uma potencialidade ambivalente. Afinal de contas, essa faculdade sensível permite aos homens o contato direto com seus protetores espirituais, mas também concorre para uma maior suscetibilidade dos mortais a influências espirituais indesejáveis⁶⁰. Mal trabalhada ou não desenvolvida, a mediunidade resultaria em uma pessoa desprotegida ou, como observou a sacerdotisa, “de guarda baixa” e, portanto, mais suscetível a possíveis ataques espirituais. Voltarei à questão dos ataques no capítulo referente às experiências cotidianas associadas à ação dos espíritos. Por enquanto, vale insistir um pouco mais no esforço de caracterização das técnicas corporais mobilizadas na experiência do transe.

De acordo com a mãe de santo, o encontro semanal para o desenvolvimento está associado à sua necessidade de prestar auxílio aos médiums no aprimoramento da “espiritualidade”, notadamente no que concerne à prática ritual da possessão. A esse respeito, ela observa: “Eu sou igual a todo mundo, somos todos irmãos, mas eu sou a líder, tenho que dar um suporte espiritual.” Por outro lado, o interesse em promover essas giras está relacionado a uma percepção da sacerdotisa de que o processo de incorporação constitui uma experiência delicada, complexa e capaz de provocar dúvidas no médium inexperiente. Assim, a sensibilização da líder acerca da necessidade de prestar “suporte espiritual” aos

⁶⁰ Ao longo dos anos de contato com terreiros de umbanda, não foram poucas as vezes em que pude ouvir expressões que definem a mediunidade a partir de metáforas de cunho tecnológico. Nesse sentido, parece bastante significativa a proposição de que a faculdade mediúnica é uma “antena”, isto é, um aparelho capaz de captar as mais variadas frequências e que, portanto, precisa estar ajustada a fim de evitar os perigos advindos do astral.

seus filhos está, em grande parte, assentada na sua experiência pessoal de desenvolvimento das faculdades mediúnicas. Ela afirma que, à época de sua iniciação, não recebeu as orientações necessárias à compreensão do fenômeno da possessão. Afinal, “a minha mãe de santo estava idosa, já não queria iniciar mais ninguém, só iniciou porque o grupo pediu. Vinha com aquela sineta na minha cabeça e mandava eu me concentrar(...)”. Nesse sentido, Mãe Dani observa que tinha dificuldades para incorporar as suas entidades, uma vez que a noção de concentração proposta por sua iniciadora não apresentava os mecanismos facilitadores para que ela atingisse o estado mental necessário ao transe mediúnico. Em outras palavras, apesar de dizer que a então iniciante Dani precisava se concentrar, a sua líder não dizia “como”. Atualmente, uma das maiores preocupações de Mãe Dani diante dos médiuns sob sua orientação é a proposição de procedimentos que facilitem o processo de incorporação dos guias.

A narrativa da babá sugere um esforço de orientação dos seus filhos de santo acerca do conjunto de sensações experimentadas durante a prática da possessão pelas entidades da Umbanda. Nesse sentido, a atuação da sacerdotisa consiste, em grande parte, em uma tentativa de explicar aos médiuns sob sua liderança o que ocorre durante o transe mediúnico. Além disso, a proposta dessa modalidade de sessão visa o ordenamento e controle das experiências sensoriais desencadeadas nos corpos dos médiuns nas suas relações com as potências espirituais.

3.2.3. “Santo feio” x “santo bonito”

Cabe notar que a líder costuma realizar explanações consideravelmente elaboradas acerca da necessidade de disciplinarização do processo de incorporação, percebido, de certo modo, como um fenômeno que pode e deve ser potencializado por um certo conjunto de atitudes mentais dos médiuns. Sob essa ótica, a mãe de santo observa que, para que os médiuns consigam “entrar em conexão com a energia” da entidade, precisam de concentração, sensibilidade e “bom senso”. Portanto, o transe de possessão parece percebido como sendo um fenômeno, a princípio, bastante desajustado, sobre o qual o médium precisa intervir a fim de garantir a manifestação harmoniosa do ente sagrado invocado no

contexto ritual. A respeito das desordens motoras características das primeiras experiências de possessão, a sacerdotisa observa que: “Incorporação é complicado, a gente fica igual boneco de Olinda. A energia quer ir pra lá (...) Se for caboclo, vai querer levantar o braço, você não entende, quer puxar. Fica parecendo que o santo é feio, negócio feio. É a gente que atrapalha (...)"

Segundo a babá, o desajuste que marca as primeiras experiências mediúnicas resulta da incompreensão e subsequente imperícia do filho de santo. Este, sem entendimento acerca do que está ocorrendo, não consegue atingir o estado adequado à manifestação satisfatória da presença da entidade. Sob essa perspectiva, à medida que é invocada, a entidade marca presença. A sacerdotisa sugere que os entes espirituais são receptivos ao chamado dos seus filhos e estão aptos ao “trabalho” junto aos mortais. “Cantar já é uma forma de chamar as entidades”, ela observa. No entanto, o despreparo do filho de santo pode comprometer ou mesmo inviabilizar a genuína “conexão” com as potências espirituais, impedindo que o espírito invocado expresse sua presença de modo, por assim dizer, mais “pleno”. Nesse sentido, os descontroles motores, cambaleios desordenados e sensações desconfortáveis decorrem do não alinhamento do aparelho à “energia” presente. “Não é o santo que é feio”, mas o médium que não está apto à materialização da “beleza” do santo. Ainda assim, a mãe de santo observa que “é por isso que não devemos rir quando estamos em outro terreiro. Às vezes, é aquele tortinho que está com santo”.

A imperfeição da possessão, expressa na “feiura” de determinadas manifestações, está, portanto, associada ao desconhecimento e falta de prática do médium, decorrentes do seu incipiente estágio de “desenvolvimento espiritual”. A princípio, as formulações da mãe de santo sugerem que as potências espirituais são seres sagrados sempre aptos à atuação no terreiro e, portanto, já desenvolvidos. Afinal, “quem precisa de desenvolvimento é o médium”, reforça a líder. Ou seja, sob essa ótica, a entidade sabe o que fazer e como e os possíveis imbróglilos e equívocos ocorridos no contexto do rito de possessão seriam, em grande parte, de responsabilidade dos médiuns, nem sempre devidamente “conectados à energia”. No entanto, essa elaboração não parece isenta de ambivalências. Afinal, a ideia de que o desenvolvimento é dos médiuns, não das entidades, nem sempre está tão evidente. Por vezes, os entes espirituais também

são apresentados como sendo passíveis de um ajustamento às normas da casa, como veremos adiante.

3.2.4. Sensibilidade, “conexão” e eficácia

Entretanto, a narrativa da líder espiritual reforça a noção de que as possibilidades de atuação dos guias podem ser obliteradas ou potencializadas. Tudo dependerá do grau de habilidade do praticante da possessão. Sendo assim, mais do que a manifestação de um “santo feio” ou “tortinho”, a imperícia do médium pode contribuir para a deturpação das mensagens espirituais, que deveriam servir à resolução dos problemas dos consulentes. Em outras palavras, as entidades são pensadas como sendo espíritos hábeis, seres portadores de capacidades especiais e, portanto, aptos à prestação de auxílio aos que procuram os terreiros. No entanto, o “despreparo” do médium pode comprometer o bom andamento das consultas e atendimentos. Sob essa ótica, apesar de ser inspirado à mensagem correta, o aparelho que não possui as técnicas necessárias à comunicação com o sagrado pode transmitir de modo errôneo o que foi recebido durante o transe de possessão. Entre sentir a entidade e permitir que ela atue da melhor maneira, existe o desenvolvimento do médium. A respeito dos riscos oferecidos por um aparelho despreparado, a médium Janaína observa que:

(...) teve uma senhora que tá com câncer, foi considerado câncer terminal, ela foi se atender numa gira de Preto Velho e aí ela acabou sendo atendida por um Preto Velho de um médium que tava em desenvolvimento, sem querer, assim, depois a mãe de santo até apertou um pouco as regras nesse sentido pra que quem tá carbonando tome conta, pra não deixar atender, porque o que que aconteceu, essa pessoa que tá com câncer se atendeu com quatro Pretos Velhos, três que podem atender e um que não pode e aí ela foi conversar com a mãe, falar que três tinham falado pra ela a mesma coisa, tinham dado as mesmas orientações e um conforto, um colo e que ela tinha sentido uma coisa muito boa, mas tinha um que tinha falado que ela tinha que aceitar a morte que ela tava morrendo, e aí quando... aí a mãe perguntou quem era, né, de quem era esse Preto Velho, e quando ela falou, ela falou: "Olha, você me desculpa, mas esse médium tá em desenvolvimento, não era pra esse Preto Velho ter feito esse atendimento ainda, não tá preparado", e não é que... a mãe não podia virar pra pessoa que tá com câncer e falar: "Olha, tá falando a verdade", não era isso, mas ela falou: "Olha, não era isso, não é que esteja mentindo, enfim, porque quer mentir e te magoar e nada disso, mas é porque não tá preparado ainda, não tem a...", a mãe tentou dar um jeito, uma explicação doce pra pessoa não ficar pensando todos os dias e todas as noites naquilo, né

Nesse sentido, a condição de médium rodante, aquele que incorpora as entidades, parece constituir uma posição um tanto ambígua. Por um lado, a noção de que alguém é aparelho da entidade sugere a autoentrega passiva por parte daquele que é incorporado pelos entes espirituais. Estes últimos seriam os verdadeiros protagonistas do rito de possessão. A expressão cavalo de santo, também mobilizada por praticantes da Umbanda e do Candomblé, assume uma carga semântica ainda mais forte do ponto de vista da noção de que o religioso é completamente subordinado à ação das suas divindades, que cavalgariam os seus filhos de modo absoluto e dominante. Por outro lado, a receptividade do religioso à “energia” da entidade não parece ser percebida, ao menos no contexto etnográfico em questão, como sendo caracterizada por uma passividade indiferente e aleatória, mas por uma espécie de entrega especializada, interessada e dotada de um desenvolvimento técnico específico. É preciso aprender a incorporar.

Trata-se de uma modalidade de saber que pode ser, até certo ponto, estimulada. Alguém pode liderar o processo, como foi observado na Casa do Boiadeiro. Mas o aprendizado está inscrito no âmbito das sensibilidades e, portanto, precisa ser modelado com a prática e, evidentemente, a partir de uma socialidade tecida na casa de culto. A construção social do médium é elaborada em um ambiente que prima pela exploração de todos os sentidos. Dela, participam inúmeros estímulos à experiência mística: o toque dos atabaques, bem como do som das sinetas ou adjás⁶¹; o aguçar do olfato pelo perfume da fumaça que incensa o terreiro, misturado ao cheiro dos incensos de varetas; o contato dos pés descalços com o chão, bem como das mãos dos médiuns com os guias já incorporados em outros aparelhos; a contemplação das chamas das velas ou das imagens católicas, sincretizadas com os orixás venerados na casa. Afinal de contas, se considerarmos que cada indivíduo, “herdeiro de uma história pessoal situada num tempo e lugar específicos, realiza em sua experiência corporal apenas uma ínfima parcela das diversas possibilidades” (LE BRETON, 2009: 29), pode-se sugerir que a prática da possessão por espíritos, tal como se dá nas casas observadas, constitui uma modalidade de construção do sagrado que se atualiza a

⁶¹ Tanto a sineta quanto o adjá são utilizados com o objetivo de chamar as entidades. A primeira é mais comumente utilizada na Casa da Cigana e na Casa do Boiadeiro, embora o adjá também seja empregado nessas casas, apesar de estas últimas serem mais comuns nos terreiros de Candomblé.

partir de performances delineadas na dimensão intersubjetiva da vida “no santo”.

Desse modo, entre o dom para a prática da possessão e a ação das potências sagradas em benefício dos mortais, existe um processo de aprendizado que é propriedade característica de uma modalidade de interações produzidas no terreiro. Afinal, a partir da experiência, seres “deste” e do “outro mundo” são postos em contato ou, melhor dizendo, são dialogicamente construídos. Nesse sentido, a produção da presença da entidade, materializada no corpo do fiel, parece pensada como sendo resultado de uma parceria entre “aparelho” e “energia” da entidade. Assim sendo, a babá reitera a ideia de que os médiuns precisam manter a concentração, pois a maior ou menor capacidade de concentração parece associada ao sucesso, fracasso ou limitação na atuação de aparelhos e entidades. Assim sendo, a vida “no santo” concorre para a construção de novos atores sociais em dois níveis: emergem novos médiuns, emergem novas entidades. Aqui, o reconhecimento social da eficácia desses atores é, evidentemente, determinante. Como vimos, um preto velho que desengana uma mulher doente não cumpre, de modo satisfatório, o potencial lenitivo da ação espiritual “neste mundo”. Mas na exegese da casa, a ineficiência da entidade resulta da imperícia do médium.

3.2.5.

Concentração e imaginação: as ferramentas de “conexão” com o sagrado

O lugar das emoções no âmbito da construção desses novos atores fica bastante evidente no conceito de concentração, do modo como este é mobilizado pela mãe de santo, especialmente nas sessões de desenvolvimento. Expressão corrente nos mais diversos nichos religiosos, a noção de concentração é, por vezes, associada à persistência do silêncio e da reverência diante do sagrado, não raro identificado à austeridade. No entanto, tal como empregado pela babá, o conceito de concentração parece designar um exercício ou, de certo modo, uma espécie de meditação dirigida. Trata-se da construção mental de diversas imagens capazes de facilitar o acesso às forças sagradas invocadas no terreiro. Não estamos, portanto, diante da exortação ao silêncio exigido nas missas católicas, tampouco diante da solicitação de uma postura contrita frente a possíveis

mensagens a serem reveladas pela líder religiosa em sua explanação. Concentração, aqui, não é sinônimo de mera quietude mental ou atitudinal. Busca-se, antes de tudo, o gerenciamento das emoções dos médiuns a partir da adoção de um conjunto de técnicas comprometidas com a percepção do sagrado, ou, como prefere a babá, “técnicas que facilitam a conexão”.

Estar concentrado pressupõe, para além da aquietação da mente, o desencadeamento de um esforço criativo. Afinal, a disponibilização do médium à incorporação das suas entidades está associada ao refinamento da capacidade que os agraciados pelo dom mediúnico têm para dar lugar às potências sagradas em seus corpos. Vejamos. A crença na presença dos entes sagrados constitui um dos elementos mais relevantes no conjunto de práticas religiosas umbandistas. Afinal, é corrente a noção de que um vastíssimo conjunto de seres espirituais transita entre “este” e o “outro mundo”, o “astral”. A ideia de que o mundo é atravessado pela presença dos espíritos está intimamente ligada à noção de que essas entidades podem ser invocadas com certa facilidade pelos seres humanos. “Cantar já é chamar”, como afirmou a mãe de santo. Todavia, a presença da entidade não parece assegurar, de modo automático, que ela estabelecerá comunicação ou promoverá algum tipo de ação terapêutica no grupo que apelou por sua presença. O ponto, então, parece ser o seguinte: entre a certeza da presença da entidade e a possibilidade desta intervir, de modo concreto, no mundo dos vivos, está a necessidade de desenvolvimento do médium, que precisa estar apto a “sentir as energias” e, assim, converter-se em mediador do protagonismo dos seres sagrados entre os membros do grupo.

Numa gira de desenvolvimento de pretos velhos, mãe Dani advertiu às entidades incorporadas nos médiuns iniciantes que elas ainda não deveriam dar consulta. “Mesmo que as pessoas da assistência insistam”, disse a babá. Somente depois de “cantar e riscar ponto, aí sim a caridade será completa”⁶². Por outro lado, sugeriu que os demais filhos de santo pedissem a bênção aos vovôs e às vovós para que estes se “acostumassem”. Os filhos da casa, aos poucos, ajoelharam-se diante dessas entidades, beijaram-lhe as mãos, pediram a bênção e,

⁶² Os pontos riscados são símbolos grafados com a pemba, um giz cônicoo de cores diversas. Esses símbolos apresentam marcas identitárias de cada entidade. Os pontos cantados, por sua vez, são as cantigas sagradas da Umbanda. Na Casa do Boiadeiro, cada entidade deve cantar uma cantiga que permita a sua identificação.

em alguns casos, trocaram abraços. Nesse sentido, a presença dos pretos velhos é considerada certa. Já a autorização para que esses espíritos prestem algum tipo de atendimento no terreiro pressupõe um processo de identificação da entidade. Esse processo, por sua vez, parece condicionado à maior ou menor habilidade do médium na prática da incorporação. Interessante notar que os requisitos para que as entidades atuem nos atendimentos não envolvem o estabelecimento de um prazo específico de tempo, mas o estágio de desenvolvimento dos seus aparelhos. Como, nesse contexto, os filhos de santo buscam atingir esse grau de desenvolvimento, capaz de propiciar a identificação da entidade e, portanto, a aptidão para que estas “trabalhem”?

As formulações da mãe de santo sugerem que o aprimoramento da prática mediúnica se dá a partir de uma atenção dirigida. Sob essa ótica, o médium pode promover a aproximação da entidade invocada. Esse processo, por sua vez, parece ocorrer a partir de uma modelação dos sentidos que visa a “conexão com a energia da entidade”. Aqui, a capacidade de imaginação do filho de santo é a ferramenta fundamental na produção de símbolos propulsores da experiência de acesso ao sagrado. Nesse sentido, o conceito de concentração mencionado pela mãe de santo abarca um processo de construção de imagens mentais relativas aos seres espirituais invocados durante o ritual. Trata-se de um mecanismo de facilitação da chamada dos deuses e espíritos, já que a ligação com as “energias” não parece um estado mental fácil de ser atingido. Afinal, como observa um dos médiuns, “a gente acaba se perdendo porque fica pensando (...) o nosso racional acaba atrapalhando. (...). Sob essa perspectiva, a abordagem da sacerdotisa é consideravelmente pródiga na mobilização de mecanismos facilitadores do transe mediúnico.

Uma das sessões de desenvolvimento observadas no terreiro foi dedicada a Iansã, divindade feminina e considerada a senhora dos ventos, raios e tempestades. Terminada a preleção inicial e os procedimentos de abertura do terreiro, os médiuns foram dispostos em roda para a chamada do orixá. Os filhos de Iansã foram colocados ao centro da roda. Eles deveriam dançar em homenagem e invocação à sua mãe. Os demais ficaram posicionados ao redor para que auxiliassem na execução dos cantos e das palmas, bem como no amparo aos médiuns iniciantes, que tendem a apresentar uma postura corporal cambaleante e

desordenada, podendo resultar em movimentos bruscos, tropeços ou quedas⁶³. Pouco antes do início dos cânticos em louvor à divindade, no entanto, a sacerdotisa sugeriu que os filhos de Iansã “pensassem no bambuzal, no vento, em Santa Bárbara, numa pessoa que tenha Iansã que você admire (...) é uma técnica que eu uso pra mim (...”).

Sob essa perspectiva, inúmeros elementos associados à patrona dos raios e tempestades, como o vento que balança o bambuzal ou a aproximação sincrética entre Iansã e Santa Bárbara, são apontados como sendo referências simbólicas capazes de intensificar a sensibilização do fiel e, consequentemente, suscitar a presença da divindade no seu corpo. Diante dessa proposição, um dos médiuns afirma: “Eu faço isso. Ogum, eu penso no do João ; e Iansã, penso na da Maria (...”). A esse respeito, a babá adverte que, apesar da importância de se eleger referenciais externos do orixá invocado, “é preciso cuidado para não copiar o santo do outro; é preciso sentir a sua energia, sua essência.”⁶⁴ Assim sendo, a prática ritual da possessão, tal como desejada na Casa do Boiadeiro, parece inscrita em um duplo desafio, qual seja o da conciliação harmoniosa entre referenciais externos e o desenvolvimento de uma individuação marcadamente essencializada. Por um lado, é preciso lançar mão de fundamentos arquetípicos, sugerindo a identificação do filho de santo aos elementos característicos do seu orixá. Iansã é senhora dos ventos. Logo, imaginar o bambuzal constitui um exercício de visualização capaz de tornar os filhos desse orixá mais receptivos à sua presença. Por outro lado, parece importante criar o espaço necessário à expressão das idiossincrasias que marcam o santo pessoal de cada um. A Iansã do João não deve ser igual a Iansã da Maria.

⁶³ Assim como na Casa da Cigana, a babá observa que, durante a incorporação, os médiuns devem ser assistidos por seus congêneres. Ou seja, filhos de santo do sexo masculino devem prestar suporte aos rodantes do sexo masculino, ao passo que as mulheres devem auxiliar as rodantes do sexo feminino. “Menino segura menino e menina segura menina”, ela diz. As vicissitudes da dinâmica ritual, contudo, parecem driblar essa orientação. Não é raro que médiuns de sexo oposto se ajudem diante dos desajustes motores experimentados na roda.

⁶⁴ Posteriormente, em uma entrevista, ao mencionar que costuma propor técnicas que facilitam a incorporação, a babá afirmou que se arrependeu de ter proposto que os médiuns fossem inspirados pelos santos “dos outros”. Eu “pequei”, ela disse. Uma das suas maiores preocupações parece ser a de que os filhos de santo passem a desencadear processos imitativos, ignorando a essência de seus próprios orixás.

3.2.6.

Transe consciente x transe inconsciente

Uma questão perpassa, frequentemente, as conversas entre a mãe e os filhos de santo: a tensão entre consciência e inconsciência do médium durante a incorporação pela entidade ou orixá. A esse respeito, a babá observa que “mediunidade inconsciente é muito difícil. Há mediunidade semiconsciente e consciente. Muita gente abandonava a religião por causa disso (...).” Sob essa ótica, a manutenção da consciência por parte do rodante parece constituir um território um tanto ambivalente dessas formulações acerca da mediunidade. Por um lado, a consciência é identificada como sendo um dos elementos capazes de assegurar o aprendizado da prática da incorporação. É, em grande parte, graças à manutenção dessa faculdade durante o processo que a sacerdotisa consegue orientar os seus filhos no contexto do desenvolvimento. Ela indica os atos rituais a serem adequadamente executados pelos orixás ou entidades “em Terra”, os pontos a serem saudados pelos orixás ou a hora de “subir”, por exemplo.

A delimitação da hora precisa para a partida dos orixás constitui um recorte bastante interessante para pensarmos no quanto parecem tênues as linhas que separam o filho de santo e sua divindade. Numa das giras, antes mesmo que os médiuns tivessem incorporados, a mãe de santo advertiu: “ponto de guia me é pra ir embora, não é pra dançar em frente aos atabaques (...) é pra ir embora! Vocês podem pensar: 'Ah mas por que tá falando comigo? É meu orixá!' Não, você ouve!” Interessante notar que a questão da consciência/inconsciência do médium durante a possessão pelas entidades constitui elemento consideravelmente mobilizado entre líderes religiosos e praticantes da possessão umbandista, de modo geral. Por vezes, a questão emerge em debates e preleções mais sistemáticas e apresenta tom acusatório, sinalizando a persistência de uma disputa simbólica em torno da maior ou menor autenticidade do transe de possessão. Ora a manutenção da consciência é positivada, ora vista com desconfiança. Os líderes religiosos que incentivam a prática do transe consciente tendem a identificar essa experiência como expressão de compromisso ético e mobilização das técnicas necessárias ao desenvolvimento espiritual (cf.

CARNEIRO, 2012)⁶⁵. Por outro lado, algumas pessoas parecem identificar na prática do transe consciente um mecanismo de simulação e, portanto, o comprometimento da autenticidade da experiência mediúnica.

Na Casa do Boiadeiro, a manutenção da consciência do médium durante a possessão é amplamente mencionada pela líder religiosa. No entanto, sua narrativa não parece apresentar um tom normativo. Mãe Dani não afirma que a mediunidade deva ser consciente ou inconsciente. Ela simplesmente observa que, na maior parte dos casos, as experiências mediúnicas tendem a ser conscientes ou semiconscientes. Sob essa ótica, a possibilidade de suspensão total da consciência do médium não é descartada, tampouco explicitamente condenada. A babá observa, contudo, que a persistência dos sentidos não deve ser percebida por seus filhos de santo como sendo um traço de anomalia ou autossugestão. Ou seja, segundo mãe Dani, a possibilidade de o médium ouvir, ver ou perceber o que ocorre no entorno, ainda que esteja tomado por uma entidade, é uma característica comum à maior parte dos que possuem o dom da mediunidade.

3.2.7. “Iansã roda”: possessão, passagens e fronteiras

Na sessão de desenvolvimento, à medida que os filhos de santo começam a entrar em transe, a modelação corporal assume considerável destaque na ação pedagógica da líder religiosa, que passa a observar, conduzir e advertir os médiuns incorporados por suas entidades, estimulando-os a procedimentos rituais ordenadores da presença do sagrado. Na sessão dedicada à Iansã, a partir do momento em que os filhos da divindade invocada viraram no santo, a mãe de santo empreendeu um ostensivo processo de correção do gestual apresentado pelos médiuns/orixás durante a gira. A babá conduziu as iabás⁶⁶ incorporadas a pontos específicos do terreiro, como a porta, os atabaques e o congá⁶⁷; virou as mãos dos médiuns incorporados para frente, quando estas estavam viradas para

⁶⁵ No terreiro onde desenvolvi a maior parte da pesquisa exploratória durante o mestrado, o transe consciente era estimulado. Segundo a líder, o reforço da ideia de que a experiência do transe é inconsciente consiste em uma estratégia utilizada por sacerdotes que não pretendem assumir a responsabilidade sobre as suas ações.

⁶⁶ Divindades femininas do panteão das religiões de matriz africana, como Iemanjá, Oxum, Obá e Nanã.

⁶⁷ Altar constituído por representações dos orixás, geralmente sincretizados com os santos católicos.

trás; solicitou que fossem entregues leques a algumas das iansãs incorporadas e advertiu: “Vamos rodar, mamãe! Iansã roda!”

A quem a líder religiosa dirige sua advertência? Ao médium ou à divindade incorporada? Na proposição de que rodar é uma propriedade característica da deusa dos ventos, estaria a babá ensinando Iansã a forma mais adequada de estar entre os homens e, portanto, ensinando Iansã a ser ela mesma? Ou estaria ela sugerindo aos filhos de Oyá⁶⁸ que é preciso rodar como sua mãe, a fim de entrar em “conexão” com essa “energia”? Cabe destacar que a mãe de santo observou, inúmeras vezes, que “o orixá não precisa de doutrina. É preciso doutrinar o médium para receber essa energia.” No entanto, as advertências são dirigidas a partir do chamado ao nome do orixá e não do médium incorporado. Ela não diz: “roda, Joana! Iansã roda”, por exemplo; mas “roda, mamãe! Iansã roda!”

Sob hipótese alguma, pretendo oferecer uma resposta definitiva a essas questões, tampouco sugerir a existência de qualquer contradição estrutural, incoerência ou inautenticidade nas elaborações da líder. Ao contrário. Essas aporias parecem elementos importantes para pensarmos as noções de eu, bem como os saberes e técnicas mobilizados na invocação das potências sagradas, do modo como ela se dá no contexto etnográfico em questão. No processo de aprendizado das técnicas corporais investidas na prática da possessão, as fronteiras do eu parecem tênues e, por vezes, um tanto borradadas. Por vezes, a entidade é concebida como sendo um referencial externo acabado, uma potência sagrada já “doutrinada” e, portanto, apta à manifestação e trabalho entre os mortais. No entanto, para que isso aconteça, é preciso “deixar a entidade fluir e ter bom senso”. Portanto, essa potência também é atualizada e desenvolvida, isto é, social e ritualmente, construída.

Nesse sentido, é a capacidade de concentração do médium que assegura a manifestação genuína do ente espiritual invocado. Vale lembrar que, na maioria dos relatos sobre ingresso na Umbanda, a adesão à nova prática religiosa é apresentada como resultando de uma espécie de chamado espiritual, que se dá a partir da manifestação involuntária de uma série de experiências sensoriais, a princípio desordenadas; dentre elas, a possessão por espíritos. Não raro, as

⁶⁸ Iansã.

primeiras experiências mediúnicas ocorrem à revelia da vontade do potencial médium, como evidenciam os relatos explorados no capítulo 2. Desse modo, o desenvolvimento pressupõe a disponibilização interessada do praticante da possessão à ação das suas entidades. Trata-se, em parte, da superação do estágio meramente involuntário do transe de possessão. De modo bastante sintomático, o aprimoramento das faculdades mediúnicas do filho de santo parece condicionado, ainda, à manutenção do “bom senso”, já que o processo de incorporação das entidades, da maneira como concebido por nossos interlocutores, é pensado como sendo consciente ou semiconsciente.

A tarefa de desenvolver a mediunidade parece pressupor um duplo desafio. Por um lado, a líder religiosa salienta que não é necessário que o médium tenha medo e pense que está fingindo, somente porque ouve ou vê o que ocorre ao seu redor durante o transe, uma vez que “a maioria vai ver e ouvir pra sempre”. Sendo assim, as pequenas preleções da babá salientam a importância da receptividade por parte do médium, que deve estar aberto à experiência de manifestação do sagrado. A sacerdotisa parece interessada em suscitar nos membros do grupo um sentimento de entrega. Por outro lado, ela não descarta a possibilidade de o médium dar vazão a uma “mistificação”, o que, segundo mãe Dani, consiste em “pensar estar com a entidade, mas não estar”. Sob essa perspectiva, a mistificação não resulta de uma atitude consciente e comprometida com o interesse de enganar os membros do grupo. Não se trata de má-fé ou embuste, mas de falta de concentração, sensibilidade e domínio dos mecanismos adequados à prática ritual da possessão.

Assim sendo, não está fora de questão a possibilidade do autoengano. Isto é, não parece ser desconsiderada a hipótese de que alguns filhos ou mães de santo experimentem estados ilusórios de consciência. Isso ocorre, notadamente, quando os médiuns não conseguem atingir o estado físico/mental adequado à prática da incorporação das entidades. Assim, a exegese da mãe de santo sugere o seguinte: existe uma possessão genuína, que não pressupõe, necessariamente, o apagamento da consciência do médium e, portanto, pode ser confundida com autoengano e ilusão, pois a possessão é largamente identificada à inconsciência no imaginário dos neófitos. Vale lembrar, aqui, que a sacerdotisa chegou a afirmar que muitas pessoas já deixaram a religião por pensarem que estavam simulando o transe, ou

dando vazão a devaneios. Achavam estranho o fato de não experimentarem uma total neutralização da consciência durante o rito de possessão.

A noção de que é preciso ter bom senso e sensibilidade reforça a atenuação das fronteiras do eu, conforme mencionei. Em outras palavras, se é possível o médium ter controle sobre os processos de incorporação e chegar a deliberar, por exemplo, sobre a hora do seu próprio guia “subir”, podemos pensar a emergência das entidades sagradas no grupo religioso como uma construção na qual aparelhos e entidades estão eminentemente imbricados. São, portanto, entrelaçados. Dito de outro modo, filho de santo e entes sagrados são “feitos” de maneira dialógica.

Enfim, as narrativas que atravessam as giras de desenvolvimento sugerem o seguinte: ao serem chamados ao convívio com os homens, os seres sagrados são receptivos e tendem a responder aos apelos dos mortais. Mas sem a mediação humana, a ação dos guias é limitada. É, portanto, necessário que os médiuns “sintam as energias”. Em última análise, as observações da babá durante as giras de desenvolvimento sugerem que a prática da possessão está assentada no gerenciamento das emoções. Há, por assim dizer, uma prática coletiva e individual assentada na observação e gestão do “sentir”. Certamente, essa modalidade de gira põe em evidência o cultivo de um conjunto de saberes deliberadamente comprometidos com o ajuste do fenômeno da possessão, que precisa ser posta, gradualmente, à serviço dos atendimentos e consultas, ou seja, canalizadas para as atividades terapêuticas, que ocupam parte significativa da religiosidade umbandista. Mas é preciso destacar que a vida “no santo” extrapola, sob diversos aspectos, os limites da casa de culto, como será explorado nos capítulos seguintes.

3.2.8. Possessão, eficácia e individuação

Um outro elemento parece ser fundamental para que as entidades dos médiuns ganhem vida própria no grupo religioso: o reconhecimento da presença e eficácia do sagrado por parte dos potenciais consulentes, isto é, pelos membros do corpo mediúnico e, notadamente, pelos eventuais frequentadores da casa. Sob essa ótica, as interações entre as entidades incorporadas e aqueles que buscam os atendimentos concorrem para que a autenticidade do ente sagrado seja atestada ou

questionada, como no caso do preto velho já mencionado, que teria anunciado a iminente morte da sua consulente. Na modalidade de possessão predominante na Umbanda, o uso da fala é parte importante na construção da dimensão terapêutica do culto e, por conseguinte, da própria entidade. Por meio da comunicação oral, exus, pretos velhos e caboclos aconselham, advertem e ouvem as lamúrias dos consulentes. Tomando de empréstimo as vozes dos seus aparelhos, os guias interagem com os mortais e, sendo assim, trazem à circulação elementos fragmentários de uma biografia imprecisa, quase sempre em resposta a alguma situação do tempo presente (cf. CARDOSO, 2005, 2007 e 2012). Tornam-se, portanto, sujeitos e objetos de uma narrativa que articula “este” e o “outro mundo”⁶⁹.

Essas interações podem ocorrer de inúmeras formas. Por vezes, breves diálogos são realizados em momentos específicos das sessões públicas. Nas giras de Preto Velho, por exemplo, depois de devidamente paramentados e acomodados em seus tradicionais banquinhos de madeira, os “vovôs” e “vovós” recebem os membros da assistência, dão abraços, ministram passes e realizam aconselhamentos. Por outro lado, existem momentos destinados a consultas propriamente ditas. Estas consistem em atendimentos privados, realizados em dias específicos da semana. Nessas ocasiões, os consulentes conversam, individualmente, com alguma entidade acerca de questões pertinentes à vida cotidiana, como os afetos, atividades profissionais, provisão etc. Na Casa do Boiadeiro, a Mãe de Santo dá consultas com a sua pombagira uma vez por semana. Na Casa da Cigana, a Ialorixá incorpora a Ciganinha, também uma vez por semana, para consultas.

Na Casa do Boiadeiro, três elementos são considerados fundamentais para que a entidade seja inserida entre as que interagem com os potenciais consulentes, passando a prestar atendimento: “dar o nome”, “riscar o ponto” e “cantar o ponto”. Essas marcas parecem assinalar a singularidade do ente sagrado em questão e, portanto, sua autenticidade e confiabilidade enquanto guia espiritual. Por outro lado, esses elementos asseguram que o médium está em um nível de desenvolvimento adequado à prestação do atendimento. Caso ainda não tenha

⁶⁹ A fim de qualificar as narrativas em torno de uma modalidade de participação das entidades na vida cotidiana dos médiuns, retomarei este ponto de modo mais exaustivo no capítulo 5.

passado por esse processo de identificação, além de não poder dar consulta, as entidades não recebem as indumentárias e ornamentos corporais específicos, como a cartola de um exu ou a saia de determinada pombagira. Certa vez, a mãe de santo discorria sobre a importância de alguns cuidados a serem tomados nos dias das giras, como o banho de ervas e o uso das roupas limpas. Diante disso, uma filha de santo recém-chegada à casa perguntou sobre a melhor forma de cuidar da roupa de exu, já que a pombagira da mãe de santo teria assegurado que não quer que sua saia seja lavada. Em resposta à médium, a sacerdotisa observou o seguinte:

o exu que tem que dizer. Tem que riscar ponto, cantar ponto, dizer quem é, como uma impressão digital. Quem tá pedindo a roupa? Isso com tudo: criança, preto velho, caboclo etc. Por exemplo, se eu me chamo Daniele e chego numa loja, vou comprar no cartão, tenho que mostrar com a identidade.

Assim sendo, a construção social do médium e da entidade pressupõe um duplo investimento sobre o corpo. Por um lado, o corpo do médium apresenta os indícios, por vezes muito sutis, da presença do sagrado. É a dimensão corporal dessa presença que permite uma identificação prévia do ser sagrado que chega à casa. Por outro lado, uma vez minimamente identificado, esse corpo passa por um processo de reforço das marcas do sagrado manifesto. Quanto mais marcas corporais o possuído revela, mais investimentos são feitos sobre ele e, gradualmente, a entidade adquire maior materialidade no seio da comunidade religiosa. Somente a pombagira que deu os seus pontos e nome pode receber uma saia e, portanto, em alguma medida, tornar-se ainda mais visível e corporificada no terreiro e, quiçá, ampliar o seu poder de intervenção na ordem do mundo. Assim, todos os sons, gestos e expressões faciais esboçados pelo possuído são atenta e sensivelmente observados. É preciso reconhecer a emergência do ente sagrado e identificar os progressos que este exprime no corpo do seu aparelho.

Certa vez, uma jovem incorporada por uma preta velha ergueu lentamente o braço direito. Em tom de voz baixo e com dicção precária, ela balbuciou algumas palavras e, aos poucos, alguns dos médiuns perceberam a sua intenção: ela pretendia cantar o seu ponto. Prontamente, o ogã⁷⁰ lançou mão de um pequeno bloco de notas e postou-se ao lado da preta velha. Esta, por sua vez, começou a

⁷⁰ Cargo masculino. Proscrito dos ritos de possessão, o ogã é responsável, dentre outras coisas, por conduzir a música religiosa do culto.

cantar uma cantiga. Repetiu, lenta e pacientemente, verso por verso, até que o ogã tivesse tomado nota. Ao término, todos aplaudiram e, efusivamente, entoaram um ponto que diz: “Zambi confirmou!”.

“Confirmada por Zambi”, o grande pai dos umbandistas, a entidade passa a ter o reconhecimento do grupo e, portanto, a carta branca para trabalhar. Aqui, a ênfase atribuída à identidade dos seres sagrados sugere que isso concorre para a afirmação da confiabilidade desse espírito. É preciso saber quem aconselha, quais são os seus atributos etc. Como já foi dito, a não identificação da entidade pressupõe a proscrição desses espíritos do trabalho de consulta. Em uma das giras, mãe Dani pediu para que dois dos “vovôs” desvirassem por último. Tratava-se de entidades de médiums mais graduados e, portanto, a mãe de santo aproveitaria para solicitar a intervenção desses guias na cura de uma pessoa hospitalizada.

Cabe destacar que os nomes das potências sagradas têm notável relevância no universo das religiões de matriz africana. Chamar, de modo correto, o nome de determinada entidade constitui uma invocação. Existem nomes que não podem, sequer, ser pronunciados em determinados contextos, por exemplo. Noutro lugar (CARNEIRO, 2012) mencionei a advertência de um exu ao médium que, ao salientar a importância dos exus na sua vida, dizia chamar por eles a toda hora. “É, mas também não pode ficar chamando toda hora, porque podem vir outros que usam o nosso nome. Tem que chamar preto velho, caboclo também (...)", disse a entidade (CARNEIRO, 2012: 97). Por outro lado, não são raros os relatos acerca de espíritos que escondem seus verdadeiros nomes ou o revelam apenas em parte. A pombagira Rosa Negra, da médium Janaína, não dizia o seu nome completo, no terreiro que esta frequentava anteriormente⁷¹. Lá, era apenas Rosa. De acordo com a filha de santo, a atitude da entidade estava relacionada à desaprovação que esta nutria pela casa.

Isso posto, parece possível sugerir que a pronúncia do nome constitui elemento central à realização de certas passagens. Por vezes, o processo de desincorporação da entidade parece não ocorrer de modo imediato e completo.

⁷¹ Situação semelhante foi narrada, há alguns anos, por uma amiga umbandista. Ela comentou que o seu erê demorou muito a dizer o seu verdadeiro nome, com receio de ser mais facilmente controlado pela mãe de santo da casa. Em poder do nome, a mãe de santo poderia suspendê-lo das festas, por exemplo.

Nessas situações, costuma-se chamar o nome do médium a fim de trazê-lo à consciência plena. Assim sendo, dizer em voz alta um nome parece ser um modo de afirmação da presença desejada, como evidenciam os momentos nos quais o médium entra e sai do transe. Ao asseverar que “Iansã roda” e sugerir: “roda, mamãe!”, a babá parece reforçar, nos médiuns, a presença da potência sagrada invocada, salientando a parcela de participação da deusa dos ventos na execução da dança sagrada. Ao encerrar o transe, no entanto, é preciso invocar os nomes dos médiuns, reforçando uma humanidade temporariamente “suspensa” ou atravessada pela manifestação do sagrado. Afinal, a divindade “subiu”.

As fronteiras entre as agências de homens e potências espirituais já instigaram diversos autores debruçados sobre o tema da possessão, especialmente no âmbito das religiões de matriz africana, como sugerem os apontamentos de Augras (1983), Bastide (1978) e Birman (1985a), dentre tantos outros autores. Afinal, o drama da possessão impõe uma tensão entre o uno e o múltiplo, uma vez que o possuído “é um ser unitário, e no entanto, de modo paradoxal, é mais do que um” (GOLDMAN, 1987:88). No terreiro de Umbanda, ao som dos atabaques, onde começa a dança das potências sagradas? Quais são as possíveis marcas que delimitam a supressão ou atenuação da agência do médium, assinalando o protagonismo das forças espirituais no rito de possessão? Evidentemente, não pretendo apresentar respostas cabais a essas questões. No entanto, o material etnográfico disponível permite algumas considerações em torno das fronteiras entre “este” e o “outro mundo”, especialmente no que diz respeito às relações entre “aparelhos” e entidades/divindades.

Primeiramente, cabe destacar que os membros da casa têm clareza do momento que assinala a presença das entidades no rito de possessão. Afinal de contas, a manifestação do sagrado se dá pelo delinejar de um conjunto de marcas corporais distintas daquelas que são, ordinariamente, apresentadas pelos médiuns. Aos poucos, em meio a cânticos e invocações, a emergência de cambaleios, desajustes motores e tremores, mais ou menos expressivos, assinalam a aproximação das potências espirituais. Gradualmente, um gestual mais preciso e, por vezes, a emissão de um som (o ilá) atestam a presença do sagrado. Contudo, essa presença não parece ser percebida como sendo uma força capaz de neutralizar, em totalidade, a agência do médium que, conforme pontuei, tem

participação ativa no processo de materialização dos seres espirituais. Não à toa, os fiéis são instados ao exercício da construção de imagens mentais dos seus orixás. Filhos de Oxum imaginam rosas amarelas, cachoeiras e uma “Oxum bem bonita dançando no salão”, ao passo que os filhos de Iansã podem pensar “no vento que balança o bambuzal”.

Desse modo, as “técnicas de conexão” facilitam o acesso às “energias” invocadas, mas não produzem o total apagamento dos sentidos daqueles que viram no santo. Estes, por sua vez, parecem ser percebidos como sendo coparticipantes da manifestação do sagrado a partir de uma espécie de parceria entre homens e deuses/espíritos. Trata-se, antes de tudo, de uma aliança que pressupõe a ideia de aperfeiçoamento, aprendizado ou, de acordo como o termo corrente no terreiro, desenvolvimento.

Aqui, reside um dos aspectos mais instigantes da construção do sagrado nos cultos de possessão, qual seja as interfaces entre dom e iniciação. As relações de oposição e complementaridade entre aquilo que é percebido como sendo “inato” e o que é “feito” no médium, por sua vez, estão intimamente ligadas à noção de pessoa. Ora, as admoestações dirigidas pela mãe de santo às entidades e divindades incorporadas parecem ser comprometidas com a construção ritual do ente sagrado no corpo do médium. De certo modo, trata-se de ensinar a entidade ou divindade a ser ela mesma. Afinal, Iansã é uma deusa. Mas precisou ser carinhosamente advertida de que rodar é sua propriedade característica, à medida que renasceu na coroa do seu filho.

3.3.

Entre o “dado” e o “feito”: as relações complementares entre “dom”, iniciação e desenvolvimento mediúnico

A noção de que o rito de iniciação assinala a morte e ressurreição simbólicas do neófito constitui tema caro aos estudos de rituais (cf. VAN GENNEP, 2011). Nos contextos etnográficos desta pesquisa, os processos iniciáticos parecem assinalar um duplo renascimento. Em outras palavras, o conjunto de rituais aos quais o candidato à iniciação é submetido concorre para um novo nascimento do médium, mas também da própria divindade, atualizada e

gradualmente personificada no corpo do fiel. Expressões como “nascer” e, de forma ainda mais sintomática, “renascer” são empregadas com bastante frequência por entidades, mães e filhos de santo em suas referências aos ritos iniciáticos.

Renascer. Essa foi a expressão empregada por Dona Norma, mãe de santo da Cabana da Cigana, para definir o rito de iniciação denominado feitura. A respeito da saída de santo, cerimônia que assinala a apresentação pública dos orixás à comunidade religiosa, a sacerdotisa afirmou: “Hoje é só para o público ver mesmo. É mais o público. A festa do santo mesmo foi no dia da matança. É ali, o orixá come, deitou (...).” De modo ainda mais explícito, ela alude ao orixá enquanto potência inerente ao ser humano. Nesse sentido, observa que a “coisa mais linda é ver um orixá renascer num filho, porque quando a pessoa nasce já nasce com o orixá, mas ali ele renasce (...).” Em outra ocasião, ao “treinar” os seus filhos para a realização de uma saída de santo que ocorreria no terreiro, Mãe Dani observou que eles não deveriam incorporar os seus orixás durante o ritual, pois: “a gente tem que saudar a energia que está nascendo”, disse a sacerdotisa. Aliás, durante uma das saídas que presenciei na Casa do Boiadeiro, a Cabocla Jurema, entidade chefe da casa, pediu para falar comigo. Ao segurar a minha mão, afirmou: “você tem que se preparar, esta mão ainda vai fazer nascer muito orixá.” Assustado com a profecia da entidade e desinteressado em assumir prerrogativas sacerdotais, simplesmente ouvi e retribuí o abraço da cabocla. Mas não deixei de pensar nos possíveis sentidos atribuídos aos vínculos entre o orixá que nasce, ou renasce, e a mão do sacerdote.

Desse modo, as três situações descritas apresentam elementos importantes para pensarmos as articulações entre o dom, aquilo que é dado ao médium desde o nascimento, e a iniciação, isto é, o conjunto de ritos e saberes constitutivos das relações do filho de santo com suas divindades. Por um lado, a fala da sacerdotisa acerca do renascimento do orixá sugere que o rito de passagem que marca a feitura do santo visa a manifestação da divindade, até então em estado potencial na coroa do filho de santo. Por outro lado, a proposição da cabocla de que minha mão “ainda vai fazer nascer muito orixá” acrescenta um elemento nada desprezível ao processo de emergência das divindades na comunidade de culto: a participação do iniciador. Este, por sua vez, é percebido como sendo o agente

capaz de reconhecer e, de modo ainda mais significativo, fixar as divindades no iniciando.

Assim sendo, o médium está, a princípio, submetido hierarquicamente ao seu iniciador e, evidentemente, às suas divindades. A rigidez da hierarquia religiosa dos terreiros mais “tradicionalis” constitui elemento fundamental na construção de uma carreira “no santo” e, não raro, é evocada como sinal diacrítico de “pureza” ou “autenticidade” (cf. DANTAS, 1982 e 1988, CAPONE, 2009). Afinal de contas, é, em grande parte, a mão do iniciador que assegura o pertencimento do iniciado a uma determinada nação e, consequentemente, a uma extensa “família de santo”, geralmente evocada como sendo portadora de uma tradição respeitável e prestigiosa e, portanto, detentora de axé, isto é, da força mágico-sagrada vital que anima o cosmo e pode ser transmitida e potencializada (cf. ELBEIN DOS SANTOS, 1976).

Ao que parece, o problema da tradição não ocupa lugar central nas narrativas dos sacerdotes e médiuns ouvidos durante esta pesquisa, ao menos no que diz respeito aos possíveis vínculos com extensas e renomadas famílias de santo. Mas a ação mediadora do sacerdote não deixa de ser percebida como um elemento importante na construção da carreira religiosa do médium. Aqui, embora não seja o único vetor capaz de propiciar a emergência das divindades no neófito, a mão do iniciador parece um dos fatores concorrentes para a atualização do sagrado na trajetória do filho de santo. Até certo ponto, ela “faz nascer” e dirige o “cuidado” das divindades, como pretendo demonstrar. De acordo com Capone (2009), os líderes religiosos da Umbanda não são os responsáveis pela fixação das potências sagradas na cabeça do fiel, o que concorre para uma maior autonomização do filho de santo. A inserção deste na prática religiosa umbandista seria, portanto, um recurso para a promoção do desenvolvimento espiritual. Sob essa perspectiva, ao integrar o corpo mediúnico de um terreiro de Umbanda, o fiel passaria a dispor de um espaço institucional capaz de promover o exercício de sua mediunidade a fim de permitir a manifestação das potências espirituais que já o acompanham. Assim sendo,

(...) Os centros de umbanda mais próximos do pólo africano são os únicos a ter um ritual de iniciação, chamado *feitura*, como no candomblé. Os outros recorrem ao “batismo”, em que o chefe do culto reconhece a legitimidade do trabalho espiritual do médium. A pouca importância dada à iniciação determina uma série de conflitos potenciais no seio da hierarquia. Na verdade, o médium não precisa do pai-de-santo para incorporar seus espíritos, pois nasceu com eles (...) A adesão a um centro de umbanda está ligada, portanto, à necessidade do desenvolvimento espiritual, mas a relação de subordinação ao pai-de-santo pode ser questionada a qualquer momento, pois não foi este quem fixou a entidade. (...)” (CAPONE, 2009: 149)

Sob essa ótica, as relações entre médiuns e entidades, mais diretas e independentes dos ritos de iniciação realizados pelo sacerdote, estariam entre os fatores concorrentes para a fragilização das hierarquias do terreiro. Entretanto, os dados empíricos examinados nesta pesquisa sugerem que as dimensões do “dado” e do “feito” coexistem de modo complementar. Como vimos no capítulo anterior, a busca do médium por um centro de culto acontece, em muitos casos, motivada pela necessidade de ordenamento de um fenômeno que já está em curso e é percebido como uma faculdade a ser aprimorada. Não raro, essa busca é percebida como sendo dirigida pela ação das entidades do religioso, isto é, o fiel tende a conceber a escolha de um terreiro como o fruto das vontades dos seus guias. Se o médium se sente bem na casa, é porque os seus orixás pretendem ser cultuados nela. Mas o ingresso do rodante em um terreiro pressupõe a submissão a um expressivo conjunto de ritos de passagem. Estes, por sua vez, podem ser dirigidos pelos sacerdotes ou pelas entidades chefes do local de culto. Assim sendo, se alguém é considerado portador do dom para a comunicação com as potências sagradas, precisa ser preparado para dar passagem aos seus guias. Para além do dom, portanto, esse processo implica no encantamento do corpo, bem como a aquisição dos saberes necessários à manifestação do sagrado.

O modelo de desenvolvimento mediúnico adotado na Casa do Boiadeiro constitui um bom exemplo de como o “dado” e o “feito” podem aparecer intrincados na progressão religiosa do médium. Afinal de contas, esse processo articula os seguintes elementos: a) a mediunidade em estado virtual; b) o aprendizado das técnicas corporais propulsoras do sagrado; c) o cumprimento das chamadas obrigações. Estas, por sua vez, constroem e reforçam os laços sagrados entre o filho de santo e suas divindades e, por conseguinte, visam o fortalecimento do axé. Importa, pois, destacar que a mão do iniciador é parte fundamental da realização dessas passagens.

O ingresso do médium no terreiro se dá de maneira gradual. Trata-se de um processo dividido em etapas e, portanto, a intensificação das relações entre os neófitos e seus guias está intimamente ligada ao cumprimento desses estágios. Na Casa do Boiadeiro, o desenvolvimento pressupõe o cumprimento de uma espécie de período probatório, constituído pelas seguintes etapas: inicialmente, o interessado em desenvolver a mediunidade assiste a três giras; após as três giras, sentado na assistência e já vestido de branco, passa a ficar próximo à roda dos médiuns, prestando auxílio às entidades incorporadas, na condição de cambono⁷², por sete giras. Somente depois desse período, o candidato ao corpo mediúnico da casa terá permissão para dar passagem às suas entidades. Aos poucos, os muitos seres sagrados que incorporam no fiel revelam os seus nomes e, como vimos, os sinais diacríticos da sua identidade. É preciso “cantar ponto” e “riscar ponto”. Somente após o cumprimento dessas etapas as entidades podem prestar atendimento. Além disso, diversos ritos de iniciação marcam a ascensão do médium na hierarquia do terreiro⁷³. Ele precisa passar por rituais como o batizado e o obori⁷⁴. Estes, por sua vez, salientam um rico processo de investimento sobre o corpo e estabelecimento de vínculos entre o sacerdote, neófito e seres sagrados. No batizado, a pele do médium é riscada com o giz de pemba na testa, nos pés, no peito e na nuca. Sua cabeça é lavada pelo iniciador. No obori, de modo ainda mais significativo, o corpo do médium recebe incisões e é regado com a menga, por exemplo.⁷⁵

⁷² Uma espécie de auxiliar do pai ou mãe de santo, dos médiuns incorporados e, por conseguinte, das entidades que “trabalham” no terreiro. É quem serve os objetos de culto, bebidas ou cigarros às entidades, por exemplo.

⁷³ A esse respeito, mãe Dani observou o seguinte: o candidato ao corpo mediúnico “fica nas sete sessões, depois das sete sessões tem o batismo, né, o batismo (...)aí depois, de acordo com o médium, aí vai no jogo pra ver, de repente o médium entrou agora e já precisa de Obori, Obori na nossa Umbanda, é uma feitura de vinte e quatro horas, aqui a gente faz, né, coroa, é uma banda traçada, então tem bicho, sim (...) é o primeiro e o segundo[orixás] juntos, tanto é que na saída, viram o primeiro e o segundo santo, né, então é vinte e quatro horas Obori, que chama Obori, que não é o Bori do Candomblé, que é comida a cabeça, o Obori é a comida dos santos mesmo, onde todos comem e tem o Camarim, o Camarim é depois de sete anos, que ai já entra na quarta-feira, é bichos de pena pra todo mundo, e sai no sábado, fica recolhido, depois é a última, é o Mujongo, Mujongo ai já é bicho de quatro pés...”

⁷⁴ A mãe de santo observa que não se trata do bori “do candomblé”, onde o sentido do rito é dar comida à cabeça (cf. Goldman, 1987; Rabelo, 1994). De acordo com a sacerdotisa, trata-se de uma obrigação destinada aos orixás do neófito propriamente ditos. Nesse contexto, o filho de santo é recolhido por 24 horas e tem os seus orixás apresentados à comunidade em um ritual de saída de santo.

⁷⁵ Sangue dos animais sacrificados.

Interessante notar que, segundo as formulações de Mãe Dani, a manifestação/desenvolvimento das potências sagradas pressupõe uma teia de reconhecimentos mútuos. A sacerdotisa precisa reconhecer a presença do sagrado no médium. As forças espirituais, por sua vez, precisam reconhecer a mão da líder espiritual, bem como do seu filho, responsável por cuidar dos assentamentos⁷⁶. Assim sendo, embora o conjunto de habilidades do médium seja um fator relevante para a sua progressão no corpo mediúnico da casa, as relações entre os mortais e as potências sagradas são mediadas pela ação da sacerdotisa. Trata-se, de certo modo, de uma relação triangular. Portanto, mãe de santo, filho e entidades estão ligados a partir da noção de “cuidado”, termo polissêmico que abarca o conjunto de relações estabelecidas entre o filho de santo e as potências espirituais. O “cuidado” com o santo está, indubitavelmente, ligado a certa concepção do cuidado consigo mesmo, conforme já foi sinalizado.

Assim, as relações de compromisso estabelecidas entre médiuns e entidades estão inscritas na ideia de “cuidado”. Afinal, os ritos de iniciação constroem e reforçam o elo com as potências sagradas. Desse modo, as periódicas obrigações constituem elementos primordiais à propulsão, manutenção ou restauração do axé, a força vital que circula entre homens, divindades e natureza. Além de estar presente nas sessões e dar passagem a seus orixás e entidades, o filho de santo deve manter limpos e alimentados os assentamentos das suas divindades⁷⁷. A propósito,

o orixá exigirá sacrifícios regularmente, roupas apropriadas e a presença dos filhos nos cultos. Em troca, ele proporcionará a seu filho muita saúde, paz, felicidades. A não ser que o orixá não tenha sido bem assentado, a não ser que a troca se desajuste, que a desordem se instale. (...)" (ANJOS, 2011: 148).

As trocas estabelecidas entre os homens e as potências sagradas estão ancoradas, em grande parte, em processos de transferência por contato. Sob essa perspectiva, o reconhecimento do filho de santo por suas divindades implica no estabelecimento de relações diretas com os elementos materiais do santo. É preciso travar contato, marcar presença, tocar. A esse respeito, Mãe Dani afirma

⁷⁶ Conjunto de representações materiais da divindade.

⁷⁷ Na realização das obrigações periódicas, os assentamentos “comem”, isto é, recebem a comida ofertada à divindade. São regados com a menga, o sangue dos animais ritualmente sacrificados.

que “é importante ficar perto das quartinhas⁷⁸, cuidar para ser reconhecido. Eu cuido, eles (as entidades) não vão reconhecer (os filhos). ‘Ah, é dele? Só cuida quando precisa’!” Embora o cuidado das quartinhas possa ser delegado à zeladora, na ausência do filho do orixá assentado, o contato do médium com a dimensão material das suas potências sagradas parece um dos elementos constitutivos da teia relacional que envolve homens, divindades e entidades (cf. GOLDMAN, 1987; FLAKSMAN, 2014; RABELO, 2011 e 2015)⁷⁹. Assim, o reconhecimento do filho por seus guias pressupõe, também, a instauração de uma relação de contiguidade.

Por outro lado, a sacerdotisa assume a mediação das relações entre os médiuns e suas entidades e, portanto, a sua mão precisa ser reconhecida, aceita pelos orixás. Em certa ocasião, Mãe Dani observou que os filhos de santo deveriam bater cabeça⁸⁰ obedecendo à ordem hierárquica que ocupam na casa. Primeiro, batem cabeça os feitos; depois, os oborizados e assim por diante. A respeito de uma das médiuns, com muitos anos “de santo” em outras casas, a líder observou que ela deveria bater cabeça primeiro, pois “fez obrigação grande lá fora. Teve até bicho grande. Eles (os guias) só precisam reconhecer a minha mão, que agora sou zeladora dela. Aqui vai ser meramente ilustrativo.”

A fala da mãe de santo acerca da ordem estabelecida para o ritual de bater cabeça sugere que dois elementos coexistem no processo de construção do médium desenvolvido: os ritos de iniciação e a dimensão prática da mediunidade, o exercício da possessão, implicado na ideia de desenvolvimento. Por um lado, é evidente que existe uma hierarquia interna ao corpo mediúnico. Ao longo da

⁷⁸ Potes de louça ou barro, onde são depositados diversos elementos fundantes das relações entre filhos de santo e divindades. Entre os filhos de santo, é corrente a ideia de que esses recipientes devem ser cuidados periodicamente. Dentre outras formas de cuidado, eles devem permanecer limpos e com água. Caso contrário, o fiel compromete as relações com o sagrado e, portanto, fica sujeito ao enfraquecimento e a diversas formas de infortúnio.

⁷⁹ A partir da análise etnográfica dos processos iniciáticos que marcam as relações de compromisso estabelecidas entre os filhos de santo e suas divindades, no Candomblé, esses autores enfatizam, sob diversos aspectos, que o orixá não é passível de representação. Sob esse prisma, os objetos são elementos constitutivos dessas relações. Os otás, pedras sagradas que jazem nas quartinhas, não representam o orixá. Tais elementos são, em alguma medida, a divindade.

⁸⁰ Movimento corporal executado pelos fiéis em reverência às divindades e sacerdotes. Projetando o corpo de bruços sobre o chão, o fiel toca a testa no solo em um ato que designa humildade e reconhecimento da presença do sagrado. Existem sensíveis variações na execução desse ato, de acordo com a nação, as idiossincrasias dos líderes etc. Na Casa do Boiadeiro, é parte fundamental dos ritos; na Casa da Cigana, dificilmente ocorre e está sujeito à disposição individual do fiel. Em algumas casas, esses ritos apresentam gestuais distintos, em conformidade com o gênero da divindade reverenciada.

trajetória do filho de santo, os vários ritos de passagem, as “obrigações”, assinalam novos graus de compromisso com as divindades e sua progressão hierárquica na comunidade religiosa. No âmbito da dinâmica ritual do terreiro, o avanço no cumprimento dessas “obrigações” resulta na assunção de *status* mais elevados e assegura certas prerrogativas na casa. Não à toa, os feitos e oborizados devem bater cabeça antes dos demais filhos de santo. No batizado, um dos primeiros ritos de ingresso dos médiuns no terreiro, os filhos mais novos podem ter como padrinhos irmãos de santo mais antigos, a quem devem tomar a bênção no início das cerimônias. Estes, por sua vez, precisam passar pelo rito da “feitura” antes dos seus afilhados de santo. Assim sendo, uma disposição hierárquica é assegurada por esses ritos.

Os ritos de iniciação, portanto, marcam as passagens, evidenciam a ascensão do médium e visam o reforço do axé, que circula, também, através da prática do cuidado. Mas o prestígio, a confiabilidade e o grau de desenvolvimento do médium estão intimamente ligados ao protagonismo do praticante da possessão e de suas entidades nos atendimentos que a casa promove. Dessa forma, do ponto de vista prático, a progressão do filho de santo na carreira religiosa está assentada, em grande parte, sobre o conjunto de técnicas desenvolvidas no exercício da mediunidade. Afinal, essas técnicas permitem a maior ou menor participação do religioso e de suas entidades no conjunto de procedimentos terapêuticas oferecidos pelo terreiro, como a aplicação de passes, rezas e aconselhamentos que ocorrem em parte das sessões.

Nesse sentido, pode-se dizer que o processo de aprendizado que visa a potencialização das forças sagradas entre os mortais parece elemento fundamental na construção da “vida no santo”. Em outras palavras, aprender a controlar, suspender e identificar as muitas “energias” que circulam no universo cosmológico e ceremonial da Umbanda parecem algumas das habilidades mais prestigiadas na construção da atividade mediúnica, tal como proposta na Casa do Boiadeiro. É preciso destacar, ainda, que a capacitação do médium para o reconhecimento das diferentes “energias” não é apresentada como sendo um processo acabado e limitado às relações do fiel com as entidades previamente identificadas nos jogos oraculares ou manifestas no terreiro. O conjunto de saberes subjacentes ao exercício da possessão pressupõe a abertura do filho de

santo para uma série de possíveis experiências sensoriais/corporais. Tais experiências assinalam novas possibilidades de manifestação do sagrado. É preciso sentir, identificar e permitir ou não a manifestação das potências espirituais.

3.4.

O “povo das estrelas”: cosmologia, movimento e intervenção sagrada no rito umbandista

“Esse povo está invadindo a minha casa, minha vida (...)", afirmou mãe Dani, em tom de contentamento, ao mencionar o ingresso de uma nova categoria de entidades no conjunto de seres sagrados cultuados no terreiro. O “povo” a que se refere a mãe de santo é o chamado “povo cigano”, ou melhor, os “Ciganos do Oriente”, considerados espíritos “de uma linha mais sutil” e, portanto, qualitativamente distinta da “linha de exu”, que também abriga alguns ciganos e ciganas. Estes últimos, no entanto, seriam os ciganos “da rua” ou, como sugeriu uma médium visitante, “ciganas que não querem fazer tudo direitinho, como os ciganos fazem”.

Os ritos em louvor ao povo cigano estão entre algumas das novidades inseridas no cotidiano do terreiro e estão ocorrendo, por assim dizer, de modo um tanto experimental, uma vez que a líder religiosa afirma não ter muitos conhecimentos acerca dessas entidades. Ela afirma que os ciganos marcam presença na sua vida há alguns anos. Experiências sensíveis, como os sonhos, bem como recados deixados por sua pombagira, sugerem uma ligação entre esta última e o povo do Oriente. Entretanto, a antiga dirigente da casa, mãe biológica de Dani, “não cuidava dessa linha”. Ao herdar o posto de mãe de santo, a sacerdotisa observa que manteve as características do terreiro, cultuando as mesmas entidades reverenciadas por sua mãe. No entanto, observa que “eles (os ciganos) estão chegando, arrombando a porta”. Afinal, “o Brasil é igual Umbanda, um cadiño de cada lado”.

A chegada de novos filhos de santo e suas entidades parece ser um dos principais elementos motivadores dos novos contornos assumidos pelas atividades da casa. Afinal, a emergência do culto à linha do Oriente parece bastante atrelada

ao ingresso de médiuns que “carregam” essas entidades. De acordo com Janaína, uma das principais entusiastas da inserção dos ciganos na casa, o terreiro passou por um “boom demográfico” nos últimos meses, o que teria contribuído para a ocorrência de algumas alterações na dinâmica ritual da casa. A médium observa, ainda, que “tem” três ciganos, ou seja, ela afirma que é acompanhada por três entes espirituais dessa falange. Portanto, a inserção dos ciganos do Oriente no panteão da casa pode ser, apressadamente, percebida como sendo mera resposta a uma situação contingencial: o afluxo de filhos de santo que “têm” essas entidades e, portanto, são instigados a cultuá-las. Novos médiuns, novas entidades, novos ritos.

No entanto, a circunstância supramencionada é apenas parte do problema, uma vez que as alterações promovidas na casa parecem responder, segundo as formulações da sacerdotisa, aos desígnios das entidades espirituais em questão. Assim sendo, o acréscimo de um novo conjunto de entes espirituais e a subsequente criação de novos ritos devocionais na rotina da casa são pensados como sendo alterações promovidas ou, ao menos, sugeridas pela “espiritualidade”. Em outras palavras, é porque pretendem ser cultuados no terreiro que os ciganos estão “arrombando a porta”.

Sob essa perspectiva, as diretrizes do culto umbandista são percebidas como sendo designadas pelas divindades e entidades que habitam o “astral”. A rotina ceremonial do local de culto está intimamente atrelada aos desejos das potências sagradas. Essas vontades são manifestas a partir de diversos eventos, percebidos como indícios da presença do sagrado. Se a chegada de médiuns que “carregam” ciganos sinaliza a aproximação dessas entidades, os relatos da sacerdotisa também não excluem a percepção de outras expressões da vontade do povo do Oriente. Assim sendo, a babá observa que tem recebido mensagens dos ciganos a respeito de suas principais características arquetípicas, bem como dos modos mais adequados para cultuá-los. Essas mensagens têm sido veiculadas por meios diversos, como pelo acesso a sites na Internet e consultas a livros de conteúdo religioso. A despeito de salientar que é preciso ter cuidado para não “mistificar”- e supor que está recebendo mensagens quando, na verdade, está imaginando coisas- a mãe de santo sugere que é a partir de processos intuitivos que tem acesso aos desígnios espirituais. Por outro lado, a líder afirma que os

filhos da casa precisam estar atentos e aptos a sentir as novas “energias” que chegam ao terreiro.

Hibridismo, fluidez e abertura são conceitos constantemente evocados por pesquisadores ocupados da caracterização do sistema mítico e ritual da Umbanda. Sem sombra de dúvidas, o universo umbandista é bastante diversificado, a despeito de todos os esforços de normatização desenvolvidos pelos representantes do Movimento Umbandista (cf. BROWN, 1985; BIRMAN, 1985 a e b; NEGRÃO, 1993 e 1996). Inúmeros fatores são elencados como sendo concorrentes para a diversificação cosmológica e ritual da Umbanda. Dentre eles, podemos destacar: as variações regionais, as idiossincrasias dos líderes religiosos e a imensa criatividade inerente a um segmento religioso marcado pela ausência de um código doutrinário comum. No entanto, mais do que salientar a multiplicidade de práticas e representações que recobre a Umbanda, as narrativas da sacerdotisa e dos médiuns a respeito da chegada dos ciganos ao terreiro permitem qualificar, de modo mais apurado, a maneira como essa diversidade é percebida e instrumentalizada pelos umbandistas. Afinal, ela assinala a construção de uma inteligibilidade específica, que confere movimento às formulações cosmológicas e engendra formas singulares de construção e transmissão de saberes.

Embora não desconsidere a relevância dos fatores macrossociológicos concorrentes para a plasticidade ritual e cosmológica da Umbanda, esta abordagem está concentrada no âmbito das sensibilidades mobilizadas nas experiências religiosas, isto é, no vivido. A questão, então, parece ser a seguinte: no contexto observado, o que permite a vigência de uma dinâmica de acréscimos de seres sagrados e novos rituais? É bem verdade que as vicissitudes da cultura regional explicam alguns desses movimentos (cf. CONCONE, 2004). No entanto, as transformações experimentadas no âmbito das práticas e representações da Umbanda estão intimamente associadas à vigência de um sistema que prima pela comunicação direta com as potências sagradas. Estas, por sua vez, podem manifestar as suas vontades a partir de eventos que atestam suas presenças ou, de modo ainda mais contundente, a partir do transe de possessão, quando incorporam nos seus “aparelhos” e dizem o que consideram mais ou menos adequado para os seus protegidos.

Dessa forma, as vontades das diversas divindades e entidades do cosmo umbandista são comunicadas aos que têm o dom da mediunidade. Não à toa, o domínio das sensorialidades constitui uma ferramenta fundamental à manutenção da “vida no santo”, tal como experienciada no contexto etnográfico em questão. Talvez por isso a necessidade de cultivo da “concentração para entrar em contato com as energias” seja um dos temas mais recorrentes nas giras de desenvolvimento, conforme pontuei páginas atrás. Cabe destacar, no entanto, que o aprimoramento da intuição e a percepção dos entes espirituais requer a capacidade de discernir e avaliar a autenticidade da presença do sagrado, já que há o virtual risco da “mistificação”. Parece predominar, entre os médiuns, uma forma de ser e estar no mundo que pressupõe o domínio das sensibilidades enquanto ferramenta privilegiada na construção dos saberes. Não se trata de um saber elaborado a partir de elucubrações abstratas e previamente estabelecidas por dada doutrina, mas da produção de uma forma de conhecimento que é, antes de tudo, experienciada e inscrita em uma interpretação sensível do vivido e, portanto, em uma apreensão corporal da cosmologia. “Quero que vocês observem, ouçam. Eles têm muito a dizer”, afirma a sacerdotisa, sugerindo aos médiuns que fiquem atentos às “novas energias” que se aproximam do terreiro.

Interessante notar, contudo, que o primado da sensibilidade não exclui modalidades de produção/transmissão de conhecimento consideradas mais formais, como os livros. Também não implica na rejeição de meios de informação mais difusos na contemporaneidade, como o recurso à Internet. No entanto, a busca por essas fontes de informação se dá, segundo as formulações da líder, por inspiração dos entes sagrados que pretendem ser cultuados na casa. São eles que revelam os possíveis caminhos de conhecimento a seu respeito, bem como o *modus operandi* do culto que esperam receber no terreiro. Sob essa perspectiva, não restam dúvidas de que o terreiro elabora um complexo processo de bricolagem, que lança mão de diversos meios: informações trazidas por médiuns que cultuaram ciganos em outras unidades religiosas, *sites* de conteúdo estritamente religioso, bem como livros sugeridos em páginas de busca da Internet. Mas o processo de construção desse conhecimento é pensado, antes de tudo, como sendo uma empresa dirigida pelas potências sagradas, em contato estreito com a sensibilidade dos homens.

Assim sendo, embora a sacerdotisa e suas entidades assumam prerrogativas inquestionáveis na condução das atividades do terreiro, não podemos ignorar que a cosmovisão e o ceremonial do centro parecem tecidos a partir de uma perspectiva um tanto polifônica. Afinal, a narrativa da babá sugere que as novidades são trazidas por ação de diversos espíritos. Estes, por sua vez, atuam através da aptidão dos médiuns. Sendo assim, as médiuns convidadas à realização da conversa sobre o “povo das estrelas” na casa seriam inspiradas por suas entidades ciganas, assim como a mãe de santo, embora esta última ainda não conheça o nome e as características da cigana que carrega.

Como vimos, o terreiro atua como uma agência capaz de ordenar as experiências sensíveis daqueles que têm o dom para a comunicação com as entidades. Estas, por outro lado, não são todas conhecidas de antemão por parte dos seus aparelhos e dirigentes religiosos. Afinal, a possibilidade de revelação de uma nova entidade é uma constante nas formulações dos praticantes da possessão. O reconhecimento adequado da entidade que pretende interagir com os fiéis pressupõe, sob essa perspectiva, o refinamento de uma espécie de perícia espiritual. Em outras palavras, novos seres sagrados podem chegar à trajetória pessoal do médium. Além disso, uma nova categoria de entidades pode passar a integrar o panteão de uma casa de santo, como vem ocorrendo na Casa do Boiadeiro, agora aberta à invocação da falange de Ciganos. No entanto, para que a presença dos entes sagrados seja reconhecida e sua autenticidade atestada, parece necessária uma educação dos sentidos a fim de evitar a “mistificação”. É preciso afastar os riscos da construção de fantasias acerca de entes do mundo espiritual.

Por outro lado, não parecem descartadas as possibilidades de embustes promovidos por espíritos considerados pouco comprometidos com a “evolução espiritual”. Nesse sentido, uma médium da Casa do Boiadeiro observou que, durante grande parte do tempo que frequentou um outro terreiro, foi tomada por uma pombagira que se fazia passar pela divindade Iansã. Sob essa ótica, a prática da mediunidade parece condicionada a uma dupla vigilância. Em primeiro lugar, o religioso precisaria fugir às armadilhas da própria mente, capaz de produzir fantasias a partir do processo de “mistificação”; por outro, precisa estar atento às artimanhas de espíritos enganadores. Sob essa perspectiva, o mundo espiritual não está isento de falhas, deslizes éticos e interesses hedonistas. Assim, o “astral” é

percebido como sendo um território ocupado por potenciais amigos e inimigos, seres espirituais afins ou adversos às causas dos homens e mulheres que vivem aqui na Terra.

Reconhecer e qualificar a presença dos espíritos é, pois, fundamental. Vejamos: a chegada dos ciganos à Casa do Boiadeiro é percebida como sendo o resultado de um desígnio espiritual. Parece bastante evidente que esse desígnio é, em grande parte, mediado pela líder religiosa, ou seja, é ela quem transmite ao grupo parte significativa das mensagens que atestam a revelação de que os ciganos estão “arrombando a porta”. Além disso, a sacerdotisa propõe a preparação dos médiuns para que estes identifiquem e acolham o povo cigano. Nesse sentido, a revelação dessa nova modalidade de entidades não fica apenas a cargo da inspiração da dirigente. Ela é partilhada pelo grupo. A propósito, mais de um médium com quem conversei na casa já mencionou ter sonhado com essas entidades e, portanto, identificado algumas das suas características mais evidentes.

3.4.1. **A gira dos ciganos**

A primeira atividade exclusivamente dedicada aos ciganos foi cercada de expectativas, apesar de restrita à participação de poucas pessoas. Afinal de contas, o rito de louvação a essas entidades era uma novidade na casa. Novos objetos rituais foram comprados, um novo altar foi inaugurado e novas roupas foram apresentadas por alguns dos membros do terreiro, que esperavam por suas entidades ciganas. A mãe de santo demonstrava um notório entusiasmo diante das novidades. A líder optou por fazer a homenagem aos ciganos no dia 12 de outubro⁸¹, dia de Nossa Senhora Aparecida e, por aproximação sincrética, também de Santa Sarah Kali, a padroeira do povo cigano. O encontro visava a aquisição dos conhecimentos necessários ao culto dessa categoria de entidades. Nesse sentido, foram abordados temas relativos aos ritos, aos modos de fazer, às formas de “cuidar” do povo cigano. Além disso, a sessão também assumiu uma dimensão prática, isto é, dedicada à experiência da mediunidade propriamente dita, já que um dos momentos foi dedicado à chamada dos ciganos e ao desenvolvimento dos

⁸¹ A data comemorativa caiu numa quarta-feira, coincidindo com o dia da semana dedicado às giras de desenvolvimento na casa.

médiuns que têm essas entidades. Essa atividade marcou a entrada oficial dos ciganos na casa, ou seja, assinalou, de modo mais evidente, a inserção de um novo conjunto de espíritos a serem cultuados pelos membros do terreiro. Tratava-se, portanto, de dar as boas-vindas ao “povo das estrelas”.

Assim sendo, o encontro do dia 12 de outubro foi organizado em dois momentos distintos e complementares: na primeira parte, foi realizada uma espécie de roda de conversa, constituída por breves preleções acerca dos ciganos. No segundo momento, ocorreu a chamada das entidades. Durante essa conversa, três médiuns que têm ciganos, além da própria mãe de santo, assumiram destaque: duas delas eram membros da casa, Janaína e Josi; outra, uma médium convidada pela mãe de santo, por sua intimidade com o culto a essas entidades. No primeiro momento do encontro, os médiuns sentaram-se nos bancos tradicionalmente destinados à assistência, enquanto as responsáveis pela breve preleção acomodaram-se no chão, formando um semicírculo. De tom bastante informal e intimista, a palestra buscou caracterizar o povo cigano, bem como elencar os elementos considerados fundamentais para a organização dos rituais em sua homenagem. Nesse sentido, foram mencionadas as principais características arquetípicas dos ciganos e ciganas do Oriente, as suas preferências estéticas e gustativas, bem como suas principais áreas de atuação no auxílio aos homens e mulheres de carne e osso, ou seja, quais as formas de influência desses espíritos entre os mortais.

Os ciganos foram caracterizados como sendo um povo errante e, portanto, como espíritos com experiências e origens terrenas diversas. Eles não vêm de um só lugar, mas de muitos. “Eles são andarilhos, do Oriente, mas não só do Oriente”, afirmou Josi. Janaína, por sua vez, observou que eles são alcunhados de “povo das estrelas”, uma vez que “as estrelas podem ser vistas de qualquer lugar”. Afeitas a grandes banquetes e festeiras por excelência, essas entidades são pensadas como sendo marcadas pelo cultivo da alegria e senso de pertencimento a um clã. Nesse sentido, o apreço pela música, comida farta e objetos e roupas coloridas foram alguns dos elementos mobilizados na caracterização do povo cigano.

Segundo a mãe de santo, essas entidades constituem uma “linha de cura” e, portanto, atuam na superação dos males do corpo e da alma daqueles que são

por eles assistidos. Nesse sentido, a líder religiosa salienta a eficácia desses espíritos no tratamento de questões afetivas, bem como de doenças físicas propriamente ditas. Interessante notar que a caracterização do povo do Oriente, tal como se dá na casa do Boiadeiro, parece pressupor, necessariamente, a comparação com as outras falanges cultuadas na casa, especialmente com a “linha de exu”. Sob essa perspectiva, é porque não são “densos” e irreverentes como os exus que os ciganos são considerados membros de uma “linha mais sutil”.

A chegada das entidades ciganas à Casa concorreu para a produção de novos saberes e práticas pertinentes à convivência entre médiuns e entes espirituais. Afinal, elas estão apenas chegando e, portanto, não são poucos os riscos de que os filhos cometam “gafes” diante dos novos entes sagrados que transitarão na cosmologia e ritual do terreiro. Sendo assim, os médiuns foram orientados à manutenção dos comportamentos considerados mais apropriados às interações com esses guias. Janaína sugeriu aos demais médiuns que a melhor forma de saudar ao povo cigano seria a seguinte: fechar as palmas das mãos diante do peito, como em postura de prece; sem seguida, as mãos são levemente abaixadas e os braços abertos, enquanto se pronuncia a expressão “optchá”. As instruções veiculadas durante a primeira parte do encontro assinalam, sem sombra de dúvidas, a perspectiva de construção de uma atmosfera ritual marcada por atitudes reverentes e, sob diversos aspectos, mais formais diante do “povo das estrelas”. Os responsáveis pela preleção pontuavam a importância de um comportamento, por assim dizer, mais sóbrio, se comparado às relações estabelecidas com os exus, marcadamente mais descontraídas e horizontalizadas.

A despeito da existência de pomba- giras ciganas no interior da falange de exu, é preciso deixar claro que as ciganas do Oriente não são consideradas pomba giras e, portanto, apresentam um comportamento distinto daquele evidente na performance ritual das “mulheres da rua”. “É preciso não misturar”, assevera a médium visitante. De acordo com ela, tais entidades são de uma “linha pura de ciganos”. Os exus e pomba- giras, quando incorporados, fumam, bebem e conversam de modo informal com membros e “amigos” do terreiro, não raro

lançando mão de palavrões e anedotas sarcásticas. Diante dos “camaradas”, os consulentes demonstram uma atitude bastante informal.⁸²

Além de suscitar o debate em torno de uma etiqueta específica diante do novo conjunto de entidades presentes no terreiro, a preleção enfatizou algumas especificidades que marcam o transe mediúnico que propicia a incorporação das entidades ciganas. Em outras palavras, a invocação de uma nova categoria de espíritos impõe a necessidade do desenvolvimento de um novo conjunto de técnicas corporais por parte dos praticantes do rito de possessão. Ou seja, a habilidade para incorporar os espíritos ciganos pressupõe, segundo as formulações propostas na Casa, o desenvolvimento de um conjunto específico de saberes concorrentes para propiciação da presença dessas entidades. Sob essa ótica, os médiuns precisam desenvolver novas formas de gestão do corpo e das emoções, ou, como sugere a líder religiosa, novas “técnicas de conexão” para que tenham acesso a uma nova face do sagrado. É preciso, de certo modo, aprender a melhor forma para que se produza a incorporação dos ciganos.

A esse respeito, a médium visitante observa que os ciganos do Oriente “vêm com uma energia sutil, quase imperceptível, às vezes você nem percebe, ele vem e vai. ‘Ah, mas não tô conseguindo incorporar!’. É por um chacra⁸³ mais complicado. Essa sutileza que tem que buscar”. Nesse sentido, a facilitadora sugere que “cada um entre em harmonia com seu eu”. Afinal, “cigano é de dentro pra fora”, diferentemente de outras entidades, que seriam “de fora pra dentro”. A médium não desenvolve, de modo mais aprofundado, as relações entre “exterioridade” e “interioridade”. Também não especifica, necessariamente, o que são e quais seriam os chacras afetados nos processos de incorporação dos ciganos ou dos demais tipos de entidades. Mas sua narrativa parece evocar a noção de que a incorporação dos Ciganos do Oriente se dá a partir de um processo marcado pela “sutileza”, ou seja, os espíritos ciganos seriam energias extremamente delicadas, “quase imperceptíveis”. Desse modo, as energias não seriam tangíveis aos médiuns insuficientemente concentrados. A mobilização de noções correntes nas

⁸² Certa vez, o ogã da casa chegou a afirmar, em uma conversa descompromissada, que “jamais se deve ajoelhar diante de um exu”. De acordo com ele, os exus precisam ser tratados em pé de igualdade, pois tenderiam a subjuguar os mortais que se prostram diante deles. “Se você abaixar, ele pisá”, afirmou o rapaz.

⁸³ Centros de energia situados em pontos específicos do corpo humano segundo a filosofia iogue.

tradições orientalistas, como “chakra” e “harmonização com o eu interior”, parecem emprestar um tom, por assim dizer, mais esotérico e menos popularizado à categoria de entidades em questão⁸⁴.

3.4.2.

“Energia densa” e “energia sutil”: possessão, sensibilidades e moralidades

Parece bastante evidente que, nas oposições entre “denso” e “sutil”, os médiuns estabelecem nexos entre a noção de “energia” e a qualidade moral da entidade. Sob esse prisma, as entidades de maior elevação moral parecem identificadas à “sutilidade”, uma vez que estão mais afastadas da dimensão material da existência e são, portanto, menos corporais do que os exus e pombagiras. Estes últimos, por sua vez, de moral ambivalente e profundamente atrelados às vicissitudes da vida terrena, são definidos como sendo mais “densos”. Certa vez, mãe Dani observou que a “densidade” das pombagiras ciganas decorre do seguinte:

Olha, exus ciganos são ciganos, na minha pequena, muito pequena [compreensão] não sei se é por intuição mesmo ou no modo de ver, até porque a própria Mulambo ela deixou isso claro falando: “São todos Ciganos”, Ciganos que foram afastados, foram excluídos, dos seus clãs por insubordinação, por ter burlado normas, porque eles são bem rígidos, né, então eles não aceitam. Acho que é por isso que Mulambo também não ficou, né, porque ela poderia ter uma Cigana (...) Porque a Cigana tinha (...) foram as **feministas**, as **feministas**⁸⁵(...) não aceitaram a[dominação dos] homens. As mulheres, né, eu não conheço muito a história, tô falando agora, assim, que eu acho que deve ser assim, então, é... as mulheres eram tratadas como submissa, é... e muitas se rebelaram (...) com um povo de fora e acabaram sendo excluídas, sendo expulsas do seu clã, e aí que fizeram uma comunidade com a falange de Pomba Gira

⁸⁴ Formulações em torno do caráter, por assim dizer, “mais cultivado” dessas entidades já foram mencionadas em outro contexto etnográfico (cf. MAGGIE, 2001). Ao examinar as disputas internas em um terreiro carioca, a autora observou que um dos protagonistas da “guerra de orixá”, representante do “código burocrático”, tinha como um dos principais argumentos de afirmação do maior “preparo” para as funções religiosas o fato de ter “entidades do Oriente”, uma linha mais “culto”.

⁸⁵ Grifo meu. A sacerdotisa identifica a insubordinação de determinadas ciganas como sendo mostra de um comportamento feminista e, portanto, como um elemento capaz de desestabilizar a ordem fundante do clã. Sintomaticamente, as ciganas “feministas” são deslocadas para a categoria pombagira, que emerge, mais uma vez como marginal pelo desafio que impõe à ordem estabelecida.

Sendo assim, podemos inferir que o aprimoramento dos médiuns pressupõe o desenvolvimento da capacidade de sentir, diferenciar e entrar em “conexão” com diferentes energias, desde as mais “densas” até as mais “sutis”, como a dos ciganos. Mais uma vez, emerge a dimensão pedagógica das sessões de desenvolvimento e do exercício da mediunidade. Aqui, a prática ritual da possessão parece propiciar a atualização de um dom. Por outro lado, vale destacar que as técnicas corporais mobilizadas no transe de possessão, ensinadas e aprendidas nas sessões de desenvolvimento, não parecem pensadas como sendo definitivas, acabadas e invariáveis. Ao contrário. Uma vez que existem possibilidades de acréscimos de entidades e, consequentemente, criação de novos ritos, o médium precisa estar preparado para sentir as “novas energias”. Nesse sentido, a faculdade mediúnica parece pensada como sendo modelável, dinâmica e, sobretudo, adaptável aos desígnios dos entes sagrados. É preciso ter uma sensibilidade apurada para perceber a presença das potências sagradas que se aproximam, reconhecer suas “energias” e aprender a incorporar essas entidades.

3.4.3. Sensibilidade e plasticidade cosmológica

Diante do que foi exposto, a notória plasticidade social e cosmológica da Umbanda parece estar assentada, em grande parte, na manutenção de um sistema cognitivo que prima pela comunicação direta com forças supra-humanas. A “intuição”, o recurso aos oráculos, como o jogo de búzios ou as cartas do baralho cícano, por exemplo, são constantemente mobilizados nos terreiros em busca de revelação das diretrizes mais acertadas para os fiéis, tanto no contexto estritamente religioso quanto na vida cotidiana. Mas a modalidade de possessão por espíritos praticada nos centros de culto observados ocupa, sem sombra de dúvida, um lugar privilegiado nos processos de reelaboração ceremonial e cosmológica.

Trata-se, portanto, de um universo mítico e ritual em movimento. Esse movimento, por sua vez, é mediado pela inspiração de líderes religiosos, filhos de santo e, segundo as formulações correntes, resulta do contato travado com as potências sagradas. É nesse sentido que Lapassade e Luz (1972) parecem não ter levado a sério a percepção de que, nos interstícios das configurações institucionais

dos terreiros de Umbanda, estão os desígnios de “forças”, “energias”, da “espiritualidade”, da “vontade dos deuses” etc. Motivados por fatores de ordem sociológica, esses autores buscaram enquadrar as experiências religiosas dos umbandistas em um quadro analítico um tanto esquemático e dual. Por um lado, enxergaram nos centros de Umbanda “do asfalto” um processo de supressão do legado cultural negro, movido pela ação de uma aparelho ideológico de Estado religioso, ao passo que as “macumbas de morro” foram percebidas como sendo representativas de uma resistência contracultural. No entanto, apesar de todas os esforços de disciplinarização e institucionalização do transe de possessão, as diretrizes propostas pelas entidades parecem os fatores determinantes, entre os praticantes da possessão, para as formas assumidas pelos ritos.⁸⁶

Vale destacar, ainda, que a diversidade do universo religioso umbandista parece ser o meio privilegiado por onde trafegam muitos médiuns e suas entidades. Eles são movidos pela busca do local mais adequado ao desenvolvimento mediúnico, bem como do reconhecimento da autenticidade da própria espiritualidade. O trânsito, a “troca de águas” e a dupla pertença religiosa não são incomuns no universo das religiões de matriz africana. Evidentemente, outros elementos, de ordem mais secular, são apontados como sendo relevantes para que um filho de santo opte por frequentar uma casa em detrimento de outra. Nesse sentido, não são poucas as referências ao peso das exigências rituais propostas por alguns terreiros. Numa ocasião, o pai pequeno da Casa da Cigana afirmou que o terreiro tem recebido muitas pessoas vindas do Candomblé, em busca de um processo iniciático mais simples, com períodos de reclusão e resguardo menos demorados. Ainda mais “jovens, você sabe, né? Têm muito fogo, não aguentam ficar muito tempo sem sexo”.

Todavia, a força motriz central do trânsito religioso, bem como da hibridação das casas religiosas é, segundo as formulações dos nossos interlocutores, a ação dos entes espirituais. As relações estabelecidas entre uma das filhas de santo da Casa do Boiadeiro e suas entidades são descritas a partir da recuperação de uma complexa trajetória em busca dos “fundamentos da

⁸⁶ É preciso destacar, ainda, que as orientações das potências sagradas, por vezes, operam cisões e desencadeiam conflitos, dando novas feições à casa de culto como bem observou Maggie (2001), na sua sensível etnografia em torno de um processo de demanda e consequente dissolução de um terreiro na Zona Norte do Rio de Janeiro.

Umbanda”. A médium, uma jovem de vinte e poucos anos, transitou por diversos terreiros a fim de encontrar a “sua casa”, isto é, o centro de culto mais adequado às suas necessidades e, sobretudo, em conformidade com as vontades dos seus guias. A partir dos primeiros contatos com a Umbanda, ela começou a frequentar um terreiro em Teresópolis-RJ, onde foi advertida por uma entidade acerca da necessidade de conhecer um local de culto na cidade grande, o Rio de Janeiro. Tratava-se de um centro específico, “Casa de Jurema”, onde a jovem teria sido submetida a uma rotina ritual marcadamente rígida. Um verdadeiro “quartel general”, ela afirma. A passagem por essa casa, contudo, é apresentada pela médium como um período necessário ao aprendizado dos “fundamentos da Umbanda”, um conjunto de procedimentos rituais, formulações acerca da cosmologia e técnicas de desenvolvimento mediúnico.

Assim, a experiência vivenciada no “quartel general” é encarada pela médium como tendo sido imposta pelas circunstâncias que marcaram o seu ingresso na Umbanda. Afinal, como incorporou as suas entidades na primeira visita que fez a um terreiro, a jovem não teria conhecido a etiqueta religiosa, os ritos e, além disso, carecia de conhecimentos em torno da mitologia corrente na Umbanda, como as classificações e atributos das entidades constitutivas do panteão. Interessante notar que, segundo a médium, uma das suas entidades, Exu Caveira, “trabalha” de maneira diferente dos exus da casa e, por isso, raramente “vira” no seu aparelho. Mas assim como os demais guias da jovem, já deu o seu parecer e aprova a sua permanência no terreiro.

Ainda que seja percebida como sendo impulsionada pelas potências sagradas, a modalidade de construção do saber apresentada pelos médiuns é, antes de tudo, aberta e dialogal diante de uma vasta gama de possibilidades apresentadas pelas vicissitudes do tempo presente. Dessa forma, a produção de um saber específico à “vida no santo” não dispensa o recurso à Internet, aos livros de cunho estritamente religioso e, não raro, as produções acadêmicas debruçadas sobre as religiões de matriz africana (cf. CAPONE, 2009; PRANDI, 2005). Vale lembrar que Mãe Dani observou que estava recebendo mensagens do povo cigano a partir de suas incursões nos mais diversos meios de circulação de informações acerca dessa categoria de entidades. Longe de excluir o conjunto de dados e informações que circulam de forma acelerada nos meios de comunicação do

século XXI, a inspiração da sacerdotisa pelas forças sagradas parece constituir a liga capaz de conferir sentido e ordenamento a um riquíssimo processo de bricolagem. Novos personagens sagrados, novos ritos e até a necessidade de estabelecer alianças com diferentes tradições religiosas são sugeridas pelo “astral”. Mas as revelações e interferências dos seres sagrados não são percebidos, necessariamente, por meios estranhos àqueles costumeiramente mobilizados pelos fiéis em seu cotidiano. Não se trata, portanto, da configuração de um gueto cultural, como sugeriram Contins e Maggie na década de 1970, em seus estudos acerca da Umbanda na Baixada Fluminense (cf. MAGGIE e CONTINS, 1980)⁸⁷. Não à toa, a respeito da chegada dos novos guias ao terreiro, a sacerdotisa adverte os seus filhos: “É preciso sentir!”

⁸⁷ Para uma releitura atualizada dessa problemática cf. Contins, 2015. “(...)Enquanto ‘guetos culturais’ esses terreiros estavam distantes dos centros de decisão, de emprego, do poder público, etc., e centralizavam a produção cultural desses grupos. Atualmente essas áreas da cidade parecem mais próximas, quando comparamos com o tempo em que as pesquisamos, nas décadas de 1970 e 1980.” (p.70)

4.

Corpo, cura e noção de pessoa na terapêutica umbandista

*Eu fui à Bahia
Fui à Bahia,
para ver meu Senhor do Bonfim
Eu fui `a Bahia
Fui à Bahia
Para ver meu Senhor do Bonfim,
Pedi pra me ajudar
Eu seguir na Umbanda meu caminho até o fim
Meu Senhor do Bonfim, me ajude
Eu preciso de paz e saúde*

Ponto de Preto Velho

A noção de que os terreiros de Umbanda têm, no centro de suas preocupações, a perspectiva de neutralização do sofrimento é bastante corrente no conjunto de representações difusas acerca das religiões de matriz africana. Isto é, nas formulações do senso comum, as religiões ocupadas do culto aos orixás, encantados e entidades são percebidas como conjuntos de práticas preocupadas com a resolução de problemas.

A notória profusão de anúncios que veiculam a oferta de serviços mágico-religiosos talvez concorra para o reforço do imaginário acerca do pragmatismo atribuído à religiosidade umbandista. Afinal de contas, uma curta caminhada pelos principais centros urbanos brasileiros é mais do que suficiente para que entremos em contato com uma infinidade de propostas de intervenção mágica na realidade. Trata-se de um vastíssimo leque de promessas, por vezes, de caráter miraculoso. Afixadas nos postes, colunas dos viadutos ou entregues em folhetos discretos, as propagandas sugerem a possibilidade de transformação do real a partir do recurso às forças dos guias espirituais. “Resolvo o seu problema”, “trabalhos garantidos” ou “trago a pessoa amada em 3 dias” são apenas algumas das promessas daqueles que convidam a uma consulta com o jogo de búzios, cartas ou com as próprias entidades do universo cosmológico umbandista, como Tranca Rua, Maria Padilha ou a Vovó Cambinda. Bastante criticados por muitos pais e mães de santo, os proponentes dessa modalidade de atendimento nem sempre dirigem ou estão

vinculados a um centro religioso. No entanto, suas ofertas atestam, ao que parece, uma circularidade de práticas e representações em torno da Umbanda enquanto nicho religioso que tem o sofrimento como matéria-prima central da sua ação no mundo.

A propósito, para além das formulações próprias do senso comum, a literatura especializada é recorrente em chamar a atenção para a perspectiva terapêutica assumida pelas religiões de matriz africana, conforme já salientaram Fry e Howe (1975), Birman (1985), Montero (1985), Concone e Rezende (2012) e Giacomini (2012), entre tantos outros autores. Não à toa, aliás, inúmeros profissionais da área de saúde demonstraram notório interesse pelas práticas desenvolvidas nesse segmento religioso, cujo “aspecto prático ressaltará imediatamente quando examinamos as explicações de seu surgimento. Somente mais tarde será possível entender sua relevância espiritual e filosófica” (TRAMONTE, 2012: 272).

Assim sendo, nas décadas de 1960 e 1970, muitos cientistas sociais, como Camargo (1961) e Ortiz (1999), buscaram explicar o advento e a sensível expansão da Umbanda enquanto uma resposta, no campo religioso, aos desajustes sociais decorrentes do processo de industrialização e urbanização em curso no Brasil Contemporâneo. Trata-se de um esforço analítico de dimensões macrossociológicas suscitado, em grande parte, pelo notório crescimento numérico de praticantes da religião nas principais capitais brasileiras do período. Fenômeno correlato à expansão da economia industrial, a migração desencadearia uma série de mudanças culturais e estruturais abruptas e concorrentes para a intensificação das experiências de aflição. Sob essa perspectiva, tanto as religiões mediúnicas, como a Umbanda e o Espiritismo, quanto o Pentecostalismo responderiam à tentativa de melhor integração dos seus adeptos às vicissitudes da vida urbana.

Nesse contexto, o artigo clássico de Fry e Howe (1973) propõe uma análise comparativa entre a Umbanda e o Pentecostalismo, perseguindo os fatores sociológicos motivadores da vinculação a cada uma dessas modalidades religiosas, bem como elementos de ordem mais geral capazes de explicar o patente avanço de ambas. Os autores chamam a atenção para o que consideram

modalidades específicas de aflição, isto é, experiências de sofrimento próprias do Brasil urbano moderno. Para eles, três categorias de tormentos pessoais são correntes no contexto: aflições relativas à saúde, “operando o sistema”, como subemprego e dificuldades pertinentes à provisão, e aflições que resultam de dificuldades em associação interpessoal. Assim sendo, ao passo que as agências formais, como médicos e advogados, são ocupadas do tratamento de sintomas específicos, as agências religiosas estariam debruçadas sobre a tentativa de solucionar todas as formas de aflição. Esta seria, em última análise, a força motriz da adesão a essas modalidades religiosas, que seriam, de acordo com o conceito cunhado por Turner (1967), “cultos da aflição”, isto é, modalidades religiosas que têm na doença e no sofrimento as pré-condições para o recrutamento. Sob essa perspectiva, a ritualística umbandista responde, em grande parte, a essa dimensão lenitiva da religiosidade, ou seja, à motivação em solucionar o sofrimento imposto pela vida cotidiana. Portanto, enquanto “uma parte do ritual se dirige à adoração coletiva de certas entidades-chave, a maior parte se dirige à solução mágica dos problemas diários dos membros e dos que vêm de fora para pedir ajuda” (FRY e HOWE, 1975:80).

Por outro lado, ainda que não desconsiderem o diálogo entre aflição e religiosidade, alguns autores convidam a uma atitude cautelosa quanto à ênfase na dimensão terapêutica atribuída às religiões de matriz africana, especialmente no que diz respeito ao lugar da doença nessas modalidades religiosas e, consequentemente, às analogias estabelecidas entre os terreiros e as agências seculares de saúde, como hospitais e clínicas. Ao observar a relevância da prática de dar e receber consulta no conjunto de atividades regulares em um terreiro da Zona Norte do Rio de Janeiro, Maggie (2001) pontuou que “As consultas, como as percebi, não eram uma conversa com um *medicine man*, como muitas vezes se disse” (MAGGIE, 2001: 35). De modo ainda mais enfático, Ferreti (1988) adverte que, apesar de muitos pesquisadores classificarem as casas-de-santo como centros de saúde alternativa, reduzir os terreiros a “casas de cura” seria uma “grosseira simplificação” (FERRETI, 1988: 87). Mais adiante, a autora pontua que, “nas casas mais tradicionais do Maranhão, a cura talvez não ocupe um lugar maior do que aquele que lhe é reservado no catolicismo popular” (FERRETI, 1988:87).

De todo modo, o material etnográfico mobilizado nesta discussão sugere que a possibilidade de cura, superação ou minimização das agruras da vida cotidiana ocupam considerável centralidade no conjunto de práticas religiosas observadas. Afinal de contas, a busca por uma casa religiosa de matriz africana pode responder a diversos anseios, sinalizar diversas demandas. No entanto, conforme lembra Giacomini (2012), haveria um móvel comum a todos os que procuram essas religiões e está no âmbito das emoções: um estado subjetivo associado à dor física e/ou moral (GIACOMINI, 2012: 9), ou seja, àquilo que Duarte (2003) chama de “perturbações físico-morais”, isto é, “as condições, situações ou eventos de vida considerados irregulares ou anormais pelos sujeitos sociais e que envolvam ou afetem não apenas sua mais imediata corporalidade, mas também sua vida moral, seus sentimentos e sua auto-representação. (...)” (DUARTE, 2003: 177). Assim sendo, mais do que caracterizar as possíveis modalidades de sofrimento concorrentes para a busca do centro de culto, as conversas entabuladas, bem como as práticas observadas no terreiro nos convidam a um deslocamento analítico das noções de aflição e cura, atentando menos para os seus estatutos de variáveis sociológicas e mais para seus aspectos experienciais. Trata-se de salientar a dimensão subjetiva daquilo que é experimentado como estado de sofrimento físico-moral passível de ser remediado no terreiro. Nesse sentido, parece bastante evidente que, basicamente, todos os tipos de aflição podem ser tratadas no terreiro, uma vez que o *lócus* da ação terapêutica umbandista não é a aflição, mas o afliço, isto é, a pessoa em suas relações com elementos “deste” e de “outro mundo”.

4.1.

Práticas e percepções da cura em um “pronto-socorro espiritual”

“As pessoas dizem que aqui é um pronto socorro espiritual, não um centro”. Assim Mãe Norma, sacerdotisa da Casa da Cigana, definiu o espaço de culto que lidera. Ela observa, ainda, que “o carro chefe da casa é a questão sentimental”, ou seja, a busca de soluções para problemas de ordem afetiva. A fala descompromissada da mãe de santo chama a atenção para aspectos importantes acerca das relações estabelecidas entre os terreiros e os membros da sociedade inclusiva, leia-se: eventuais consulentes, frequentadores e, quiçá, potenciais

integrantes da comunidade religiosa. Ao evocar a imagem do hospital, a metáfora proposta por Norma assinala o potencial curativo das práticas mágico-religiosas desenvolvidas no terreiro. Sua formulação concorre, de imediato, para que estabeleçamos uma associação entre a terapêutica religiosa e o binarismo saúde/doença. Além disso, o vínculo semântico que atribui ao centro de culto o estatuto de um “pronto socorro espiritual” sugere a dimensão emergencial subjacente à procura pelos atendimentos oferecidos na casa. Afinal de contas, a alegoria proposta não alude a um centro de saúde qualquer, mas a um “pronto-socorro”, o que evoca a noção de rapidez na prestação de um suporte primário a quem sofre e, portanto, demanda urgência em ser “socorrido”.

Todavia, a percepção de que os problemas de ordem afetiva estão entre os principais temas abordados nas consultas parece iluminar um outro aspecto importante da terapêutica umbandista, qual seja a questão da integralidade do sujeito. Assim sendo, embora a noção de cura seja um elemento caro às práticas religiosas da Umbanda, bem como às formulações dos líderes em torno da eficácia mágica dos trabalhos realizados nos terreiros, ela não faz referência, ao menos única e exclusivamente, à correção de moléstias físicas pontuais, tampouco à restauração de um órgão comprometido pela doença, mas a um indivíduo como um todo, ou melhor, a uma pessoa. Sob essa perspectiva, as doenças físicas e psicológicas, a reincidência de infortúnios na vida cotidiana, bem como as desarmonias nos relacionamentos afetivos estão, geralmente, inscritas em um contexto mais amplo, marcado pela desagregação e vulnerabilidade do sujeito.

Portanto, a “cura” pressupõe a restauração de um equilíbrio perdido, quiçá nunca atingido por um indivíduo que está, antes de tudo, “fraco”, isto é, destituído da força ou do axé das potências espirituais que povoam o cosmo umbandista. Afinal de contas, no universo religioso, a interpretação e o tratamento da doença visam o indivíduo como um todo, reinserindo-o como sujeito em um novo contexto de relacionamentos (RABELO, 1994). Se a história da medicina acadêmica foi construída, em grande parte, a partir da fragmentação do homem e, ao apostar no corpo, o separou do homem para tratá-lo (LE BRETON, 2012: 12), a terapêutica religiosa, por outro lado, perfaz o caminho inverso: nela, o homem está inscrito, de antemão, em uma complexa teia de relações causais, que abarcam componentes pensados como sendo internos e externos à pessoa. Dessa teia,

participam deuses, espíritos e “energias”, isto é, eflúvios que podem ser emitidos ou veiculados por outrem, por exemplo.

Isso posto, importa salientar alguns dos elementos que apontam para o lugar do corpo nas percepções do sagrado, bem como dos processos de fortalecimento e enfraquecimento experimentados entre os umbandistas. Para início de conversa, vale destacar que, nos terreiros, o corpo é conformado às características das divindades da pessoa. Não é incomum que se diga, por exemplo, que as mulheres regidas por Iemanjá, deusa das águas, tendem a apresentar seios fartos, ao passo que os filhos de Xangô, deus do trovão, têm o corpo forte e tendencioso à obesidade. Além disso, a experiência do transe é denominada e reconhecida como o fenômeno da incorporação, isto é, a descida das potências sagradas sobre os corpos dos fiéis. É também no corpo que pode se dar a invasão por espíritos obsessores, bem como a ação de emanações salutares ou deletérias, genericamente denominadas “fluidos revigorantes” ou “energias negativas”, por exemplo. Nesse sentido, parece evidente que as práticas comprometidas com a cura religiosa também apostam, de modo significativo, no corpo, que não deixa de ser investigado, observado, marcado. Por outro lado, a ele conferem um estatuto qualitativamente distinto daquele que, há séculos, inspirou as práticas médicas em grande parte das sociedades ocidentais, por vezes mais debruçadas sobre a doença do que sobre o doente em sua integralidade.

Cabe destacar que, ao estabelecermos um contraponto entre as terapêuticas religiosas e as práticas e representações consagradas pela medicina oficial, não se pretende erigir esta última como um domínio homogêneo e desprovido de contradições, disputas e emergência de paradigmas rivais. A propósito, voltaremos a este ponto ainda na sequência deste capítulo. Por enquanto, no entanto, a fragmentação historicamente atribuída à construção dos saberes médicos dominantes em nossa sociedade fornece um contraponto útil à delimitação de um conjunto de saberes e práticas construídos em torno do homem no grupo religioso observado. No que diz respeito aos atendimentos mágico-religiosos oferecidos no terreiro, o ponto, então, parece ser o seguinte: como a ação terapêutica umbandista concebe e operacionaliza a busca da cura? Inspirado no esquema analítico proposto por Csordas (2008), o esforço reflexivo em torno dessa questão é norteado por uma abordagem que privilegia os seguintes aspectos:

procedimento, isto é, o conjunto das práticas desenvolvidas pelos agentes da cura; *processo*, “referindo às experiências dos participantes em relação aos encontros com o sagrado”, como mudanças de comportamento, das emoções etc.; e *conclusão*, “a disposição final dos participantes tanto em relação ao seu nível declarado de satisfação com a cura quanto à mudança (positiva ou negativa) de sintomas, patologia ou funcionamento” (CSORDAS, 2008: 31)⁸⁸.

Dentre os elementos mencionados, o procedimento talvez seja o mais evidente no material empírico oferecido pela exploração etnográfica. Por outro lado, as inferências referentes à disposição final e o processo podem ser considerados os terrenos mais delicados do esquema proposto, uma vez que estão mais estritamente inseridos na dimensão subjetiva das experiências curativas e, afinal de contas, enfocar a sensibilidade na religião requer mais que descrição, “é preciso traçar os fios que conectam essas experiências a outras arenas da vida social, encontrar os caminhos pelos quais elas desembocam, com maior ou menor força, na vida cotidiana.” (RABELO, 2011:19). Assim sendo, perscrutar esses fios de Ariadne que promovem a conexão entre a experiência religiosa e a vida cotidiana é um desafio. Entretanto, a observação sistemática das experiências permite tocar, ao menos tangencialmente, o universo sensível dos sujeitos implicados nas práticas de cura, atentando para suas percepções sensíveis das experiências concorrentes para a transformação da situação apresentada. Ademais, vale atentar para os comportamentos expostos pelo indivíduo ou grupo enquanto sinais dos resultados (atingidos ou não) ao longo dos processos mencionados ou observados. Por conseguinte, o enfoque nos três elementos mencionados fornece evidências para pensarmos uma questão central a esta pesquisa, que gira em torno do ser e estar no mundo, ou melhor, em um mundo percebido como o eixo de atravessamento de forças espirituais múltiplas.

Aqui, o esforço de apreensão da experiência da cura está assentado em um viés que privilegia as intervenções mais explicitamente corporais sobre os grupos e indivíduos, como os procedimentos que visam o encantamento, fechamento, a

⁸⁸ Segundo o autor, o processo terapêutico, tal como concebido em sua abordagem, tem sido negligenciado e relegado ao estatuto de “caixa preta”. Para Csordas, essa negligência pode ter origem na dificuldade em distinguir casos protótipicos para a análise do ritual e a cura ritual. Ele observa, ainda, que o “que é geralmente chamado de processo nos estudos antropológicos de tais ritos ajusta-se melhor ao que estamos chamando de procedimento”. (CSORDAS, 2008: 32).

abertura ou limpeza ritual do corpo. Por outro lado, vale observar que as emoções ocupam lugar primordial no conjunto das práticas curativas umbandistas, uma vez que a intuição é considerada a ferramenta por excelência de comunicação com as potências sagradas e apreensão do real. É, em grande parte, a partir dessa faculdade sensível, que são reveladas as necessidades de uma intervenção terapêutica, bem como os caminhos para o desenvolvimento de ações lenitivas capazes de abrandar ou neutralizar o sofrimento de filhos de santo, consulentes e frequentadores do terreiro. Logo, a intuição põe médiuns “em conexão” com as suas entidades e, por conseguinte, permite a sua agência na ordem do mundo, conectando-o a outras pessoas. Inspirados pelas potências sagradas, os umbandistas percebem o mundo, “sentem as energias”, têm acesso ao que precisa ser compreendido, dito e feito no exercício da “missão” que precisam cumprir, uma vez que “não estão no mundo a passeio”, mas para que “sejam tarefeiros”, como afirmou mãe Dani, ao enfatizar a dimensão caritativa da prática da mediunidade.

Assim sendo, é exatamente por cultivar a sua intuição, que uma mãe de santo é impelida por seus guias a mandar mensagens via *whatsapp* para os seus amigos ou filhos de santo, quando “sente que tem algo errado acontecendo com eles”, por exemplo. É por ser agraciada com “um terceiro olho”, que uma mãe de santo em potencial, uma médium que “tem coroa de babá”, consegue perceber quando alguém precisa da sua ajuda e, ainda mais importante, recebe as orientações das suas entidades acerca dos procedimentos necessários à intervenção na situação apresentada, mesmo que ela esteja no seu ambiente de trabalho, como vimos no capítulo anterior. Enfim, muitos outros exemplos poderiam ser mobilizados no sentido de ilustrar a dimensão intuitiva da prática mediúnica, tal como experimentada pelos membros dos grupos observados. Por enquanto, vale sinalizar que o campo das sensibilidades é largamente mobilizado na comunicação entre os homens e as potências espirituais e constitui, junto ao corpo, uma ferramenta privilegiada na manifestação do sagrado entre os umbandistas e, portanto, na promoção da ação terapêutica dirigida a membros e não membros da casa de culto.

4.2. Caridade e cura

Já que, como vimos, a noção de caridade constitui um elemento recorrente entre os umbandistas, resta situar o lugar da cura no conjunto de práticas caritativas oferecidas pelos grupos observados. Por outro lado, diante do esforço de melhor qualificar a prática curativa observada nos terreiros, vale lançar mão de contrapontos com os procedimentos desenvolvidos por outros segmentos religiosos, como os neopentecostais e os espíritas. Trata-se de um esforço analítico debruçado sobre os nexos subjacentes às relações entre cura, intervenção na ordem do mundo e cosmologia. Afinal de contas, se a produção da cura demanda a construção de um novo mundo fenomenológico para o sujeito (CSORDAS, 2008), o que as práticas terapêuticas umbandistas, contrapostas à de outros nichos religiosos, têm a dizer sobre suas formas de reorganização da experiência dos sujeitos no mundo? Dito de outro modo: a passagem da aflição à cura, por vezes, corresponde a uma transformação mais completa no comportamento do afliito ou doente. Se as religiões promovem um esforço de transformação da situação anterior do indivíduo, a abordagem a seguir persegue as especificidades do reordenamento do mundo promovido pelos grupos umbandistas observados.

Em primeiro lugar, cabe destacar que as formulações dos médiuns, mães e pais de santo, bem como as observações dos ritos sugerem que a tônica da terapêutica umbandista não repousa sobre a ideia de cura miraculosa e imediata, tal como valorizada entre certos grupos neopentecostais, por exemplo. Nestes últimos, tende a predominar a metáfora da batalha espiritual. Ela é, por assim dizer, o elemento propulsor da restauração dos sujeitos que buscam a cura, indivíduos invariavelmente percebidos como sendo vítimas da ação deletéria do demônio. Este, por sua vez, aparece identificado às entidades do panteão das religiões de matriz africana, conforme já demonstraram diversos autores, como Mariz (1997), Mariano (2007) e Silva (2007), entre tantos outros.

Segundo Almeida (2009), a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), mesmo quando comparada às demais denominações do segmento neopentecostal, imprime um tom especialmente belicoso em seus apelos por cura divina. Aqui, a ênfase do processo curativo recai sobre a ideia de que o mundo está dividido, de

modo binário, entre pessoas libertas e não libertas. Nesse sentido, a oferta de libertação ocupa lugar de destaque no culto, que prima pela oralidade e, sobretudo, por uma performance que assinala a vitória do bem sobre o mal, isto é, de Deus sobre o Diabo. Assim sendo, a preleção ocupa lugar consideravelmente marginal. Cumpre apenas o papel de promover a revelação das origens da aflição: a ação demoníaca. Os exorcismos, bem como a publicização dos malefícios demoníacos experimentados pelo solicitante, constituem os pontos altos da intervenção terapêutica oferecida pelo grupo religioso. Se o segredo constitui um dos elementos primordiais à prática católica da confissão, assim como a discrição e o sigilo pautam os atendimentos e consultas ministrados pelas entidades da Umbanda, a ação libertadora proposta pela IURD pressupõe a exploração detalhada dos sofrimentos e vícios impostos pelos demônios aos não libertos. Assim, “na Igreja Universal o desespero mais íntimo encontra solução no momento de maior publicidade e, acima de tudo, de maior alteração na consciência do fiel.” (ALMEIDA, 2009:91)⁸⁹

Já a cura umbandista, tal como operacionalizada nas unidades de culto observadas, é, antes de tudo, gradual e pautada na observação atenta das experiências sensíveis dos aflitos. A propósito, a sensibilidade é considerada uma das ferramentas fundamentais ao exercício do sacerdócio no universo das religiões de matriz africana, como já observou Giacomini (2011). Assim sendo, embora a ação dos guias espirituais ocupe lugar central nos processos curativos propostos no terreiro, a experiência de supressão ou atenuação dos males experimentados pelos aflitos pressupõe a participação ativa de líderes religiosos, médiuns e dos próprios solicitantes. Líderes religiosos e médiuns atuam como mediadores da presença do sagrado na comunidade de culto a partir da experiência sensível da possessão por seus guias. No entanto, um elemento parece fundamental no

⁸⁹ Ao mencionar a relevância da publicidade na dinâmica ritual da IURD, o autor menciona o exemplo de um rapaz, levado a assumir publicamente a sua preferência sexual por homens, a partir de uma inquirição imposta pelo pastor à sua pombagira. Almeida sugere, ainda, que as sessões de descarrego realizadas pela Igreja Universal apresentam um conflito religioso estruturado, em última análise, para provar que a denominação responde com maior eficácia às aflições experimentadas pelos fiéis. Sob essa perspectiva, os relatos dos novos convertidos tematizam um encontro com a própria IURD. A estrutura formal do culto concorre, segundo o antropólogo, para a construção de um drama que resulta na vitória de Deus sobre o Diabo, associado, de modo evidente, às entidades do panteão afro-brasileiro. Assim sendo, as letras das músicas entoadas durante o ritual cumprem um papel importante. Os hinos, portanto, aludem a diversos estados de espírito e vão da melancolia inicial ao triunfo e esperança de superação dos problemas através do processo de libertação.

encaminhamento dos atendimentos aos que buscam as práticas mágico-religiosas umbandistas: uma alteração nas disposições do sujeito diante do meio, isto é, a tomada de um novo conjunto de atitudes e formas de apreensão dos eventos circundantes.

Com isso, não se pretende sugerir que a cura miraculosa e imediata está completamente ausente do horizonte de possibilidades dos umbandistas. Afinal de contas, uma série de elementos causais, como a noção de merecimento, carma ou a disposição das potências sagradas em atender às solicitações podem ser mobilizadas na interpretação dos processos de cura ou resolução de questões apresentadas no terreiro. Nesse sentido, uma das filhas de santo entrevistadas, ao afirmar que deixou de frequentar um outro terreiro por ter presenciado a prática da magia negra, faz uma ressalva. Ela diz:

(...) eu também não posso dizer que coisas boas não aconteceram, porque também depende da intenção de quem chega. Eu vi muitas curas, eu vi pessoas curadas como milagre lá (...) eu vi uma menina que nasceu com o rim que tinha uma deformação, que estava assim...dias sem urinar e a Vovó Maria Conga começar a rezar com as cantigas e a pessoa começar a... a criança, começar a se urinar ali, no ponto de no dia seguinte ia pro hospital fazer exame e não precisar mais operar, uma cirurgia que seria complicadíssima pra uma criança de seis, sete anos (...) então assim, eu vi coisas muito boas acontecer, eu vi. Vi pessoas doentes sendo curadas, vi, assim, o tempo que estava lá, pra minha vida, eu também tive muita ajuda, eu trabalhava na época, eu assumi minha matrícula no Estado (...)

Assim, embora seja bastante crítica às práticas mágicas identificadas na casa, a médium salienta o alto poder mágico mobilizado no terreiro. Trata-se, portanto, de um poder ambivalente, isto é, desvinculado de uma dimensão ética. O potencial mágico do terreiro não foi questionado, mas a capacidade de discernir entre o “bom” ou o “mau” uso da força, sim. Por outro lado, ao longo da conversa, ela sustenta que as disposições dos solicitantes são elementos fundamentais na obtenção dos resultados desejados. Afinal, “as boas intenções”, bem como “as sugestões de práticas” trazidas pelos clientes podem conduzir a casa a uma conduta benfazeja ou feiticeira. Nesse sentido, os eventos de cura descritos parecem muito mais um recurso de afirmação do poder das entidades cultuadas do que a descrição de uma prática de rotinização da cura miraculosa. Afinal de contas, nenhuma das atividades desenvolvidas nos centros de culto observados sugere o estímulo às intervenções divinas prodigiosas, como aquelas que foram descritas pela médium.

Nesse sentido, a prática curativa desenvolvida nos terreiros é substancialmente distinta daquela oferecida nas igrejas neopentecostais, como a IURD, conforme atestam, aliás, os muitos programas televisivos veiculados por esta igreja. Para além da ênfase na batalha espiritual e no exorcismo, tais programas apresentam, antes de tudo, uma dinâmica de publicização do milagre a partir da inquirição ao corpo, bem como da exposição de testemunhos materiais dos prodígios divinos realizados sobre a vida do solicitante. Sem sombra de dúvidas, as preleções dos pregadores também enfatizam os processos, isto é, a necessidade de manutenção da fé em Deus, a despeito das dificuldades apresentadas por um cotidiano impregnado pela ação tentadora do demônio. O caminho da perseverança, tal como enunciado nessas preleções, consiste no permanente reforço das relações com o sagrado e, em última análise, com a própria denominação religiosa. Não são raros testemunhos de pessoas que, apesar de já terem experimentado a libertação, fraquejaram e caíram. Assim, aconteça o que acontecer, é preciso “ouvir o homem de Deus” com frequência, tomando parte na intensa programação semanal da igreja.

No entanto, a ênfase do poder curativo veiculado pela IURD está no estabelecimento de um corte, ou seja, na noção de que a vida do sujeito está dividida entre um antes e depois. Sob essa perspectiva, a conversão⁹⁰ à denominação é o resultado do êxito obtido pelo sujeito em seu processo de libertação da ação do demônio. Os testemunhos dos fiéis relatam uma série de experiências de aflição que os assolavam antes de conhecerem “a palavra de Deus” e, em última análise, a Igreja Universal. Relações conjugais infelizes, dependência química, efeitos de feitiços e doenças graves são alguns dos elementos concorrentes para o estado descrito como “fundo do poço”, de onde saíram graças ao recurso a uma das atividades propostas pela igreja, como a sessão do descarrego, a terapia do amor ou a noite dos vencedores. Assim, a já mencionada publicização do milagre é promovida, sobretudo, pela exposição de elementos que atestam a materialidade da cura ou resolução obtida. Exames

⁹⁰ Aqui, a expressão conversão mantém vínculos semânticos com os usos “nativos” do termo. Entre os neopentecostais, a “aceitação da palavra” é interpretada como sendo um divisor de águas na vida do sujeito, que deverá adotar novas condutas morais e abrir mão dos vícios anteriormente cultivados.

médicos, fotografias, radiografias e laudos são apresentados como evidências irrefutáveis da intervenção divina na libertação do sujeito.

Em um dos programas mantidos pela igreja, uma senhora foi convidada a mostrar os resultados de uma radiografia, que atestava o aparecimento miraculoso de um rim, já que, até então, ela vivia apenas com um. No mesmo programa, uma moça foi convidada a apertar a própria barriga, por diversas vezes e em pontos diferentes, a fim de demonstrar que um mioma teria desaparecido repentinamente, como resultado da ação divina, por intermédio de uma corrente da qual a jovem teria participado na igreja.

Diante do que foi exposto até aqui, parece razoável propor que, diferentemente do que se dá na IURD, as práticas curativas correntes nos terreiros têm uma dimensão consideravelmente mais privada, isto é, são dirigidas à produção de mudanças experimentadas no plano subjetivo a partir, sobretudo, da noção de cuidado. Retomemos, pois, o exemplo fornecido por Mãe Norma acerca dos possíveis procedimentos adotados na busca de soluções para as dificuldades emocionais dos seus clientes. Ao observar que grande parte das pessoas recorre a seu terreiro buscando a superação de problemas de ordem afetiva, a sacerdotisa destaca três possíveis elementos mobilizados no encaminhamento desse tipo de questão: a ação do guia espiritual no sentido de decifrar as razões da aflição; o recurso a um trabalho mágico capaz de intervir na situação, transformando-a a favor do solicitante; ou, ainda, uma alteração da forma como o consultante experimenta a situação, a partir da noção de cuidado consigo e com suas próprias entidades.

De acordo com a sacerdotisa, muitas pessoas anseiam por uma solução rápida para o problema afetivo que enfrentam. Por vezes, vislumbram atingir os seus objetivos a partir da realização de uma intervenção mágica mais imediata, como um “trabalho de amarração”, que tem por finalidade “trazer de volta” ou “aproximar” a “pessoa amada”. Entretanto, a mãe de santo observa que, nesses casos, é preciso consultar à Cigana, uma das suas entidades mais atuantes e grande especialista em questões amorosas. É a entidade quem revela as origens mais profundas do problema apresentado pelo solicitante e identifica o caminho mais adequado ao seu tratamento. Muitos podem ser os fatores concorrentes para a

emergência uma aflição de ordem sentimental. Intrigas, feitiços de separação e “olho gordo” são apenas alguns dos possíveis elementos desencadeadores dessa modalidade de sofrimento, que pode ser experimentada como um “amor não correspondido”, desarmonia nas relações conjugais ou dificuldades para encontrar um parceiro, por exemplo. Inúmeros procedimentos podem ser adotados. Sob essa perspectiva, a revelação de que o consulente é vitimado por um feitiço é o ponto de partida para um trabalho mágico-religioso de caráter defensivo, um contrafeitiço, por exemplo. Nesses casos, deflagra-se uma demanda, isto é, um conflito movido por meio de intervenções mágicas, ou, como formulou Maggie (2001), uma “guerra de orixá”.

No entanto, a mãe de santo observa que, em muitos casos, a solução mais adequada à questão apresentada em nada tem a ver com a realização do desejo inicial do consulente. Afinal de contas, “a Cigana acredita em destino” e, portanto, é grande a possibilidade de o objeto de afeto do solicitante não estar no seu “caminho”, isto é, de não ser um (a) parceiro (a) capaz de construir uma relação harmoniosa com aquele que busca o “pronto socorro espiritual”. Recuperar ou atrair tal relacionamento seria, de acordo com as orientações da entidade, prejudicial a todos os envolvidos no drama. Nesses casos, Norma observa que, ao longo do tratamento proposto no terreiro, à medida em que “a pessoa vai se cuidando”, desenvolve uma percepção diferente da situação experimentada e percebe, por exemplo, que não nutria um sentimento consistente pela pessoa que pretendia “amarrar”. “Quando se dá conta, acaba arrumando outra e fica feliz”. Emerge, mais uma vez, a noção de cuidado e co-participação do solicitante no processo mágico-religioso da cura. A ação dos guias é, sob essa perspectiva, potencializadora da solução das aflições, mas pressupõe a disposição do paciente em seguir prescrições, atentar para orientações e, por vezes, estabelecer ou fortalecer vínculos com as suas próprias entidades. Assim como a posição de paciente da medicina alopática impõe o uso de medicamentos, bem como adoção ou o abandono de determinados hábitos alimentares, a terapêutica desenvolvida no terreiro também propõe um conjunto de alterações comportamentais capazes de potencializar o sucesso do tratamento.

Além dos procedimentos de limpeza ritual ou dos trabalhos mágicos recomendados, o sujeito cuidado no terreiro pode ser instado à adoção de um

conjunto de atitudes qualitativamente distintas daquela apresentada no início do tratamento. Assim sendo, tão importante quanto tomar os banhos de ervas ou sal grosso, acender velas para o anjo da guarda ou realizar as oferendas prescritas, parece ser o desafio de assumir novas ações práticas e atitudes mentais frente às situações impostas pela vida cotidiana.

Em conversa informal com uma das filhas de santo da Casa do Boiadeiro, a moça afirmou que estava reordenando a sua vida afetiva a partir das sugestões recebidas das entidades espirituais. Uma das entidades havia sugerido que ela empreendesse um esforço para “aprender a viver sozinha”, antes de iniciar um novo relacionamento afetivo. Outra entidade, por sua vez, advertiu à jovem para que deixasse de ficar com diversos homens simultaneamente, a fim de potencializar o desenvolvimento de uma relação afetiva estável. A transformação esperada no campo das experiências afetivas da moça, portanto, não viria de uma intervenção direta dos entes espirituais no sentido de alterar as circunstâncias às quais a moça estava exposta. Os espíritos não prometeram uma interferência mágica a fim de atrair melhores namorados para a jovem aflita com a sua vida sentimental, mas sugeriram que a moça desenvolvesse um novo protagonismo no âmbito das experiências sentimentais.

Às vezes, as advertências proferidas pelas entidades são dirigidas a questões de ordem prática, na forma de alerta para que o solicitante preserve seus recursos financeiros ou organize de maneira mais ordenada o seu tempo, por exemplo. Em algumas situações, essas observações têm uma conotação, por assim dizer, mais filosófica, isto é, estão mais direcionadas à produção de novos sentimentos e visões de mundo frente a concretude do dia a dia. Nesse sentido, o consultante pode ser convidado a ver com “outros olhos” a persistência de situações incômodas, realizando suas tarefas cotidianas “com mais amor”, por exemplo. Assim sendo, as interações entre os solicitantes e as entidades que atuam incorporadas nos médiuns têm o aconselhamento como uma das principais ferramentas terapêuticas. “Às vezes, as pessoas só precisam ser ouvidas”, disse uma médium, ao criticar as excessivas demonstrações de poder cultivadas pelo corpo mediúnico da casa que frequentara anteriormente. Em certa ocasião, ainda, uma mãe de santo pontuou que “os pretos velhos são os psicólogos da Umbanda”, uma vez que são depositários de muita sabedoria para lidar com as dificuldades e,

sobretudo, paciência para ouvir os consulentes e propor os caminhos adequados à solução das queixas apresentadas.

Em contrapartida, os filhos de santo, consulentes e eventuais clientes precisam implementar as alterações propostas pelas entidades consultadas, a fim de assegurar o sucesso do tratamento e, em alguns casos, a disposição das potências espirituais em prestar o auxílio a elas solicitado. Embora não pareça uma situação comum, não está descartada a possibilidade de que uma entidade desista de intervir em prol de determinada causa, caso julgue a atitude do consulente persistentemente descomprometida com o cumprimento das mudanças propostas. Em certa ocasião, presenciei uma situação na qual uma pombagira, que vinha “cuidando” de uma questão apresentada por uma mulher, comunicou à sua consulente que abandonaria o caso, uma vez que a solicitante não fazia nada do que havia sido proposto⁹¹. Com as mãos na cintura, um cigarro entre os dedos e expressão facial tensa, Maria Molambo foi direta:

Me chamou, Fulana? Lembra que eu falei para você parar de dar o seu zimbo⁹² pra ele? O seu zimbo é para os seus filhos. Então, eu tô aqui pra dizer que não vou mais te ajudar. Meu coração não tá pedindo, eu nem tenho mais essa porra, mas é modo de falar. Eu não preciso, não sou obrigada a te ajudar, sou de lá[da rua], se eu te ajudar eu ganho, se não te ajudar não perco nada. Pede pra preta velha, porque ela tem mais luz. (...)

A situação descrita reforça, ao que parece, a necessidade de co-participação do consulente no encaminhamento das transformações desejadas, assim como foi sugerido por Mãe Norma, ao qualificar os possíveis desfechos para as questões amorosas tratadas no seu terreiro. Nesse caso, ao deslocar a ênfase do tratamento das questões sentimentais do “trabalho de atração” para o fortalecimento do afliito, a mãe de santo salienta que a capacidade de desistir dos desejos anteriores, por vezes, é a própria cura. Essa atitude obliteraria a sensação de aflição provocada pelo anseio por um objetivo inatingível ou em desconformidade com o destino do solicitante. Proposta semelhante, aliás, àquela dirigida à filha de santo da Casa do Boiadeiro, convidada a assumir um novo comportamento na vivência dos afetos. Trata-se, aqui, de um processo delicado de

⁹¹ De modo simplificado, o caso acompanhado pela pombagira era o seguinte: uma empregada doméstica de meia idade era orientada pela entidade diante dos problemas enfrentados por seu irmão com a justiça. O homem estava há algum tempo encarcerado. A consulente, por sua vez, dividia suas atenções entre o cuidado com os filhos e o irmão. Segundo exposto pela pombagira, a mulher destinava grande parte dos seus recursos e energia na busca de defesa para o detento.

⁹² Dinheiro, na “língua do santo”.

redirecionamento das emoções do consulente ou do médium para que este encontre o seu destino, isto é, para que ele atualize as suas potencialidades a partir do “cuidado” com as suas entidades e, em última análise, do cuidado consigo próprio.

Diante disso, parece razoável levantar como hipótese que a magia umbandista, tal como praticada nos grupos observados, está assentada em um tripé: aparelho de santo, potência sagrada e solicitante. Essa tríade tem como élan a conjugação entre corpo e emoções. Em outras palavras, a magia umbandista corresponde a um conjunto de práticas mediadas pelas experiências sensíveis e corporais de médiuns e solicitantes, empenhados no apelo à intervenção as forças sagradas. Afinal de contas, o médium cede seu corpo e suas sensibilidades ao trabalho das potências espirituais; os espíritos “vêm à Terra” para trabalhar em prol dos consulentes; estes últimos, por sua vez, precisam reordenar suas emoções, produzindo uma nova atitude diante dos eventos cotidianos, quiçá também moldando o próprio corpo à missão mediúnica, isto é, passando a “dar passagem” às suas entidades.

Sob essa perspectiva, os esforços de intervenção mágica dos umbandistas na ordem do mundo primam pela adoção de um processo gradual, que abarca procedimentos de diferentes naturezas. Consultas, oferendas, rezas e novas atitudes compõem um sistema mágico-religioso marcadamente terapêutico e processual. Nesse sentido, curar “é muito mais parecido com plantar uma semente ou com tocar uma bola em movimento mudando ligeiramente a sua trajetória para que ela termine em um outro lugar do que com raios que caem ou montanhas que se movem” (CSORDAS, 2008: 20).

Trata-se de uma perspectiva de intervir no mundo com o recurso à ajuda das entidades segundo suas atribuições no panteão umbandista. A propósito, a palavra “ajuda”, bastante recorrente na poética das cantigas rituais e na narrativa dos médiuns, parece sinalizar, no plano semântico, um dos aspectos fundamentais da prática mágica umbandista: no horizonte de expectativas da terapêutica, está a busca de colaboração das potências sagradas, não a ação salvacionista dos deuses e espíritos cultuados. Afinal de contas, ajudar é, de longe, qualitativamente distinto de salvar. Nesse sentido, não parece fortuita a classificação das entidades

cultuadas no terreiro como “amigos espirituais” ou, especialmente no caso dos exus, como “camaradas”, “compadres” ou “companheiros”. A notória horizontalidade inerente às relações entre consulentes e espíritos incorporados parece indício da terapêutica da magia umbandista. Evidentemente, essa horizontalidade não exclui o cultivo de uma postura reverente por parte dos frequentadores diante dos guias, já que estes são objetos de devoção. As relações de proximidade e afastamento são explicitadas por um gestual específico, uma corporalidade que assinala maior ou menor distância entre devotos e entes espirituais.

Frente um orixá, um ente em notório estado de divinização, os membros do grupo religioso erguem as palmas das mãos e abaixam a cabeça, em respeito à divindade que marca presença na comunidade de fiéis. Somente quando convidados a partir de um gesto específico, os participantes de uma cerimônia pública posicionam a fim de receber um abraço da divindade. Quando se trata do mesmo orixá de quem presta a reverência, é comum que este beije a barra da saia da médium incorporada, ou, no caso de um médium do sexo masculino, parte do adereço utilizado. Diante de um preto velho, por exemplo, é comum que o consulente abaixe e tome a bênção, beijando-lhe a mão. Mas é diante dos exus que a proximidade entre mortais e espíritos atinge o nível máximo. O encontro com essas entidades ocorre sob o signo da informalidade. Apertos de mão descontraídos, leves tapas nas costas e abraços materializam os contatos com os camaradas.

A propósito, noutro lugar (CARNEIRO, 2012), observei que a categoria exu recobre certa diversidade tipológica, isto é, abriga diferentes subtipos de entidades, como os exus da Calunga, da Encruza ou a Malandragem⁹³. Essas

⁹³ Calunga, encruza e malandragem, no contexto mencionado, designam respectivamente o cemitério, a encruzilhada e o tipo malandro, indicando os espaços ocupados pelos exus na cosmologia e ritual do terreiro que, à época, forneceu grande parte dos dados empíricos para a realização da pesquisa. Cabe destacar que a organização do cosmo umbandista se dá, em grande parte, a partir das espacialidades ou, dos “pontos de energia” ocupados pelos entes espirituais. Os exus da calunga, como Exu Caveira e João Caveira, são os moradores do cemitério por excelência. Quando incorporados por esses exus, os médiums emborciam os corpos, travam as mãos em garras e emitem sons guturais, rangendo os dentes. Têm a marca do mistério. Quase não falam, ao passo que os chamados exus da encruza, como Tranca Rua e Beira Estrada, dançam agilmente, entabulam conversas com os presentes e ensaiam até breves preleções, isto é, ministram falas de caráter coletivo, transmitindo recados claros ao grupo religioso. Mas a comunicação é ampliada, sem sombra de dúvidas, na gira dos malandros.

entidades estão inscritas em uma espécie de gradiente no que diz respeito à proximidade com os mortais. Dentre os subtipos de exus cultuados, a Malandragem está, sem sombra de dúvidas, no polo de maior acessibilidade aos seres humanos. Epítome da popularidade, Zé Pelintra e seus congêneres estão entre os entes mais requisitados e próximos. Goles de cerveja, rodas de samba improvisadas e piadas de tom sexual marcam a corporalidade encarnada por essas entidades e, por conseguinte, imprimem um tom descontraído à intervenção terapêutica desses espíritos no contexto ritual. Manifestando interesse pelas mulheres, sambando, bebendo e cantando, esses zés estão mais inseridos “neste mundo” do que no astral e, portanto, têm a malícia necessária à intervenção nas aflições de ordem prática enfrentadas no cotidiano turbulento de adeptos, frequentadores ocasionais e amigos do terreiro.

Diante disso, vale sugerir que a intervenção das entidades de tipo zé na ordem do mundo, tal como apresentada anteriormente, constitui uma lente de aumento privilegiada para pensarmos a natureza da magia umbandista. Incorporada entre os seus devotos, a entidade não promete remover montanhas, mas observa que a cada sorriso provocado em alguém que esteja triste, realiza parte da sua missão entre os mortais. Além disso, ao solicitar o auxílio das potências espirituais, é preciso ter paciência e, sobretudo, cultivar a intuição, pois é através dela que, no curso das experiências cotidianas, o sujeito receberá as diretrizes adequadas às dificuldades impostas pelas circunstâncias aflitivas às quais está exposto. No Terreiro do Mendanha, onde foi realizado grande parte da pesquisa exploratória do mestrado, os filhos de santo mencionavam, com frequência, uma máxima proferida por um dos pretos velhos da casa: “umbanda é magia, não mágica”, dizia a entidade, ao sugerir que a mágica é apenas um truque, uma intervenção ilusória no real, ao passo que a magia umbandista, embora transformadora, demanda paciência e disposição em alterar hábitos e observar, intuitivamente, as diretrizes vindas do astral. Na mesma casa, era perceptível a ênfase nos processos de transformação interior por parte dos frequentadores. Estes eram, frequentemente, solicitados pelas entidades ao cultivo do pensamento positivo como sugere a descrição a seguir.

Beira Estrada saúda a todos, cumprimenta os médiuns da roda e fala sobre a importância dos exus na vida dos homens. Fala principalmente sobre a relevância do “pensamento positivo” no processo “limpeza” daqueles que estão presentes. Afirma que não basta estar no terreiro. É preciso deixar de lado as preocupações do cotidiano, como “contas para pagar”, “filhos para educar” e “chefes para aturar”. É necessário esquecer, momentaneamente, o mundo exterior, para receber a higienização a ser realizada pelos “companheiros”. Ele não promete milagres. Diz que os problemas podem continuar, mas afirma que quem “chegou pensando em matar o chefe, amanhã não quer mais matar”, porque passou por um processo de eliminação das negatividades. Dessa forma, o exu propõe uma terapêutica bastante condicionada a um processo de interiorização. Não há, aqui, a pretensão de uma transformação concreta e imediata na vida dos seus protegidos. O papel dos homens é significativo na amenização das angústias que a vida traz. (...) (CARNEIRO, 2012:91)

Por outro lado, é importante destacar que o recurso à magia umbandista dialoga com uma cosmovisão marcadamente ambivalente e, portanto, substancialmente diferente daquela cultivada pela tradição judaico-cristã, assentada em um incontornável antagonismo entre bem e mal, Deus e o Diabo. Cabe destacar que o binarismo bem/mal é notoriamente maximizado entre os neopentecostais, que elevam a dimensão escatológica do Cristianismo às últimas consequências. Se o Diabo do imaginário medieval é um ser bufo e, no Catolicismo contemporâneo, ocupa um lugar notadamente periférico⁹⁴, não é o que ocorre entre os neopentecostais. Para estes últimos, o Diabo é um ser terrível, sorrateiro e, a considerar as estratégias de recrutamento a ele atribuídas, basicamente onipresente. Ele está na sedução provocada pelo carnaval, na aparente candura dos doces de Cosme e Damião e até mesmo nos símbolos legados pela estética africana (cf. GOMES, 2009). Mas o seu campo de ação privilegiado, ao menos no Brasil, é a capacidade de multifacetação que assume nos terreiros, quando travestido de divindades e espíritos benfazejos, consegue maior aproximação com as suas vítimas.

Diante de tanto terror, a Igreja Universal oferece a libertação, um procedimento que se dá, notadamente, a partir do exorcismo e, portanto, da mobilização dos corpos dos fiéis a fim de que estes materializem as forças maléficas que deverão ser expulsas. É preciso atestar publicamente, isto é, tornar visível à comunidade de fiéis a ação miraculosa e salvacionista de Jesus,

⁹⁴ Vale lembrar que uma das interlocutoras ouvidas durante a pesquisa, quando católica e professora da catequese, afirma que empreendeu uma busca por padres exorcistas. Ela pretendia neutralizar as experiências sensíveis vivenciadas por uma de suas alunas, percebida como possuída por espíritos, o que não teria sido possível pela reduzida quantidade de padres exorcistas no Brasil, bem como pelo difícil acesso aos poucos existentes.

propiciada pelo protagonismo do “homem de Deus”, isto é, o ministrante da “palavra”.

Já para os umbandistas, o mundo é permeado por forças diversas, que podem ser manipuladas em benefício ou malefício dos seres humanos. Tais forças não são, necessariamente, boas ou más, mas convenientes ou não a determinadas causas, pessoas e lugares. A força que beneficia pode ser a que concorre para o malefício, desde que não esteja adequadamente invocada para o favorecimento de determinado indivíduo. Nesse sentido, a magia umbandista atua no sentido de potencializar as forças capazes de impulsionar o êxito do solicitante nas questões apresentadas, bem como na neutralização ou inversão das potências que, *a priori*, lhe são antagônicas. Aqui, não se oferece salvação, tampouco milagres, ao menos no sentido estrito do termo, tal como consagrado em diversas ramificações do Cristianismo. Não há, nos grupos observados, qualquer estímulo à publicização das aflições e superações experimentadas pelos consulentes e, portanto, não é parte dos resultados esperados a exposição de testemunhos visuais da ação miraculosa das entidades, por exemplo. Liminares por excelência, os entes espirituais do panteão são percebidos como agentes que circulam entre “este” e o “outro mundo”, o “astral” e, portanto, dominam conhecimentos insondáveis sobre a vida na Terra, de acordo com as suas especialidades. Nesse sentido, essas potências são, antes de tudo, invocadas a uma intervenção auxiliar, potencializadora da ação humana em um mundo que não é fatalmente cindido entre bem e mal, mas profundamente atravessado por fluxos diversos de forças invisíveis complexas, definidas como boas ou más a partir das relações construídas.

Sob essa perspectiva, os seres humanos podem ser mais ou menos sujeitos às aflições, de acordo com a observância de certos cuidados e, portanto, os esforços da ação mágica umbandista são direcionados à neutralização de uma vulnerabilidade intrínseca à condição humana, remediável com o recurso às forças sagradas. Diante de um mundo povoado por inúmeros espíritos, intenções e energias, a terapêutica proposta no terreiro de Umbanda se dá, basicamente, em dois níveis: proteção frente as forças hostis e estabelecimento de vínculo com as forças afins ao solicitante. Assim sendo, o sujeito é convidado a um processo de gerenciamento do corpo e das emoções, isto é, do ser e estar no mundo exposto

aos muitos atravessamentos por forças impulsionadoras ou antagônicas às suas causas. Interessante notar que, segundo mães e filhos de santo, pensamentos, ações e palavras podem ser ferramentas capazes de suscitar o maior contato com a proteção espiritual e, assim sendo, concorrer para a cura. Ou, de modo inverso, invocar a presença de espíritos ou forças negativas e potencializar a desvitalização, o insucesso e o adoecimento.

De acordo com essa exegese, os seres humanos podem emitir boas ou más “vibrações”. Estas têm o poder de atrair espíritos com “energias” semelhantes e, portanto, resultar na materialização de experiências correspondentes. Não raro, entidades incorporadas e líderes religiosos admoestam médiuns e consulentes sobre a importância do “pensamento positivo”. Assim sendo, a doença propriamente dita, isto é, a produção de alguma materialidade física do sofrimento, parece ser considerada um dos pontos mais extremos da fraqueza do sujeito. Se, por um lado, existe uma classificação entre “doenças de médico” e “doença espiritual”, tende a predominar a ideia de que, mesmo as doenças que demandam cuidados médicos imediatos estão assentadas, de algum modo, na fraqueza espiritual do sujeito e, por vezes, na ação de espíritos mal-intencionados. Estes últimos, por sua vez, teriam o seu poder de ação maximizado, sobretudo, pela maior vulnerabilidade de alguns seres humanos, isto é, daqueles que não gozam de vínculos salutares com as entidades espirituais protetoras.

Cabe notar que, embora não seja completamente descartada a possibilidade de uma doença ser o resultado de causas estritamente físicas, dificilmente a percepção da doença está desvinculada de problemas de ordem espiritual, seja na condição de causa ou de efeito. Em outras palavras, por vezes, a doença é o resultado de problemas espirituais anteriores e, portanto, a materialidade física de uma desordem precedente. Por outro lado, mesmo quando inscrita em uma interpretação, por assim dizer, mais objetiva, o padecimento físico apresenta implicações espirituais, uma vez que a experiência negativa do adoecimento concorre para a emergência de uma desordem espiritual. É nesse sentido que todas as moléstias são, de certo modo, contempladas pela ação terapêutica umbandista. Afinal de contas, o desequilíbrio espiritual do indivíduo concorre para o seu adoecimento, mas o padecimento físico/moral também é um elemento capaz de suscitar a desordem espiritual, sobretudo em decorrência dos

comprometimentos emocionais possivelmente provocados pelo adoecimento. A esse respeito, a médium Janaína afirmou que:

a maioria das doenças é psicossomática, tem princípio na própria mente do indivíduo e cresce por falta de cuidado. Os espíritos que atendem na Umbanda podem auxiliar a reconhecer e entender estes processos, ou a “limpar” os canais de compreensão, mas uma “influência espiritual externa” não é a origem da doença. Pode ser que algum problema psicológico se agrave a ponto de modificar as vibrações do ser e isso acabar atraindo energias muito malignas, impedindo a percepção do indivíduo em relação a si mesmo e fazendo com que somente o tratamento espiritual possa possibilitar a cura.

Aqui, parece central uma noção de pessoa aberta, isto é, sujeita a atravessamentos diversos. Todo o esforço apresentado pela terapêutica umbandista, portanto, está comprometido com a potencialização dessa abertura às forças e potências sagradas afins ao sujeito, promovendo o seu fechamento às interferências externas indesejadas, como a ação de feitiços, mau olhados ou espíritos obsessores. À fraqueza dos homens corresponde uma maior abertura ao infortúnio, à aflição e, por vezes, ao padecimento físico e mental. Em alguns casos, como já foi dito no capítulo anterior, a busca do fortalecimento de vínculos entre os solicitantes concorre para a iniciação do consulente, conforme se dá, também, em diversas outras religiões brasileiras de transe, como o Catimbó, o Candomblé, o Batuque e o Tambor de Mina. A respeito desta última, Ferreti (1988) pontua que a recusa a dar passagem já foi considerada motivo de adoecimento, mas “dançar e receber santo” nunca foi apontado como estratégica terapêutica (FERRETI, 1988: 95). Também no Batuque, Anjos (2001) observa que “Não é muito frequente que a recuperação de uma doença exija a iniciação (...).” Entretanto, continua o autor, “Algumas doenças diagnosticadas como derivadas da intervenção de entidades sobrenaturais podem requerer a iniciação mesmo quando o paciente é desconhecido do pai-de-santo” (ANJOS, 2001: 138-139)⁹⁵.

Assim como nos exemplos das religiões anteriormente mencionadas, a passagem da condição de cliente eventual a iniciado não parece ser a regra para quem recorre aos serviços mágico-religiosos nos centros de culto observados, embora o desenvolvimento da mediunidade seja sempre uma possibilidade. Afinal

⁹⁵ Interessante notar, ainda, que o autor chama a atenção para o fato de que algumas pessoas, já iniciadas, retornam ao “chão”, isto é, aos procedimentos rituais da iniciação, quando alguma doença se mostra muito persistente e outros procedimentos não demonstram eficácia curativa.

de contas, como sugerem as narrativas dos médiuns em torno do afloramento das habilidades mediúnicas, a cosmologia umbandista prevê a possibilidade de que algumas pessoas sejam aparelhos das entidades; outras, não. Isso também ocorre, aliás, no Espiritismo, que tende a primar por explicações mais intelectualizadas acerca do fenômeno da mediunidade. Para os espíritas, a mediunidade é inerente à condição humana, conforme sugere Alan Kardec, o codificador da doutrina. No entanto, existiriam diversos graus de sensibilidade mediúnica e a necessidade de engajamento religioso está intimamente associada à herança cármbica do indivíduo, isto é, ao conjunto de suas atitudes em encarnações anteriores. Afinal de contas, quanto maior o saldo negativo acumulado na existência pregressa, maior a necessidade de dedicação ao próximo a fim de alcançar o progresso espiritual, que, em última análise, consiste na progressiva aproximação entre o homem e Deus, a partir do modelo fornecido por Jesus Cristo. Sob essa ótica, a prática da mediunidade, enquanto meio de exercício da caridade, consistiria em um mecanismo de purgação das dívidas assumidas em vidas pretéritas. Assim sendo, embora todos tenham a mediunidade, propõe-se que alguns têm a “necessidade de fazer uso dela para poder, com mais profundidade, comprometer-se com o trabalho caridoso de amparo aos que sofrem” (PRANDI, 2012: 82).

Embora a noção de carma também seja bastante evocada pelos médiuns ouvidos durante a pesquisa, as explicações em torno da origem da mediunidade, às vezes, são construídas a partir da noção de enredo, consideravelmente difundida entre os praticantes do Candomblé (FLAKSMAN, 2014). Nesse sentido, as narrativas dos religiosos sugerem que, a despeito de não ser considerada fruto de uma escolha deliberada, a condição de médium não está vinculada a uma única causalidade. Se, para os espíritas, a manifestação ostensiva da mediunidade decorre, necessariamente, do carma acumulado pelos seres humanos, os médiuns umbandistas ouvidos costumam lançar considerável atenção sobre as vontades das suas divindades e entidades. Embora não desprezem a ideia de que o exercício da mediunidade “abate a dívida do caderninho”, costumam acrescentar a essa explicação a ideia de que portam uma missão porque foram escolhidos pelas “suas” potências sagradas e, ainda mais importante, porque sentiram a manifestação do sagrado de modo corporal, sensorial. Portanto, a

escolha dos deuses está no âmbito da experiência pessoal e, evidentemente, socialmente reconhecida pelos pares.

Assim sendo, as formulações dos médiuns acerca da origem da mediunidade parecem ocupar um lugar periférico, quando comparadas às experiências mediúnicas propriamente ditas, isto é, à dimensão imediatamente corpórea e sensível da prática mediúnica. Mais relevante do que o “por que”, parece ser o “como” o ser humano sente os atravessamentos espirituais aos quais está sujeito. Mais importante do que a explicação intelectualmente codificada, tal como cultivada pelos espíritas, parece ser a objetificação das experiências espirituais através do corpo. Este é a arena onde se desenrolam os dramas da existência em um mundo permeado por uma notória multiplicidade de forças e agentes espirituais. O corpo é o lugar por excelência da manifestação do chamado dos deuses, da presença de entidades espirituais, do advento doença enquanto materialidade do desequilíbrio espiritual e, por conseguinte, da experiência da cura. É o corpo doente, também, um potencial atrativo para a invocação involuntária de espíritos negativos. É, pois, o conjunto de experiências sensoriais e corporais do sujeito que determina se a cura para os males de determinado consulente impõe ou não a experiência iniciática.

Assim sendo, o corpo é alvo de uma atenção especializada, minuciosa e pautada na sensibilidade. Ele é perscrutado, inquirido, exposto ao olhar atento de mães e pais de santo e, em última análise, de todo o grupo religioso. As marcas corporais são interpretadas. Elas falam sobre os estados de saúde e doença, força ou fraqueza. Tais marcas revelam, também, a presença do sagrado. Quando alguém experimenta, pela primeira vez, o fenômeno da possessão por espíritos no terreiro, é preciso identificar o ente incorporado, abrandar os movimentos desordenados, os tremores frenéticos, os sacolejos. Não raro, os médiuns mais experientes seguram as mãos daqueles que não estão habituados à experiência do transe mediúnico e, através do contato corporal direto, contribuem para que o espírito manifesto tome forma no corpo do inexperiente aparelho de santo. A identificação do ente que se manifesta, por sua vez, se dá a partir da observação dos gestos, do movimento, da expressão facial e dos sons emitidos por quem vivencia a incorporação. Inicialmente incipientes e disformes, as marcas corporais são reconhecidas por detalhes, minúcias.

A postura emborcada, o ranger dos dentes e a contração das mãos em garras, por exemplo, podem assinalar a presença de um exu, ou melhor, de um subtipo de exu, morador da calunga pequena⁹⁶, como o Caveira. O dedo em riste, a postura ereta e a face emburrada podem ser as marcas impressas pela presença de um caboclo. Qual seria, ainda, o caboclo manifesto? Tratar-se-ia de um caboclo ou de uma cabocla? Por vezes, uma inquirição respeitosa é dirigida à entidade incorporada para que ela se apresente, o que nem sempre ocorre. “O senhor pode dizer o seu nome?”- pode perguntar a mãe de santo, ao que, em alguns casos, a entidade responde com o silêncio ou com um gesto de negação, com o balançar da cabeça de um lado para o outro. É diretamente sobre o corpo, portanto, que as práticas terapêuticas umbandistas estão debruçadas. Nesse sentido, a experiência curativa proposta no terreiro pressupõe formas de intervenção dirigidas, de modo imediato, aos corpos de médiuns, frequentadores e consulentes. Trata-se de um processo rico em contatos físicos e mobilização de todos os sentidos, que abarca a ingestão de bebidas e comidas, contatos da pele com ervas, alimentos e substâncias líquidas, profusão de odores etc.

Dentre os muitos procedimentos curativos adotados nos terreiros, a prática da ingestão de bebidas e alimentos sagrados está entre as mais sintomáticas da centralidade das experiências corporais na propiciação da cura entre os umbandistas. A propósito, não é incomum que visitantes e frequentadores das casas de Umbanda, mesmo durante alguns ritos públicos, sejam convidados a consumir pequenas ou fartas porções de alimentos, ou ingerir módicas doses de bebidas, a fim de que partilhem da força sagrada transferida à substância em questão pela ação das entidades espirituais. Os doces e frutas distribuídos pelos erês, os pedaços de pão das sessões de cigano, os goles de champanhe da pombagira ou, ainda, o vinho seco dos caboclos são consumidos com reverência e atitude devota. Às vezes, é solicitado a quem ingere tais substâncias que, silenciosamente, faça um pedido ou pense em um motivo de gratidão. Além, é claro, das muitas formas de comensalidade propriamente dita, que cumprem, para além do propósito festivo, um fazer lenitivo, curativo, terapêutico, como, aliás, já observaram diversos autores a respeito do lugar do alimento nas religiões de matriz africana. Interessante ressaltar, no entanto, que todo alimento precisa ser

⁹⁶ Cemitério.

devidamente preparado segundo rituais que se propõem à invocação da força mágica dos seres sagrados. Assim sendo,

não há gratuidade na elaboração de uma comida em âmbito sócio-religioso. Cada ingrediente, as combinações de ingredientes, os processos do fazer e do servir assumem diferentes significados, todos integrantes do sofisticado sistema de poder e de crença que fazem os princípios cognitivos do próprio terreiro com o tipo de Nação, liturgias, morfologias particulares dos estilos, do crer e do representar. (LODY, 1995:63)

Não se trata, portanto, de um preparo aleatório e rotineiro, mas de uma empresa sagrada, que pressupõe a mobilização de rezas, cânticos, pedidos de licença e, por vezes, demanda a ação direta das entidades incorporadas em seus médiuns. Não à toa, a feijoada preparada em homenagem ao dia dos pretos velhos, antes de ser servida aos convidados, é levada até a preta velha chefe do terreiro para que esta mexa a panela com a sua colher de pau, como demonstrado noutro lugar (CANEIRO, 2012:78). Assim, o alimento é imantado, impregnado da força sagrada dos pretos-velhos, isto é, absorve o axé que é dispensado pelos entes espirituais e deve ser redistribuído entre os membros da comunidade religiosa e seus frequentadores. Elemento propulsor de força, a comida é mobilizada na criação e fortalecimento de laços entre seres humanos, deuses e espíritos. No entanto, para além da dimensão simbólica do alimento, este está inserido em um uso que é, antes de tudo, experiencial. Nesse sentido, o alimento consumido em um ato ritual da Umbanda não constitui necessariamente uma representação da presença do sagrado. Ele é concebido como substância sacralizada e, portanto, dotada de uma força capaz de suscitar experiências sensíveis e reações corporais identificáveis pelos indivíduos e reconhecíveis pelo grupo religioso.

Entre os grupos umbandistas, a dimensão experiencial da ingestão de alimentos e bebidas é destacada, especialmente, nos ritos de iniciação e nos procedimentos rituais com fins explicitamente curativos ou preventivos. O diálogo que descrevo a seguir ilustra, de modo bastante evidente, o lugar da experiência no conjunto de práticas terapêuticas em vigor nos terreiros. Em certa ocasião, em conversa informal com a segunda mãe de santo, mencionei o meu incômodo pelo aparecimento de diversas erupções na pele, ao que ela não hesitou em associar a um ritual pelo qual eu havia passado há algumas semanas no terreiro. Tratava-se de uma cerimônia que incluía a ingestão do chamado mingau da cura. De acordo com a interpretação da jovem mãe de santo, as irritações e erupções desenvolvidas

na minha pele eram marcas de um processo de limpeza, desencadeado pela ação das propriedades curativas da mistura sagrada. Ela observou, ainda, que as reações dermatológicas eram um sinal positivo, pois assinalavam a expulsão das negatividades que, caso não fossem eliminadas de algum modo, poderiam resultar em alguma moléstia mais grave. De acordo com essa exegese, o meu corpo estava passando por um processo de purificação.

A propósito, a terapêutica observada nos terreiros parece girar em torno de três principais objetivos correlatos: limpeza, proteção e fortalecimento. Movidos por esses objetivos, mães de santo, médiuns e suas entidades lançam mão de procedimentos diversos, como os passes, descarregos e banhos de ervas. Aliás, tais práticas são, quase sempre, desenvolvidas a partir do protagonismo das entidades espirituais incorporadas nos médiuns, já que a prática ritual da possessão por espíritos possui lugar central na ação terapêutica do terreiro de Umbanda. É notória, por exemplo, a importância conferida às folhas no âmbito das práticas curativas desenvolvidas no terreiro. A partir de defumações, macerações ou mesmo do simples contato com o corpo humano, as ervas atendem aos mais variados fins, como o afastamento de maus espíritos, promoção da saúde e aguçamento ou obliteração da percepção espiritual dos consulentes. No entanto, é a manipulação por parte das potências sagradas que confere força à vasta fitoterapia umbandista. Dito de outro modo, embora muitas ervas tenham, efetivamente, reconhecidas propriedades curativas, o uso mágico-religioso das ervas, tal como se dá na Umbanda, visa à potencialização da participação das entidades nos processos terapêuticos. Assim,

(...)Mesmo que o uso de plantas possa mostrar conhecimento fitoterápico e, consequentemente, eficácia no que concerne às escolhas das plantas, pelo menos no contexto religioso a eficácia prática e a eficácia simbólica não são coisas separadas. De fato, para que a planta tenha eficácia, ela deve ser tratada segundo procedimentos técnico-simbólicos- a forma ou o horário da coleta são tão importantes quanto a escolha criteriosa do vegetal a ser empregado em cada caso; o preparo da poção ou da garrafada deve ser acompanhado pelos guias chamados em cada caso, visto que cada orixá ou divindade é dono de determinadas espécies de plantas. A força do Preto-Velho soma-se a força curativa da planta; sem a bênção do guia o melhor dos vegetais perderia sua eficácia. As plantas utilizadas tanto para a preparação dos remédios como para a 'limpeza do corpo' passam por processos rituais que vão desde a coleta até sua preparação e seu consumo. Já podemos adiantar que no contexto das curas espíritas a eficácia terapêutica dos vegetais é, por assim dizer, garantida pelos guias, na medida em que são estes que orientam o médium quanto a que planta deve ser usada, também em cada caso. (CONCONE e REZENDE, 2012: 204)

4.3.

Toques, aromas e sons: o descarreco com exu, ou a dimensão sensível e corporal da limpeza ritual

Na Casa do Boiadeiro, a sessão do Descarreco com Exu é uma das atividades mais concorridas do calendário ritual. Trata-se de um processo de limpeza ritual coletiva, realizada pelos exus da casa, incorporados nos seus médiuns. O terreiro é defumado, são realizados os procedimentos de abertura e algumas preces. Em seguida, ao som dos atabaques e palmas, são entoados diversos pontos cantados, cantigas que invocam os exus à incorporação. A primeira entidade a incorporar é, invariavelmente, Maria Molambo, a pombagira da mãe de santo, seguida por Maria Padilha, entidade da mãe pequena. Somente depois que essas entidades estão devidamente paramentadas e são saudadas pelos filhos de santo da casa, estes têm permissão para dar passagem aos seus exus. Durante o primeiro momento, apenas os médiuns incorporados ocupam o centro do terreiro. Exus homens, como Tranca Rua, Exu Caveira e Marabô, dividem o espaço com “moças”, como Maria Molambo, Maria Padilha e Pombagira Cigana. As entidades cantam, dançam e cumprimentam os visitantes, com quem, às vezes, trocam algumas palavras. No geral, são conversas breves, pois a ocasião não é, necessariamente, direcionada à realização de consultas. Mas o momento mais esperado da noite é, sem sombra de dúvidas, o “descarreco” propriamente dito.

Todas as pessoas presentes são convidadas a participar. Pouco antes do descarreco, os médiuns não incorporados distribuem tiras de papel e lápis aos presentes, para que estes anotem as súplicas que desejam dirigir às entidades. Os médiuns da casa orientam os visitantes na formulação dos pedidos. Os papeis podem conter apenas os nomes do suplicante ou, ainda, apresentarem de modo detalhado as razões das súplicas, que devem girar, preferencialmente, em torno de questões de saúde e proteção. “Tem que pedir para o bem”. Com os pés descalços, membros do terreiro e visitantes formam um enorme círculo no centro do terreiro. Cada um segura uma vela acesa. No meio do ciclo, uma imagem de Santo Antônio, padroeiro dos exus, é colocada sobre um ponto riscado com giz de pemba. Aos pés do santo, são depositadas as tiras de papel devidamente preenchidas pelos devotos. Tem início, então, o descarreco com os exus. Sob direção do ogã, o grupo entoa diversos pontos cantados próprios ao rito, isto é,

cânticos que versam sobre limpeza, abertura de caminhos e proteção espiritual, como a seguinte:

*Santo Antônio
Do mundo novo
Não me deixe andar sozinho
Santo Antônio do Mundo novo
Não me deixe andar sozinho
Corre gira, meu Santo Antônio
Para abrir nossos caminhos*

Aos poucos, os diversos exus incorporados promovem a limpeza das pessoas que estão dispostas no círculo. Isso ocorre, basicamente, de duas maneiras: algumas entidades simplesmente circulam em torno da roda formada por médiuns e visitantes, serpenteando por entre os participantes; outras, no entanto, realizam um procedimento que visa a descarregar, individualmente, cada um dos presentes. O procedimento é realizado da cabeça aos pés, de frente e de costas. Com movimentos enérgicos, os exus promovem uma espécie de varredura, passando as folhas por todo o corpo de quem é descarregado. Ao término de cada movimento de atrito entre as ervas e o corpo, os exus batem com as ervas no chão. Intercalando com as entidades, uma médium da casa benze cada um dos presentes com um copo de água.

Ao final de tais procedimentos, as folhagens manipuladas pelos exus são despedaçadas, todo o material utilizado precisa ser recolhido e despachado. Nada pode ficar para trás. Um cântico sugere que “toda a poeira já levantou”. Embalados por essa cantiga, todos sacodem as roupas, como se batessem a poeira acumulada, passam as mãos pelo corpo, balançam braços, pernas e pulam. É preciso movimento. Afinal de contas, os exus vão embora e, com eles, levarão todas as “mirongas”. As velas acesas nas mãos de cada um dos presentes devem ser depositadas no cruzeiro das almas, pequeno santuário em homenagem aos pretos velhos, situado na área externa do terreiro. Eliminadas as negatividades, é hora de “firmar o pensamento”, isto é, pedir orientação às entidades a partir da prece silenciosa. Vela após vela, o cruzeiro vai sendo completamente iluminado e, aos poucos, os participantes retomam os seus lugares.

O ritual descrito chama a atenção pela centralidade do corpo. Em primeiro lugar, ele é o vetor da ação das potências sagradas materializadas entre os mortais.

Por outro lado, é objeto de escrutínio, observações e intervenções terapêuticas. É, pois, sobre a pele dos participantes, que deslizam as ervas, com diferentes texturas e formas. Uma profusão de aromas aguça a percepção olfativa dos procedimentos. Ao cheiro das muitas folhagens, somam-se o aroma e o calor da vela que queima, derramando, às vezes, a cera sobre os pés de quem a segura. Nos ouvidos, o som dos atabaques e o vozerio que sustenta as cantigas impulsionam o movimento da dança, mas concorrem com os brados enérgicos de exus, com seus grunhidos graves e pombagiras, donas de gargalhadas prolongadas e agudas. A saia rodada que veste a pombagira é, simultaneamente, a impressão de uma marca corporal que assinala a sua presença no corpo da médium e ferramenta de trabalho mobilizada nas intervenções que promove sobre os outros. Em uma dessas sessões, Maria Molambo, pombagira da mãe de santo, olhava atentamente enquanto os participantes do rito passavam em fila para depositar suas velas no cruzeiro, quando percebeu que eu havia colocado as mãos nas costas e possivelmente apresentado expressão facial indicativa de dor. Ela me pediu licença e deslizou a barra da sua saia sobre as minhas costas, pressionando meu corpo da região da nuca à cintura. Sacudiu a saia e, com sorriso nos lábios, perguntou: “Agora melhorou, né?”, ao que respondi positivamente.

O encerramento da sessão de descarreço é marcado pela construção de uma atmosfera de maior serenidade e contrição. Todos retomam os seus lugares e, após a movimentada limpeza promovida pelos exus, tem início um momento marcado pelo apassivamento do corpo. Preces cristãs, como o Pai Nossa a Ave Maria, bem como cânticos destinados aos pretos velhos, Omolu, Oxalá e Nanã, orixás velhos anunciam o término do encontro que, invariavelmente, encerra com o Hino da Umbanda, entoado à capela por médiuns, frequentadores e visitantes que, de mãos dadas, formam uma grande roda. Ao término, muitas palmas e brados: “Saravá, Umbanda!”. Terminado o trabalho, o momento é de celebração e confraternização. As pessoas trocam abraços, apertos de mão e desejam axé uns aos outros. Os exus já foram embora e, com eles, levaram tudo de ruim. Os sorrisos, as expressões faciais mais leves, menos tensas e desconfiadas de quem vai à casa pela primeira vez sugerem o contentamento dos presentes. Estes, por vezes, explicitam verbalmente tal contentamento, afirmando que saíram melhores do que entraram.

Certa vez, em conversa descompromissada após a sessão, a mãe de santo mencionou que uma frequentadora eventual teria dito que estava “saindo leve”, ao que ela teria retrucado em pensamento: “claro! Depois de derrubar dois médiuns meus! Mas faz parte. Depois os meninos ficaram bem, deu tudo certo”. Essa formulação traz à baila a noção de que os médiuns podem realizar transporte de energia, isto é, mediar a extração da energia negativa que assola o frequentador. Por ter um contato mais íntimo com as potências espirituais, o médium desenvolvido tem o corpo preparado para filtrar os eflúvios ruins. Aqui, a transmissibilidade é propiciada, sobretudo, pelo contato. Ao dar as mãos à vítima das forças negativas ou da obsessão, os médiuns absorvem tais fluxos ou entes para, em seguida, expulsá-los, neutralizando o seu poder de ação sobre o paciente. Entretanto, apesar de gozarem da força das suas entidades, os médiuns que realizam o transporte podem ser acometidos, ao menos temporariamente, pela experiência de sofrimento decorrente da absorção de parte da negatividade que pretendiam eliminar. Desmaios, choros compulsivos ou vômitos sinalizam a concretude experiencial de que houve um transporte de energia e, em decorrência disso, o médium foi enfraquecido. É preciso se recompor. Para tal, o aparelho de santo bebe água e, às vezes, é acomodado em alguma cadeira, onde pode receber uma prece ministrada por outro médium ou entidade incorporada que, não raro, “puxa” alguma das entidades do médium enfraquecido. Por vezes, o restabelecimento daquele que recebeu a carga cabe ao orixá ou ao erê. Este último, por ser considerado um espírito infantil e, portanto, leve e puro, é muito solicitado diante dessas situações.

A performance desenvolvida nos procedimentos de limpeza ritual propiciada pelo descarrego apresenta forte carga persuasiva. Ela concorre, ao que parece, para a obliteração do sentimento de vulnerabilidade inicial a partir da construção de um estado subjetivo de força naqueles que foram atendidos e, portanto, experimentaram a ação restauradora do trabalho desenvolvido pelos exus. É bem verdade que o recurso a quase todos os segmentos religiosos é capaz de propiciar, em algum grau, a experiência íntima do sagrado no âmbito das sensibilidades. Aqui, no entanto, ela é central.

Tomemos, por exemplo, o procedimento da ingestão de substâncias sacralizadas em algumas das mais prestigiadas igrejas cristãs. Certamente, os

católicos ingerem a hóstia e, a propósito, a elegem ao estatuto de corpo de Cristo, mas não têm, no seu horizonte de possibilidades, a emergência de reações corporais decorrentes dessa modalidade de comunhão. Não é comum, durante tal ato ritualístico, que os participantes apresentem choros compulsivos, vomitem, ou, como teria ocorrido comigo ao ingerir o mingau da cura, desenvolvam erupções na pele. Na santa ceia dos protestantes, talvez a dimensão simbólica da ingestão do alimento sagrado seja ainda mais acentuada. Não é incomum que, durante tal rito, o ministrante faça questão de mencionar que o pão e o vinho servidos “não são”, respectivamente, “o corpo e o sangue de Cristo”, mas um símbolo capaz de evocar a memória do ato sacrificial do Salvador. Não é o que ocorre na sessão de descarrego da Casa do Boiadeiro. Aqui, nada representa ou simboliza o sagrado. Este, por sua vez, além de materializado, é capaz de produzir efeitos sensíveis e, às vezes, imediatos. Mais do que a atos representativos da intervenção do sagrado, os participantes foram expostos ao cheiro e aos sons; sentiram a pele ser tocada por folhas viçosas, mãos e copos d’água. De modo ainda mais significativo, perceberam evidências concretas da eliminação das negatividades que estavam presentes, mas foram expulsas a partir do seu próprio choro copioso, bem como do vômito involuntário do médium de transporte.

O descarrego acima descrito é uma atividade coletiva, realizada com regularidade na unidade de culto mencionada e parece atender a um propósito mais preventivo ou, no máximo, servir de suporte terapêutico-espiritual diante de problemas menos comprometedores do ponto de vista da saúde física e emocional. De um modo geral, os eventuais visitantes e frequentadores assíduos que buscam essa sessão chegam ao terreiro com autonomia, gozando de aparente disposição física. Não se trata, portanto, de um ritual comprometido com a prestação de um suporte mais especializado, como ocorre, por exemplo, nos casos das cirurgias espirituais promovidas por alguns grupos espíritas brasileiros, que têm um foco mais preciso de atuação; ou, ainda, das iniciações emergenciais, isto é, dos casos de moléstia aguda decorrentes da “cobrança de santo”, cuja solução impõe ao afliito a necessidade de passar pelos ritos iniciáticos.

As enfermidades mais agudas, comumente, demandam a realização de procedimentos individualizados. Nesses casos, é preciso invocar a presença das entidades espirituais para a realização de tarefas mais específicas: descobrir as

origens da moléstia, bem como os meios mais adequados à cura ou minimização das aflições de determinado consulente. Geralmente, o tratamento tem início com a realização de uma espécie de anamnese, que tem lugar em uma consulta propriamente dita, isto é, em um atendimento privado. Por vezes, o tratamento pressupõe a participação de uma quantidade reduzida de médiuns, geralmente já desenvolvidos, isto é, experientes e capazes de controlar o fenômeno da possessão ou a prática de experiências mediúnicas correlatas, como o transporte. Identificadas as razões e a gravidade da doença que acomete o paciente, são realizados os procedimentos terapêuticos e feitas determinadas prescrições a serem seguidas pelo consulente.

4.4.

Quando a conclusão é no astral: reflexões sobre doença e cura em múltiplos planos

A situação que descrevo a seguir não envolve nenhuma das casas propriamente focalizadas na pesquisa que resulta nesta tese. O terreiro mencionado nesta seção é uma casa de Umbanda que frequento, há aproximadamente 14 anos, situada no Litoral Sul do Estado do Rio de Janeiro. Ademais, a personagem central da trama, solicitante da cura pretendida, é a minha irmã. Sendo assim, os fatos narrados estão, sensivelmente, inscritos no âmbito das experiências pessoais. Entretanto, parecem dignos de nota. Afinal, ao menos em parte, instigaram o meu olhar para a centralidade e diversidade dos procedimentos de cura no âmbito da religiosidade umbandista. Dito de outro modo: contemporâneos ao início da pesquisa exploratória que resulta nesta tese, os fatos narrados concorreram para a formulação de parte das problemáticas que orientaram a observação das práticas curativas nos contextos etnográficos explorados. Além disso, a trama contribui para iluminar os possíveis modos de fazer da terapêutica umbandista, notadamente diante de aflições agudas, como o diagnóstico de doenças graves.

O início das relações entre a consulente e a casa religiosa ocorreu a partir da presença da moça em uma sessão pública e de caráter festivo. Tratava-se de

uma gira em homenagem a Oxumaré e Obaluaiê⁹⁷. Pouco familiarizada com o universo das religiões de transe, a minha irmã expressava estranhamento e receio diante dos ritos, quando recebeu o convite da mãe de santo. Esta, com o olhar fixo, lhe dirige um convite: “venha na próxima sessão, você está precisando”, disse a Ialorixá. O que poucos sabiam, à época, era que a visitante estava sendo submetida a uma série de exames, a fim de obter um diagnóstico preciso acerca de um possível tumor nos seios.

Diante da demora dos resultados de uma biópsia, ela agendou uma consulta com a Cigana do Oriente, uma das entidades mais destacadas no terreiro. Sob os nossos olhos, a entidade dispôs as cartas do Baralho e, em tom preciso e taxativo, advertiu: “é maligno e pode matar”. Embora a medicina oficial ainda não tivesse manifestado o diagnóstico derradeiro, a entidade afirmou a existência da doença e prescreveu uma série de rituais. Era preciso potencializar o sucesso do tratamento médico e maximizar as possibilidades de cura. Duas modalidades de procedimentos terapêuticos ganharam relevo no tratamento oferecido pelo terreiro. Em primeiro lugar, a consultante foi submetida a uma sessão de sacudimento, isto é, a um ritual de limpeza ou, como também chamavam na casa, um ebó. A finalidade central desse procedimento era a eliminação das “negatividades”, isto é, das “energias ruins”, fluidos que, de algum modo, poderiam intervir negativamente sobre o corpo da doente e, por conseguinte, comprometer o sucesso dos demais tratamentos aos quais a paciente seria submetida, tanto no terreiro quanto no hospital. Dito de outro modo: tratava-se de um rito empenhado na purificação do corpo da solicitante, visando a expulsão das “vibrações pesadas” e seu subsequente fortalecimento. Eliminadas as “negatividades”, ela estaria apta à captação dos fluidos positivos, isto é, as energias revigorantes. À época, a mãe de santo esclareceu que esse procedimento é muito importante, uma vez que, quando uma pessoa está doente, tende a cultivar o desânimo e manter “pensamentos negativos”, o que contribuiria para a atração de espíritos pouco evoluídos, de “baixa vibração”. Sob essa ótica, os excessos de preocupação, as dúvidas e os medos alimentados pela paciente poderiam constituir polos de atração para espíritos “desencarnados” e dotados de sentimentos semelhantes.

⁹⁷ Respectivamente: o orixá do arco íris, a serpente, e o senhor das pestes.

Além disso, a consulente foi submetida a um tratamento desenvolvido “na linha do Oriente”. Tratava-se de uma série de “correntes”, isto é, de uma sequência de atendimentos que visavam a invocação do poder curativo do chamado “Povo do Oriente”. Segundo a exegese da casa, essa linha ou falange apresenta uma constituição bastante eclética: no contexto, eram mencionadas entidades médicas, os ciganos do Oriente e os mestres, como o Caboclo Lua Nova e mestre Confúcio. Ademais, esses espíritos eram aludidos como sábios, serenos e dotados de conhecimentos insondáveis sobre as moléstias e suas curas.

Os procedimentos rituais mencionados, os sacudimentos e as correntes, apontam para uma profusão de saberes que têm, em seu cerne, o recurso à experiência sensível e ostensivamente corporal. Assim como no descarrego de exu da Casa do Boiadeiro, essas intervenções terapêuticas estão assentadas, especialmente, sobre o compartilhamento de sensações. Em outras palavras, a tônica dos tratamentos oferecidos diante do diagnóstico de câncer recaiu sobre eventos corporal e sensorialmente experimentados, isto é, percebidos como evidências empíricas das relações entre “este” e o “outro mundo”, bem como entre a solicitante, seus acompanhantes e os médiuns da casa. “Transportes”, “doação de energia”, “força” e “fraqueza”, por exemplo, mais do que noções-mana, eram estados vivenciados nos ânimos, nas disposições físicas, nas manifestações emotivas apresentadas e descritas pelas poucas pessoas que tomavam parte nessas ocasiões. Assim sendo, a descrição mais pormenorizada desses procedimentos e do percurso do tratamento mencionado fornece elementos para pensarmos a cura na prática religiosa umbandista sob dois aspectos: por um lado, salienta o estatuto do corpo e das emoções nos processos terapêuticos desenvolvidos no terreiro; por outro, chama a atenção para a dimensão plural e multifacetada das noções de cura correntes no universo umbandista.

4.4.1. **Sacudimento: limpeza e fortalecimento**

O ritual do sacudimento foi realizado no próprio terreiro, a portas fechadas e restrito a pouquíssimas pessoas: a paciente e dois acompanhantes⁹⁸, a mãe de

⁹⁸ Mãe e irmão (no caso, eu).

santo e poucos médiuns da casa. Próximo às casas de exu, em um pequeno espaço cimentado, foi riscado um ponto com pemba branca. Ao redor do ponto riscado, algumas velas brancas são dispostas em círculo, formando uma espécie de mandala. Após tomar um “banho de descarrego”, isto é, um banho preparado com ervas destinadas à limpeza ritual do corpo, a paciente vestiu roupas brancas e leves. Descalça, ela foi posicionada no centro do ponto riscado, onde foi submetida ao ritual de cruzamento: com o giz de pemba, a mãe de santo riscou pequenas cruzes em pontos específicos do corpo da solicitante, como o peito dos pés, as mãos, a nuca e a testa. Imediatamente, foram realizadas algumas rezas, como Pai nosso e a Ave Maria e, em seguida, foram entoados pontos cantados específicos, isto é, cantigas que visam potencializar a ação purificadora do procedimento ritual, como a seguinte, exaustivamente repetida:

*Descarrega, descarrega,
meu Santo Antônio!
Descarrega, descarrega,
em nome de Deus!*

Orientadas pela mãe de santo, duas médiuns seguravam feixes de ervas diversas, realizando uma espécie de varredura na solicitante. De olhos fechados, a moça sentia o movimento das folhas, que percorriam o seu corpo, como se fossem espanadores, da cabeça aos pés. Ao término de cada movimento de varredura, as folhas eram batidas no chão, para que promovessem a dissipação das energias negativas absorvidas durante o processo.

Após a varredura com ervas, o corpo da suplicante estava limpo e, portanto, aberto à captação das novas energias, isto é, dos fluidos restauradores dos orixás. Tais fluidos foram infundidos a partir da imantação por contato direto entre o corpo e as propriedades de diversos alimentos. Primeiramente, foram deslizados legumes sobre o corpo da solicitante, perfazendo um movimento que vai da cabeça aos pés. Inhame rosa, batata doce, cenoura e chuchu. Eles estavam apenas cortados, mas crus, permitindo o contato direto entre a pele da paciente e as seivas que ainda umedeciam as fatias dos alimentos. Depois, foram passados os grãos, como o arroz, a canjica e o milho alvo, na forma de pipocas, as chamadas flores de Obaluaiê, orixá que, a propósito, tomou uma das filhas de santo que auxiliavam no ritual. A partir de determinado momento, a jovem médium começou a apresentar perceptíveis alterações corporais. Ela fechou os olhos,

aparentou tonteira, balançou o corpo e emborcou, gradualmente, a coluna. As expressões faciais da médium tornaram-se mais tensas e, de repente, um brado gutural irrompeu da sua garganta, assinalando a presença do “velho”. O orixá das moléstias e da cura estava presente. Rapidamente coberta por um atacã⁹⁹, a divindade começou a passar as pipocas, suas flores, por todo o corpo da solicitante, até que fosse desvirado pela mãe de santo. Após essa etapa do ritual, a solicitante recebeu novo banho. Se, em um primeiro momento, o banho de ervas visava a limpeza e purificação do corpo, agora o procedimento atendia a um outro objetivo. Era um banho “de anjo da guarda”. Este é preparado com ervas específicas, destinadas a infundir a saúde no corpo do doente, que já foi devidamente preparado para recebê-la.

Com uma vassoura de palha, as médiuns agruparam, cuidadosamente, os resíduos materiais do ritual. Nada pode ser deixado para trás, sob risco de promover a contaminação por contato. Os legumes, os grãos e as ervas que deslizaram sobre o corpo da consultante absorveram negatividades e, portanto, o contato com esse material deve ser evitado a fim de impedir uma possível poluição por formas residuais das energias ruins extraídas da paciente. Reunidos em um enorme saco plástico, tais resíduos foram despejados nas águas correntes de um rio próximo. Encerrado o sacudimento, a consultante pôs novas roupas brancas, leves e limpas e recebeu algumas recomendações da mãe de santo. Ela deveria evitar aborrecimentos, bem como o contato com o sol e a chuva. Mas talvez a mais importante das recomendações dizia respeito ao descanso. Ela precisava repousar para que o seu corpo fosse restabelecido pela ação revigorante do sono. Após a realização do sacudimento, a moça estava pronta para o início do tratamento com a linha do Oriente, que foi agendado para um outro encontro.

⁹⁹ Pano branco de uso ritual. É utilizado, dentre outras coisas, para cobrir os corpos de médiuns possuídos por orixás que não devem mostrar o rosto, como Omolu e Obaluaiê; também serve para cobrir médiuns que não apresentam roupas adequadas à ocasião e entram, inesperadamente, em transe, bem como visitantes que, porventura, estejam com roupas escuras ou curtas demais para o ritual.

4.4.2.

Correntes do Oriente: serenidade, repouso e cura

O tratamento consistia na realização das chamadas “correntes do Oriente”. Essas correntes mobilizavam a participação de poucos médiuns da casa, escolhidos em razão do grau de desenvolvimento ou da natureza das entidades aos quais estavam relacionados. Assim sendo, alguns eram convidados a participar porque eram mais experientes; outros, porque tinham entidades do Oriente. Os ritos eram dirigidos pela Cigana, uma das entidades da mãe de santo.

Diferentemente da maior parte das sessões públicas, as correntes do Oriente eram marcadas pela valorização do silêncio e da prece contrita. Diante de algumas velas acesas e de um copo com água, a mãe de santo se concentrou e, com os olhos fechados, realizou preces em voz baixa. Após alguns minutos, a postura enérgica e o olhar altivo da jovem Ialorixá cederam lugar a gestos serenos, movimentos lentos e fala mansa. Ela estendeu a mão direita e, com os dedos indicador e médio em riste e os demais fechados, saudou a todos. A Cigana chegou. Nessas ocasiões, não eram utilizados atabaques, não se batia palma e, sob hipótese alguma, ocorria qualquer tipo de dança. Aliás, raramente eram entoadas cantigas rituais. Quando isso ocorria, eram mobilizados cânticos mais lentos, melodiosos e executados em baixo volume, como a cantiga a seguir:

*Senhores mestres do outro mundo,
e deste mundo também!
peço que nos dê licença,
na hora de Deus, amém, amém!*

Diferentemente do ritual do sacudimento, que ocorre na área externa do terreiro, próximo às casas de exu, a corrente é realizada sempre no interior do pequeno centro, próximo ao congá e ao altar dedicado à linha do Oriente, que consiste em uma prateleira à direita de quem entra no cômodo. No altar, estão em destaque a imagem de Santa Sara, padroeira do Povo Cigano, alguns crucifixos, copos d’água, castiçais, uma imagem do sagrado coração de Jesus e alguns bonecos ciganos. Um incenso suave toma conta do ambiente, misturando-se ao cheiro de algumas oferendas que ainda pousam sobre o altar, como a canjica de Oxalá, bem como os doces e guaranás dos erês. Além disso, uma profusão de aromas vegetais competem com o cheiro das essências borrifadas nos copos com água. O ambiente é pequeno e as chamas das velas concorrem para o leve

aquecimento do espaço. Ao centro, é disposta uma esteira coberta com várias ervas. Sobre as folhas, é posto um lençol branco de textura fina.

Vestindo roupas brancas, a consulente é convidada a deitar-se na esteira e apassivar o corpo a partir de exercícios de respiração. Alguns cristais são colocados em pontos específicos do seu corpo. Pedras cristalinas, leitosas, verdes e azuis são postas sobre o peito, os braços e a barriga da consulente. Quatro médiuns são dispostos ao redor da solicitante e devem colocar as mãos sobre determinados pontos do seu corpo, como os calcanhares e os pulsos. Atendendo às orientações da Cigana, os médiuns deveriam imaginar raios em tons específicos de cores, percorrendo os seus corpos e sendo transpostos para o corpo da solicitante. Por vezes, todos deveriam visualizar raios nas mesmas cores; outros momentos, cada um era solicitado a imaginar uma cor. Predominavam o verde, o azul claro e a luz branca. O procedimento é lento. Os médiuns ficavam bastante tempo na mesma posição e em silêncio.

Em algumas dessas sessões, a Cigana solicitava a presença de “doadores de energia”. Estes deveriam permanecer em silêncio e concentrados, mas sentados na área externa ao ritual. Não raro, dormiam durante a corrente ou, ainda, demonstravam “passar mal” por enfraquecimento. Às vezes, diziam sentir uma pressão sobre as veias, como se estivessem sendo submetidos a um processo de doação de sangue. Ao término da sessão, por vezes, algum médium podia apresentar maior enfraquecimento ou “passar mal”, o que poderia ser neutralizado pela incorporação de algum de seus orixás ou dos erês, espíritos infantis que, como já foi dito, são muito solicitados nos processos de restabelecimento do aparelho de santo. Além disso, todos deveriam ingerir o “remédio da Cigana”, que consistia em água mineral gaseificada, transformada em medicamento por um processo de encantamento promovido pela entidade. Havia um consenso de que essa água tinha propriedades calmantes e, na avaliação de alguns, era um “verdadeiro sonífero”.

Pouco familiarizada com as religiões mediúnicas, a solicitante passou ter inúmeras experiências sensíveis até então desconhecidas e, portanto, interpretadas como indícios do contato com os seres espirituais. *Insigths*, visões noturnas e, sobretudo, sonhos de conteúdo cosmológico eram narrados, suscitavam

questionamentos e conjecturas em torno de possíveis mensagens astrais a serem decifradas. Em um dos seus sonhos, a moça viu as ondas do mar assumindo os contornos de uma exuberante silhueta feminina. Na forma de mulher, as águas estendiam-lhe os braços. Seria Iemanjá? O que a deusa dos mares pretendia comunicar à sua recém-revelada filha?¹⁰⁰ Mais do que respostas fechadas a essas questões, a moça compartilhava o estranhamento diante do turbilhão de novas sensações. Importavam menos os motivos subjacentes a essas experiências. Aqui, ao que parece, o mais importante era concretude das presenças espirituais, materializadas no próprio corpo, nas próprias sensações. Ela conferia relevo, sobretudo, às evidências da intervenção terapêutica dessas potências espirituais fora do contexto ritual. Por vezes, as correntes do Oriente abarcavam “cirurgias espirituais”. Embora tais procedimentos não envolvessem qualquer tipo de incisão, a moça dizia experimentar a sensação do corte de um bisturi, a agulhada e os efeitos de uma anestesia e, ao longo do repouso, já em casa, sentia “pontadas” no local da cicatrização invisível.

Diante do conjunto de experiências sensíveis compartilhadas pela solicitante, parece evidente que, ao longo do tratamento, ela foi inserida em um processo de reorientação da sua experiência no mundo. Paulatinamente, novos comportamentos foram incorporados à vida cotidiana, agora percebida como o eixo de atravessamento de diversos novos atores, “deste” e do “outro mundo”. Para além das equipes médicas, a moça criou vínculos sociais e afetivos com os médiuns da casa de Umbanda e, de modo ainda mais significativo, com diversas entidades espirituais. Dito de outro modo: ela foi inserida em um novo contexto de relacionamentos, construído a partir do desenvolvimento de sensações que atestavam a emergência de uma notável rede de agentes comprometidos com o seu tratamento.

A certa altura do processo, as relações entre a solicitante e as entidades dos médiuns que prestavam atendimento no terreiro passaram a independe, de certo modo, destes últimos. Por vezes, ela dizia sentir as presenças espirituais,

¹⁰⁰ Durante a consulta com a Cigana, esta observou que “Iemanjá apareceu no jogo”. A entidade pontuou que a presença da divindade poderia decorrer de dois fatores: ou a solicitante era filha dessa divindade, ou a Rainha do Mar estava marcando presença por se tratar de uma enfermidade nos seios. Aqui, a entidade parece estabelecer vínculos entre a dimensão materna de Iemanjá e a anatomia feminina, neste caso completamente implicada na situação-problema apresentada.

manifestas por arrepios, sussurros ou toques. Aqui, o problema da eficácia parece intimamente ligado à experiência da doente. Apesar dos medos gerados pela gravidade da moléstia, as sensações transmitiam a certeza de que os “amigos espirituais” estavam trabalhando. Como sugere Csordas (2008), a cura não pressupõe o retorno a um estado anterior, mas um deslocamento para outro lugar, isto é, para um novo contexto de experiência. Assim sendo, parece lícito supor que a solicitante ingressou em um processo de cura, sentiu os efeitos incrementais dos procedimentos que eram ministrados e foi inserida em um novo mundo fenomenológico, povoado por inúmeras forças afins às suas causas.

Pouco tempo depois do início do tratamento descrito, foi divulgado o resultado dos exames realizados pela solicitante. Tratava-se, efetivamente, de um tumor maligno e em acelerado processo de evolução. Paralelamente ao tratamento realizado no terreiro, a moça foi submetida a diversos procedimentos clínicos, como sessões de quimioterapia e o uso de diversos medicamentos ao longo do dia. Em decorrência da agressividade dos medicamentos, perdeu os cabelos e emagreceu. Em certa ocasião, a Cigana fez uma proposta à paciente: “Que bonito lenço você usa na cabeça! Vamos fazer um acordo: quando não mais precisar dele, você me dá”. Em um período de, aproximadamente, um ano de tratamento, a mulher, de 42 anos de idade, passou por um acelerado processo de degeneração física e emocional, vindo a falecer. Passados três anos do falecimento, a Cigana pediu para conversar comigo e, para a minha surpresa, devolveu o lenço que era utilizado pela paciente. Ele não seria mais necessário. Afinal de contas, agora ela estava vivenciando um notável processo de cura. Não mais aqui, mas “no astral”.

Na situação descrita, a paciente de câncer faleceu. Ora, no âmbito da medicina acadêmica, o tratamento que culmina com a degeneração física e a morte do paciente assinala pouco mais do que a finitude inerente à própria vida. Por outro lado, revela que os esforços médicos não resultaram na cura incialmente desejada, isto é, não promoveram a regeneração do sujeito em sua materialidade mais imediata: o corpo, enquanto substrato biológico da existência. A despeito de todos os esforços, a possibilidade de cura foi perdida. *Grosso modo*, os procedimentos médicos fracassaram, já que não neutralizaram a doença e, sequer, concorreram para o bem-estar da paciente. Não foi o que ocorreu no âmbito da terapêutica umbandista à qual a ela foi submetida. Aqui, embora pareça evidente

um investimento na possibilidade de cura da solicitante, o seu falecimento não foi interpretado como o resultado de fracasso, malogro dos esforços terapêuticos ou inabilidade das entidades. Assim sendo, talvez seja válido explorar a situação mencionada para além da tentação imediata em classificá-la como sendo uma mera formulação de caráter consolador. Afinal de contas, o processo curativo não foi encerrado, mas foi transferido para uma nova etapa, movida pela ação direta dos seres do astral e não mais pela mediação dos filhos e mãe de santo.

Em um primeiro momento, a formulação de que a morte concorre para o restabelecimento do sujeito pode parecer pouco mais do que uma argumentação acalentadora para os familiares. Afinal de contas, a dimensão lenitiva da religião frente ao sofrimento provocado pelas perdas pessoais é transversal aos mais variados segmentos religiosos. As missas de sétimo dia dos católicos, os cultos de memória dos protestantes, ou as cartas psicografadas dos espíritas são indícios de que a vida, de algum modo, continua. Entretanto, a situação mencionada chama a atenção pela notória riqueza performática do desfecho. Diante do acordo feito com a entidade, a paciente devolveria o lenço quando não mais precisasse deste acessório, já que a cura permitiria a neutralização dos efeitos nefastos da quimioterapia. O acordo não caiu no esquecimento, embora não fosse comentado no terreiro. Após um considerável período de tempo, o lenço foi devolvido. Era, portanto, o testemunho material de que a falecida começara a apresentar notável progresso no processo de cura. Mais do que um acessório, a Cigana trouxe notícias do astral. Passados mais de dois anos do falecimento da moça, ou melhor, da sua “passagem”, a paciente atingiu resultados expressivos no processo de cura para o quadro geral de desequilíbrio e fraqueza que a acometeu. Aqui na Terra, o resultado do enfraquecimento foi a doença grave, a degradação física e emocional. No astral, gradualmente, as sequelas do câncer eram suprimidas, especialmente por conta da ação benfazeja de espíritos engajados em um “hospital espiritual”.

A conclusão do tratamento mencionado traz à luz a dimensão cósmica do antinômio doença/saúde no universo de práticas e percepções observados. Aqui, a perturbação físico-moral tem algo a dizer sobre os níveis de vulnerabilidade do sujeito, bem como sobre os limites e as possibilidades de intervenção terapêutica sobre tais estados. Inscrita em um desequilíbrio mais amplo do que aquele perceptível no nível mais estritamente físico, a doença materializa uma desordem

de proporções globais. Sua emergência pode ser explicada a partir do recurso a diversos vetores do conjunto de relações às quais a pessoa está sujeita na eclética cosmovisão do grupo. “Dívidas cárnicas”, “cobrança de santo” e falta de proteção por descuido espiritual foram apenas algumas das causalidades conjecturadas pelos médiuns envolvidos no tratamento. Tais formulações não tinham tom, por assim dizer, oficial; corriam à boca pequena por ocasião dos encontros para o tratamento. Nesse sentido, importa salientar que o leque de possíveis desfechos para os processos curativos parecem tão vastos quanto o conjunto de fatores concorrentes para o adoecimento. A reparação do desequilíbrio pode demandar a iniciação, a fim de restituir o axé do sujeito adoecido e colocá-lo sob a proteção imediata dos seus guias. No caso descrito, no entanto, a possibilidade de cura veio da passagem a um outro plano de existência, o “astral”. Se a reparação é cósmica, ela pode carecer do recurso a outras instâncias do cosmo umbandista. Sob essa perspectiva, pode-se concluir que o grupo construiu uma exegese capaz de inscrever a cura em múltiplos planos.

4.4.3.

Medicina acadêmica, terapia religiosa e cura: afastamentos, aproximações e circularidades

Durante as correntes do Oriente, eram mobilizadas muitas metáforas médicas, sobretudo quando os procedimentos incluíam as chamadas cirurgias espirituais. A Cigana preparava “anestesias”, “medicamentos” e solicitava a “imobilização da área” de realização da intervenção cirúrgica. De modo ainda mais sintomático, a higienização da solicitante era chamada de “assepsia”. A propósito, coincidentemente ou não, esse procedimento era delegado a um médium empregado na área da saúde, um jovem técnico de enfermagem. Salta aos olhos, portanto, uma notória capacidade de incorporação, por parte da terapêutica umbandista, de fragmentos de práticas e saberes extraídos do universo médico. Por um lado, essa circularidade de metáforas médicas aponta para a amplitude de um processo de sincretizações que é “plural, longo, amplo e sempre aberto. (...)” (CONCONE e REZENDE, 2012: 207). Segundo essas autoras, para além de sugestões de outros sistemas religiosos, a Umbanda absorve elementos do espaço da medicina e da cura. No entanto, no interior da terapêutica promovida dos

terreiros, a distinção entre elementos extraídos da sociedade inclusiva e de outras expressões religiosas está longe de ser nítida. Isto é, a Umbanda assume feições “polifágicas” (GIGLIO-JACQUEMOT, 2006). A articulação de tais componentes, por sua vez, engendraria um sistema no qual eficácia prática e simbólica estão extremamente imbricadas.

A considerar as práticas terapêuticas observadas no terreiro, a absorção dos muitos elementos, sagrados ou profanos, que transitam na cosmologia e ceremonial da Umbanda tem como vetor central o domínio das sensibilidades. Dito de outra maneira: se as emoções constituem ferramenta central da comunicação entre “este mundo” e o “astral”, não é difícil perceber que o notório ecletismo ritual e cosmológico da Umbanda está assentado, em grande parte, no cultivo das faculdades sensíveis por parte de médiuns e líderes religiosos. A sensibilidade do médium é, portanto, um dos vetores semânticos privilegiados da agência dos guias. Estes, por sua vez, têm papel central nos procedimentos de cura. Em contato permanente com “este mundo”, especialmente com os seus médiuns, os espíritos indicam os procedimentos mais eficazes à promoção da cura. Engajados nessa tarefa, criam novos ritos, incrementam terapias já conhecidas, lançam mão de práticas oriundas do mundo secular etc. Longe de supor o abandono da medicina oficial, a terapêutica do terreiro de Umbanda prima, ao que parece, pela complementaridade. Assim, mesmo diante de doenças que demandam o atendimento médico imediato, a ação dos guias assume uma conotação potencializadora.

Nesse sentido, para além da dimensão ostensivamente terapêutica do atendimento umbandista, o apelo à intervenção das entidades visa a potencialização da agência humana. Não à toa, uma das mães de santo entrevistadas invocou o exu da sua mãe, solicitando que a entidade ajudasse a descobrir a doença da sua médium. Os guias são chamados para que “orientem os médicos da Terra”, auxiliem os profissionais da saúde na emissão de diagnósticos precisos, ou “abram caminhos” no precário sistema público de saúde. Por vezes, é a partir da consulta a uma entidade que se descobre a necessidade premente de ir ao médico. Aqui, tal como fazem os profissionais da saúde, o ente espiritual “encaminha” o indivíduo a um especialista. “Tranca Rua tá mandando a sua mãe ir cuidar da pressão”, ouviu uma mãe de santo, ao consultar o jogo de búzios em

uma casa de santo desconhecida. Aliás, não é incomum que as pessoas façam, simultaneamente, tratamentos no terreiro e no hospital, como já observou Ferreti (1988), em sua etnografia de um terreiro maranhense.

Se os terreiros não propõem a supressão das terapias fornecidas por canais oficiais de saúde, o inverso nem sempre ocorreu. Afinal de contas, como se sabe, os procedimentos curativos próprios das práticas religiosas populares foram largamente perseguidos diante da emergência de um campo de saberes médicos acadêmicos. No Brasil, a afirmação de uma medicina hegemônica foi mais evidente a partir da passagem do século XIX para o século XX, quando as práticas de saúde científicas assumiram maior respaldo social. Diversos fatores concorrem para a construção da medicina enquanto prática terapêutica dominante. Dentre tais fatores, podemos destacar o deslocamento do eixo econômico do meio rural para o urbano, bem como o desenvolvimento de um ensino médico nos centros urbanos mais expressivos do país.

Evidentemente, as demonstrações de eficácia da medicina científica, especialmente no combate às pestes para as quais a medicina popular não apresentava cura, foram elementos fundamentais na construção de um campo médico oficial. Nesse sentido, os avanços tecnológicos, como a descoberta da vacina, foram elementos que contribuíram para a gradual afirmação de um consenso social em torno da pertinência dos saberes médicos oficiais. Cabe destacar que a expansão essa modalidade terapêutica é um fenômeno correlato à ampliação do poder do Estado, que passava a penetrar em esferas até então alheias ou refratárias à sua presença. Evidentemente, a força motriz desse processo está nas relações de poder. Afinal de contas,

(...)quase sempre representou um campo de exercício do poder das elites por meio da ciência, que formou sua corporação e defendeu seus interesses, em alguns casos à revelia da verdade científica; tal autocrítica, transparência e democratização do conhecimento nem sempre foram sua tônica. Até há pouco tempo, os leigos não possuíam direitos mínimos às informações sobre seu corpo e suas doenças, e apenas recentemente alguns passos foram dados no sentido de garantia do direito de cidadania de doentes e não doentes. Ainda há, atualmente, casos de chamados ‘erros médicos’, que nem sempre são enfrentados com rigor pelas entidades jurídicas vinculadas a essas corporações. Assim, parece que esconder os fracassos não é prática exclusiva dos benzedores. (TRAMONTE, 2012: 289)

A afirmação do cientificismo acadêmico está assentada, em grande parte, na desqualificação das práticas mágico-religiosas e terapias populares, isto é, na construção do charlatanismo como desvio. Entretanto, é evidente que a hegemonia dos saberes médicos não implica na supressão absoluta das práticas e percepções populares em torno da saúde e da doença. Não se trata de um processo linear e acabado, mas dotado de fluxos e refluxos, resistências e porosidades. Assim sendo, feiticeiros, benzedores e curandeiros jamais deixaram de coexistir com os especialistas formados pela medicina hegemônica, conformando embates, mas também processos de imbricação e circularidades de práticas. É bem verdade que, sob a égide de uma perspectiva marcadamente cientificista, a ação normatizadora dos médicos profissionais dos primeiros anos do século XX preconizava o fim das práticas ditas “alternativas” de saúde. No entanto, não foi o que ocorreu, conforme testemunha a vitalidade das práticas mágico-religiosas debruçadas sobre as preocupações com tratamentos de saúde.

Por outro lado, e ainda mais sintomático do não cumprimento dos prognósticos em torno da derrocada das terapias alternativas, podemos destacar as recentes experiências de aproximação entre medicina e fé. Trata-se da emergência, no âmbito das práticas médicas contemporâneas, de uma concepção mais global, ou, por assim dizer, mais holística do sujeito que recebe os cuidados médicos. Tal concepção corresponde a um sensível deslocamento da tônica do tratamento, que passa a enfocar mais o doente do que a doença. Mais do que órgãos comprometidos pela incidência de uma patologia, os profissionais da saúde visam o indivíduo em suas experiências no mundo, abarcando as variantes psicológicas e emocionais concorrentes para a sua degeneração físico-moral. Ao lançar maior atenção ao homem em sua integralidade, essa tendência concorre para a relativização da secular associação entre medicina e ceticismo. Historicamente desprezada pela medicina oficial, a noção de que certas doenças são de ordem psicossomática assinala uma virada nada desprezível no âmbito dos saberes médicos. Afinal, a percepção de que os componentes emocionais e psicológicos concorrem para os estados de saúde e/ou doença do indivíduo desliza, com facilidade, para a mobilização de causalidades e terapêuticas mais explicitamente ancoradas em pressupostos religiosos. Do ponto de vista dos

procedimentos correspondentes a essa concepção, vale salientar que alguns médicos lançam mão das próprias percepções religiosas no cotidiano profissional.

Os entrecruzamentos entre elementos de ordem religiosa e os saberes médicos oficiais são bastante evidentes, sobretudo, no âmbito da chamada “medicina paliativa”, isto é, do conjunto de cuidados destinados a pacientes sem possibilidades de intervenção terapêutica de cura. Essa modalidade de assistência visa,

propiciar ‘qualidade de vida’, por meio de um atendimento à ‘totalidade bio-psico-social-espiritual’ dos doentes e de seus familiares. A meta principal é produzir uma ‘boa morte’, aceita por todos os envolvidos: doentes, familiares e equipe de saúde. Esta especificidade define uma ampla categoria de enfermos-‘fora de possibilidades terapêuticas de cura’- e constitui um corpo de conhecimentos acerca do processo do morrer, composto por um saber detalhado acerca do processo do morrer, composto por um saber detalhado acerca das mudanças corporais produzidas pelo avanço da doença degenerativa. (...) (MENEZES, 2009: 54)

Diante da tarefa de potencializar o máximo de bem-estar ao doente em processo degenerativo e promover a aceitação da morte por todos os envolvidos, a medicina paliativa propõe uma modalidade de atendimento humanizado. Assim sendo, atenta para a perspectiva de uma maior personalização do tratamento e não deixa de abarcar discursos sobre espiritualidade e religiosidade. Esse deslocamento impõe uma percepção do sujeito mais explicitamente transversal à religião e à medicina. Afinal de contas, difícil não identificar semelhanças entre a proposta dos paliativistas sobre o gerenciamento das emoções e a formulação de Mãe Dani, para quem “nossa corpo é uma casa” e, portanto, “só entra o que a gente permite”. Assim, a sacerdotisa salientou a importância do direcionamento das sensibilidades, evitando a exposição às negatividades que enfraquecem o sujeito. O medo, a tristeza e a inveja, por exemplo, são apontados pela sacerdotisa como sentimentos capazes de abrir brechas à ação de forças e espíritos de “baixa vibração”. Geram e potencializam o adoecimento. Por outro lado, a abertura da medicina às variantes psicossomáticas evoca uma percepção do corpo qualitativamente diferente daquela marcadamente fragmentária, dominante entre os paradigmas biomédicos.

5.

À margem do rito: Cotidianidade, conflitos e acomodações nas relações entre “este” e o “outro mundo”

(...)estava ele à espera de uma marinete para Feira de Santana, na tarde de um domingo, um assunto sério exigia sua presença na cidade vizinha, tão sério a ponto de ele faltar à festa de Ogum naquela noite. Pois Ogum baixou ali mesmo, no ponto da marinete, e ali mesmo o agarrou e quando ele se deu conta estava no terreiro de Dodó, tinha atravessado a cidade com o santo montado em seu cangote. Mas, para começar, Ogum tinha-lhe dado uma surra, para ele aprender a respeitar os dias de sua festa, jogara com ele no chão, batera-lhe com a cabeça contra os paralelepípedos. Depois, aos gritos e risadas, tomara o caminho do axé. Lá haviam chegado com uma pequena multidão a acompanhá-lo. Artur da Guima soube de tudo depois, contado pelos outros (...)

Jorge Amado
O Compadre de Ogum

5.1.

Para além dos terreiros: um universo fenomenológico marcado pela participação dos espíritos

Quem vai a uma sessão de Umbanda pela primeira vez pode ficar surpreso com multiplicidade de entes espirituais aos quais os médiuns dão passagem. Em uma única noite, ainda que em momentos distintos do rito, um mesmo aparelho de santo pode ser tomado por exus, caboclos e orixás. Entretanto, as atividades ceremoniais desenvolvidas no terreiro trazem à luz apenas parte das complexas relações que se dão entre os praticantes da possessão e suas entidades, uma vez que a vida cotidiana dos médiuns é experimentada como sendo trespassada pela participação ativa dos seus guias. Aliás, a aguda sensibilidade dos aparelhos de santo é um mecanismo de abertura destes a forças, energias e espíritos diversos. Assim sendo, para além da manutenção dos contatos com as “suas” entidades, os médiuns tendem a perceber o mundo como sendo atravessado pela presença e participação de inúmeras outras potências espirituais. Estas, por sua vez, podem ser afins, indiferentes ou antagônicas às causas dos mortais. Afinal de contas, para os umbandistas, o mundo é povoado por numerosíssimos agentes espirituais, não necessariamente identificados, que transitam entre os vivos e, com estes últimos, mantém uma teia de influências múltiplas.

De acordo com essa exegese, os sentimentos e as ações dos homens e mulheres de carne e osso podem ser influenciados pelas forças supra-humanas que povoam o cosmo. Nesse sentido, tanto a intensificação quanto o arrefecimento de um desejo por parte de um médium podem ser interpretados como resultantes da interferência de algum ser espiritual. Por exemplo: ao desistir de um namoro, uma das médiuns com quem conversei ao longo da pesquisa afirmou ter sido influenciada por uma das suas entidades. Por outro lado, os espíritos também são passíveis da influência dos mortais. As narrativas dos médiuns sugerem que a intervenção humana no mundo dos espíritos ocorre, especialmente, de duas formas. Em primeiro lugar, as potências espirituais podem ser convidadas à participação nas tramas humanas, atendendo aos apelos dos mortais. Afinal de contas, não são poucos os exemplos de preces, oferendas e cantos que visam potencializar a atuação dos espíritos na resolução das dificuldades experimentadas no mundo dos vivos. Em segundo lugar, os espíritos podem ser atraídos à participação nas experiências humanas por afinidade com as atitudes ou sentimentos manifestos pelos mortais. Sob essa perspectiva, os humores, pensamentos e ações dos vivos têm o poder de invocar, ainda que involuntariamente, a presença de determinadas forças espirituais.

Essas forças espirituais, por outro lado, são percebidas como sendo capazes de agir sobre o mundo dos vivos e alterar, positiva ou negativamente, os comportamentos humanos nos mais diversos domínios da existência. Dito de outro modo: os espíritos são percebidos como sendo capazes de propiciar benesses ou provocar infortúnios aos vivos. Nesse sentido, o refinamento da sensibilidade mediúnica é apontado como ferramenta fundamental ao bem-estar e sucesso dos portadores do dom para a comunicação espiritual. Afinal, é a partir do gerenciamento das emoções que os aparelhos de santo desenvolvem a capacidade de reconhecer os entes espirituais, isto é, de diferenciar “o que é bom e o que não é tão bom”, como disse uma das médiuns ouvidas durante a pesquisa. Como vimos, a iniciação e o desenvolvimento mediúnico têm, dentre os seus principais propósitos, o objetivo de capacitar o médium para que este identifique, dentre as muitas presenças espirituais que circulam “neste mundo”, as “suas” próprias entidades, bem como aquelas que podem ser aliadas às suas aspirações. Em um universo povoado por espíritos das mais diversas naturezas, é preciso que o

médium aprenda a separar o joio do trigo, isto é, reconhecer se os espíritos que marcam presença na vida cotidiana são aliados ou potenciais obstáculos às suas causas. Além disso, o estreitamento dos laços entre aparelho e entidade e o aprimoramento das faculdades mediúnicas são considerados mecanismos fundamentais ao ordenamento das experiências sensíveis dos médiuns. Nas relações com o sagrado, é preciso que o aparelho de santo aprenda a permitir, potencializar ou suspender a ação das potências espirituais com as quais se relaciona. É desejável, sobretudo, que o médium adquira o controle sobre a prática da possessão, isto é, que consiga experimentar a incorporação por seus guias apenas nos contextos prescritos, como as giras públicas ou sessões de desenvolvimento.

A despeito de todos os esforços de médiuns e líderes religiosos, o controle sobre as potências espirituais parece ser quase sempre limitado, precário e sujeito às contingências do tempo presente. Portanto, as possibilidades de ação dos entes espirituais “neste mundo” abrigam uma sensível margem de imprevisibilidade. Afinal de contas, não são poucas as situações que precipitam a presença dos entes sagrados na “Terra”. As divindades e espíritos podem ser instadas à intervenção nas tramas cotidianas dos seres humanos por inúmeros fatores, como a necessidade de socorrer, admoestar ou mesmo punir os seus aparelhos diante da negligência de um compromisso sagrado, como sugere a narrativa ficcional de Jorge Amado, exposta no fragmento que epigrafa este capítulo. Em algumas das situações narradas pelos médiuns, a ação inesperada das suas entidades é atribuída a uma disposição das potências sagradas em prestar uma espécie de consulta emergencial a alguém que careça desse procedimento e esteja próximo do médium. Noutro lugar (CARNEIRO, 2012), mencionei o relato de um aparelho de santo que afirmou ter sido incorporado pelo seu malandro na rua, mais precisamente nas proximidades de um bar, enquanto ouvia as lamúrias de um amigo atribulado por seus problemas pessoais. Compadecido pelos problemas do amigo do seu aparelho, o malandro Lico resolveu descer ali mesmo, no meio da rua, a fim de prestar suporte ao homem sofredor.

Assim sendo, a vida cotidiana é o espaço privilegiado de uma manifestação não ritualizada dos seres espirituais. No dia-a-dia, os médiuns experimentam diversas formas de comunicação com os seus guias, bem como de

reconhecimento da agência destes em eventos que atestam a intervenção espiritual no mundo dos vivos. Por vezes, a participação dos seres espirituais nas tramas humanas se dá, por assim dizer, de modo mais estritamente subjetivo, isto é, ocorre a partir de processos intuitivos e está relacionada a experiências que dizem respeito apenas ao próprio médium. Não são raros os relatos de filhos e mães de santo que identificam a ação protetora de suas entidades frente aos perigos da vida cotidiana, como a iminência de um assalto ou à probabilidade de um acidente automobilístico grave. O fato de sentir um forte desejo de modificar a rota costumeira a caminho do trabalho, ou “sentir que está de igual pra igual” diante da aproximação de um suposto assaltante são algumas das experiências capazes de atestar a interferência de forças espirituais “neste mundo”.

Por outro lado, não são poucos os relatos acerca da participação dos entes espirituais em situações pertinentes às relações sociais e afetivas dos seus médiuns e que, portanto, extrapolam a dimensão estritamente subjetiva da comunicação entre “este” e o “outro mundo”. Dito de outro modo: às vezes, as mensagens transmitidas pelos espíritos respondem a tramas que envolvem diretamente outras pessoas, além dos seus aparelhos. Aliás, as narrativas em torno da intervenção concreta das potências espirituais nos mais variados imbróglilos humanos abundam, tanto nas interlocuções realizadas durante esta pesquisa quanto em produções debruçadas sobre outros contextos etnográficos, como os que foram analisados por Cardoso (2005, 2007 e 2012), Capone (2009), Fry & Vogt (1996) e Maggie (2001), dentre outros autores.

Ao analisar as relações entre os mundos “visível” e “invisível” experimentadas pelos espíritas, Cavalcanti (1983) observa que “os espíritos cotidianizam-se, tornam-se parte integrante do Mundo Visível. Constituem e ao mesmo tempo explicam a ordem das coisas” (1983: 88). Sob essa perspectiva, há um intercâmbio contínuo entre os mortais e seres espirituais, que se processa para além do contexto estritamente ritual. Aqui, no entanto, a modalidade de comunicação espiritual mobilizada se dá, primordialmente, através do pensamento. Encarnados e desencarnados são postos em comunicação a partir dessa faculdade que, de algum modo, aproxima os dois planos, isto é, o “mundo visível” e o “mundo invisível”.

Já para os umbandistas ouvidos durante a pesquisa, embora o pensamento também seja considerado um mecanismo de aproximação entre o mundo dos homens e dos espíritos, a participação das potências espirituais no cotidiano tende a ser percebida de modo mais ostensivo, isto é, de maneira mais sensorial, corpórea e evidente. Por vezes, a manifestação inesperada do sagrado entre os mortais se dá através do transe de possessão deslocado do contexto religioso, ou seja, fora dos limites impostos pela ritualística umbandista. Ainda que não seja desejável do ponto de vista das diretrizes doutrinárias dos terreiros, não é tão raro que os médiuns sejam tomados por seus guias em contextos não religiosos. Assim, os mais diversos ambientes, como a rua ou o local de trabalho, podem ser espaços da atuação das potências sagradas manifestas no mundo dos vivos. De repente, as mãos na cintura, o sacolejar dos ombros e a gargalhada espalhafatosa podem sinalizar a um homem que este já não interage com a sua esposa, mas com uma pombagira, materializada em pleno recinto doméstico. Incorporados, os entes espirituais emitem opiniões, deixam recados e, portanto, convertem-se em atores sociais plenamente inseridos nas tramas vivenciadas por seus médiuns e pessoas a eles relacionadas.

Embora possa provocar estranhamento entre os menos familiarizados com o universo religioso umbandista, especialmente entre estrangeiros, a circulação de entes do “outro mundo” nas tramas “deste” é bastante rotineira entre os médiuns. Mediado pelas experiências sensíveis dos aparelhos de santo, o encontro entre habitantes “deste mundo” e do “astral” não é percebido, ao que parece, como sendo um desvio ou uma anomalia. Afinal de contas, ainda que inesperada, a participação das potências espirituais nas tramas humanas está inscrita no horizonte de possibilidades dos umbandistas. Dessa forma, mesmo quando se dá à revelia do aparelho de santo ou dos moldes propostos pelos terreiros, a ação dos guias parece ser interpretada como sendo uma propriedade característica da vida “no santo”. Na narrativa dos filhos e mães ou pais de santo, essa participação não deixa de estar intimamente ligada à noção de missão. “Eu sinto boa parte do tempo a presença (das entidades) e acho que até as pessoas também”, disse uma das médiuns ouvidas durante a pesquisa, enfatizando a dimensão cotidiana da experiência de comunicação com o sagrado. A propósito, de acordo com essa filha de santo, muitas pessoas recorrem a ela em busca de ajuda porque “também

sentem” as entidades, isto é, porque percebem a presença do sagrado nela. Sob esse prisma, o aparelho de santo é, reconhecidamente, o veículo da ação das potências espirituais no mundo. Aqui, a sensibilidade é o móvel comum entre o médium e o solicitante do auxílio das potências sagradas.

Os relatos dos médiums acerca das ações imprevisíveis das potências espirituais evidenciam uma modalidade específica de apreensão do real e intervenção na ordem do mundo. Pode-se dizer que as experiências dos aparelhos de santo conferem sentido ao vivido a partir da interpenetração entre atores substancialmente distintos, mas plenamente imbricados: homens e seres espirituais. Se, como sugerem os relatos dos médiums, o afloramento da mediunidade tende a ser percebido com reservas, a prática mediúnica concorre para a rotinização da presença dos espíritos no mundo experencial dos vivos. Portanto, o problema da racionalidade só é evocado diante de interlocutores alheios ao universo de práticas e percepções subjacentes à mediunidade. Afinal, “a intervenção dos espíritos na vida cotidiana é tão racional aos olhos dos médiums quanto qualquer relação de causa e efeito aos olhos de um europeu” (CAPONE, 2009: 36).

Nesse sentido, esta abordagem não recai sobre um possível exotismo das práticas mediúnicas diante das religiões mais prestigiadas, bem como dos paradigmas de racionalidade dominantes na sociedade inclusiva. Aqui, os intercâmbios entre os umbandistas e as potências espirituais na vida cotidiana interessam, especialmente, à medida em que permitem acessar as interpretações que os médiums fazem de si mesmos, bem como das relações sociais que estes protagonizam. Tais interpretações, por sua vez, são mediadas pelo corpo e pelas sensibilidades. Afinal de contas, todos os sentidos do aparelho de santo podem ser mobilizados e transcendidos nos processos de comunicação entre os médiums e as forças espirituais que povoam o cosmo umbandista. Interessante notar que, nas formulações dos médiums, expressões como “ver”, “ouvir” e “tocar” são deslocadas dos seus usos originais, isto é, não necessariamente respondem aos imperativos dos cinco sentidos, mas a experiências inscritas no campo das percepções, por assim dizer, extra-sensoriais. Para o aparelho de santo, é possível “ver” com os olhos fechados, “ouvir” os seus guias “dentro da cabeça” ou sentir fragrâncias improváveis aos ambientes por onde circula, como um leve cheiro de

rosas ou cachaça no ar, sinais incontestes da presença de uma pombagira ou de um exu. A esse respeito, a médium Janaína diz o seguinte:

Normalmente eu escuto algumas vozes (...)Das minhas entidades. Eu escuto, mas assim, eu escuto dentro da minha cabeça, como se fosse um...não se te explicar, não é a minha voz, mas eu escuto dentro da minha cabeça. E às vezes eu sinto cheiro também, algumas entidades eu conheço cheiro, vem um perfume diferente, mas são poucos os que eu conheço pelo cheiro e no caso dele eu comecei a descobrir isso nessa fase, né, porque assim, ele que (...)eu sentia uma força muito grande me firmando, sabe, quando eu começava a meio que a surtar mesmo assim, com as interpretações que eu tinha das visões que eu tinha tido, ele cortava, e ele de um jeito, ele falava “Chega”, quando ele falava “chega” eu não conseguia mais pensar naquilo, sabe, cortava totalmente, dali eu comecei a descobrir quem ele era...

5.2.

“Um amigo que pode te dar na cara”: negociações e conflitos entre médiuns e entidades

Apesar de relacionados a diversas entidades, os médiuns tendem a sublinhar o protagonismo de uma delas nas suas vidas cotidianas. No relato anterior, as experiências sensíveis da filha de santo, como a possibilidade de sentir o cheiro ou “ouvir a voz dentro da cabeça”, identificam a proximidade do seu exu. “O Caveira é o meu grande amigo”, salientou Janaína; “Sete Saias é minha amiga”, observou Gisele. Os relatos dos médiuns sugerem que a intervenção das suas entidades na vida cotidiana se dá, especialmente, no sentido de protegê-los diante de possíveis adversidades. Sob esse prisma, a ação dos guias visa a atenuação dos obstáculos a serem enfrentados pelos seus protegidos nas mais diversas áreas da experiência humana. Sendo assim, as orientações dos espíritos podem ser voltadas aos domínios da provisão, da vivência dos afetos, bem como da manutenção da segurança diante dos perigos apresentados pela vida nas grandes cidades.

Cabe lembrar que os guias da Umbanda são concebidos como sendo espíritos que já viveram na Terra, onde adquiriram expressiva experiência no encaminhamento das angústias inerentes à condição humana. Seres liminares por excelência, os espíritos gozam de uma visão privilegiada das situações atravessadas pelos médiuns na vida cotidiana. Em decorrência das muitas encarnações e da atual condição de espíritos desencarnados, as entidades são, simultaneamente, conheedoras das experiências terrenas e dos mistérios do

“outro mundo”. Elas podem antever possibilidades a serem exploradas e, sobretudo, infortúnios que devem ser evitados por seus aparelhos. Entretanto, as sugestões das entidades nem sempre recebem o estatuto de verdades absolutas por parte dos médiuns. São, antes de tudo, percepções de entes que possuem uma visão, por assim dizer, mais dilatada da realidade. Nesse sentido, ainda que sejam considerados importantes para o encaminhamento das trajetórias pessoais dos mortais, as sentenças apresentadas pelas entidades são passíveis de questionamentos e contrassensos.

Na narrativa dos médiuns, a ação protetora dos entes espirituais é um dos territórios mais ambíguos das relações entre “este” e o “outro mundo”. Por um lado, ela é um fator central no desenvolvimento do sentimento de devoção por parte do religioso, que expressa a gratidão por usufruir da proteção dos guias e, portanto, nunca andar sozinho. Não são poucos os relatos da ação benfazeja dos guias frente os perigos e dificuldades da vida, como livramentos diante da violência urbana ou a “abertura de caminhos” no âmbito profissional, por exemplo. Por outro lado, a intervenção das entidades é elemento motivador de inúmeras tensões. Afinal de contas, ao enxergar aquilo que os seus aparelhos ainda não conseguem vislumbrar, os guias contrariam os seus protegidos e, sob a tentativa de desviá-los dos perigos ou caminhos tortuosos, propõem diretrizes que os mortais não pretendem seguir. Emerge, portanto, o entrecruzamento de dois planos: de um lado, o médium, com seus desejos mais imediatos e horizontes de expectativas; de outro, as entidades, dotadas de um olhar liminar sobre as questões humanas. As percepções expressas pelos espíritos nem sempre estão em conformidade com as aspirações dos homens e mulheres de carne e osso. Sobre a pombagira Sete Saias, sua médium observa o seguinte:

É... assim, ela...pela proximidade mesmo, é minha amiga, do amigo que se tiver que dar na sua cara te dá, eu aprendi isso com ela, assim, até de... tô solteira, né, tô sozinha, até...ah, aparece um pretendente, começo a me interessar, saio, não sei o quê, começa...instinto, de repente, pronto, enjo... Nada a ver e lá na frente eu vejo. Ou quando eu insisto, ela deixa e: “quebrou a cara”. Até dar o problema. Já me avisou, mas eu quis, porque também não me domina, né, eu também não posso ser manipulável a esse ponto, eu tenho que ter opinião, aí, às vezes eu me ferro, né.

No relato anterior, a vontade inicial da filha de santo é reorientada a partir de um “instinto”, isto é, de uma sensação repentina, um *insight* que altera a sua

disposição inicial, gerando uma nova percepção em torno dos eventos mencionados. Inicialmente vivenciados com expectativas positivas, os encontros românticos passam a ser experimentados com indiferença pela médium. De acordo com ela, isso se dá por influência da sua pombagira. Aqui, a sensação é o veículo de expressão dos avisos da entidade. Os eventos posteriores apenas confirmam que Sete Saias estava certa, a despeito das resistências iniciais da médium Gisele, isto é, da recusa do aparelho em acatar os desígnios do ente sagrado para a sua vida. Os possíveis fatores objetivos concorrentes para o insucesso dos namoros da interlocutora são observados *a posteriori* e, nesse sentido, apenas confirmam o que já havia sido anunciado pela entidade. De algum modo, a entidade reorienta as escolhas do seu aparelho e impõe a sua vontade. Mas esse processo não se dá de modo traumático. Gisele não se sente contrariada pela pombagira, pois a desistência do namoro foi experimentada como sendo decorrente um sentimento genuíno, isto é, como um reordenamento íntimo dos desejos do aparelho de santo. A médium tenta prosseguir com o relacionamento, pois “não pode se deixar dominar”, mas deixa de desejar, desiste do seu propósito inicial. Gisele não ouve um conselho e delibera sobre a possibilidade de colocá-lo em prática. Ela sente a necessidade íntima de modificar uma situação.

Mas nem sempre é o que ocorre. Às vezes, os descompassos entre as vontades dos médiuns e das suas entidades são os elementos constitutivos de dramas mais prolongados, que assinalam uma sensível margem de conflitos inerente às relações entre “este” e o “outro mundo”. Nessas situações, apesar de entender que recebe as mensagens das potências espirituais em torno de uma determinada questão, o médium ignora, tem dificuldades em acatar as diretrizes propostas ou, de modo deliberado, recusa a intervenção dos guias. Afinal, “também não se pode deixar dominar totalmente”, como afirmou a médium Gisele. Dificilmente, o aparelho de santo desrealiza a experiência da comunicação espiritual. Ou seja, mesmo quando não acata as orientações espirituais, o médium tende a codificar, com clareza, as mensagens que julga receber dos guias. *Insights*, emergência de estados emotivos repentinos, sonhos ou “vidências” podem veicular as instruções dos espíritos para os seus protegidos. Estes, por sua vez, embora não duvidem da amizade dos guias, tampouco da experiência de encontro com o sagrado, entendem que o intercâmbio entre espíritos e homens nem sempre

é indolor. A respeito da amizade com o seu exu, uma médium observa o seguinte: “foram tantas as situações que ele se mostrou, tipo, meu grande amigo, onde eu cometaria erros gravíssimos e ele foi extremamente **rígido**¹⁰¹ comigo”.

Assim sendo, a ação protetora dos entes espirituais pode assumir um tom mais explicitamente punitivo. De acordo com a interpretação dos médiuns, os guias protegem e propõem aprendizados acerca dos mais variados aspectos da existência humana, como o domínio das experiências afetivas e das atividades profissionais. Mas a resistência do médium em acatar as diretrizes propostas pelos seus guias pode resultar na imposição de sanções por parte desses espíritos. Como já foi mencionado, a médium Janaína conta que “ouve a voz das suas entidades dentro da cabeça”. A partir dessas experiências, a médium consegue perceber, com clareza, o que os seus guias dizem sobre as potencialidades e riscos oferecidos por algumas de suas atitudes. Nesse sentido, a filha de santo observa que, há muito, o seu exu vinha sugerindo que ela assumisse um novo comportamento diante das suas experiências afetivas. Através da “voz na cabeça”, a entidade comunicava à sua protegida a necessidade de melhor avaliar os próprios sentimentos, especialmente em relação ao marido. Janaína observa que já havia experimentado diversas aventuras extraconjugais, o que não era aprovado pela entidade, que já tinha realizado sucessivas advertências sobre a confusão emocional provocada por esse comportamento. Apesar de “ouvir a voz” do Caveira, a médium negligenciou a transformação comportamental prescrita e, portanto, sofreu sanções imediatas.

(...)e ele falou: “Olha, você sabe que isso não é bom pra você e você tá fazendo” (...) foi em relação ao meu ex-marido, assim, que eu traía muito ele, muito e aí ele falava sempre que eu tinha que ter coragem de decidir os meus sentimentos (...)Que era pra eu parar de ter medo de ficar sozinha e viver sozinha, se não fosse pra viver sozinha era pra respeitar, então, ele fala que se acontecesse de novo eu ia ter um corte muito sério na minha vida, nos meus caminhos e aí eu cogitei trair meu ex-marido com um cara que trabalhava comigo nessa época, cogitei, tipo, pensei na possibilidade, marquei de conversar com ele, sair com o cara, eu acordei nesse dia pra ir trabalhar, no dia que eu tinha marcado com o cara, eu acordei, tipo, com a voz do Caveira falando: “Aqui se faz, aqui se paga”, e aí eu não entendi, fiquei com um cagaço, fiquei com um medo danado, cheguei no trabalho, esse era meu último dia no Rio, eu ia seguir pra outros estados com esse mesmo emprego, e lá nesse emprego tinha uma questão de atraso que se você atrasasse uma vez onze minutos, você tava demitido, se você atrasasse três vezes até dez minutos, você podia ficar mas a quarta vez até dez minutos você estaria demitido

¹⁰¹ Grifo meu.

também, eu nunca tinha me atrasado, eu tava trabalhando há dois meses, eu nunca tinha atrasado, chegava sempre meia hora antes, nesse dia tava tudo bem, marquei com a menina que me dava carona, que trabalhava junto comigo, fomos, chegando lá, nós duas descobrimos que o relógio das duas tava errado e as duas chegaram com quarenta minutos de atraso e eu perdi o emprego no último dia de trabalho no Rio de Janeiro, e eu já tinha comprado passagem pro outro estado, já tinha reservado hotel no outro estado, já tinha gastado dinheiro e eu perdi o emprego no último dia, porque inexplicavelmente o meu relógio e o dela, que a gente não mexeu, estavam errados, e aí foi isso. (...)

5.3.

Entre a casa e a rua: Pombagira e o arquétipo da insubordinação feminina

A médium Janaína diz que também enfrentou problemas com a sua pombagira, uma vez que esta entidade não mantinha boas relações com o seu ex-marido. Entretanto, a natureza das contrariedades apresentadas pela pombagira é, aos olhos da médium, qualitativamente distinta daquela que motivou o Exu Caveira. Este estaria, efetivamente, preocupado com o ordenamento das experiências sentimentais do seu aparelho e, apesar das “desobediências” iniciais, a médium atribui às sanções impostas pela entidade um caráter, por assim dizer, pedagógico. Ele advertiu, ela “desobedeceu” e, portanto, foi punida. A perda do emprego explicita a capacidade de intervenção da entidade na ordem do mundo, à revelia das vontades da médium. Mas segundo Janaína, essa intervenção está plenamente inscrita nas atribuições da entidade, que deve zelar pelo bem-estar do seu aparelho. Sob esse prisma, o infortúnio adquire sentido por materializar a ação pedagógica do exu. Ao punir a médium com a perda do emprego, a entidade está apenas ensinando que “aqui se faz, aqui se paga”. Por fim, Janaína reconhece que precisava desenvolver maior estabilidade emocional e clareza diante dos sentimentos. Sua persistência nas aventuras amorosas demandou um procedimento mais drástico por parte da entidade.

Já os imbróglios entre o marido de Janaína e a sua pombagira acrescentam elementos complicadores. Tais tensões dizem respeito às relações de afinidades e animosidades possíveis entre os mortais e as entidades, isto é, entre seres percebidos como sendo de planos distintos, mas interpenetráveis: “este” e o “outro mundo”. Além disso, trazem à luz algumas das especificidades das relações entre mulheres praticantes da mediunidade e seus parceiros, especialmente no que diz respeito à possessão por pombagiras, entes espirituais femininos marcadamente

erotizados nas construções imagéticas difusas. Temos, então, o seguinte quadro: por um lado, as potências espirituais e os homens de carne e osso são passíveis de humores e estados emotivos semelhantes. Dito de outro modo: espíritos desencarnados e mortais estão sujeitos às relações conflituosas ou harmoniosas que, comumente, podem envolver os atores sociais na vida cotidiana. Não se trata, portanto, de uma relação vertical entre um homem imperfeito e um deus essencialmente virtuoso, nos moldes do Ser Supremo das tradições judaico-cristãs. Assim como os homens e mulheres de carne e osso, as entidades da Umbanda estão mais ou menos sujeitas aos comportamentos viciosos ou virtuosos. São “ex-pessoas”, nos termos de Birman (2005), isto é, já viveram na Terra e mantêm vivas as limitações e potencialidades humanas. Elas podem, portanto, gostar ou não de alguém. Podem abraçar uma causa ou deixá-la de lado, como foi mencionado no capítulo anterior.

Por outro lado, a imagem da pombagira evoca a subversão dos padrões de feminilidade moralmente prestigiados na sociedade inclusiva. “Mulher da rua”, ela sintetiza o arquétipo da insubordinação feminina diante da dominação masculina persistente. Misteriosa, soberba ou espalhafatosa, a pombagira apresenta as evidências corporais de uma sexualidade absolutamente desvinculada da dimensão reprodutiva e, portanto, dos ideais de configuração familiar consagrados em sociedades mais explicitamente machistas, como a nossa. No contexto das relações conjugais da médium, a entidade Rosa Negra é objeto de uma dupla desconfiança: por um lado, é vista com reservas por ser exu; por outro, encarada com uma suspeita ainda maior, por ser a versão feminina dessa categoria de entidades. Janaína observa que o seu marido não via o culto a exu, de modo geral, com bons olhos. Embora as razões não sejam explicitadas, é possível que as reservas em relação a essas entidades estejam associadas às imagens difusas em torno dessa categoria de espíritos, não raro percebidos como sendo demoníacos ou imorais. Mas em relação à “moça”, não restam dúvidas. Sobre a pombagira, para além da condição de exu, pesa a desconfiança explícita de que ela é um ser capaz de produzir uma metamorfose comportamental sobre a esposa, imprimindo nela as marcas corporais de uma “mulher da rua”. A esse respeito, a médium diz que:

com a pombagira, o primeiro problema que eu tive com ela sério assim, foi com meu ex-marido, porque ela não gostava dele e ele não gostava dela, ele não gostava de Exus de um modo geral, exu e pombagira, ele ia pra terreiro, ele frequentava terreiro, menos gira de exu, ele falava que quando ela tava perto de mim eu ficava puta, tipo...e eu falava que não, que eu era assim mesmo, que não tinha nada a ver com ela (risos) que nosso relacionamento era ruim, sabe, assim que...principalmente na cama, assim, era muito ruim e aí que não tinha nada a ver com ela e ele falava que tinha e tal, e quando ela tava perto de mim eu ficava esquisita, eu tinha vontade de beber e de fumar, eu falava que não, que isso não tinha nada a ver com ela.(...) E aí, ela por sua vez, por ele não gostar dela, ela não gostava dele, e ela conversava com ele, falava que não era ela, que não sei o que...era um problema sério que eles tinham.

Na situação descrita, o ponto parece ser o seguinte: no corpo e nas experiências sensíveis da esposa, o homem identifica as evidências do que considera ser um desvio. Para o marido desconfiado, a manifestação de atitudes incomuns à médium, como a vontade de fumar ou beber, assinalam a emergência de uma alteridade radical em relação aos comportamentos mais ordinários da sua esposa. No plano semântico, a emergência das marcas corporais identificadoras da pombagira desliza para a construção imagética de uma anti-esposa e, portanto, de uma figura ameaçadora da ordem familiar estabelecida. Afinal de contas, do estranhamento diante do gestual característico da pombagira, o marido descamba para o receio de que a “mulher da rua” tome o lugar da “mulher da casa”. Para o cônjuge da médium , a proximidade da esposa com Rosa Negra era perigosa. Afinal, sob influência dessa entidade, Janaína ficava “puta”, isto é, identificada às imagens tipificadas de uma prostituta. Ele teme, ao que parece, que as passagens realizadas pelo aparelho da pombagira sejam, de algum modo, estabilizadas e a presença da entidade seja rotinizada no seio da organização familiar.

Por outro lado, as tensões entre marido, mulher e pombagira evocam, mais uma vez, a questão da tenuidade da linha que separa o médium dos outros “eus” que este assume durante os seus encontros com o sagrado. Afinal, onde começa o protagonismo da pombagira e arrefece a agência da médium? Isso nem sempre está claro e, evidentemente, não pretendo responder a tal pergunta. Ao menos em relação aos contextos etnográficos aqui analisados, importa destacar que, nas relações entre “este” e o “outro mundo”, inúmeras fronteiras são construídas, bordadas, mas também “borradas”. Nem sempre está explícito o que é propriedade característica do aparelho ou da entidade. Afinal, na situação descrita, a filha de santo observa que tentou, por diversas vezes, convencer o marido de que ela “era

daquele jeito” e, portanto, a culpa pelos comportamentos que o homem considerava reprováveis era dela, não da entidade. É bem verdade que os médiuns e algumas das pessoas com as quais estes se relacionam são familiarizados com a presença das entidades na vida cotidiana. Entretanto, parece razoável propor que tal familiaridade não elimina um espectro de receios pertinentes ao lugar dos espíritos na vida dos homens. Subjaz, em alguma medida, o medo de que a presença da entidade neutralize a personalidade do praticante da possessão, isto é, de que o espírito assuma ou tome em maior grau o lugar do médium para além do contexto religioso.

Nesse sentido, cabe lembrar que uma das nossas interlocutoras afirmou ter medo de passar por uma mudança de orientação sexual, ao descobrir que passara a incorporar Zé Pelintra, um malandro mulherengo. Também das sessões de desenvolvimento da Casa do Boiadeiro, as possibilidades de atravessamento entre o gestual do médium e da entidade eram uma questão bastante recorrente. Um jovem médium observava que, ao término das sessões, por vezes, mantinha “o jeito da entidade”, isto é, um modo de agir que não reconhecia como sendo seu. No caso das tensões entre o marido da médium e sua pombagira, mais do que o “jeito” da entidade, parece em evidência a questão da possibilidade de agência do ente espiritual “neste mundo”. Afinal de contas, até que ponto a entidade não poderia, efetivamente, influenciar a conduta sexual da esposa, tornando-a suscetível à emergência de uma sexualidade exacerbada e, portanto, irrestrita à esfera do casamento? A propósito, em certa ocasião, a médium contou que já havia experimentado diversas aventuras extraconjogais. No entanto, ao contrário do que o marido imaginava, a sua pombagira era contrária a tais experiências.

Em um outro momento, Janaína sugeriu que, depois de provocar muitas insatisfações em Rosa Negra, o seu marido reduziu as manifestações de desconfiança em relação à entidade, expressando o desejo de reverter o clima de animosidades com a “moça”. A pombagira, por sua vez, passou a pedir ao homem os mais variados presentes, insinuando que tais agrados poderiam reparar as mágoas que desenvolveu por ter sido considerada objeto de desconfiança. O homem cedeu, portanto, às permanentes negociações com a entidade. Em última análise, ele parece ter sido curvado, em alguma medida, ao poder feminino. Afinal de contas,

Na realidade, o conflito entre a mulher e o homem sempre se articula em torno da manutenção de um espaço feminino de independência, ligado à prática do culto e ao desenvolvimento de seu capital simbólico. A mulher alcança posição superior àquela do marido, que não se beneficia das mesmas alianças com o sobrenatural. Este deverá, portanto, submeter-se à mediação de sua mulher para todo contato com o sagrado. A aceitação daqueles que Boyer-Araújo (1993-a) chama os ‘companheiros invisíveis’ se torna, então, indispensável ao bom funcionamento da relação entre homens e mulheres. Aceitá-los também significa aceitar o poder que a mulher detém e, portanto, sua posição excepcional: ela não é uma mulher como as outras, já que possui protetores sobrenaturais. (CAPONE, 2009: 212)

As tensões transversais às relações entre aparelhos de santo, entidades e cônjuges são temas bastante recorrentes entre os umbandistas. Sem sombra de dúvidas, os conflitos mais mencionados entre os médiuns dizem respeito, exatamente, às animosidades entre as pombagiras e os parceiros das mulheres que incorporam essas entidades. Cabe destacar que, ao longo de mais de treze anos de frequência e sete de pesquisas sistemáticas em terreiros, apenas uma vez fui informado sobre um conflito semelhante envolvendo um médium do sexo masculino e sua esposa. Isso ocorreu em uma casa que frequento.

De família evangélica e pouco afeita à prática religiosa umbandista, a esposa do jovem médium reclamava, com frequência, dos longos períodos de tempo que o marido dedicava às atividades do terreiro. De acordo com o rapaz, a esposa argumentava que as muitas e prolongadas atividades religiosas o afastavam do convívio familiar. Mas tanto o próprio médium quanto os membros da casa diziam que as insatisfações da moça não estavam relacionadas a razões práticas, mas a uma atitude suspeita diante da religiosidade umbandista. A mulher comparecia às atividades mais solenes e festivas do terreiro, como as festas de erê e a saída de santo do esposo. Nessas ocasiões, o grupo não perdia a oportunidade de avaliar o comportamento da jovem. Dizia-se que ela não comia nada que fosse oferecido durante os ritos e pouco interagia com os presentes. Diante das frequentes críticas à rotina religiosa do rapaz, a moça teria atraído a antipatia das entidades dele, especialmente de um dos seus exus. Em represália, as entidades começaram a marcar presença no âmbito da vida doméstica do médium. Aliás, uma das intervenções mais ostensivas do exu do rapaz teria ocorrido no espaço mais íntimo da esfera familiar: a cama do casal. Durante uma noite de sono, o médium observou que foi tomado por seu exu no meio da madrugada. Ainda que rapidamente, o “moço” bradou, bateu na cama e, em decorrência do gestual

brutalizado, acabou acertando um tapa “accidental” na esposa do médium. Entretanto, isso não parece ser o mais comum.

Evidentemente, pode-se argumentar que os terreiros são espaços majoritariamente femininos e, portanto, os relatos de conflitos que envolvem as médiuns do sexo feminino em suas vidas conjugais tendem a ser mais abundantes. No entanto, as tensões que envolvem mulher, marido e pombagira parecem relacionadas a fatores de ordem moral. Mais precisamente, os conflitos suscitados pela presença inquietante da pombagira estão relacionados aos elementos mobilizados na construção corporal dessa entidade. A possessão por pombagira implica no delineamento de um corpo marcadamente erotizado e, portanto, de um gestual capaz de subverter os ideais de feminilidade moralmente dominantes em nossas sociedades. Afinal de contas, a pombagira reúne elementos secularmente proscritos às mulheres nas sociedades de traços patriarcas, notadamente a expressão pública do desejo sexual. Quando incorporadas, as “moças” caminham de modo cadenciado e rebolativo, levantam a barra da saia, jogam os cabelos e lançam olhares insinuantes para os homens “deste” e do “outro mundo”, os exus. Elas pitam cigarrilhas e ingerem champanhe ou cidra, sugerindo que, apesar da condição de espíritos, ainda apreciam hábitos correntes entre homens e mulheres de carne e osso, como o sexo e o consumo de bebidas alcoólicas. Aqui, a sexualidade feminina parece ser uma das maiores fontes de perigo da pombagira, uma vez que:

(...)O mal, quando associado aos exus, é comumente descrito como uma dimensão própria do ser humano, ou de um ordenamento moral do universo, sem ser identificado como uma característica do “masculino”. No entanto, quando a discussão se volta para as pombagiras, o mal se torna um poder inerente ao “feminino”, parte constitutiva de uma natureza dita feminina. (CARDOSO, 2012: 184)

Assim sendo, a posição dessa entidade é notoriamente ambivalente. Ora, parece bastante evidente que a exacerbação sexual da pombagira é um fator fundamental na construção da aura de risco que recobre a entidade. Dona de uma gargalhada inconfundível e requebros exuberantes, a pombagira não parece ser vocacionada aos papéis sociais destinados à mulher “da casa”. Afinal de contas, como vimos, seja através do transe de possessão, seja por “estar próxima” do seu aparelho, ela imprime as marcas corporais que assinalam a presença de uma mulher marcadamente “outra” frente o comportamento ordinário da esposa. Ao

concorrer para a emergência de um corpo evidentemente erotizado, a pombagira desloca o feminino de uma posição materna, geradora e mantenedora do “lar”, inscrevendo-o no campo da fruição estética e do hedonismo. Distante do universo familiar e dos pressupostos normativos, ela é uma mulher que assusta, subverte e desestabiliza. À versão feminina de exu, restam as margens, seus domínios preferenciais.

Sendo assim, as “moças” reinam soberanas sobre as zonas intersticiais, liminares e obscuras. Seus nomes, por vezes pomposos, são sintomáticos do poder marginal que corporificam: Maria Padilha Rainha das Rainhas das Sete Encruzilhadas e Sete **Catacumbas**; Pombagira Rainha das Rainhas do **Cabaré**; Maria Molambo da **Lixeira**; Maria Molambo Rainha da **Calunga** etc.¹⁰² As cantigas em louvor a essas entidades reforçam, no plano semântico, a periculosidade e a dimensão marginal da noção de feminino construída em torno da “mulher de sete exus”, como sugere o ponto cantado a seguir:

*Pombagira é moça de domingo até segunda
Pombagira é moça de domingo até segunda
Na boca de quem não presta
Pombagira é vagabunda*

Entretanto, não é difícil percebermos o quanto tais atributos são operacionais à construção do poderio dessas entidades. Conhecedoras “deste” e do “outro mundo”, elas são peritas no comportamento que os homens mantêm no universo da “rua”, domínio moral historicamente identificado a certa noção do que seja o masculino. Dito de outro modo: as “moças” têm acesso privilegiado àquilo que, do universo “da casa”, não se pode observar. São exímas feiticeiras, conselheiras amorosas e capazes de emprestar o seu poder de sedução às suas protegidas, tornando a mulher “da casa” mais sensual e atraente. Afinal de contas, como bem explorou Douglas (2012), apesar de perigosa, a margem abriga poderes insondáveis. A propósito, no âmbito da bibliografia especializada, não são poucos os cientistas sociais que salientam a dimensão marginal das entidades constitutivas do panteão umbandista, especialmente dos exus e pombagiras, como sugerem as análises de Birman (1985), Brumana e Marínez (1991) e Trindade (1985), dentre tantos outros autores.

¹⁰² Grifos meus, com o objetivo de salientar que o reinado das pombagiras se dá sobre espacialidades identificadas às zonas de passagem, como as encruzilhadas, os cemitérios (calunga) e à marginalidade, como o Cabaré, reduto de prostituição.

Sob essa perspectiva, o perigo e o poder da pombagira procedem de uma fonte comum: o desafio às normas sociais. É porque excedem à normatividade imposta às mulheres “da casa” que as “moças” afirmam o seu poder e são, simultaneamente, temidas e reverenciadas. Entretanto, como observa Cardoso (2012), se subversão às normas sociais é um traço cultural importante à afirmação do poder da pombagira, tal subversão assume sentidos diversos e relacionais, pois:

Como argumenta Joan Scott (1988), “mulher”, “feminino” e “gênero” são conceitos cuja significação é articulada por meio de processos históricos culturais de diferenciação que, por sua vez, criam e naturalizam tais diferenças. (...) é importante considerarmos a relação entre as pombagiras e seus clientes, e filhos de santo, atentando para os processos de (des) identificação que ganham forma nessas relações, nas quais o próprio poder desses espíritos se constitui. (CARDOSO, 2012: 184)

No caso descrito anteriormente, um contraponto útil à qualificação do lugar da pombagira pode ser encontrado na coroa da própria médium, isto é, no conjunto das potências sagradas às quais a filha de santo está relacionada. Janaína é filha de Iemanjá, a senhora das águas. A presença desta última, no entanto, jamais provocou qualquer tipo de incômodo no marido da médium. Por um lado, ela é uma divindade e, portanto, está mais distante das vicissitudes da vida terrena, diferentemente das entidades, os espíritos como os exus e as pombagiras, que teriam vivido entre os seres humanos e, nesse sentido, têm sua dimensão liminar profundamente acentuada. Os fragmentos de biografia que emergem nas narrativas dos exus e pombagiras sugerem que estes já vieram na Terra, mas não entre a senzala e a casa grande, como os pretos-velhos, tampouco nas matas idílicas dos caboclos. Entidades como as pombagiras e os malandros têm suas aventuras inscritas no universo sinuoso da rua, como um cabaré francês do século XVIII ou a Lapa carioca de outrora. Conhecem os prazeres e as dores da vida mundana e, exatamente por isso, são considerados entes fundamentais no auxílio de mulheres e homens “deste mundo”. Das suas vidas pregressas, essas entidades teriam acumulado saberes primordiais à sobrevivência em meio às adversidades características de um mundo permeado por escassez e perigos de toda sorte.

Diferentemente dos exus da Umbanda, os orixás são divindades protagonistas de aventuras e dramas inscritos em um passado mítico imemorial. Iemanjá é rainha das águas, vibração do mar e fonte geradora de vida. De porte majestoso, gestos serenos e postura comedida, ela é a epítome da maternidade

dedicada e, portanto, referência prestigiada na construção imagética de um feminino modelar. Quando tomada por essa divindade, a médium Janaína desliza lentamente pelo salão do terreiro. O seu deslocamento se dá de modo cadenciado, como se não tivesse pés para caminhar. Com os olhos fechados, feições sérias e rosto parcialmente encoberto pelos cabelos, ela emite um *ilá*, isto é, o som identificador de cada divindade. Ela não fala, não ri, não bebe, como a “moça”. Diferentemente da gargalhada desafiadora da Pombagira Rosa Negra, Iemanjá emite um som suave e melodioso. Aqui, o corpo da médium está completamente coberto, assume um gestual sóbrio e não dá lugar a atitudes provocativas, como o ato de levantar a barra da saia.

A propósito, Augras(2000) atentou para um processo de sublimação do conteúdo sexual das divindades femininas cultuadas nas religiões de matriz africana. Segundo a autora, a intensificação da difusão de representações das divindades femininas do universo afro-brasileiro é um fenômeno correlato a um processo de pasteurização dessas potências sagradas. Esse processo seria sensível, especialmente, no conjunto de práticas e representações umbandistas em torno de Iemanjá. Gradualmente, as representações imagéticas dessa divindade promovem um significativo deslocamento: um vastíssimo conjunto de aventuras míticas, incluindo volúpia e incesto, é apagado. A rainha das águas passa a ocupar, exclusivamente, o posto de “boa mãe”. Se, na mitologia iorubá, Iemanjá reúne uma série de atributos ambivalentes, a moralização desenvolvida no âmbito da religiosidade umbandista promove uma depuração de tais elementos, tornando-a, por assim dizer, mais palatável às visões de mundo de uma sociedade dotada de fortes traços patriarcais.

Entretanto, em resposta à supressão do conteúdo sexual das demais divindades femininas, a Umbanda teria engendrado uma entidade capaz de sintetizar todo um conjunto de valores reprováveis na sociedade dominante: a pombagira. Sob essa perspectiva, a construção imagética da versão feminina de exu recupera a dimensão sexual do poder feminino, embora o mantenha no domínio da marginalidade. “É como se assistíssemos ao retorno do reprimido, todas as representações moralizadas, todas as repressões dos aspectos concretamente sexuados do poder feminino voltam nessa figura selvagem da rainha das encruzilhadas” (AUGRAS, 2000: 39).

5.3.1.

Nem santa, nem “puta”: o protagonismo ambivalente da pombagira

Nas ciências sociais, não são raras as formulações que articulam transe de possessão e situações de opressão social. Inúmeras abordagens identificam a prática da possessão por espíritos como sendo capaz de propiciar aos estruturalmente inferiores mecanismos de contestação da ordem estabelecida. Em estudo clássico, Lewis (1971) cunhou a noção de “possessão periférica”, modalidade de transe que evidencia, sob os mais diversos aspectos, uma atitude de denúncia por parte dos oprimidos. Trata-se, aqui, de uma estratégia de protesto indireto dos “politicamente impotentes”, isto é, de uma contestação que se dá por meio das experiências sensíveis do possuído.

Ainda que sob chaves interpretativas bastante distintas, grande parte das discussões acerca da possessão praticada na Umbanda também gira em torno das possibilidades de subversão ou reforço da ordem estabelecida. Para alguns, essa linguagem de construção do sagrado expressa o reforço dos valores dominantes na sociedade brasileira; para outros, ela subverte as hierarquias vigentes. Segundo Ortiz (1999), por exemplo, a Umbanda resulta de uma síntese branqueadora, isto é, do reordenamento de elementos simbólicos tradicionais negros, mas sob a égide de uma sociedade urbana, industrial e pretensamente moderna. Nesse sentido, o autor sugere que os entes espirituais cultuados pelos umbandistas corporificam, de certo modo, o reforço de valores dominantes na sociedade brasileira. A fim de corroborar esse argumento, Ortiz sublinha que a representação do negro no panteão umbandista se dá a partir da imagem de um tipo social cooptado: o preto-velho, figura alquebrada e resignada pelos anos de subserviência na casa grande. Segundo o autor: “Preso a uma sociedade de castas, onde a mobilidade social é ínfima, o negro para se fazer reconhecer socialmente, não tem outra alternativa senão a de aceitar a única imagem positiva que a sociedade lhe oferece: a humildade(...)” (ORTIZ, 1999:74).

Parece bastante evidente que Ortiz constrói a sua argumentação a partir das formulações veiculadas pelos canais oficiais da religiosidade umbandista. De dimensões macrossociológicas, o seu estudo privilegia, sobretudo, os conteúdos difundidos pelas federações de Umbanda, como já sinalizou Negrão (1996), dentre outros autores. A propósito, Ortiz lança mão de uma farta literatura

religiosa, isto é, da produção literária marcadamente comprometida com a luta por legitimação e oficialização do culto. A partir de tais formulações, o autor chega mesmo a decretar uma “morte branca do feiticeiro negro”, como sugere o título da sua obra.

Conforme já foi destacado em páginas anteriores, esta tese não propõe a construção de hipóteses generalizantes em torno das implicações sociais da prática da possessão. Dessa forma, não é parte da agenda teórica desta pesquisa buscar responder se a possessão por espíritos, tal como se dá na Umbanda, empodera ou não os praticantes dessa modalidade de culto. Interessa, antes de tudo, salientar as inúmeras possibilidades interpretativas que os praticantes da possessão desenvolvem diante dos imperativos da vida cotidiana. Nesse sentido, os agenciamentos desenvolvidos por médiuns e entidades parecem constituir um território descontínuo, de coerência relativa e, portanto, bastante ambivalente. De qualquer modo, o “feiticeiro negro”, além de vivo, parece ser capaz de assumir as mais variadas formas de intervenção na ordem do mundo. Do ponto de vista desta etnografia, os médiuns produzem uma leitura sensível do mundo a partir da possessão por suas entidades, que respondem às mais variadas situações sociais. Elas podem promover alianças, ataques ou defesas. Assim sendo, mesmo a desafiadora pombagira pode fazer as vezes de conciliadora defensora dos valores “da casa”, como explicitarei mais adiante.

Voltemos, pois, às relações entre as pombagiras e seus aparelhos. Há muito que se tem sugerido que a prática do transe de possessão por essas entidades empodera as mulheres, potencializando a agência feminina em um mundo social regido por valores predominantemente masculinos. Sob esse prisma, o transe de possessão colocaria as mulheres em contato com o poder de forças sagradas desconhecidas pelos homens. Tais forças, por sua vez, seriam capazes de conferir à praticante da possessão uma maior capacidade de enfrentamento das formas de opressão impostas pelo domínio masculino. Trata-se de uma equação bastante simples: materializadas nos corpos das médiuns, as entidades espirituais seriam representantes incontestes dos interesses das suas protegidas. Entretanto, é importante ressaltar que, nas relações entre aparelhos de santo e entidades, nem sempre os interesses dos primeiros prevalecem, como evidenciam os registros

etnográficos desta pesquisa, assim como já pontuaram diversos autores, dentre eles: Birman (1985a e 2005), Contins (2009) e Rabelo (2008).

Na situação relatada anteriormente, a pombagira Rosa Negra curva o marido da médium Janaína a permanentes negociações, sujeitando o homem ao seu poder. Pode-se dizer que ela impõe, de algum modo, a inversão simbólica da dominação masculina. Basta lembrar que a “moça” estabelece uma barganha e, para perdoar o rapaz, exige presentes e mimos diversos. No entanto, o relato a seguir sugere que a ação impositiva da entidade se dá sobre o seu próprio aparelho. Afinal de contas, a médium experimenta um embate com a sua pombagira em torno de decisões sobre um dos domínios mais íntimos das experiências subjetivas: o lugar das escolhas relativas à vivência dos afetos. Separada do primeiro marido, a jovem médium começou a namorar outro rapaz. A partir de determinado momento, decidiu que o melhor seria terminar a relação. Entretanto, Rosa Negra não concordou com essa decisão. A esse respeito, a médium conta o seguinte:

(...) eu queria terminar com ele, eu tava muito cansada da relação, eu tava no lugar de mãe, e aí ela falou: “Você não vai terminar, você só vai terminar quando eu quiser”, eu falei: “Nada disso, eu termino quando eu quiser, a vida é minha, o namorado é meu, sabe, quem tá desgastada sou eu”, e aí ela falava: “Mas quem sabe dos seus caminhos sou eu e eu tô te falando que você ainda tem aprendizado nesse relacionamento, você ainda tem o que cumprir nesse relacionamento, você tem aprendizado e você tem caridade nesse relacionamento, então você vai ficar e você só vai terminar quando eu deixar”, e aí eu fiquei puta da vida, assim, não, não pode, não pode, foi muito complicado, assim, não deixei de incorporar com ela, não deixei de fazer os atendimentos, mas foi muito complicado, e eu acatei, por fim, não terminei e esperei ela dar o aval, sabe.

Na situação descrita, o protagonismo da pombagira chama atenção por dois aspectos correlatos. Por um lado, a entidade está a favor da preservação do relacionamento e, em última análise, também em defesa do parceiro de Janaína, já que a intenção de terminar a relação é da médium, não do rapaz. Por outro lado, longe de corporificar a ameaça de um poder sexual feminino indômito, a pombagira Rosa negra parte em defesa da preservação de um relacionamento monogâmico e de conotações fortemente altruístas. Afinal de contas, de acordo com a entidade, a médium não deveria dar cabo ao namoro porque ainda tinha “caridade” e “aprendizado” a serem exercitados no relacionamento. Vale lembrar que, durante o primeiro casamento de Janaína, Rosa Negra foi acusada de

transfigurá-la em “puta” por simples proximidade, ou seja, mesmo sem “descer” sobre a médium por meio da possessão.

Isso evidencia o radical deslocamento da modalidade de participação da entidade nas tramas afetivas do seu aparelho. Da suspeita de exacerbação da sexualidade feminina, ela passa a defensora de um relacionamento experimentado pela médium com desestímulo, isto é, com um desânimo decorrente das atribuições “maternais” assumidas pela namorada. Estaria a pombagira incentivando a sua médium à experiência do cuidado com os outros a partir de um relacionamento íntimo? A narrativa de Janaína confere sentido à participação da entidade na sua trajetória pessoal a partir da noção de aprendizado. Apesar de contrariada, a médium aguarda o aval de Rosa Negra para terminar o namoro e, posteriormente, diz ter compreendido as imposições da entidade.

Depois disso, assim, entre o eu querer terminar e o aval dela levou mais ou menos três meses, e assim, quando ela falou, tipo: “Agora você tem permissão”, e eu terminei eu entendi o porquê que ela não deixou, sabe, de fato, seu eu tivesse terminado antes eu teria voltado pra ele, e nesse tempo que eu fiquei eu amadureci esse término, sabe, a coisa de fato morreu dentro de mim, e eu aprendi a lidar, porque assim, eu queria terminar com ele porque eu virei mãe dele, então se eu tivesse terminado quando eu queria, eu ainda continuaria mãe dele mesmo depois de ter terminado com ele, e esse tempo foi o tempo suficiente pra eu amadurecer meus sentimentos e ver que eu não era mãe dele nem sendo namorada nem não sendo, que eu não tinha responsabilidade sobre a vida nem de um jeito, nem de outro, então foi um aprendizado realmente fundamental, assim, pra minha vida, sabe. E pra ele também, ele começou a estudar e ele precisava da minha ajuda pra estudar, então fez sentido, sabe, depois disso eu nunca mais desacatei nada do que ela falou, eu vi que a coisa tem sentido, sabe. (...)

Assim como na situação das advertências dadas por Exu Caveira- quando a entidade dizia que a médium precisava parar de trair o seu marido-, as contrariedades iniciais de Janaína são substituídas por uma atitude de aceitação do que é sugerido e/ou imposto pela entidade. Sendo assim, a acomodação para os conflitos iniciais se dá a partir da compreensão de que as interferências dos guias estão assentadas em uma perspectiva pedagógica. Isto é, após resistências e tentativas de negociação, a médium aceita o que é apresentado pelas entidades a partir da percepção de que estas estão, de algum modo, cuidando dela.

5.4.

O corpo negociado

Diferentemente do que foi exposto na seção anterior, nem sempre as tensões entre médiuns e entidades estão relacionadas à ação protetora dos guias e à “desobediência” do filho de santo. Por vezes, os conflitos entre os aparelhos e as entidades resultam de um choque entre personalidades diversas, ainda que transversais a um mesmo ser, cuja existência é corporal por excelência. Se considerarmos que a intervenção dos guias na ordem do mundo pressupõe a mediação sensorial dos médiuns, parece bastante evidente que as relações entre os espíritos e os aparelhos estão sujeitas a permanentes barganhas relativas ao uso do corpo. Afinal, este é o vetor central de manifestação do sagrado, mas também da existência do médium “neste mundo”. Assim, parece razoável propor que a mediunidade, tal como desenvolvida nos contextos observados, submete o praticante da possessão a permanentes negociações em torno das formas de engajamento do próprio corpo. A fim de dar passagem aos espíritos, o médium é instigado a definir e redefinir os limites de abertura do seu corpo à manifestação das potências espirituais.

Nesse sentido, nem sempre parece fácil conciliar as idiossincrasias de tantos “eus” manifestos em um único ser. Assim sendo, nem mesmo os inocentes erês estão ausentes dos relatos de animosidades entre seres “deste” e do “outro mundo”, como observa a médium no relato a seguir:

Com as crianças, foi um problema inicial com o Zuim, com o Joãozinho eu nunca tive problema porque ele gosta de fruta, água de coco, então tudo isso eu gosto, mas com o Zuim eu tive problema porque ele gostava muito de doce azul e eu tenho alergia a corante, tenho alergia, tipo, muito séria a corante, e ele bebia refrigerante e aí eu pedia pra não fazer e ele não me acatava e ele pedia pras pessoas e as pessoas davam e aí eu ficava em crise alérgica, até que eu tive uma festa que parecia um E.T (...) Aí, assim, teve uma gira de Criança que ele foi embora, passou vinte minutos a minha cara inchou toda de alergia mesmo ao corante e aí só ali que ele parou de pedir, sabe, então isso foi um problema pra mim, e aí depois disso tudo bem, ele falou que bebe água com açúcar, trocou o refrigerante por água com açúcar cristal ou água com mel (...) Não bebo refrigerante, eu tenho alergia, eu tenho alergia a corante, me faz muito mal, e ele trocou os doces azuis por doce branco, então é maria mole, suspiro, que nada disso tem corante, né, aí foi se ajeitando (...)

Na situação descrita, a médium sente na pele a repulsa às idiossincrasias de um dos seus erês. Afeito aos “doces coloridos”, o espírito infantil ignora por completo as rejeições apresentadas pelo seu aparelho, que sofre de alergia a

corantes. Ele adora refrigerantes e “doces azuis”, mas o organismo da médium repele tais itens por meio de processos alérgicos. Foi preciso negociar, pedir para que o consumo dessas guloseimas não fosse permitido ao erê. Para isso, a médium solicitou a intervenção de outros membros do corpo mediúnico, empenhados na sensibilização do infante espírito sobre a necessidade de reorientar os seus hábitos alimentares. Era preciso preservar o seu aparelho.

Às vezes, para além das tensões bilaterais entre entidades e médiuns, estes últimos precisam gerenciar conflitos desencadeados entre as diversas entidades às quais estão relacionados. Nem sempre os guias espirituais têm posicionamentos semelhantes quanto às atitudes que consideram mais adequadas ao aparelho que dividem. Ou seja, as diferentes entidades podem propor distintas diretrizes a um mesmo médium. Em meio ao jogo de forças antagônicas, nem sempre pacíficas, o aparelho de santo promove um esforço no sentido de acomodar os diferentes eus aos quais dá passagem.

Esse jogo de forças fica bastante evidente na trajetória de mãe Norma. Os relatos da sacerdotisa acerca do seu percurso religioso conferem notória autonomia às suas entidades. Nesse sentido, embora a comunicação entre esses seres espirituais e os diversos clientes seja mediada pela participação da médium, esta enfatiza a considerável margem de liberdade assumida por seus guias. Dotados de vida própria, os espíritos são apontados como seres que construíram uma expressiva teia de solidariedade na localidade onde atuavam, às vezes, à revelia da vontade da mãe de santo. Por outro lado, a intensa participação dos guias de Norma nas tramas cotidianas locais é atravessada por duas modalidades de conflito. Em primeiro lugar, a sacerdotisa pontua tensões mais bilaterais, decorrentes das suas insatisfações diante de certas práticas desenvolvidas pelos espíritos. Em segundo lugar, a mãe de santo menciona tensões entre dois dos seus guias espirituais: Zé Pelintra e a Cigana. Atualmente, o terreiro de Norma funciona em Campo Grande, Zona Oeste do Rio de Janeiro. Mas o início do seu percurso religioso se deu no Morro do Vidigal, favela situada no Leblon, Zona Sul da cidade.

5.4.1.

Entre o morro e o asfalto: as contendas entre Zé Pelintra, a Cigana e Mãe Norma

No contexto do Vidigal, a entidade mais destacada, segundo Norma, era Zé Pelintra, que ganhou notável popularidade no morro, especialmente entre os traficantes da região, seus “afilhados”. Ela caracteriza o período em que residia e “trabalhava” no Vidigal como sendo uma fase de “trabalhos pesados”. Após algumas reticências, a sacerdotisa enumera algumas das modalidades de “trabalhos” realizados por suas entidades naquele contexto. Na narrativa de Norma, as ações de Zé Pelintra são atravessadas, de algum modo, pela movimentação do tráfico de drogas. A mãe de santo observa que as ligações entre a entidade e os homens do tráfico ocorriam à revelia da sua vontade. Nesse sentido, a sacerdotisa sublinha a dimensão inconsciente das suas experiências mediúnicas. Assim sendo, ela sugere não conhecimento do que se passa durante o período em que está incorporada. Aqui, a agência é da entidade, não do seu aparelho.

Ao recuperar a consciência suspensa durante a incorporação, Norma era informada sobre as peripécias do seu malandro. Ela observa que ficava profundamente temerosa, pois mediava uma sensível proximidade entre a entidade e os traficantes, homens considerados perigosos e perseguidos pela polícia. Por vezes, a mãe de santo tomava conhecimento de que, quando estava incorporada por Zé Pelintra, os traficantes iam à sua casa, solicitando que a entidade “batizasse” suas armas. A sacerdotisa também conta que o Seu Zé chegou a prestar suporte a uma jovem submetida a um aborto clandestino. Grávida do traficante e com medo de levar a gravidez adiante, a moça ingeriu substâncias abortivas. Ao recorrer à casa de Norma, a jovem obteve o auxílio da entidade, que teria embrulhado o feto e lançado ao mar. Além disso, ela observa que não foram poucas as intervenções diretas do Seu Zé nos conflitos entre os traficantes e seus “devedores”. Nesse sentido, ela afirma que, “às vezes, tinha algum menino com a cabeça pedida, preso pra morrer lá no alto do morro, amarrado. Tinha vacilado dentro da lei deles e o Zé chamava o chefe e mandava soltar”. A sacerdotisa assevera que o “chefe da boca” seguia as diretrizes apontadas pela entidade, chegando a reduzir sensivelmente a quantidade de assassinatos na região a partir

de uma orientação do Zé: “quanto mais você matar aqui, mais odiado será pelas pessoas!”

Entretanto, a sacerdotisa observa que as intervenções das suas entidades não estavam restritas ao morro, uma vez que diversos clientes “do asfalto” buscavam a ajuda dos seus guias. Sendo assim, Zé Pelintra também realizava “trabalhos” relacionados à segurança de grandes empresários, sobretudo de proprietários de casas noturnas da Zona Sul do Rio de Janeiro. As “madames”, por sua vez, recorriam com maior frequência à Cigana, em busca de aconselhamentos pertinentes às questões amorosas. Desse modo, a mãe de santo sugere a existência de uma divisão do trabalho entre suas entidades. Aliás, vale salientar que as competências atribuídas a esses entes parecem delimitadas por uma fronteira estabelecida a partir das identidades de gênero. Ao Zé, parecem caber os trabalhos pertinentes ao que é percebido como propriedade de certa noção do masculino, como o mundo dos negócios, ao passo que a Cigana é identificada como sendo hábil na resolução de questões afetivas, território secularmente identificado a certas concepções em torno do feminino.

Diante dessa divisão de trabalho, o processo que culminou na transferência do terreiro para outra região da cidade não foi isento de conflitos. Aqui, uma mudança na vida cotidiana da mãe de santo é o estopim de um conflito triangular entre ela, Zé Pelintra e a Cigana. Afinal, a possibilidade de vender a sua casa no Vidigal e passar a residir no bairro de Campo Grande não teria sido bem recebida por Zé Pelintra, que já havia conquistado inúmeros devotos na favela da Zona Sul. No alto do morro, a pedido do Zé, os traficantes já teriam até construído uma espécie de santuário a céu aberto, um cruzeiro em homenagem aos exus. Norma afirma que, após inúmeras tentativas frustradas de vender a casa, descobriu que “Zé Pelintra atrapalhava a venda”, pois estava contrariado diante da possibilidade de deixar de atender no local. Tal descoberta teria sido realizada com o auxílio da Cigana. Incorporada em Norma, essa entidade teria deixado um recado, pedindo para que dissessem à sua médium que as negociações da venda da casa não iam adiante por interferência de Zé Pelintra, que não pretendia deixar a região.

O imbróglio mencionado põe em relevo três atores sociais com modalidades distintas de agência. “Neste mundo”, Norma pretende vender a sua

casa, pois enxerga na mudança a oportunidade de adquirir um espaço maior para a construção de sua unidade doméstica, bem como para o exercício das atividades religiosas. Zé Pelintra, por sua vez, se vê contrariado pelas escolhas do seu aparelho e, por meios desconhecidos à sacerdotisa, desencoraja os possíveis compradores da residência no Vidigal. Misteriosamente, os interessados na casa de Norma desistem de adquirir o imóvel. Em solidariedade ao seu aparelho, a Cigana expõe as artimanhas do Zé. Foi, portanto, a delação feita pela Cigana que deu à sacerdotisa a possibilidade de entender o que estava ocorrendo e, evidentemente, negociar a mudança pretendida com o malandro. O desenrolar da trama foi mediado pelas experiências sensíveis da mãe de santo. O seu corpo materializava os atores envolvidos, sua voz transmitia as sentenças proferidas pelas entidades. Após receber inúmeros recados das entidades conflitantes e, é claro, apelar ao Zé para que concordasse com a venda da casa, a mãe de santo propôs uma conciliação: assegurou que o Seu Zé também atuaria nas atividades realizadas no terreiro da Zona Oeste, “encerrando os trabalhos”, que são “abertos” pela Cigana. Assim, a tensão vivenciada na dimensão cotidiana das experiências sensíveis da sacerdotisa foi resolvida no plano ritual. Dito de outro modo, Dona Norma propôs um arranjo ritual capaz de acomodar as suas diferentes entidades segundo suas diversas especialidades.

De acordo com a interpretação da mãe de santo, Zé Pelintra é um espírito e, portanto, pode transitar entre locais diferentes com certa facilidade. Ele pode atuar, de modo invisível, entre os homens e mulheres de carne e osso. Aliás, foi por ser dotada dessa capacidade que a entidade pôde agir no sentido de “atrapalhar” a venda do imóvel. Sob essa perspectiva, o ente espiritual tem uma margem de agência que independe da presença do médium. Entretanto, por medo de perder o direito de “trabalhar” e o contato com os seus “afilhados” do morro, Zé Pelintra tentou assegurar a permanência de Dona Norma na localidade de origem. Segundo a sacerdotisa, o Zé tinha medo de que, após a transferência do terreiro para o bairro de Campo Grande, ele deixasse de ser invocado à Terra. Afinal, ao menos enquanto espírito incorporado, o malandro estaria longe dos seus clientes mais frequentes.

Dessa forma, os relatos da mãe de santo sugerem que as entidades podem assumir distintas modalidades de intervenção na ordem do mundo. Por um lado,

elas são capazes de impulsionar eventos na vida cotidiana dos mortais por meio de uma presença, por assim dizer, sutil, isto é, invisível. Ainda que não estejam incorporadas, podem sugerir ou desencorajar as ações dos homens. Afinal de contas, o Zé Pelintra de Norma sugeria que os virtuais compradores da casa desistissem do negócio. Mas isso ocorria às escondidas, por meios misteriosos e invisíveis. Por outro lado, uma parte significativa da ação dos entes espirituais na ordem do mundo depende da disponibilização do médium. Na trama narrada por Norma, Zé Pelintra reivindica o seu aparelho. Ele desconfia da possibilidade de perder espaço ou, de algum modo, de que pode deixar de existir “neste mundo”.

5.4.2.

“Nasceu nos braços da preta velha”: possessão, cotidianidade e margem de imprevisibilidade

Como já foi sinalizado no início deste capítulo, o fenômeno da incorporação pelas potências sagradas não está restrito ao universo ceremonial da Umbanda, isto é, não é impossível que um aparelho seja tomado por suas entidades fora do terreiro. As narrativas dos médiuns sugerem que isso ocorre, especialmente, diante de situações consideradas emergenciais. Geralmente, a tomada do aparelho pelo seu guia, quando se dá fora dos limites da casa de culto, é descrita nos seguintes termos: nem sempre de modo voluntário, filhos ou mães de santo cedem seus corpos à materialização dos espíritos. Estes, por sua vez, vêm à Terra em resposta às mais variadas circunstâncias. É, pois, para atender às necessidades dos homens que os guias descem, de modo inesperado, em meio às experiências cotidianas dos mortais. Temporariamente revestidos de carne e osso, os espíritos ganham o vetor semântico necessário ao convívio mais ostensivo com os mortais, com quem podem partilhar alguns dos saberes acumulados ao longo de suas existências terrenas. Aqui, para além das modalidades de ação previstas no âmbito das práticas rituais umbandistas, como os passes e as consultas, os espíritos atuam de acordo com as exigências da situação contingencial que evoca sua presença. Eles aconselham, propõem diretrizes e, como será demonstrado adiante, podem chegar a executar procedimentos técnicos mais específicos, como a realização de um parto.

Em muitos casos, é a própria circunstância adversa que concorre para a revelação do guia espiritual, isto é, para que o médium descubra que “tem” determinada entidade, como já observei noutro lugar (CARNEIRO, 2012). Durante a pesquisa que resultou na dissertação de mestrado, pontuei que uma das mães de santo entrevistadas observou ter descoberto que “tem malandro” diante da aflição de uma amiga sua, uma prostituta que contraíra dívidas com o tráfico de entorpecentes e, por isso, vinha sendo perseguida. Em casa, a médium começou a “passar mal”. A sensação de que seu corpo era projetado sobre as paredes do quarto e os enjoos nada mais eram do que a chegada de Zé dos Malandros, um guia de notória familiaridade com o universo marginal da rua e, portanto, capaz de intervir no drama de uma prostituta que sofria perseguição. De acordo com a exegese da sacerdotisa, somente um malandro do plano “astral” poderia resolver os imbróglios entre o traficante, um malandro “da Terra”, e uma “puta”

Na situação descrita a seguir, Mãe Dani relata uma intervenção ainda mais decisiva por parte de uma entidade incorporada. Trata-se da realização de um parto. A sacerdotisa conta o seguinte:

(...)a minha mãe tava grávida com dezessete anos e deu complicações (...) começou a passar mal em casa, a Preta Velha tava dando consulta, Vovó Rosário, tava dando consulta em casa, lá no terreiro, e mandou o recado: “Oh, a menina lá, a negrinha, tá passando mal, mas não pode ir pro hospital”. Aí, foram lá, buscaram nossa mãe de santo, chegou lá, ela estava passando mal e amparou, nasceu em casa, nasceu em casa nos braços da Preta Velha (...)Na casa da minha mãe. Ela saiu do terreiro, foi até a casa da minha mãe que morava próximo, pra fazer o parto. E ela era parteira, a Vovó era parteira, né, então ela fez o parto do meu irmão. (...)

Segundo a narrativa da mãe de santo, a preta velha domina um saber tradicional. Ela é parteira e, a partir das mãos do seu aparelho, promove um atendimento circunstancial, isto é, presta socorro a uma parturiente que estava próxima, em condições avançadas do trabalho de parto e “com complicações”. Aqui, a ação da entidade é identificada como sendo concreta, visível e providencial. Tomada por um espírito que domina certas competências, a mãe de santo é envolvida na execução de um procedimento incomum às suas atividades cotidianas: ela é coparticipante de um parto. Diferentemente de um curandeiro, cujas práticas curativas implicam no uso dos seus próprios conhecimentos, o médium umbandista é alguém que cede seu corpo à operacionalização de um

saber que não é dele, mas dos guias que o incorporam, como já pontuou Montero (1985).

Entretanto, nem sempre médiuns e entidades concordam a respeito de quais ou como tais saberes devem ser postos em prática. Dessa forma, as modalidades de intervenção dos guias na ordem do mundo também podem trazer à baila possíveis tensões entre médiuns e entidades e, vale insistir, desencadear uma dinâmica de negociação em torno dos usos do corpo. Melhor dizendo: diante da multiplicidade de entes com os quais se relacionam, os aparelhos de santo parecem instados a negociar a própria construção corporal e, em última análise, o ordenamento do ser e estar no mundo.

Conforme lembra Le Breton (2009), o ser humano é dotado de um patente inacabamento físico, psicológico, cultural e social. Diferentemente dos demais animais, herdeiros da integralidade dos instintos necessários à sobrevida, o homem é inserido, desde a mais tenra infância, em um processo de permanente interiorização de uma ordem simbólica socialmente construída. Em função da cultura corporal do grupo, o sujeito modela seus gestos, a expressão dos sentimentos e as percepções sensoriais. Nesse processo, o “outro” é figura fundante essencial à elaboração e manutenção das atitudes do indivíduo. Portanto, se cada um é indutor de socialidade para “outro”, é preciso reconhecer que os médiuns umbandistas contam com uma singular profusão de “outros”. Afinal de contas, por meio de suas experiências sensíveis, o aparelho de santo é instado ao convívio com “outros” inscritos em dois planos de existência: o mundo dos homens e o astral, domínios percebidos como distintos, mas profundamente intercambiáveis.

O ponto, então, parece ser o seguinte: a construção da subjetividade do médium é perpassada por uma teia de relações entre seres “deste” e do “outro mundo”. Trata-se de um processo de modelação do ser que se dá, em grande parte, a partir do estabelecimento de relações de identificação e/ou alteridade entre os homens e as potências espirituais do cosmo. Como vimos anteriormente, a simetria entre os homens e os entes espirituais pode ser acionada como elemento que evoca a intervenção do sagrado no mundo dos vivos, por exemplo. Certa feita, uma mãe de santo observou que Zé Pelintra é peça fundamental no trabalho que o

seu terreiro desenvolve junto aos presidiários do complexo penitenciário de Bangu, no Rio de Janeiro. Afinal de contas, ele lança mão da “mesma linguagem dos presos”. Mas em muitos casos, a assimetria entre entes “deste” e do “outro mundo” é o elemento central na atribuição de sentidos ao vivido, como sugere a situação que descrevo na seção seguinte.

5.4.3.

“O cheiro de pólvora me fascina”: a Pombagira Sete Saias e as tensões entre magia negra e caridade

Certa vez, Gisele observou que já experimentou sérios embates com a sua pombagira. Esses conflitos estão intimamente ligados ao profundo interesse que a entidade nutria pela prática da “magia negra”, contrariando os pressupostos éticos do seu aparelho. Segundo a médium, o elemento motivador central da sua prática religiosa é a possibilidade de mediar a atuação dos guias para fins caritativos, isto é, chamá-los à Terra em benefício de outras pessoas. Nas formulações de Gisele, o exercício da possessão é um privilégio, pois oferece um conduto para que ela sirva de instrumento à resolução dos problemas enfrentados por outras pessoas. “Se é para o bem, eis me aqui!”, diz a médium. Entretanto, a Pombagira Sete Saias era facilmente seduzida pela prática da feitiçaria. Pouco criteriosa, a entidade estava disposta a realizar os mais variados trabalhos mágicos, isto é, a atender a solicitações de conteúdo moral, por assim dizer, duvidoso. Tudo isso era feito a partir da possessão de Gisele. A esse respeito, a médium diz o seguinte:

(...) eu passei por uma situação assim, essa pombagira que trabalha comigo, que acabou me acompanhando esse tempo todo, é Sete Saia, Sete Saia, e...o pessoal o tempo todo: “Ah, ela é muito...”, eu passei alguns desafios, porque eu falo: “Não, eu vou me dominar, eu vou me dominar, ela não vai fazer o que quer, não é assim”, e a gente teve uma época de embate muito grande (...)eu e ela, eu apanhei muito dela, eu sabia que era dela, mas porque eu acredito assim, eu não sou escrava de nada, eu estou aqui livre pelo respeito, pela caridade, pelo meu compromisso, é diferente do emprego, né, eu tô lá na escola eu tenho que ir, porque eu tenho salário, aqui é uma vontade, eu vou querer, não sou obrigada a...pelo compromisso que eu tenho que dar satisfações de, ou para, e aí, com ela, até nesses trabalhos mesmo, eu não queria que fosse assim.

Na narrativa de Gisele, Sete Saias parece corporificar uma alteridade primordial à construção da identidade religiosa da médium. É, em grande parte, a partir do contraponto à sua pombagira, que ela mobiliza os elementos constitutivos do que considera ser uma prática mágico-religiosa modelar, isto é,

inspirada em princípios de caridade. Gisele pontua que pretende veicular apenas a prática do “bem”, mas para isso é preciso conter o ímpeto feiticeiro de Sete Saias. Esta última é apresentada como sendo um ente espiritual de inegável poder, porém é demasiadamente ligada à matéria e apresenta uma moralidade dúbia. Já Gisele pretende evoluir. Mas a sua evolução está intimamente ligada à evolução da sua entidade e, portanto, também precisa ser negociada. Se assumirmos que o médium, ao mesmo tempo, “tem” e “é” a sua entidade, como sugere Montero (1985), a evolução de Gisele pressupõe o permanente desafio de obliterar a porção de magia negra que possui, manifesta no protagonismo de Sete Saias. Na narrativa da filha de santo, a evolução parece ser vinculada a um arrefecimento da materialidade e do próprio corpo na prática mágico-religiosa, como será explicitado mais adiante.

Como já foi enfatizado, o corpo do médium é o veículo primordial de expressão das vontades das potências espirituais. Sendo assim, as sensações do aparelho de santo são permanentemente avaliadas, pois elas constituem a ferramenta por excelência de interpretação dos desígnios sagrados, bem como das desordens do mundo. Na situação descrita, o corpo e os sentidos da médium são os meios de expressão das inclinações da sua pombagira. Ou seja, as percepções sensoriais de Gisele alertam sobre as formas de “trabalhar” da entidade. O fascínio que a médium sente pelo cheiro da pólvora constitui um dos sinais contundentes da atração que a sua pombagira tem pela prática da magia. Aqui, a apreciação do cheiro da pólvora não diz respeito a uma idiossincrasia de Gisele, mas é o fruto da proximidade desta com a sua entidade, um espírito que preza por formas de intervenção mágica, por assim dizer, mais materializadas. Nesse sentido, Gisele observa que o protagonismo mágico de Sete Saias era desenvolvido da seguinte forma:

Um exemplo: essa casa a gente tinha o médium com exu, na hora lá de fazer os trabalhos era um caldeirão com fogo (...) e eu não aceitava, eu não aceitava, a história dela com pólvora é muito (...) o cheiro de pólvora me fascina. Por causa dela. O cheiro me fascina, então, eu não queria desse jeito, e a gente começou ao brigar e a gente chegou no meio termo, a gente chegou no meio termo. Uma negociação, uma negociação, “eu quero trabalhar, eu quero ajudar as pessoas, eu preciso evoluir, você também, então vamos caminhar aqui, amiguinha”, minha conversa com ela é assim (...)Entendeu? Porque a gente tá aqui pelo tempo que eu não sei quanto, mas eu preciso melhorar, eu preciso evoluir, eu preciso caminhar e ela tá comigo, é minha e vai comigo e quem tiver, essa é minha grande vontade,

então eu conversei com ela, porque era assim, era mão no caldeirão, mexe daqui e dali, aí depois: “Ah, fez isso, fez aquilo”, pra quê...

Em suas críticas ao que entende ser a magia negra, Gisele confere ênfase à materialidade dos procedimentos mágicos desenvolvidos por Sete Saias. Assim sendo, a religiosa cria um forte vínculo semântico entre o recurso a certos elementos, como a violação de túmulos e o uso do caldeirão, e a dimensão maléfica do poder manipulado pelos entes espirituais. A partir de um explícito diálogo com formulações caras ao Espiritismo, a médium vincula sua prática religiosa à possibilidade de evolução espiritual, isto é, a um progresso do indivíduo baseado na realização de ações benfazejas. Segundo Gisele, o exercício da mediunidade contribuiria para o progresso espiritual dela e dos seus guias, desde que o trabalho mediúnico esteja direcionado à prática do bem. Este, no entanto, parece fortemente associado à contenção da dimensão material da magia, ou seja, à redução da quantidade de elementos palpáveis mobilizados nos rituais.

Em última análise, a médium parece negociar com a entidade uma espécie de redução da corporalidade inerente às intervenções mágicas desenvolvidas por sua pombagira. “A gente tá aqui pra ajudar e tentar mostrar pras pessoas que não vai ser um brado mais alto que vai dizer que a entidade é melhor do que a outra, não vai ser botar a mão no caldeirão que vai ser melhor que o outro”, diz a médium. Segundo ela, a supervalorização da dimensão corpórea da entidade é indício de uma “fé cega”. Como foi proposto nas discussões sobre desenvolvimento, as marcas corporais do guia concorrem para o reconhecimento da presença do sagrado, isto é, promovem o reforço da crença na presença das potências sagradas cultuadas pelo grupo. Entretanto, os excessos corporais não deixam de ser percebidos com reservas. Afinal de contas, as exacerbações no uso do corpo podem ser, facilmente, identificadas à mistificação, isto é, a uma atitude de simulação ou autoengano por parte do médium, que “pensa estar com a entidade” ou, em casos extremos, visa impressionar o grupo religioso a partir de um maior engajamento do corpo.

Segundo Gisele, os excessos corporais apresentados na execução das práticas mágico-religiosas da Umbanda podem atestar um baixo grau de evolução espiritual. “Não precisa disso, a gente já evoluiu”, diz a médium. No entanto, a tentativa de convencer a sua pombagira ao exercício de um fazer mágico mais

comedido do ponto de vista da corporalidade investida não foi tarefa fácil. Assim como foi informada, por meio de experiências sensíveis, sobre a atração da sua pombagira por pólvora, a médium experimentou, no próprio corpo, as consequências da contrariedade da entidade diante da possibilidade de abandonar suas tradicionais técnicas mágicas. Visando reorientar o protagonismo mágico de Sete Saias, Gisele promoveu uma intensa negociação com a entidade. Ela “conversou” com a pombagira, realizou preces e afirmou que estava disposta a recebê-la para o trabalho, desde que este não fosse de “feitiçaria”. Contudo, a resistência de Sete Saias foi imediata, persistente e visível, como observa a médium:

(...)aí, um dia, eu tenho aqui, passa sua mão aqui, eu tinha uma ferida nessa mão aqui, eu tinha uma ferida. Eu tinha uma ferida nessa mão que só abria em dia de sessão. Anos, eu tinha vergonha, eu pegar em ônibus, ainda bem que era a esquerda, tinha que apertar a mão das pessoas. Nesse período eu estava negociando com ela (...) Nesse período de negociação (...)Tipo assim: “Eu mando aqui”, entendeu? Passei por umas coisas assim com ela, mas também nunca me derrubou pela rua aí, nunca me...

A respeito das correlações entre a sensações do médium e as disposições dos seus guias, cabe notar o seguinte: as experiências corporais que atestam as insatisfações das entidades não dizem respeito apenas aos descontentamentos destas em relação aos seus próprios aparelhos. Como já foi dito, uma série de experiências desagradáveis e processos de degeneração física podem comunicar ao médium os estados de humor dos seus guias. De acordo com essa exegese, quando insatisfeitos, os espíritos partilham seus desgostos com os aparelhos a partir das faculdades sensíveis destes últimos. Guia infeliz, médium infeliz ou, ao menos, incomodado. Sob essa perspectiva, a imensa interpenetração entre as potências espirituais e os homens concorre para que os segundos entrem em “conexão” com sentimentos que não são seus, mas das entidades.

Os desdobramentos das tensões entre Gisele e Sete Saias tornam bastante evidentes os nexos estabelecidos entre as experiências sensoriais e a comunicação entre homens e espíritos. Ora, depois de tanto “apanhar”, a médium conseguiu dobrar a “moça” a uma modalidade de magia mais caritativa e menos afeita à materialidade. Sete Saias dispensou o uso da pólvora e demonstrou adaptabilidade às diretrizes do terreiro que Gisele frequenta atualmente, onde o uso de bebidas é proscrito às entidades dos médiuns recém-chegados. A pombagira deixou de

castigar o seu aparelho, que não apresenta mais a ferida na mão esquerda. Mas isso não isenta Gisele das possíveis dores inerentes aos encontros com o sagrado. A propósito, após ser convencida da importância da prática da caridade, Sete Saias passou a contrariar os modos de praticar a magia desenvolvidos por outras entidades, o que resultou, mais uma vez, em experiências de desordem e desconfortos físico-morais para a sua médium. A esse respeito, ela conta o seguinte:

eu tive um problema com ela com meu irmão biológico, ele trabalha com Sete Porteiras e nesse período que a gente ficou lá na minha mãe que ele virava, ele justamente queria virar a coisa pra esse lado, virar a gira pra magia e os dois demandaram muito, os dois demandaram muito, e algumas vezes ela me deixou bêbada (...) Um contra o outro porque ele queria mandar, assim, levar a coisa pra esse lado e eu não, ela também não, até porque nós tínhamos um acordo. E aí, nesse dia ela me deixou bêbada, eu nunca fiquei bêbada daquele jeito, nunca fiquei bêbada, eu andava de quatro. (...) Terminou a gira e ela não foi embora, sei lá, um negócio louco, foi quando eu parei de ir na minha mãe porque eu falei: "Assim não vai dar, assim, não vou", porque eu acredito que a gente tem domínio, nós temos parte desse controle, então vai ser o que a gente...não o que a gente quer, mas a gente precisa saber o que a gente quer, e eu não quero fanatismo, não quero show, eu quero ajudar as pessoas, a gente precisa, as pessoas às vezes só querem ser ouvidas (...)

Diante da descrição de Gisele, parece razoável sugerir que a tarefa de mediar a presença das forças sagradas implica numa extraordinária abertura dos sentidos do médium à interpretação das experiências cotidianas. Dessa forma, o aparelho de santo está sujeito a uma notória multiplicidade de experiências sensíveis, que são interpretadas como sendo os indícios das restrições, tabus ou inclinações dos guias. Nesse sentido, não é estranha ao médium a possibilidade de que dores, acelerações cardíacas, enjoos ou coisas do gênero sejam apenas os sinais diacríticos da presença das suas entidades e, por conseguinte, indícios das mensagens que esses espíritos pretendem transmitir. Aliás, tanto as alegrias quanto as tristezas dos entes espirituais podem ser comunicadas pelas sensações dos médiuns.

Nesse sentido, os praticantes da mediunidade costumam ser pródigos nos esforços de decodificação dos próprios sentidos, bem como das expressões emotivas dos outros. Afinal, o que determinados arrepios, tremores ou ânsias de choro podem dizer aos médiuns? Inúmeras respostas podem ser desenvolvidas no contexto umbandista. Todas essas sensações podem ser interpretadas como sendo indícios da participação dos seres do “outro mundo” no cotidiano dos homens.

Tudo dependerá das relações lexicais estabelecidas entre tais experiências e os eventos apresentados pelas circunstâncias cotidianas. O arrepio pode ser interpretado como sendo decorrente da presença fortuita de um espírito não identificado, mas pode muito bem comunicar ao médium um presságio, isto é, um aviso em torno de um acontecimento iminente. Assim sendo, o bem-estar, a segurança e o equilíbrio do médium parecem associados, em grande parte, à capacidade deste de interpretar as próprias emoções. No contexto etnográfico enfocado, a decifração das próprias emoções constitui competência mais do que necessária aos filhos, mães e/ou pais de santo, podendo mesmo livrá-los de possíveis ataques mágicos, como veremos mais adiante.

Entretanto, cabe salientar que as faculdades sensíveis que permitem ao médium uma apurada interpretação do mundo são produtos de certa educação do corpo e dos sentidos e, dessa forma, também são desenvolvidas a partir da socialização. Essa proposição parte da premissa de que: “As percepções sensoriais, ou a experiência, e a expressão das emoções parecem emanar da intimidade mais secreta do sujeito; entretanto, elas também são social e culturalmente modeladas” (LE BRETON, 2009:9). Portanto, mais do que um conduto cultural para a expressão de emoções previamente dadas, parece lícito supor que a prática da mediunidade concorre para a construção social de determinadas emoções, produzidas a partir de uma cultura afetiva marcada pela noção de que o mundo dos homens está em permanente contato com o mundo dos espíritos.

5.5.

A vingança de Maria Padilha: corpo, sexualidade e ataque mágico

No tópico anterior, foi mencionado que o cultivo das experiências sensoriais é considerado elemento central à construção social do médium. Para os umbandistas, parece ser imprescindível a permanente observação das próprias sensações. Transformadas em um conhecimento acerca da ordem do mundo, as experiências sensíveis dos médiuns comunicam os apontamentos dos deuses e espíritos aos mortais, isto é, elas podem alertar sobre as potencialidades e os perigos apresentados pela existência “neste mundo”. Também parece bastante evidente que, na cosmovisão umbandista, os sentidos mobilizados na

comunicação entre os homens e os seres espirituais permitem a identificação e a neutralização dos inimigos. Nesse sentido, a situação que descrevo a seguir põe em evidência nexos indissolúveis entre experiências sensoriais e ataque mágico, tal como este é formulado nos contextos etnográficos analisados. Assim sendo, esses relatos fornecem pistas nada desprezíveis sobre o lugar da “guerra espiritual” no âmbito da prática religiosa dos médiuns.

A situação que passo a descrever não ocorreu propriamente nos contextos etnográficos privilegiados nesta pesquisa, mas em uma unidade religiosa que frequento há anos, no Litoral Sul do Rio de Janeiro, como já foi mencionado anteriormente. O terreiro funciona nas dependências da casa de uma mãe de santo e, portanto, o afluxo de vizinhos, filhos de santo e eventuais consulentes à residência da sacerdotisa parece tornar tênues os limites entre a casa religiosa e a unidade doméstica da babá. Assim sendo, tem-se a sensação de que o terreiro jamais deixa de funcionar. As conversas giram, majoritariamente, em torno das coisas “do santo” e, não raro, alguém bate à porta da mãe de santo a fim de solicitar a orientação das entidades diante de algum problema pontual.

Certa vez, os membros e alguns amigos do terreiro foram mobilizados em torno de uma corrente com os exus, com o objetivo de suplicar às entidades que assegurassem um “bom parto” à segunda mãe de santo da casa, à época em estado avançado de gravidez. Encerrados os trabalhos, algumas pessoas ainda conversavam no salão, apesar da hora avançada, quando parou um carro no portão. Do automóvel, desceram uma das médiuns e seu marido. Ela chorava copiosamente, enquanto o homem questionava a mãe de santo acerca do que teria acontecido durante os rituais. Em tom acusatório e com atitude de empáfia, o homem perguntava, repetidamente, se a esposa tinha ingerido algum tipo de bebida alcoólica durante as atividades do terreiro, o que não tinha ocorrido. Na ocasião, os exus incorporados serviram-se apenas da “sangria”, uma mistura de água gaseificada com groselha. No entanto, a médium havia perdido completamente a memória e apresentava dúvidas, sobretudo, acerca de como e com quem teria ido para casa. Bastante atordoada, a médium perguntava, repetidamente, quem a teria levado para casa, pois não conseguia recordar e, como fator agravante, tinha a sensação de ter sido sexualmente abusada. “Eu tô sentindo como se tivessem abusado de mim”, repetia. Desesperada, a mulher descrevia a

sensação de ter sido violentada como sendo algo vívido e corpóreo, não como mera construção imagética provocada pelo medo advindo do apagamento da memória. Aos prantos, ela dizia sentir sua genitália dolorida e umedecida, como se tivesse suja de esperma e, portanto, marcada pelos vestígios da ação de um suposto estuprador.

A babá tentou acalmar a filha de santo, afirmando que o apagamento da memória poderia ter sido provocado por suas próprias entidades, apenas para protegê-la de possíveis lembranças negativas em torno do que foi experimentado ao longo da sessão. Afinal de contas, a médium “tinha trabalhado muito”. A propósito, vale notar que a médium, efetivamente, teve protagonismo central durante as atividades daquela noite: ela chegou a ser o veículo de uma revelação importante, pois teve uma “vidência”, isto é, em dado momento do rito, em choro copioso, descreveu a imagem desconhecida de “uma mulher fazendo macumba” para uma das filhas de santo da casa. Esta, por sua vez, reconheceu a imagem descrita, que identificou como sendo a da sua ex-mãe de santo. Apesar do impacto emocional dessa experiência, a médium tinha se recuperado e participado ativamente do restante da sessão. Quais seriam, então, as razões do desespero daquela mulher, que precisou retornar ao terreiro? Essa era a questão que perpassava os comentários do grupo.

A sacerdotisa realizou algumas preces e pediu para que os presentes fizessem uma “corrente”. Sem muito sucesso, a mãe de santo optou por chamar o orixá de frente da médium. “Você tem muita fé na sua mãe Oxum, se concentra”, disse a Ialorixá. A médium deu passagem ao seu orixá. Aos poucos, suas feições foram transfiguradas e delinearam um semblante mais sereno. Com as palmas das mãos viradas para cima, em movimentos lentos e circulares, a divindade das águas doces estava presente. O choro foi suspenso e, de repente, Oxum emitiu o seu ilá, um canto suave feito à boca. Mas após “desvirar”, a médium permaneceu com sensação de que tinha sido abusada. Ela questionava a todos: “Alguém me viu entrar em casa? Quem estava na portaria?”. Após muitas tentativas malsucedidas de contornar a situação, a mãe de santo resolveu chamar Maria Padilha, pombagira da médium, a fim de que a entidade explicasse o que estava ocorrendo com o seu aparelho. Para surpresa e indignação do grupo, a entidade revelou que era ela mesma a causadora de toda aquela perturbação, pois havia recebido ouro

de um homem para realizar esse trabalho. “A própria entidade dela? Isso eu nunca vi. Seria a única coisa capaz de me fazer largar o santo”, afirmou a segunda babá do terreiro, indignada e impaciente diante da situação. Após uma longa conversa com a entidade, a mãe de santo conseguiu convencê-la desistir do malefício que praticava contra a sua médium. Esta última, gradualmente, recuperou a memória e deixou de experimentar a sensação de ter sido abusada.

Imediatamente, o grupo produziu uma interpretação da situação, que traz à baila dois elementos importantes nas relações entre médiuns e entidades. Por um lado, mais uma vez, emerge a questão da triangulação entre marido, mulher e pombagira. Afinal de contas, segundo os comentários dos médiuns e da mãe de santo, as perturbações provocadas pela entidade estavam vinculadas a um desejo de vingança, isto é, a entidade pretendia punir o marido da médium, que não via com bons olhos a religiosidade da mulher. Com o objetivo de provocar o marido da médium, Maria Padilha teria suscitado no seu aparelho a sensação corporal de ter sofrido um estupro. Além disso, o recurso às sensações pertinentes a experiências sexuais seria decorrente de um interesse ainda mais específico por parte da entidade: ela pretendia irritar o consorte da médium ferindo-o no seu ponto frágil, qual seja a esfera da sexualidade. Reconhecidamente ciumento e acometido por impotência sexual, o marido da filha de santo é inserido em um drama no qual a esposa sente ter sido estuprada. Por fim, a pombagira revela que foi ela quem desencadeou a experiência na médium, mas a pedido de um homem. Quem seria o homem interessado em provocar tal tipo de experiência na sua esposa? A desconfiança parecia instaurada.

Por outro lado, a situação apresenta elementos que permitem uma melhor descrição do lugar do conflito e do ataque mágico no universo experencial dos médiuns. Afinal de contas, a revelação de que a pombagira era a executora de um ataque contra o seu próprio aparelho chama a atenção para a multiplicidade e ambivalência das forças que atravessam os médiuns umbandistas. Se, como já foi mencionado no capítulo anterior, os neopentecostais conferem ênfase às metáforas pertinentes à “batalha espiritual”, a belicosidade também não é estranha à cosmovisão dos grupos umbandistas observados. Entretanto, a noção de “guerra espiritual” mobilizada pelos médiuns apresenta sentidos e práticas marcadamente distintos dos que são identificados entre os evangélicos neopentecostais.

5.5.1.

“Demanda a gente vive no dia-a-dia”: os tênuas limites entre autodefesa e ataque na “guerra espiritual”

Segundo a interpretação neopentecostal, o cosmo é dividido em duas forças antagônicas irreconciliáveis, Deus e o Diabo. As muitas manifestações do mal que atravessam o mundo são apenas expressões de uma única força maligna, capaz de assumir distintas faces a fim de seduzir suas vítimas. Como vimos, as igrejas neopentecostais elegem as entidades da Umbanda como sendo os alvos preferenciais da ação exorcista promovida nos seus cultos públicos. Sob essa perspectiva, dois lados opostos estão claramente delimitados: de um lado, o bem; de outro, o mal. Ao dramatizar a batalha entre a luz e as trevas, o exorcismo neopentecostal concorre, invariavelmente, para a afirmação do poder de Deus sobre o Diabo e seus asseclas. Trata-se de um drama que culmina com a libertação das vítimas da ação deletéria do “maligno”. Assim sendo, a despeito das resistências do “inimigo”, a vitória do exorcista é certa, pois não estão em jogo forças equilibradas e, portanto, o embate tem por meta a afirmação de uma verdade dada aprioristicamente: a superioridade de Jesus diante dos demônios. Cada exorcismo apenas cumpre uma profecia, isto é, atualiza a supremacia de Deus.

Entre os nossos interlocutores, a guerra espiritual assume sentidos e práticas distintos. Ela diz respeito a conflitos, por assim dizer, mais horizontalizados e, portanto, menos previsíveis do ponto de vista dos seus possíveis desfechos. Não se trata de uma batalha mística entre um Deus Onipotente e as forças desestabilizadoras de um ser maligno profeticamente derrotado, como se dá na cosmovisão do Cristianismo, notadamente entre os neopentecostais. Entre os umbandistas, a “guerra espiritual” constitui um conjunto de ataques e contra-ataques mágicos que, sob as mais variadas motivações, imbrica seres humanos e potências espirituais. Mobilizados pelos médiuns, os espíritos são instados a guerrear diante das mais variadas formas de animosidade experienciadas no mundo dos homens. Disputas em torno da afirmação do poder mágico-religioso, tensões vicinais, rivalidades sexuais ou profissionais podem desencadear as contendas protagonizadas pelos médiuns e seus guias. Aqui, os antagonismos concorrentes para as lutas mágicas que envolvem seres “deste” e do “outro mundo” não atualizam uma profecia em torno de um binarismo fatalista

entre bem e mal. Não existe, portanto, um lado cosmologicamente destinado à vitória ou à derrota. Nesse sentido, a força das entidades espirituais mobilizadas e, especialmente, a perícia mágico-religiosa do solicitante são elementos determinantes nos possíveis desfechos dessas guerras.

Segundo as narrativas dos médiuns, os conflitos mágicos experimentados na vida cotidiana não são justificados pela natureza maléfica de nenhum ente espiritual do cosmo, mas por limitações inerentes à condição humana. Sob essa perspectiva, sentimentos como inveja, ciúmes e ímpeto de vingança não são atributos impostos pela ação demoníaca, mas propriedades características de pessoas dotadas de distintos graus de evolução. Sob esse prisma, o mundo não é necessariamente bom ou ruim, isto é, não está cindido entre luz e trevas. A existência na Terra comporta a possibilidade do contato com pessoas capazes de fazer o mal e, portanto, impõe a necessidade da autodefesa. Dito de outra maneira: embora não seja mencionado como sendo algo desejável, o recurso ao conflito mágico é apontado pelos interlocutores como uma necessidade diante da possibilidade de ser atacado pela magia de outrem. “Infelizmente, a gente precisa se defender”, disse uma das médiuns entrevistadas.

Assim sendo, dificilmente os médiuns assumem a disposição em praticar o feitiço, como já salientaram Birman (1985), Maggie (2001) e Prandi (1996), dentre tantos autores debruçados sobre o tema do conflito mágico entre os umbandistas. Conhecido como demanda, o ataque mágico ocorre, basicamente, da seguinte maneira: assolado por um conjunto de infortúnios ou pela reincidência de sensações desconfortáveis, o médium é conduzido à suspeita de que foi enfeitiçado, recorrendo à consulta com as entidades ou aos jogos oraculares, como os búzios ou as cartas. Caso a suspeita de feitiço seja confirmada, a vítima do ataque mágico é orientada a realizar um contrafeitiço, isto é, um trabalho capaz de contra-atacar ou neutralizar a ação do seu oponente. Nas palavras de Mãe Dani,

Demanda a gente vive no dia a dia, o que que é a demanda? É o outro não querer que você consiga chegar no seu objetivo, né, seja no trabalho, seja na vida. (...) Então, tudo na vida, demanda é uma batalha mesmo, quando minha mãe assumiu a casa, lembra? A casa de santo, a nossa casa de santo, como eu tinha dito antes, todos já tinham casa aberta, poucos não, minha mãe era uma delas (...)nós tínhamos uma irmã, que chegou ao cúmulo do absurdo de ir à nossa zeladora pra perguntar com que direito que a minha mãe tinha, que a minha mãe era nova e não sabia nada, que minha mãe quando começou, como eu, eu não jogava (...)

teve essa... né, da irmã de santo que não queria, até por ciúme queria que minha mãe ficasse na casa dela pra ajudar como se fosse mãe pequena, enfim, mas minha mãe abriu, ficou com a casa aberta até o dia que acabou a missão dela (...) a demanda veio disso, é a pessoa querendo impedir o outro de caminhar, por simples...ou vaidade, ou até mesmo preconceito, falta de afinidade, a gente vive numa demanda (...) Inveja, o querer do outro, isso me deixa incomodada, até hoje, o querer do outro, eu quero tá ali, eu quero aquilo, eu não quero ir conquistar, eu quero aquilo ali (...)

No relato acima, a mãe de santo menciona as divergências entre sua mãe biológica, que inaugurou um terreiro, e uma irmã de santo que, à época, “já tinha casa aberta” e, portanto, não queria perder a colaboração até então oferecida pela recém consagrada líder religiosa. Para a mãe biológica de Dani, a abertura da nova casa foi, também, a abertura a novos antagonismos, pois suscitou a rivalidade de sacerdotes já estabelecidos no universo umbandista, especialmente da irmã de santo mencionada que, assim como ela, era filha de Iansã, a deusa dos ventos e tempestades. Belicosa e determinada, essa divindade é mencionada no relato da mãe de santo como sendo a força motriz que retroalimentava os conflitos entre as duas líderes religiosas: enciumada por ter perdido a mãe pequena do seu terreiro, a sacerdotisa desafiava a nova mãe de santo. Esta, por sua vez, por também ser filha de Iansã, não fugia de uma boa guerra. Aqui, Iansã é apenas uma potência sagrada belicosa. Sob formas individuadas, ela imprime em suas filhas a força, o gosto pela batalha e a resistência em recuar diante do inimigo. Entretanto, a divindade não é definida como sendo portadora de uma verdade ontológica sobre a natureza dos conflitos experimentados pelas sacerdotisas. Estas “demandam” por disputas pessoais e, portanto, não visam o cumprimento de uma profecia em torno da vitória de um ser espiritual sobre outro. O lado vencedor da batalha não está pré-determinado.

Os relatos sobre demanda conferem notória ênfase aos processos de decifração das razões dos infortúnios que assolam o médium, isto é, à revelação de que há um ataque mágico em curso. A confirmação de que certos eventos indesejáveis decorrem de um feitiço constitui parte fundamental no desenrolar da trama conflituosa. Afinal, é a exposição das causas das adversidades que garante ao médium o acesso aos melhores meios de promover a sua defesa. Afinal, o fato de não saber que sofre um ataque mágico amplia a vulnerabilidade da vítima diante das forças antagônicas a ela impostas. Dani conta que a sua mãe, quando vitimada por um feitiço, conseguia ver as entidades inimigas transitando por sua

casa, por exemplo, pontuando a importância da manutenção de uma sensibilidade aguçada. Aliás, essas faculdades sensíveis podem ser úteis à defesa do grupo no qual o médium está inserido, como no caso da médium que revelou à sua irmã de santo que uma mulher “fazia macumba” para ela.

Assim sendo, é preciso que o aparelho de santo zele pela comunicação com as forças simpáticas aos seus propósitos. Melhor dizendo, parece ser imprescindível ao médium converter as entidades em agentes afins às suas causas. Afinal, cabe lembrar que, de acordo com a cosmovisão umbandista: “O indivíduo fraco é aquele que não tem a proteção dos espíritos, aquele que ‘se conduz mal’ e que se recusa a desenvolver sua ‘mediunidade’(...)” (MONTERO, 1985:164). Portanto, o afastamento entre o aparelho e suas entidades é considerado um fator de risco, isto é, um evento capaz de enfraquecer o filho ou pai de santo, tornando-o vulnerável aos infortúnios, inclusive aos malefícios decorrentes do ataque mágico. Ao examinar as acusações de feitiçaria desencadeadas em um terreiro da Zona Norte do Rio de Janeiro, Maggie (2001) notou que um dos maiores temores dos médiuns envolvidos nas contendas era o de ter “as linhas presas”, isto é, de que suas entidades fossem “amarradas” através de feitiços executados pelos inimigos e, portanto, impedidas de protegê-los.

Entretanto, apenas o conhecimento de que foi enfeitiçado não garante a proteção da vítima do feitiço. Esta precisa reagir, assumindo a condição de solicitante e coparticipante da batalha. A ação protetora dos guias não é considerada um dado estável e permanente, que independa da ação do médium. Além da manutenção do compromisso com o cuidado dos seus guias, como a realização de obrigações periódicas e disponibilização do corpo durante o transe de possessão, é preciso que o médium recorra às suas potências espirituais protetoras diante dos eventuais ataques sofridos. Se, como pontuou Maggie, “a demanda era uma guerra de orixá, mas tal guerra era estabelecida pelos homens” (MAGGIE, 2001: 45), novamente emerge a questão da imbricação entre médium e entidade. Embora as forças dos entes espirituais sejam consideradas indispensáveis à proteção dos mortais, tais forças precisam ser manipuladas, isto é, corretamente invocadas e postas a trabalhar em benefício dos seus aparelhos, como sugere Mãe Dani no relato a seguir:

(...)tem aquela história, né, minha mãe era...a sensibilidade, assim, à flor da pele, às vezes, estávamos aqui, né, no terreiro, ali naquela porta da cozinha, ela: “tá olhando, tá vendo?”, eu tenho um pouco de vergonha de falar mas eu sou um pouco medrosa, aí: “você tá vendo?”, eu: “vendo o que, mãe?”, “olha ali”, eu nova ainda, né, ela: “Ah, tá andando assim”, aí ela via algumas coisas esquisitas, eguns, chamado egum, andando, aí ela saía, vinha aqui, fazia as coisas dela, os feitiços dela aqui e ela mesmo falava pra minha mãe, ligava pra minha pra minha mãe pra perguntar: “Tá tudo bem?”, aí minha mãe também era de Iansã, ela também era de Iansã, aí minha mãe: “Tá”, “e aí você já recebeu?”, ficava nessa guerra, e eu não consigo aceitar isso, sabe? Eu tenho um...é...um repúdio a isso...

Embora afirme que, diferentemente da sua mãe, não seja afeita aos conflitos, Mãe Dani observa que a sua casa não está isenta de ataques mágicos e, não raro, ela precisa mobilizar os seus guias em prol da defesa dela e do terreiro. Nos relatos da mãe de santo, os feitiços dirigidos a ela parecem constituir eventos capazes de atestar a eficácia mágica da líder e da casa de santo. Assim como à época em que o terreiro era dirigido por sua mãe, Nani afirma que a casa já foi diversas vezes exposta aos ataques promovidos por outros sacerdotes ou aspirantes a pai de santo, que pretendiam testar o nível de eficácia da magia ali praticada. A propósito, as disputas por afirmação do poder no exercício do sacerdócio, bem como por ampliação do prestígio religioso dos médiuns ocupam grande parte dos relatos sobre demanda obtidos durante a pesquisa. Isso posto, parece razoável sugerir como hipótese que a capacidade de vencer demandas exerce papel relevante na afirmação da força mágica da sacerdotisa e do terreiro. Afinal de contas, embora a casa já tenha sido atacada algumas vezes, permanece de pé, graças às forças dos entes espirituais ali cultuados e à perícia mágico-religiosa das suas líderes. Sob essa perspectiva, aquele que dirige feitiço a uma casa de santo pretende testar o poder mágico do dirigente. Trata-se de um desafio.

(...) “Vamos testar, será que a casa dela é boa? Se ela é boa, vamos testar”, né, “Vamos testar”, e pá, mandava alguma coisinha, ainda hoje existe muito isso: “Será que ela é boa o suficiente?” (...) então tinha que fazer o feitiço, então minha mãe jogava, tinha as entidades também (...)que alertavam, faziam a segurança, né, então, eu falei: “Pô, se a gente já faz caridade, né, já luta contra o... é uma luta espiritual mesmo entre o bem e o mal mesmo que a gente trava, entre, dentro de nós mesmos, que nós tentamos o nosso...”, porque ninguém é bonzinho, eu não sou boazinha, então eu tento que a minha porção boazinha seja maior, mas não quer dizer que eu não seja, ninguém é assim, então a gente luta contra isso. Aí, vêm as pessoas, aquele coração, né, que você sabe, entra na sua casa e vem com aquela energia pesada e começa com aquela famosa...Demanda.

Se, como já foi mencionado, a exposição às provações e subsequente vitória sobre elas constitui elemento fundamental à afirmação da força das mães

de santo (cf. GIACOMINI, 2012), parece lícito supor que capacidade de enfrentar e, evidentemente, de vencer demandas também é peça relevante na construção da força mística da mãe de santo. Dito de outra maneira: nas narrativas das mães de santo, diversas experiências de aflição, como doenças e dificuldades financeiras, são destacadas como elementos capazes de pôr à prova a força das dessas sacerdotisas. A exposição aos estados subjetivos de sofrimento é superada pela manifestação de uma força diferencial inerente às babás e, portanto, mais importante do que ser posta à prova, é galgar vitória sobre os obstáculos. Assim sendo, as vitórias sobre as demandas também não seriam elementos demarcadores de um notório poder de manipulação das forças sagradas? Ao que parece, embora seja aludida como algo indesejável, a guerra é considerada parte do sistema de práticas e representações do terreiro e, portanto, a capacidade de derrotar inimigos constitui um atributo nada desprezível para médiuns e sacerdotes.

Nesse sentido, a demanda também parece ser acionada enquanto fator de manutenção das hierarquias vigentes e, portanto, da delimitação das fronteiras internas do grupo. No caso apresentado a seguir, a “guerra espiritual” sinaliza um desequilíbrio pertinente à distribuição de poder na casa, já que diz respeito ao desejo de ascensão de um médium ao posto de pai de santo, apesar de este não ter cumprido os ritos iniciáticos considerados necessários no terreiro. Afastado do grupo religioso, o médium é considerado um dos principais executores de demandas contra a casa. Aqui, a capacidade de defesa da mãe de santo garante a própria segurança e a dos seus filhos. Por outro lado, a latência do conflito deixa claro quem está dentro e quem está fora do grupo. À medida em que atenta contra a mãe de santo da casa, o médium passa a ser alguém externo ao terreiro. Além disso, a persistência do adequado funcionamento da casa de culto evidencia que a sacerdotisa vem enfrentando com êxito os ataques desencadeados pelo seu ex-filho de santo. A esse respeito, ela afirma que:

vai ter um tempo que não vai existir mais filho de santo, verdade, tive um caso de um filho de santo aqui que entrou não tinha nunca frequentado, entrou e disse que tinha nascido já pronto, ele sabia que ia ser pai de santo, claro que não deu certo aqui, né, e acabou saindo, enfim, já rodou algumas coisas (...) Então, tá rodando, já sei que tá... dá consulta, joga, e é um que fica mandando demanda, olha só, manda recado ainda (...) Manda recado assim, fala pra alguém que sabe que vai me contar, fala pra um filho de santo meu, que tá na casa, né, ai eu falo: "Deixa, deixa ele", né, então cada um tem... sabe o tamanho da perna que tem, né, eu sei

até aonde a minha perna vai, ele deve saber o tamanho do comprimento da dele, né?

Do ponto de vista da manutenção da coesão interna do grupo, a prática da demanda entre médiuns é considerada um elemento capaz de corroer o corpo mediúnico, ou mesmo reorientar as modalidades de trabalho desenvolvidos em uma determinada casa. Na Casa do Boiadeiro, uma das médiuns entrevistadas contou que já frequentou um “terreiro de Umbanda traçado com Magia” e, durante os doze anos que trabalhou na casa, pôde observar inúmeros prodígios que atestavam o poder mágico das entidades e médiuns atuantes no centro. Dentre os elementos que afirmavam a presença e poder dos seres sagrados cultuados, salta aos olhos a ênfase conferida às marcas corporais extraordinárias apresentadas pelos médiuns em transe. De acordo com essa percepção, um corpo revestido de habilidades incomuns aos seres humanos, ao menos em seus usos ordinários, é o elemento que atesta a presença do ente espiritual e, por conseguinte, evidencia a eficácia da prática mágica desenvolvida. Afinal de contas, se o aparelho de santo é exposto a tantas provações físicas, como a experiência de ser furado e nada ocorrer a ele, é porque o guia está presente. Além disso, é poderoso o suficiente para devolver ao médium o seu estado corporal anterior. Cortes que desaparecem e pregos que não furam a pele de quem está em transe, por exemplo, sugerem a presença de uma força maior, isto é, o poder da entidade que toma o corpo do fiel.

(...)eu comecei numa casa de Umbanda com Magia Negra, eu via muitas coisas, é...a gente batia gira Dia de Finados dentro do cemitério, a gente fez giras nas praias, cachoeiras e algumas coisas me incomodavam no sentido de achar que não precisa disso, né, nessa casa e assim, eu não estou criticando...que eu acho que tudo é uma questão de evolução mesmo, nessa casa era assim: o Preto Velho que sentava num banco com setenta e sete pregos e sentava e não furava e não machucava. Eu vi, né, a Maria Mulambo da minha mãe de santo, essa primeira faleceu há pouco tempo, furar com punhal de um lado ao outro e depois não tinha nada, eu vi. Vi exu andar em cima de vidro e não cortar o pé (...) a gente batia macumba no morro, embaixo de uma árvore lá, à noite, tudo escuro, tinha cobra, tinha não sei o que, eu vi Exu com cobra, manejar, vi feitiçarias em túmulos.

No entanto, ela observa que a expressiva abertura da casa à prática da feitiçaria concorreu para a instauração de um clima de disputas entre os médiuns, bem como entre as muitas entidades espirituais da casa. A narrativa da médium estabelece um marco fundamental na reorientação dos serviços mágico-religiosos oferecidos no terreiro: o afluxo de uma clientela dotada de maior poder aquisitivo e prestígio social, especialmente políticos. Atraídos pelas demonstrações de poder

que as entidades incorporadas ofereciam nas sessões públicas, muitos clientes teriam começado a solicitar trabalhos com fins hedonistas e de moral duvidosa, como a imposição de malefícios sobre desafetos e rivais políticos. De acordo com a médium, as gratificações desses clientes eram generosas. Sob a perspectiva de retribuir o êxito alcançado a partir dos trabalhos mágicos encomendados, os solicitantes ofertavam inúmeros presentes, como bebidas refinadas, investimentos na reforma da casa e substituição dos objetos de uso ritual por outros mais sofisticados. Assim,

(...)a casa, que era uma casa, quando eu cheguei era uma casa simples, um cômodo pequeno, de repente virou enorme e...essas pessoas trocaram os atabaques, era aqueles lindos, maravilhosos, chegavam com caixas de uísques, caixas de charutos, caixas de...é...charutos, uísques, taças, tudo foi ficando muito suntuoso e aí...isso me incomodou, a gente precisa ter humildade, quando você começa a ver a questão do médium, né, e aí, as disputas internas acabam ficando maiores(...)Foi porque aí um quer ser maior do que o outro (...) a questão da vaidade, foi complicado, foi meu problema lá com minha mãe de santo, porque aí as entidades começam a trabalhar mais aqui e ali, começa a ganhar mais e aí não é interessante.

De acordo com a médium, depois de abrir a casa à prática do ataque mágico aos “de fora”, o terreiro acabou sendo lançado em uma dinâmica de naturalização da feitiçaria entre os próprios médiuns. Estes, auxiliados por suas entidades, disputavam o prestígio entre os clientes, tentando demonstrar que tinham maior poder de manipulação das forças sagradas em benefício dos solicitantes. Aqui, a passagem do predomínio da prática da caridade à demanda está intimamente associada às novas aspirações dos médiuns, isto é, às transformações experimentadas pelos religiosos no âmbito das emoções. De acordo com a interlocutora, a crescente dinâmica de ostentação desenvolvida é o elemento propulsor de uma atitude vaidosa entre os filhos de santo. Sob essa perspectiva, a brecha que propiciou a transformação da “energia” da casa, que ficou mais “pesada”, é atribuída às emoções mal geridas por parte dos médiuns, que teriam sido atraídos pela ânsia de poder e prestígio. Ela salienta, contudo, que a possibilidade de deslizar da prática da caridade ao malefício está inscrita na condição humana, que é falha por excelência e, portanto, requer vigilância. Assim sendo, a filha de santo observa que é imprescindível que o médium esteja atento ao que sente, isto é, que seja capaz de avaliar as próprias emoções, evitando ser seduzido pela vaidade e busca desmedida por poder.

Nesse sentido, parece bastante evidente que as noções de bem e mal não estão ausentes da cosmovisão umbandista. Entretanto, essas noções são qualitativamente distintas daquelas veiculadas pelos neopentecostais. Ora, para estes últimos, o demônio está permanentemente à espreita dos fiéis e visa conduzi-los ao abismo. É, pois, preciso resistir às tentações impostas pelo “maligno”. Os médiuns, por outro lado, tendem a inscrever a maldade no conjunto de atributos inerentes à condição humana, que não deixa de ser identificada nas potências espirituais do panteão. Assim como os homens, os deuses e espíritos do cosmo umbandista também parecem ser sujeitos, em maior ou menor grau, às vicissitudes da vida terrena e, portanto, conhecem de perto as dores e paixões que podem ser experimentadas “neste mundo”. Aqui, o mal não é uma substância circunscrita a determinado ser, mas uma propriedade cambiável e disponível aos homens e aos espíritos. Estes últimos, notadamente os exus e as pombagiras, são dotados de sensível ambivalência, como sugere a cantiga abaixo:

*Ô cigana, ciganinha
Da sandália de pau
Cigana, ciganinha
Da sandália de pau
Quando ela bate o pé
Ela faz o bem, ela faz o mal*

5.5.2. Os “monstros internos”

Nos homens, residem todas as paixões, virtudes e vícios e, portanto, a vida na Terra pressupõe a necessidade de duas modalidades básicas de precaução. Por um lado, é preciso atentar para a premissa de que o ser humano é capaz de praticar a maldade e, portanto, não se pode ignorar a permanente busca por proteção das entidades. Afinal de contas, como afirma Mãe Dani, “as bruxas existem, não podemos subestimar os inimigos”. Por outro lado, se ninguém é constituído apenas por sentimentos nobres, grandes perigos residem no interior de cada um, isto é, nos “nossos monstros”, segundo a Ialorixá. Portanto, existir é perigoso porque nós, seres humanos, somos capazes de nutrir tanto atitudes benfazejas quanto deletérias.

Sendo assim, para além dos trabalhos mágicos e da preservação das alianças com as potências sagradas, o médium precisa atentar para um cuidadoso

gerenciamento das próprias emoções. Afinal de contas, segundo Dani, “nossa corpo é uma casa, onde entram apenas convidados”. Sob esse prisma, o ordenamento das próprias sensibilidades se dá em dois níveis. Em primeiro lugar, é preciso que o médium fique atento aos próprios pensamentos, evitando a ampliação do sentimento de medo e impotência diante de forças externas a ele. Em segundo lugar, caberia ao médium o domínio sobre os próprios “monstros”, isto é, os impulsos agressivos capazes de conduzi-lo à banalização da prática do mal.

Examinemos o primeiro aspecto. Quando tomado pelo temor do feitiço, o médium é suscetível ao enfraquecimento e a degeneração físico-moral. Dominado pela sugestão mental de que sofreu um ataque mágico, ele pode vir a desenvolver os sintomas daquilo que supõe ser o resultado de “magia negra”, como nos casos de morte por enfeitiçamento, exaustivamente problematizados por Mauss (2003b) e Lévi-Strauss (2012). Assim como a mãe de santo atenta para a capacidade sensível que o médium deve desenvolver para reconhecer a autenticidade do próprio transe, bem como identificar os efeitos da bruxaria, o refinamento da sensibilidade mediúnica constitui elemento primordial à proteção diante do que ela denomina “auto feitiço”. Afinal, a imperícia do médium no gerenciamento das emoções gera a possibilidade de mistificação, isto é, de achar que está com a entidade quando, na verdade, está produzindo um autoengano. Também no que diz respeito à percepção dos ataques mágicos, a sensibilidade é uma ferramenta fundamental, embora seja ambivalente. Afinal, como foi demonstrado anteriormente, as experiências sensoriais podem alertar o filho de santo sobre possíveis ataques mágicos. No entanto, os estados mentais confusos e condicionados ao medo concorrem para impressionar o médium e, portanto, resultam na objetificação do suposto feitiço em forma de experiências sensíveis desagradáveis e infortúnios. Segundo Mãe Dani,

(...)infelizmente é assim, você tem que se defender sim, se defender não mandando de volta, eu não acho assim, mas se defender pra se proteger, cuidando, cercando sua casa, fazendo seu ponto de segurança, firmeza, pensamentos, eu acredito que os pensamentos também, é...contribuem muito, eu falo pro...como eu chamo meus pequenos: “Você potencializa o que você deseja pra você, tudo vai ser muito grande, tanto o mal, tanto o ruim, se você acha que tão demandando pra você, né, você não vai subestimar o inimigo também, né, achar que você é o superpoderoso, que nada vai te atingir, porque aí você tá ferrado, vai cair, na certa, então você tem sim, existe, as bruxas existem, então

você não pode subestimar, você vai sim cuidar do seu ponto de segurança, deixar os seus acessos e confiar e se resguardar com bons pensamentos”, nós somos uma casa, como eu falei antes, então nós deixamos entrar quem desejamos, se tão mandando (...) “tô sentindo uma dor de cabeça, fulano tá fazendo”, pronto, a pior macumba é o auto feitiço, que você acha que tá enfeitiçado, acabou. Já era, aí, meu filho, não tem ninguém que consiga tirar...

O segundo aspecto do cuidado com as próprias emoções diz respeito à possibilidade dos deslizamentos éticos dos seres humanos. De acordo com mãe Dani, é preciso “dominar os nossos monstros”, evitando a sedução pela ânsia de poder, um sentimento capaz de afastar o médium das próprias entidades. Dominado pela sensação de onipotência, o médium começaria a julgar a presença dos seus guias um elemento dispensável à prática mágico-religiosa. Sob essa perspectiva, a vida cotidiana é uma arena que dá lugar às tramas capazes de afastar o médium da sua missão, isto é, da tarefa de atuar como instrumento das potências espirituais. Aqui, as tentações vêm de dentro e, segundo a babá, não são fáceis de combater. Portanto, a linha que separa a caridade da demanda parece ser tênue. A prática do bem é apresentada como sendo o resultado de uma escolha pessoal, mas pode ser obliterada a partir dos mais variados estímulos, internos ou externos. Onde termina o ataque e começa a defesa? Parece difícil responder a essa questão. Afinal de contas, o ímpeto por vingança, o ego ferido ou o apego excessivo não são elementos estranhos a quem vive na Terra. Assim, o risco de responder o que entende ser um malefício imposto por outrem com a prática da maldade parece ser uma possibilidade quase sempre aventada.

Em uma conversa informal com os seus filhos de santo, Dani pontuou o seguinte: “todo mundo tem dois lados, bom e ruim. Eu não sou cem por cento boazinha, mas tenho escolha de não aflorar o lado ruim”. Desejáveis ou não, as possibilidades de sofrer ataques mágicos ou de lançar mão de feitiços constituem um espectro bastante presente na narrativa da mãe de santo. Embora condene a prática da feitiçaria, parece persistir a sugestão de que possui o conhecimento necessário à realização do ataque ou contra-ataque, apesar de preferir não utilizá-lo. “Eu sei até aonde a minha perna vai, será que ele sabe da dele?”, disse a babá em relação ao ex- filho de santo, que estaria demandando contra ela.

Ademais, o enredamento no conflito mágico é apresentado como algo, por assim dizer, viciante. Uma vez que responda aos ataques mágicos à altura, isto é, “mandando de volta” o feitiço recebido, o sujeito é envolvido em uma dinâmica duradoura e desgastante. “A pessoa futuca, futuca, pra ver até onde você vai. Você sabe fazer, faz, se defende. Vai ter que ficar se defendendo, quanto mais você se defende, mais tem que se defender”. Trata-se de uma guerra, ou seja, um período conflituoso, desdobrado em diversas batalhas. Por vezes, os estímulos ao combate são irresistíveis. Mãe Dani observa que, há algum tempo, o terreiro foi invadido e furtado. Ao encontrar seu espaço sagrado violado, a mãe de santo pôs suas emoções à prova e, por um instante, quase sucumbiu aos desejos de vingança. Ela conta o seguinte:

(...) nesse dia, meu humano gritou muito, meu lado, porção ruinzinha, né, o meu monstro despertou, eu saí até de carro, olha a pessoa calma do jeito que eu sou, né, eu e meu irmão: "Me bota no carro, vamos ver...", que viram um rapaz saindo daqui, né, com capuz, né, foi pra lá, e a gente na doce ilusão de que tinha acabado de acontecer, a minha sorte foi que chegamos depois, porque eu tava com dois irmãos meus, imagina se eu pego esse rapaz aqui dentro, andando no terreiro, podia acontecer uma tragédia, se ele tivesse armado, alguma coisa assim, então agradeci até, mas nesse momento me veio, eu falei: "Meu Deus do céu!", a gente acaba desejando o ruim, né, eu desejei sim. Falei: "Meu Deus, esse cara tem que pagar isso", você sabe que eu fui passar da soleira da porta, do terreiro, pra entrar, com raiva, que eu tava com muita raiva: "Invadiram meu campo sagrado, é um absurdo!", eu com raiva: "Eu vou pedir, eu vou, eu vou pedir Exu vai na rua, vai atrás" (...)

Diante do ocorrido, Dani observa que foi a sua Preta Velha, epítome da paciência e da benevolência, quem aplacou a sua ira. Além disso, a entidade teria advertido o seu aparelho sobre o caráter viciante da vingança. Segundo a mãe de santo, a entidade pontuou que a atitude vingativa e o recurso à prática do feitiço seriam os elementos propulsores de um “caminho sem volta”. Aqui, parece em evidência a possibilidade de o médium deixar de ser alguém que se defende e, efetivamente, transformar-se em um contumaz feiticeiro. Afinal de contas, a rotinização do sentimento de revanche e da possibilidade de recorrer ao ataque mágico seriam concorrentes para a emergência de uma sensação de onipotência por parte da médium. Esta, uma vez convencida de poder resolver todos os seus impasses a partir do recurso à magia, passaria a subestimar a importância dos guias e, portanto, perderia parte da sua força mágica.

quando eu botei o pé, sabe que eu não consegui passar, eu não incorporei, mas eu ouvi a voz da minha Preta Velha, né, falando: "Se você entrar nesse caminho, você não volta mais, se você for por esse caminho, você nunca mais sai, não faça isso", você sabe quando leva um susto? Meu coração, eu virei pra um lado, virei pro outro, tava ali eu sozinha, o pessoal tava aqui mas tava na cozinha, eu olhei pra um lado, voltei, respirei fundo, pedi: "Minha Velha, me desculpe", eu sabia que era ela, falei: "Me desculpe, me ajude então, me dê serenidade, preciso da senhora agora", então, sempre ela me dá serenidade, sempre ela me dá serenidade, ela me volta, então meu monstro ela... abrandou naquele momento.

5.6.

“Eu ouvi a voz da minha Preta Velha”: as sensibilidades dos homens e a individuação dos guias

Nos relatos acerca da presença das entidades no mundo dos homens, os médiuns conferem relevo aos eventos que sugerem processos de individuação dessas potências espirituais. Dessa forma, filhos e mães de santo salientam as experiências sensíveis que permitem o reconhecimento subjetivo da agência dos entes sagrados. Ora, não é qualquer voz que a médium Janaína ouve com frequência. Trata-se de uma voz rapidamente reconhecida. Afinal, diante dos perigos aos quais a médium é exposta, é a voz de Exu Caveira que aponta as diretrizes mais seguras. Ela conta que, certa vez, o seu carro ficou à beira de um abismo, seguro apenas por uma bananeira, quando a jovem começou a ser monitorada pela voz do seu exu, que dizia quando e como ela deveria acelerar o veículo para sair da situação. O apelo para que mãe Dani placasse a sua ira diante da violação do terreiro, por sua vez, não é transmitido por uma voz aleatória, mas pela fala serena da Preta Velha. A imensa vontade de dançar que o Pai Pequeno Jeferson sentia era nada mais nada menos que o sinal inequívoco de que Zé Pelintra estava por perto. O ponto, então, parece ser o seguinte: articuladas aos eventos cotidianos, as sensações dos médiuns conferem sentido às tramas vividas e concorrem para a percepção de que as entidades marcam presença e interferem no mundo dos homens.

A reincidência de certas experiências sensíveis permite a identificação dos entes espirituais cultuados pelos médiuns, especialmente quando tais experiências são concomitantes a acontecimentos identificados como perigosos e que, portanto, demandam maior atenção por parte do aparelho de santo. Em conversa informal com uma mãe de santo, esta pontuou que, diante de situações ameaçadoras,

costuma sentir um nítido gosto de sangue na boca, uma forte “pontada” no estômago e vontade de vomitar. Embora caracterize a experiência como impactante, ela observa que não tem o que temer. É apenas o fruto da aproximação de uma das suas entidades, a Pombagira Rainha das Rainhas do Cabaré, que teria morrido apunhalada na sua última encarnação. Outra mãe de santo mencionou que, sempre que a sua cabocla está por perto, sente uma forte dor no pé, reflexo de uma picada de cobra que a entidade teria sofrido em sua última passagem pela Terra, quando era uma índia e vivia nas matas. Sensações como essas acompanham o médium para além das experiências ritualizadas nos terreiros. Afinal, como explica Mãe Dani,

(...)você não deixa de ser é... médium, depois que você sai do terreiro, então é vinte e quatro horas sim, dependendo da situação, olha, você sabe que às vezes, eu falo que tem uma parabólica, às vezes eu tô em casa, aí começa a não me sair a pessoa da minha cabeça, um filho de santo, um amigo, isso me preocupa muito, aprendi a lidar com isso, quando uma pessoa não sai da minha cabeça...

Como sugerem os relatos acerca do afloramento da mediunidade, aprender a reconhecer e interpretar as sensações transversais à cotidianidade parece ser um dos maiores desafios impostos por essa modalidade de construção do sagrado. Trata-se de um fator de ordenamento das experiências sensíveis e atribuição de sentidos ao vivido. Não raro, antes do contato com os códigos umbandistas, os médiuns suscitam a suspeita de que são portadores de alguma anomalia. Afinal, eles expressam percepções sensoriais estranhas ao repertório de sensações reconhecidas na cultura afetiva dos grupos nos quais estão inseridos. Também por isso, o desenvolvimento mediúnico é considerado um procedimento fundamental, pois é o aprendizado que concorre para que o praticante da mediunidade adquira maior perícia no reconhecimento/construção das próprias sensações. Gradualmente, o médium constrói relações indissolúveis entre o que sente e os traços característicos de cada ente espiritual e, nas relações com cada um desses seres sagrados, é atravessado por determinado conjunto de experiências sensíveis singulares. Portanto, o reconhecimento dessas sensações é uma das peças-chave na identificação do próprio patrimônio espiritual.

Diversos autores, como Birman (1985a) e Trindade (1985), já pontuaram que, embora sejam organizadas em categorias genéricas constitutivas de um panteão, as entidades da Umbanda passam por um processo de individuação, que

é propiciado, sobretudo, pela prática do transe de possessão. Ou seja, à medida em que descem sobre os corpos dos médiuns, os guias deixam de ser tipos genéricos e tornam-se novos atores sociais na comunidade religiosa, isto é, “ganham vida própria”. A emergência da entidade enquanto um novo ator social é potencializada, especialmente, pela interatividade característica da modalidade de transe praticado pelos umbandistas. Vale lembrar que a experiência de possessão predominante nos terreiros de Umbanda se dá a partir de uma expressiva articulação entre marcas corporais e voz. É bem verdade que todo um gestual é reconhecido pelo grupo no sentido de identificar o ente espiritual que possui o médium. “Se é caboclo, vai querer levantar o braço”, disse a mãe de santo. Por outro lado, os espíritos manifestos mobilizam a voz do aparelho de santo e, portanto, interagem com quem está por perto, expondo suas idiossincrasias e, sobretudo, narrando fragmentos biográficos de suas vidas terrenas.

Ao atentar para a dimensão interativa da construção do sagrado na religiosidade umbandista, Birman (1985a) observa que os devotos estabelecem uma nítida separação entre as entidades que “dão consulta” e as demais, tendendo a privilegiar, em termos práticos, somente as primeiras. Sob esse prisma, a construção do ente sagrado enquanto ator social está intimamente ligada à dimensão, por assim dizer, terapêutica da Umbanda, notadamente no que concerne aos encontros entre guias e consulentes. A esse respeito, a autora observa o seguinte: “O instrumento de tal transformação nada mais é do que a materialização de uma ideia que, de início, só existe na mente do religioso- a consulta materializa o espírito para todos.” (BIRMAN, 1985a: 37)

Evidentemente, a prática da consulta tem valor fundamental na emergência das entidades sagradas enquanto atores sociais reconhecidos. Entretanto, os registros etnográficos desta pesquisa sugerem que, para além da consulta propriamente dita, diversas modalidades de interação entre as entidades incorporadas e as pessoas concorrem para que, gradualmente, o ente espiritual ganhe vida própria, isto é, seja reconhecido pelo grupo não apenas como sendo um tipo genérico, mas como uma expressão individuada de uma categoria mais ampla de potências espirituais. Assim sendo, eleger a consulta como o único mecanismo de individuação do espírito seria ignorar todas as trocas de olhares cúmplices, os cochichos entre entidades incorporadas e os presentes, bem como

todos os fragmentos de trajetórias biográficas contadas pelos espíritos e sobre eles.

No terreiro, há uma socialidade que pressupõe frequentes interações entre as entidades e os homens e mulheres “da Terra”. Além disso, embora o ato da consulta seja parte fundamental na prática religiosa umbandista, vincular o processo de individuação das potências sagradas a essa prática seria restringir a materialização do sagrado ao contexto estritamente ritual da religiosidade umbandista, ou melhor, a uma parte do rito dedicada ao atendimento do público.

5.6.1.

Narrativa, socialidade e individuação do sagrado

Diante do que foi exposto nas seções anteriores, cabe destacar que a narrativa parece ocupar papel relevante no processo de individuação dos guias. Refiro-me, aqui, não à narrativa enquanto texto, mas enquanto elemento emergente em eventos narrativos e, portanto, exercendo importante papel na construção do próprio mundo narrado. Como lembra Cardoso (2005), a narrativização consiste em um processo através do qual “experiência”, “sujeito” e “evento” são simultaneamente constituídos. Assim, a emergência da entidade enquanto sujeito reconhecido na comunidade de culto, bem como para além dos limites do terreiro, também parece ser determinada por certos eventos narrativos. Estes, por sua vez, ocorrem em dois níveis: por um lado, os médiuns partilham referências aos feitos das suas entidades na vida cotidiana, sublinhando características que lhes são singulares; por outro lado, as entidades incorporadas narram fragmentos de suas trajetórias biográficas, acrescentando traços distintivos de sua personalidade e salientando suas formas características de intervenção no mundo dos homens.

Interessante notar que, às vezes, os eventos narrativos produzidos pelos médiuns são motivados pelas experiências sensoriais que estes associam à presença de suas entidades espirituais. O aparecimento de uma ferida nas mãos de uma das filhas de santo evoca o apreço da sua pombagira pela prática da feitiçaria e o gosto por “mexer o caldeirão”. Aqui, a experiência de incômodo físico é o elemento gerador de uma construção narrativa em torno de um dos traços da

personalidade da entidade, qual seja o seu caráter feiticeiro. Como foi visto, as sensações apresentadas pelos médiuns também podem evocar fragmentos da biografia mítica do ente espiritual. Basta lembrar do relato de uma das mães de santo, que sente a pontada do punhal que teria matado a sua pombagira. Ela também sente dor e puxa da perna quando a sua cigana, desencarnada em um acidente de carro, está próxima. Não raro, é a curiosidade do próprio médium em torno das origens de determinada sensação que o instiga a investigar os fatores concorrentes para tais experiências. Às vezes, diante da dúvida acerca de uma sensação que precede à incorporação, o médium pede para que alguém pergunte à entidade as causas de tal experiência.

Além disso, não é incomum que os filhos e mães de santo sonhem com os seus guias e, a partir das suas experiências oníricas, agreguem elementos à construção imagética do ente espiritual que incorporam. O partilhar dessas experiências constitui fator nada desprezível ao estabelecimento das formas individuadas da entidade. Nos contextos observados, os médiuns contam e recontam os seus sonhos, entretecendo ricas interpretações em torno do sagrado e sua ação no mundo. Na Casa do Boiadeiro, a prática de conversar sobre os sonhos é algo corriqueiro, inclusive por meio de redes sociais e aplicativos de comunicação. Aliás, nem sempre as experiências sensíveis dos médiuns corroboram as percepções difusas em torno de determinada categoria de espíritos e, portanto, sublinham as singularidades dos seres espirituais com os quais se relacionam, como mencionou a médium no depoimento a seguir.

(...) eu tenho problemas com imagens, sobretudo imagens de exu, eu tenho problema assim...me perdoa (...) Não seria um problema, eu acho que não são assim, até quando eu tive que comprar uma imagem pra colocar lá no quarto, eu tenho uma imagem de (...) sei lá, quinze centímetros, uma assim, porque tinha que ter, foi pedido e tal, mas eu não vou (...) porque eu acho que é algo mais (...) não é isso aí, eu tenho certeza, assim, que não é nada assustador dessa forma como costumam passar, eu acho que é como o meu espírito, como o seu, que tá trabalhando ali daquela forma como guardião e tá ali em alguns momentos como soldado, tem que fechar a cara e sair pra luta e (...) eu tenho problema, eu (...) com imagens, sobretudo de exu, que eu acho que não precisa ser assustador, é guardião, eu sempre conversei com eles assim, como eu tô conversando contigo: “Poxa, e aí, irmão, vamos lá, me ajuda aí, oh, toma conta aí”, tudo bem, tem que fazer, faço, eu tenho meus questionamentos, a gente tem (...) eu tive uns sonhos assim, eu vi algumas entidades, e acordava assim: “Meu Deus”, e assim muito bonitos, muito diferentes, eu não vou conseguir retratar, eu não sou desenhista, eu não faço linha reta, eu não sou desenhista, eu não vou conseguir retratar (...)

As narrativas dos espíritos incorporados, por sua vez, emergem de uma comensalidade que abarca homens e seres sagrados, tanto no contexto religioso quanto nas situações cotidianas das quais essas entidades participam. Em muitos casos, é justamente em resposta a uma situação do tempo presente, que a entidade traz à conversa elementos fragmentários de uma biografia pessoal. Se, em muitas sessões espíritas kardecistas, os entes manifestos são considerados sujeitos portadores de uma biografia coerente e reconhecível na Terra, não é o que ocorre entre as entidades da Umbanda, tal como apresentadas nos contextos examinados. Entre os umbandistas, as narrativas dos (e sobre) os espíritos não delineiam uma trajetória precisa destes no mundo dos vivos. Geralmente, não existem referências explícitas e precisas aos recortes temporais de existência histórica dessas entidades. Aqui, a constatação de certas competências, preferências ou comportamentos é o elemento que evoca as menções aos eventos biográficos. Estes, por sua vez, são elementos capazes de explicar as formas de intervenção atualmente assumidas por essas entidades no mundo dos vivos.

Isso ficou bastante evidente em uma situação que presenciei na casa que frequento, no Litoral Sul do estado do Rio de Janeiro. Certa vez, durante a realização de um trabalho, todos ficaram impressionados diante da desenvoltura assumida pela pombagira ao costurar um saco de veludo. A entidade contou que, em sua última encarnação na Terra, era líder de um cabaré e, diante dos preconceitos da sociedade circundante, ela e “suas meninas” precisaram desenvolver certas habilidades, já que os prestadores de serviços se recusavam a atendê-las. Assim, a “moça” teria aprendido a costurar para suprir a falta de costureiras dispostas a trabalhar para meretrizes. Pouco tempo antes dessa narrativa, a mesma pombagira pediu para que eu deixasse um recado para a médium que a incorpora: “moço, avise à minha menina que as suspeitas dela estão certas. Eu vivi na nação que fez a revolução”. Associados a essa informação, o gestual comedido e as “boas maneiras” da pombagira deram à médium a certeza de que a entidade viveu na França. “Por isso que ela é metida daquele jeito”, diziam alguns.

Embora tais narrativas elenquem elementos característicos das entidades, elas estão longe de atribuir qualquer fixidez a essas personagens sagradas. A pombagira comedida e refinada, que já foi dona de cabaré na França pré-

revolucionária, pode muito bem revelar outras faces, apresentar outras competências e evocar fragmentos biográficos de uma outra encarnação. Tudo dependerá das vicissitudes das interações que a entidade estabelece com filhos de santo, clientes e amigos. Por outro lado, a crença na reencarnação fornece, ao que parece, um ingrediente frequentemente mobilizado na caracterização desses espíritos. Liminar, a entidade transita entre “este” e “outro mundo” e parece gozar de uma visão dilatada da própria existência e das tramas humanas. Ela enxerga o que os filhos de santo não podem enxergar e, portanto, sua narrativa transita entre experiências acumuladas em incontáveis vidas. Ela é um espírito desencarnado. Já viveu na Terra muitas vezes e, portanto, tem muito dizer sobre si, desde que as circunstâncias evoquem suas revelações.

Aliás, a situação que descrevo a seguir diz bastante sobre o papel da narrativa na construção das entidades enquanto sujeitos. Em uma concorridíssima feijoada de Preto Velho, realizada em um dos terreiros observados durante a pesquisa do mestrado (CARNEIRO, 2012), Vovó Maria Joana, a preta velha da mãe de santo, fazia inúmeras referências aos tempos da escravidão. Contava sobre as dificuldades da vida na senzala e falava aos presentes sobre a importância do cultivo da paciência e da força diante das dificuldades da vida. Afinal, se os pretos velhos passaram pela experiência do cativeiro e transformaram os restos da Casa Grande em “força” através da feijoada, os homens e mulheres dos dias atuais podem vencer os desafios impostos pelos cativeiros contemporâneos, como as dificuldades de relacionamento, falta de disposição para o exercício das tarefas cotidianas etc. Entretanto, ao descobrir que a casa era visitada por um inglês, Vovó Maria Joana afirmou já ter vivido na Inglaterra em uma de suas encarnações, onde teria aprendido a mobilizar insondáveis segredos mágicos. Com ar de mistério, a preta velha exclamou: “Ah, se pudéssemos revelar os segredos da reencarnação!”

Assim sendo, a individuação da entidade é produzida, necessariamente, em um espaço de intertextualidade e de temporalidades múltiplas (cf. CARDOSO, 2007). É a própria socialidade, portanto, que agrupa os elementos constitutivos das entidades enquanto sujeitos intrincados às tramas humanas. Ao contar e recontar fragmentos das suas trajetórias, os guias são levados ao estatuto de narradores. Simultaneamente objetos e sujeitos dos eventos narrados, eles

reforçam sua corporificação diante das pessoas às quais estão relacionados, dentro e fora dos terreiros. Criam-se e recriam-se a partir do vivido e contado. Outros narradores acrescentam elementos às trajetórias e traços de personalidade e, portanto, é sempre possível descobrir ou atribuir uma nova faceta a determinado ente espiritual. Por outro lado, parece persistir uma recusa à compartmentalização confortável das formulações arquetípicas mais engessadas, como aquelas propostas pela literatura religiosa. A existência da entidade é entrelaçada nas tramas humanas, onde emergem traços fragmentários de biografias intangíveis. Isso se dá a partir da socialidade, da participação e das respostas apresentadas pelos guias frente às vicissitudes do tempo presente. Assim, eles ganham vida própria. Tornam-se, simultaneamente, tão familiares e tão “outros”, já que são portadores de habilidades extraordinárias. Afinal, quem diria que a vovó Rosário era parteira, até que a realização de um parto tivesse se tornado contingente?

6. Conclusão

*Eu encerro a nossa gira
Com Deus e Nossa senhora
Eu encerro a nossa gira
Samborê, pemba de Angola*

Ponto de encerramento

Certa vez, uma das médiuns com quem conversei ao longo da pesquisa suspirou e disse, em tom de desabafo e leve gracejo: “É, meu amigo, não é nada fácil viver neste mundo e um pouco no outro. Eu vejo gente morta. Com que frequência? Sempre”, sorria a médium, ao parafrasear um dos personagens centrais do filme “O sexto sentido”. Imediatamente, no entanto, ela ponderou: “é, mas tem as suas compensações”. Ao longo da nossa conversa, ela esclareceu que a presença das suas entidades é uma constante na vida cotidiana. Além disso, observou que a percepção de que as suas entidades atravessam os mais diversos eventos do dia-a-dia não é exclusividade dela, mas de grande parte das pessoas com quem convive rotineiramente. Colegas de trabalho, namorados e familiares não ficariam isentos das sensações que assinalam as passagens sutis que as suas entidades realizam no âmbito da vida doméstica, afetiva e profissional. A dificuldade residiria na interlocução com aqueles que, desprovidos do mesmo grau de sensibilidade para o contato com o “outro mundo”, temem a presença inexplicável das forças que percebem, mas não codificam. As compensações, por sua vez, viriam da possibilidade de colocar o seu dom para o intercâmbio com as potências sagradas a serviço de ações caritativas, isto é, de poder “fazer algo por alguém”.

De acordo com a exegese da médium, todas as pessoas são dotadas de algum grau de mediunidade, ou seja, de um nível de sensibilidade que permita identificar a força de uma presença extraordinária. Assim sendo, é porque as pessoas sentem as entidades da médium que recorrem a ela diante das aflições que enfrentam na vida cotidiana. É, pois, a dimensão sensorial- ou melhor, extra-sensorial- que põe em contato a médium, suas entidades espirituais e os aflitos circundantes. Parece significativo que a participação dos seres espirituais nas tramas humanas seja mediada pelas faculdades sensíveis de todos os envolvidos

nas tramas nas quais os guias interferem. O dom para mediar a presença do sagrado “neste mundo” é acompanhado, ao que parece, da potencialidade para servir de instrumento útil à minimização do sofrimento alheio.

A conversa informal supramencionada ilustra bem os sentidos atribuídos pelos aparelhos de santo ouvidos durante a pesquisa, uma vez que estabelece o encadeamento entre três noções-chave: dom, desenvolvimento e cura. Largamente mobilizadas pelos praticantes da possessão, essas noções evocam a afirmação de que estes são portadores de uma missão específica na Terra, isto é, de que foram escolhidos pelas potências espirituais e, portanto, devem “trabalhar no santo”, ou seja, servir de canal à manifestação dos seres sagrados entre os homens de carne e osso. É, portanto, a missão de mediar o sagrado que, sob diversos aspectos, confere sentido à presença dos aparelhos de santo no mundo. Assim sendo, os diversos papéis sociais assumidos por esses médiuns parecem ressignificados a partir da percepção de que atuam inspirados pelos seus guias espirituais. Em última análise, todas as esferas da vida cotidiana do médium são atravessadas pela participação do ativa do sagrado. Nesse sentido, a noção de que nascem predestinado pelos desígnios divinos ao cumprimento de uma missão ultrapassa os limites estritamente religiosos da “vida no santo”.

Isso ficou bastante evidente, sobretudo, nos relatos das mães de santo em atividade e daquelas em potencial, ou seja, médiuns que “têm coroa de babá” e, portanto, estão sendo preparadas para o sacerdócio. Mais do que permitir a incorporação dos guias para que estes trabalhem no terreiro, a mediação do sagrado se dá no âmbito das atividades profissionais, no gerenciamento dos conflitos emergentes na vida familiar, nas relações afetivas ou nas formas de engajamento em causas sociais. Basta lembrar a ênfase conferida por Mãe Norma à liderança que exerce no âmbito das relações familiares, a capacidade de atenuar as tensões a ela apresentadas ou de “resolver os problemas”. Os parentes, ainda que sejam evangélicos, recorre à única mãe de santo da família diante das maiores dificuldades enfrentadas no dia-a-dia. Não se trata, necessariamente, da busca por um serviço mágico-religioso. Para Norma, no entanto, o fato de ser procurada por seus parentes evangélicos não parece desassociado da sua missão na Terra, ou seja, não deixa de ser parte das suas responsabilidades e prerrogativas de sacerdotisa, de mulher inspirada por seus guias.

Também a enorme busca pelas palavras confortantes da mãe de santo em potencial Gisele, mesmo na escola onde trabalha, é interpretada como sinal inequívoco de que esta é uma escolhida pelas potências espirituais para determinada modalidade de intervenção na ordem do mundo. Trata-se de um protagonismo social perpassado pela presença das entidades espirituais. Gisele afirma que, “sozinha”, jamais teria paciência para ouvir tantos problemas e, por vezes, sugerir tantas alternativas. Nos textos escritos e divulgados por Janaína nas redes sociais não estão ausentes os atravessamentos do sagrado. Nas intervenções sobre ecologia, é a natureza enquanto domínio dos orixás que precisa ser preservada, por exemplo. A mesma Janaína, aliás, manteve um namoro no qual estava insatisfeita porque, segundo a sua pombagira, ainda tinha caridade e aprendizado a realizar naquele relacionamento.

No entanto, como vimos, essa pré-disposição para o contato com o sagrado, tal como apresentada pelos médiuns, implica no estabelecimento de relações lexicais entre virtualidades e realizações, isto é, atualização de possíveis. Afinal de contas, todos nós nascemos com uma imensa abertura sensorial e corporal ao mundo, ou seja, com inúmeras possibilidades relacionamento com o mundo negligenciadas pela cultura corporal dominante. É bastante evidente que desenvolvemos apenas algumas, dentre as muitas potencialidades inerentes à condição humana. Sob a perspectiva dos médiuns, a capacidade para travar contato com o plano espiritual é apenas o resultado do aguçamento inato de faculdades sensíveis disponíveis a todos os seres humanos, ainda que sejam mais latentes em algumas pessoas do que em outras. Assim, a mediunidade parece ser experienciada como uma das muitas possibilidades de relacionamento com o mundo, ainda que a narrativa dos médiuns sugira que a sensibilidade mobilizada no acesso ao sagrado englobe, basicamente, todas as demais formas de interação social vivenciadas pelo sujeito.

Uma vez que é percebida como sendo parte da abertura humana à apreensão do real, a capacidade para o contato com o sagrado pressupõe aprendizado. Afinal, o não enquadramento dessa diferenciação sensível em um conduto cultural capaz de dar sentido e operacionalidade à potencial comunicação espiritual leva ao atrofiamento da missão recebida pelo médium, isto é, compromete o sentido primeiro da sua presença no mundo. A possibilidade de

estar na Terra sem que se tenha um propósito pré-estabelecido não é sequer cogitada pelos médiuns com quem conversei. “Ninguém está no mundo a passeio, somos todos tarefeiros”, dizia Mãe Dani. Aliás, a negligência de que é vocacionado à mediação do sagrado não é isenta de sequelas. Ao deixar de atualizar a força que reside em estado potencial em seu interior, o virtual médium está exposto à fraqueza e à desordem. A condição inata da mediunidade é, portanto, ambivalente. Quando atualizada, é percebida como sendo um fator de propulsão do axé, isto é, de ampliação da energia vital disponível pela presença até então adormecida das potências sagradas. Por outro lado, quando negligenciada, é fator de estagnação e infortúnio. “A pessoa fica de guarda baixa”, disse mãe Dani, ao mencionar as situações nas quais persistem a recusa e o temor do médium em desenvolver as capacidades mediúnicas.

Talvez por isso, o infortúnio, a desordem e a fraqueza estejam entre os elementos mais elencados nos relatos referentes ao ingresso na prática religiosa umbandista, como vimos no primeiro capítulo desta tese. A “cobrança do santo” é, sob esse prisma, a manifestação de fraqueza por parte daquele que não atenta para a sua verdadeira potencialidade. O sujeito nasce potencialmente forte, uma vez que traz em seu interior uma divindade, isto é, um ser potente e repleto de atributos capazes de impulsionar o sucesso do seu filho na Terra. Mas o distanciamento do médium em relação a seu orixá ou a recusa aos apelos desta deidade são elementos que destituem o sujeito da força divina que este possui. Ao ignorar o apelo da divindade e a presença dos espíritos que pretendem trabalhar através dele, o médium está suscetível ao desequilíbrio físico-moral, aberto ao ataque mágico e, em última análise, sujeito a uma desordem de proporções cósmicas. Assim, a reparação da desordem pressupõe a iniciação. Por outro lado, é a fraqueza que, em alguns casos, leva o sujeito a reconhecer a necessidade de aceitar o chamado dos deuses e o cumprimento da missão.

Um dos primeiros desafios impostos a quem passa pelo afloramento da mediunidade é o de aprender a ver o mundo sob um novo prisma, isto é, o de codificar as experiências que assinalam o contato com o sagrado. Como foi visto, a possibilidade de contato com o “outro mundo”, às vezes, emerge acompanhada da suspeita de enlouquecimento ou esquizofrenia. A médium Gisele conta que começou a antever eventos, como o falecimento de algumas pessoas; Janaína

escrevia laudas e mais laudas durante a noite, mas não tinha ideia do que havia escrito. Esta última observou, aliás, que uma das primeiras explicações sobre mediunidade que recebeu dizia exatamente que suas experiências não eram sinais de um comportamento anômalo, mas que poderiam concorrer para sua insanidade mental, caso não começasse a “trabalhar”. Assim sendo, o conjunto de experiências sensíveis a princípio extraordinárias precisa ser explicado e ordenado. Se tais experiências são não são corriqueiras na cultura afetiva dominante, elas podem ser inscritas no âmbito das patologias mentais.

A médium mencionada no início desta conclusão afirma ter nascido com um dom para experimentar aquilo que grande parte das pessoas não experimenta. Ela pode enxergar, ouvir, ver e sentir no próprio corpo a ação de diversos seres espirituais, isto é, de entes sagrados que não habitam o mundo dos homens, mas nele transitam com a regularidade própria de quem se interessa pelas tramas humanas, ou seja, pelos eventos produzidos pela agência de homens e mulheres de carne e osso. Assim sendo, a mediunidade não deixa de ser um fator de diferenciação, que impõe a inserção em um novo contexto de aprendizado das relações com o mundo. Ela está em todos, mas à medida em que está mais latente em determinado sujeito, este precisa investir no ordenamento das experiências sensíveis que materializam o dom para a comunicação espiritual. Sob esse prisma, a mediunidade implica numa reeducação do indivíduo, isto é, no reordenamento da sua experiência no mundo. Afinal de contas, a constatação de que alguém é médium vem acompanhada pela necessidade de acesso a uma modalidade de aprendizado específico. Trata-se do desenvolvimento de um saber que confira sentido a determinado conjunto de experiências sensíveis da pessoa e, por outro lado, operacionalize determinada forma de intervenção na ordem do mundo. Aqui, digo aprendizado no sentido de modelamento social e cultural de um conjunto de potencialidades inatas, como aliás, se dá em relação a diversas outras virtuais capacidades inerentes à condição humana, atualizadas em outros diversos modelos de aprendizado.

Um exemplo prosaico, como o da criança em processo de letramento, ilustra bem o que pretendo dizer. Em uma sociedade como a nossa, em que o domínio da linguagem escrita constitui elemento fundamental na apreensão do mundo, a habilidade para ler e escrever parece tão corriqueira que, por vezes, nos

esquecemos que ela impõe um aprendizado gradual, o domínio sobre certas habilidades motoras e nem sempre ocorre de modo indolor para a criança alfabetizada. A constância na repetição da leitura naturaliza aquilo que é um fator da educação e está, aliás, para além da esfera do ensino formal. Afinal, ainda que inserida em um contexto de ensino/aprendizado formal, quem negaria os efeitos da socialização no desenvolvimento da prática da leitura? Não é difícil supor que uma criança que, diante do apelo das propagandas, interpreta o reclame de um doce de sua preferência sequer recorde os dias em que precisou, com muita dificuldade, agregar sílabas dispersas em uma folha de papel.

De modo semelhante, o contato entre o potencial médium e as casas de culto, portanto, pode ser considerado um vetor central no desenvolvimento de dado saber, já que permite o acesso a novos códigos de ordenamento da experiência no mundo. Mais do que o acesso a um conhecimento formal em torno de uma etiqueta religiosa ou de formulações teológicas, a participação daquele que tem o dom para a mediunidade na rotina de uma comunidade religiosa implica na formação do médium enquanto ator social. A socialização do terreiro, portanto, concorre para a construção de um ator social que põe em contato dois planos, a saber, “este” e o “outro mundo”. No terreiro, por meio das interações com líderes, demais médiuns e entes espirituais, o praticante da mediunidade passa a dominar o “código do santo”, isto é, um conjunto de percepções e práticas que assinalam um modo de ver o mundo enquanto lugar da participação ativa das potências espirituais que transitam na cosmologia e ritual dos terreiros. Tal como no exemplo acerca do letramento, a socialização do médium não seria, também, vetor do desenvolvimento de uma forma específica de leitura do mundo? Tudo indica que sim.

Se levarmos a sério a proposição de que os ritos iniciáticos e o conjunto do desenvolvimento mediúnico são experimentados como processos que assinalam um novo nascimento do neófito e sua gradual progressão “no santo”, fica ainda mais evidente a relevância dos processos de socialização para a autoconstrução do médium. Ao aceitar a possibilidade de desenvolvimento das faculdades mediúnicas, o aparelho de santo é submetido a uma série de ritos de passagem que visam o estreitamento dos vínculos com as entidades, o iniciador e a comunidade de culto. Se a iniciação marca o novo nascimento do neófito e o renascimento do

orixá, todo o conjunto de práticas entendidas como sendo constitutivas do desenvolvimento, que abarcam os aprendizados pertinentes às técnicas corporais, concorrem para a construção da trajetória espiritual do médium. É, pois, a partir do cumprimento das diversas obrigações, das etapas iniciáticas e, sobretudo, da prática da possessão, que o religioso avança para a senioridade no santo.

Não parece fortuito, aliás, que mãe Dani chame os médiuns mais inexperientes de “meus pequenininhos”, independentemente da faixa etária do médium. Afinal de contas, são crianças “no santo”. Por isso, precisam ser auxiliados durante as incorporações, bem como orientados durante a execução de certos atos rituais, como o de tomar a bênção aos mais velhos no santo e bater cabeça no início das sessões. Assim como as crianças são, usualmente, incentivadas a dispensar um tratamento respeitoso aos mais velhos, as crianças de santo também são socializadas em uma interação que reconhece a senioridade dos irmãos de santo. A propósito, é quase tão comum o adulto ser pequeninho “no santo” quanto uma criança ou jovem ser “adulta” do ponto de vista iniciático, como já demonstrou Caputo (2012), em sua análise do lugar da criança nas casas de Candomblé. Na Casa do Boiadeiro, alguns jovens médiuns estão no terreiro desde a mais tenra infância e, portanto, ocupam lugar de prestígio entre os membros da casa. Eles estão entre os primeiros a bater cabeça, têm a mediunidade desenvolvida e, portanto, têm entidades atuantes nos procedimentos terapêuticos ali oferecidos.

Importa destacar que as frequentes formulações dos médiuns acerca de certos binarismos, como consciência/inconsciência e razão/emoção, sugerem a mobilização de modelos explicativos da pessoa e suas relações sociais partilhados pela sociedade inclusiva. Isto é, ao contrário do que se pode supor, os códigos “do santo” não excluem os paradigmas de racionalidade largamente partilhados por aquilo que entendemos como sendo a sociedade ocidental moderna. Os médiuns entrevistados não duvidam da operacionalidade do pensamento racional, tampouco deixam de mobilizar, em suas argumentações, elementos que apontam para uma dissociação entre corpo e alma, tal como aparece no senso comum. No entanto, parecem privilegiar o corpo e as sensorialidades enquanto vetores primordiais de manifestação do sagrado e, por conseguinte, como domínios passíveis de um amplo investimento cognitivo. Ou seja, o corpo e as

sensibilidades são considerados ferramentas importantes na construção de uma modalidade de saber capaz de potencializar e regular as relações entre seres humanos e divinos. Trata-se de um enfoque qualitativamente distinto do que é apresentado pelo catolicismo, por certos grupos protestantes ou pelo espiritismo, por exemplo. Entre os católicos, são notórios os esforços comprometidos com o apassivamento do corpo a fim de que a mortificação da carne produza uma maior aproximação com os ideais de santidade identificados na figura de Jesus. Além disso, a importância conferida à prática da catequese, assim como as aulas da escola bíblica dominical de certos grupos protestantes, constitui sinal explícito do valor dado à preleção e às abordagens em torno de escritos sagrados. Também nos grupos espíritas, onde a codificação da doutrina religiosa assume lugar de destaque, a transmissão formal das formulações religiosas é bastante valorizada, como já demonstrou Cavalcanti (1983).

Por outro lado, é preciso salientar que, tal como observada nesta pesquisa, a construção de uma visão de mundo perpassada pelo código do santo não implica, necessariamente, no encerramento do médium em um gueto cultural, conforme identificado por Maggie e Contins (1980) nas casas de santo da Baixada Fluminense da década de 1970. À época das suas incursões por tais casas de culto, as autoras identificaram um “tipo específico de maneira de viver, pensar e sentir” eminentemente imbricado à cotidianidade dos médiuns, clientes e mesmo da vizinhança. Sob essa perspectiva, o “modo de vida da Umbanda” aparece como resposta ao isolamento do grupo pesquisado. Aliados da presença do Estado, da rede de serviços urbanos e de meios de difusão da informação, como os jornais, tais grupos teriam imposto a necessidade de produção de meios sociais, econômicos e simbólicos próprios. Apesar de relacionados a outros universos ideológicos, os terreiros da Baixada centralizariam a produção cultural diante de notório isolamento social. Ao revisitar as experiências etnográficas do final da década de 1970, Contins (2015) observa que as distâncias entre observadores e observados foram consideravelmente atenuadas, em decorrência das novas possibilidades de mediação colocadas em cena pelos contornos assumidos pela cidade contemporânea, que permite um maior acesso dos grupos pesquisados à ampliação da participação por conta da associação a movimentos sociais, veículos de mídia etc. Nesse sentido, as narrativas religiosas estão articuladas à concepção

de cidade e à performance que os religiosos protagonizam nos novos contextos urbanos, como os esforços por visibilização da vida “no santo”, as disputas por espaço e voz no espaço público e o enfrentamento à intolerância religiosa.

Além disso, como foi explorado ao longo das discussões em torno do desenvolvimento mediúnico e a socialização do médium, o terreiro constrói uma modalidade de saber singular. Trata-se de um modo de produção do conhecimento que pressupõe, necessariamente, a imbricação entre “este” e o “outro mundo”, uma vez que se dá a partir das relações entre sacerdotisa, filhos de santo e potências sagradas. Poucos exemplos ilustrariam tão bem as condições de produção e transmissão do saber do terreiro quanto o episódio que marca o advento do culto aos Ciganos do Oriente na Casa do Boiadeiro. Aqui, o alargamento da cosmologia e ceremonial da casa é interpretado como sendo o resultado de uma decisão da “espiritualidade”. É o próprio Povo Cigano que decide ser cultuado no terreiro. Entretanto, isso demanda uma série de novos saberes. Por um lado, é preciso que os médiuns desenvolvam novas formas de percepção do plano espiritual, ou seja, que atentem para novas técnicas corporais, uma vez que precisarão “entrar em conexão” com novas energias, mais sutis do que aquelas com as quais habitualmente estão conectados, como a dos exus, que são mais “densos”. Por outro lado, precisam adquirir conhecimentos pertinentes aos rituais. Afinal, é preciso aprender a “cuidar” das entidades que chegam à casa, isto é, ministrar as oferendas mais adequadas, aprender as invocações, os gestos e os cânticos em seu louvor.

Como foi explicitado, a percepção do grupo de que os ciganos estavam “arrombando a porta” da Casa do Boiadeiro foi construída a partir de duas modalidades de evento. Por um lado, diversos acontecimentos eram interpretados como sinais da aproximação dessas entidades, como a chegada de médiuns que “tinham” ciganos e já haviam cultuado essas entidades em outros lugares. Também parecem ter sido importantes o partilhar das experiências subjetivas interpretadas como sinais da presença do “povo das estrelas”, como os conteúdos simbólicos dos sonhos narrados pelos membros da casa. Por outro lado, a própria pombagira da mãe de santo informou ao grupo que os ciganos estavam próximos. De qualquer modo, o grupo construiu, a partir das interações e troca de

experiências individuais, uma exegese em torno da necessidade de abertura da casa aos novos “amigos”.

Essa interpretação foi construída, portanto, a partir das percepções sensoriais compartilhadas. Aqui, o móvel das revelações espirituais é o domínio das experiências sensíveis. Mas as ferramentas que veiculam essas revelações são múltiplas. Vale lembrar que mãe Dani afirmou que estava recebendo muitas mensagens do povo Cigano nos últimos tempos, mas grande parte delas vinha pelo acesso a conteúdo impresso, pesquisas em sites de busca da Internet, conversas informais com pessoas que já se dedicaram ao culto dos ciganos etc. Longe de excluir os códigos mobilizados pela sociedade inclusiva na circulação de informações, o código “do santo” confere novos usos à tecnologia, à produção acadêmica e às elaborações difusas no senso comum. Basicamente todos meios de comunicação e fontes de informação podem veicular mensagens do sagrado. A partir de uma notória propensão à abertura e ao ecletismo, inúmeros elementos extraídos da esfera “profana” podem figurar no delineamento dos contornos das potências espirituais. Importa destacar, contudo, que não se trata de um processo aleatório de agregação de informações, mas de um movimento experimentado como sendo o fruto direto do poder de intervenção das entidades na ordem do mundo. Afinal, o saber é construído pela parceria entre homens e seres espirituais. Estes últimos dão a palavra final.

Evidentemente, o movimento na cosmologia e a reinvenção das “tradições religiosas” não são exclusividade da Umbanda, tampouco da Casa do Boiadeiro ou da Casa da Cigana. Um bom exemplo de mobilização de elementos “de fora” na empresa de mediação do sagrado é fornecido pela biografia de uma das mais veneráveis mães de santo do candomblé baiano. De acordo com suas biógrafas, a sensível mãe Menininha do Gantois lançava mão de passagens de novelas televisivas para ajudar a elucidar as situações reveladas aos consulentes pelo jogo de búzios (NÓBREGA e ECHEVERRIA, 2006). Essas formas de apreensão do mundo são qualitativamente distintas do que ocorre em religiões monoteístas clássicas, por exemplo. Pensemos no Catolicismo. É evidente que um padre e um catequista podem ser percebidos como sendo pessoas mais ou menos inspiradas por Deus do que outros. Mas uma codificação teológica centralizada no livro e fortemente institucionalizada parecem conferir à presença do sagrado no mundo

uma face bem mais homogeneizante e previsível quanto às respostas oferecidas frente as vicissitudes do tempo presente.

Entretanto, é preciso considerar que o entrecruzamento entre os códigos do santo e os inúmeros códigos e ferramentas disponíveis no mundo contemporâneo não se dá sem conflitos, negociações e recortes. Ou seja, é o intercâmbio entre os mediadores do sagrado e as potências espirituais cultuadas que estabelece, em última análise, quais são as aproximações e afastamentos entre os elementos mais endógenos da prática religiosa e aqueles disponíveis em outros contextos. As entidades, bem como seus mediadores, especialmente os líderes, explicitam o que pode ou não ser extraído da sociedade inclusiva. Também selecionam o que deve ou não circular para além dos muros do terreiro. Assim sendo, os contornos que delimitam as fronteiras entre o sagrado e o profano não são estáticos. Eles estão em permanente movimento. A tensão pertinente aos limites daquilo que contamina ou conduz o sagrado à profanação ficou bastante evidente quando Mãe Dani decidiu “treinar” os médiuns para a primeira saída de santo realizada na casa sob sua direção. Como se fosse um ensaio, os cantos eram exaustivamente repetidos. Era preciso fixar. Diante das dificuldades para a execução das cantigas, uma das filhas da casa sugeriu que os pontos fossem disponibilizados em um aplicativo de comunicação para celulares. A mãe prontamente retrucou: “não, fundamento a gente não coloca na rede”.

Essa discussão traz à baila, ainda, uma tensão subjacente aos sentidos atribuídos à tradição no universo pesquisado. Afinal de contas, como lembra o sociólogo Reginaldo Prandi, “faz parte da verdade religiosa apresentar-se como imutável(...)E, no entanto, as religiões mudam, e mudam muito” (PRANDI, 2005:13). A sentença categórica e aparentemente óbvia busca evidenciar a dimensão dialógica inerente ao fenômeno religioso, enquanto resposta às necessidades existenciais do tempo presente, a despeito da noção de manutenção da imutabilidade que as religiões usualmente reiteram. Ao salientar as inúmeras transformações ocorridas no Candomblé, decorrentes de suas relações com os anseios, necessidades e possibilidades da Contemporaneidade, o sociólogo chama a atenção para a adaptabilidade própria das práticas religiosas. Assim como em grande parte das casas de santo, nos terreiros observados durante esta pesquisa, líderes e filhos de santo tendem a enfatizar a dimensão “ancestral” do culto que

praticam, bem como das potências espirituais ali veneradas, reivindicando sua legitimidade e sentido de existência no mundo, a partir da ideia de que mantém o legado deixado pela “ancestralidade”. Assim sendo, essas casas de santo concorrem, de certo modo, para a emergência de um aparente paradoxo: elas são largamente percebidas como mantenedoras de uma tradição milenar e, simultaneamente, buscam responder às expectativas apresentadas pelo tempo presente, dentre outras razões, porque concorrem entre as “agências prestadoras de serviços mágicos” (PRANDI, 2005: 141)¹⁰³. Em outras palavras, os terreiros não estão ilhados e isentos das tensões, anseios e necessidades “deste mundo”, a despeito dos possíveis descompassos apresentados (concretos ou idealizados) diante do movimento próprio de uma sociedade capitalista global¹⁰⁴.

Na década de 1980, Felix Guattari participou de uma série de debates no Brasil, onde discutiu, dentre outros temas, as especificidades que marcam a produção da subjetividade na sociedade capitalista (GUATTARI, 2008). À época, o autor trouxe à discussão importantes pistas para reflexões em torno de fenômenos como as religiões de matriz africana e seus possíveis diálogos e/ou rupturas com aquilo que denomina “subjetividade capitalística”. Nesses debates, o autor assume uma perspectiva marcadamente crítica diante da operacionalização dos conceitos de “culturas” e “identidades culturais”, enquanto elementos a serem “resgatados” e/ou “preservados”, noções largamente mobilizadas na atmosfera intelectual do período. Segundo ele, tais conceitos seriam profundamente reacionários e concorrentes para a reificação de modos de representação da subjetividade. A identificação entre fenômenos subjetivos e “identidades culturais” esconderia, sob essa perspectiva, um olhar etnocêntrico. Segundo o autor, o emprego de tais conceitos não contempla o caráter fabricado, composto e elaborado da subjetividade.

Nesse sentido, Guattari (2008) sugere que os muitos universos semióticos possíveis na nossa sociedade não devem ser pensados como domínios estanques

¹⁰³ O autor aponta para o Candomblé como uma religião de poucos adeptos e muitos clientes.

¹⁰⁴ Prandi (2005) percebe a tendência à falta de rigor no cumprimento dos horários na prática do Candomblé como persistência da noção africana de tempo, identificada com o “tempo da natureza”. Entretanto, em diversas situações, a rejeição de elementos comumente associados à vida moderna parece parte de um esforço de afirmação de uma identidade, por assim dizer, “autêntica” e “tradicional”. Para uma discussão mais elaborada acerca das noções de “pureza” correntes no universo do Candomblé, ver: Dantas (1988).

ou distintas esferas de criação, mas como elementos constitutivos da produção de subjetividade. Assim sendo, enquanto alternativa à reificação de noções como “cultura de um grupo”, o filósofo propõe a ideia de “agenciamento de processos de expressão”. Ele adverte que processos como o Candomblé são, de certo modo, antagônicos em relação às produções de subjetividade capitalística numa perspectiva micro, em suas palavras, “no nível molar”. Mas são completamente indistintos em relação a outras inúmeras formas de produções semióticas, como aquelas mobilizadas pelos punks, por exemplo. Em suas palavras:

A reapropriação de elementos culturais de origem muito heterogênea que se dá em fenômenos como o candomblé, costuma ser tratada como pertencente a uma identidade cultural separada, e que estaria sendo resgatada. No entanto, ao que tudo indica, essa prática tem ao contrário um caráter criativo de invenção de uma espécie de religião num contexto muito modernista, na verdade. Aliás, isso parece ser uma característica da situação do continente latino-americano de modo geral. Ele não foi completamente devastado pelas semióticas capitalísticas e dispõe de reservas extraordinárias de meios de expressão não-logocêntricos, podendo se articular em formas de criação totalmente originais. (GUATTARI: 2008, pp.83-84)

Ao refutar categoricamente noções tendentes à essencialização, como “alma de um povo” ou “alma brasileira”, Guattari salienta a potencialidade criativa e dialógica dos “agenciamentos de processos de expressão”, como os desenvolvidos no Candomblé ou nas manifestações artísticas étnicas. Se, por um lado, as religiões de matrizes africanas vislumbram a retomada de traços de práticas religiosas africanas praticadas em tempos imemoriais, tal processo se dá, sob diversos aspectos, articulado a um movimento criador. Sob essa ótica, as chamadas religiões afro-brasileiras, ao lançarem mão dos elementos “milenares” o fazem em patente diálogo com as sensibilidades produzidas no tempo presente. Não se trata de promover o “retorno do idêntico”, mas de mobilização de “traços arcaicos” em sua dimensão criativa, potencializando o alcance subjetivo dos agenciamentos promovidos. A noção de que elementos “arcaicos” são retomados em diálogo com as problemáticas do tempo presente apresenta importantes implicações para a questão do protagonismo das minorias e as lutas por reconhecimento, por exemplo. Basta salientar que a minha chegada nos terreiros foi acompanhada, nas duas casas, de propostas para a realização de rodas de conversa sobre intolerância religiosa.

Por fim, mas não menos importante, vale destacar que é o conjunto de demandas apresentadas pelo tempo presente que evoca a presença dos seres espirituais cultuados na Umbanda. Dito de outra maneira: os entes espirituais são chamados a responder às questões apresentadas por sacerdotes, médiuns e consulentes, em resposta às aflições, dúvidas e necessidades impostas pela vida diária. Materializados nos corpos dos aparelhos, entretecidos no cruzamento de narrativas diversas, pretos velhos deixam as senzalas legadas pela memória da escravidão; os caboclos saem das matas virgens exaltadas em suas cantigas; os exus deixam os cemitérios e encruzilhadas. Eles são transpostos para as tramas humanas. Basta lembrar das tensões advindas das triangulações entre maridos, esposas e pombagiras, ou do profundo interesse do Zé Pelintra de Norma em obstruir a venda do imóvel do Morro do Vidigal, onde este pretendia permanecer em nome da sociabilidade ali construída. É, portanto, no encontro entre o narrado e o vivido que as entidades ganham vida própria e passam a compor uma cotidianidade perpassada pelo intercâmbio, nem sempre indolor, entre “este” e o “outro mundo”, como sugeriu a médium citada no início da conclusão.

7. Referências bibliográficas

ALMEIDA, Ronaldo _____. “Pluralismo religioso e espaço metropolitano”. In: MAFRA, Clara e ALMEIDA, Ronaldo (orgs.). *Religiões e cidades. Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

_____. “Dez anos do ‘chute na santa’: a intolerância com a diferença”. In: Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

_____. *A Igreja Universal e seus demônios. Um estudo etnográfico*. 1^a ed. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

AMORIM, Pedro Paulo. “Muito além da unidade: a cisão no movimento espírita”. In: ISAIA, Arthur César & MANOEL, Ivan Aparecido (orgs.). *Espiritismo & religiões afro-brasileiras. História e Ciências Sociais*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. “O corpo nos rituais de iniciação do Batuque”. In: LEAL, Ondina Fachel (org.). *Corpo e significado: Ensaios de Antropologia Social*. Editora da UFRGS, Porto Alegre, 2001.

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. *Reino dos Mestres: a Tradição da Jurema na Umbanda Nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

AUGRAS, Monique. “De Iyá Mi a Pomba-gira: transformações e símbolos da libido”. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

_____. “Quizilas e preceitos-transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo”. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. 1^a ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

_____. “Seu Zé. Homenagem ao malandro”. In: *Imaginário da magia. Magia do Imaginário*. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2009.

_____. *A segunda-feira é das almas*. Rio de Janeiro: Editora da PUC, 2012.

_____. *O duplo e a metamorfose. A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.

BAKKE, Rachel Rua Baptista. “Tem orixá no samba: Clara Nunes e a presença do candomblé e da umbanda na música popular brasileira” In: *Religião & sociedade*. vol.27, n.2, pp. 85-113. Rio de Janeiro, 2007.

BARBOSA, Maria José Somerlate. “Exu: ‘verbo devoluto’”. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

BARROS, Sulivam Charles. “As entidades ‘brasileiras’ da Umbanda”. In: ISAIA, Arthur César & MANOEL, Ivan Aparecido (orgs.). *Espiriritismo & religiões afro-brasileiras. História e Ciências Sociais*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. Volume 2. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

_____. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Nacional, 1978.

BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BEATA DE YEMONJÁ, Mãe. *Caroço de Dendê: a sabedoria dos terreiros: como Ialorixás e Babalorixás passam seus conhecimentos a seus filhos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: PALLAS, 2008.

BIRMAN, Patrícia. “Feitiçarias, territórios e resistências marginais”. In: *Mana*, nº15 (2), 321-348, 2009.

BIRMAN, Patrícia. “Laços sem ‘nós’: vida familiar, conflitos comunitários e percursos religiosos”. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; HEILBORN, Maria Luiza; BARROS, Myriam Lins de e PEIXOTO, Clarice (orgs.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.

_____. “Males e Malefícios no Discurso Neopentecostal”. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira (Orgs.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.

_____. “Memória, política e gestão religiosa do espaço: evangélicos em comunidade”. In: MAFRA, Clara e ALMEIDA, Ronaldo (orgs.). *Religiões e cidades. Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

_____. “Registrado em Cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda”. In: BROWN, Diana et al. *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985 (b). (Cadernos do ISER, 18)

_____. *Fazer Estilo Criando Gêneros. Possessão e Diferenças de Gênero Em Terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro*. Relume Dumará: EdUERJ, 1995.

_____. *O que é umbanda*. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1985.

_____. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevoo. In: *Estudos Feministas*, Florianópolis, N.13 (2):403-414, maio/agosto, 2005.

BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira (orgs.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.

BOURDIEU, Pierre. “Gênese e Estrutura do Campo Religioso”. In: *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BOYER, Veronique. O Pajé e o Caboclo: De Homem a Entidade. *MANA: Estudos de Antropologia Social*, 5(1): 29-56, 1999.

BRANDÃO, Maria do Carmo & RIOS, Luís Felipe. “O Catimbó-Jurema do Recife”. In: PRANDI, Reginaldo(org.). *Encantaria Brasileira: O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

BROWN, Diana. “Uma história da umbanda no Rio”. In: BROWN, Diana et al. *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. (Cadernos do ISER, 18)

BRUMANA, Fernando Giobellina & MARÍNEZ, Elda González. *Marginália Sagrada*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1991.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1961

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

CAPUTO, Stela Guedes. *Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CARDOSO, Vânia Z. "Assombrações do feminino: estórias de Pombagiras e o poder do feminino." In: ISAIA, Arthur César & MANOEL, Ivan Aparecido (orgs.). *Espiritismo & religiões afro-brasileiras. História e Ciências Sociais*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

_____. “O espírito da performance”. *Ilha*, vol. 9, n. 2, 2007.

_____. “Vidas narradas, estórias vividas: a performance do extraordinário no cotidiano do mundo”. In: *Anais da ANPOCS*. Caxambu, 2005.

CARNEIRO, Janderson Bax. “Zé Pelintra e os sentidos da ‘malandragem’ na prática religiosa umbandista”. In: D’Araújo, Maria Celina; BURGOS, Marcelo; SINDER, Valter (orgs.). *Cadernos de pesquisa dos alunos de pós-graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio-PPGCIS*. Editora da PUC- Rio: Rio de Janeiro, 2014.

_____. “*Vou subir o morro para ver quem vem na umbanda*”: Zé Pelintra e as ressignificações do malandro na prática religiosa umbandista (Dissertação de Mestrado). Rio de Janeiro: PUC-Rio/Departamento de Ciências Sociais, 2012.

CAROSO, Carlos & RODRIGUES, Núbia. “Exus no candomblé de caboclo”. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria Brasileira: O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CASTILHO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2010.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

_____. *O que é espiritismo*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CHIESA, Gustavo Ruiz. Pai Valdo: *experiência e cosmologia em movimento*. Rio de Janeiro: PPGSA/IFCS/UFRJ (dissertação de mestrado), 2012.

CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica. Antropologia e Literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.

CONCONE, Maria Helena. “Caboclos e Pretos-Velhos da Umbanda.” In: PRANDI, Reginaldo(org.). *Encantaria Brasileira: O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CONCONE, Maria Helena; NEGRÃO, Lísias Nogueira. “Umbanda: da repressão à cooptação – o envolvimento político-partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982”. In: BROWN, Diana et al. *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. (Cadernos do ISER, 18)

CONCONE, Maria Helena; REZENDE, Eliane Garcia. “Entre passes, plantas e garrafadas: a busca da cura”. In: ISAIA, Arthur César & MANOEL, Ivan Aparecido (orgs.). *Espiritismo & religiões afro-brasileiras. História e Ciências Sociais*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

CONTINS, Márcia. “O caso da Pomba-Gira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina”. In: GOMES, Edlaine de Campos (org.). *Dinâmicas contemporâneas do fenômeno religioso na sociedade brasileira*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

_____. “Ritual e performance no espaço urbano: o caso das religiões afro-brasileiras”. In: CONTINS, Márcia; PENHA-LOPES, Vânia; ROCHA; MORETZSOHN, Carmem Silvia (orgs.). *Religiosidade e performance: diálogos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2015.

CONTINS, Márcia; PENHA-LOPES, Vânia; ROCHA; MORETZSOHN, Carmem Silvia. *Religiosidade e performance: diálogos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2015.

COSSARD, Gisèle Omindarewa. “A filha de santo”. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

COSTA LIMA, V. da. “Organização do grupo de candomblé. Estratificação, senioridade e hierarquia”. MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

COURTINE, Jean-Jacques. *Decifrar o corpo: pensar com Foucault*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

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

DAMATTA, Roberto. "Brasil & EUA; ou, as lições do número três". In SACHS, Viola [et al]: *Brasil & EUA. Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. "O Ofício de Etnólogo, ou como ter 'Anthropological Blues'." In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.) *A Aventura Sociológica. Objetividade, paixão, improviso e método na Pesquisa Social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. *A casa & a rua*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. *O que faz o Brasil Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DANTAS, Beatriz Góis. "Pureza e poder no mundo dos candomblés". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé: Desvendando identidades*. São Paulo: EMW Editores, 1987.

_____. "Repensando a pureza nagô". in: *Religião e Sociedade* nº8.julho de 1982.

_____. *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DION, Michael. *Omindarewa: uma francesa no candomblé, a busca de uma outra verdade*. Tradução de Antônio B. Carioca. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. "Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença". *Ciência & Saúde Coletiva* 8.1 : 173-183. Rio de Janeiro, 2003.

_____. "Pessoa e dor no Ocidente (O 'holismo metodológico' na Antropologia da saúde e doença). In: *Horizontes Antropológicos*, ano 4, nº9, 1998.

DUARTE, Luiz Fernando Dias; HEILBORN, Maria Luiza; BARROS, Myriam Lins de e PEIXOTO, Clarice (orgs.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.

ELBEIN DOS SANTOS, J. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1976.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

EVANGELISTA, Daniele Ferreira. "‘Dando satisfação’ aos espíritos da Umbanda: ‘desenvolvimento’ e possessão num terreiro de Candomblé". In: CONTINS, Márcia; PENHA-LOPES, Vânia; ROCHA; MORETZSOHN, Carmem Silvia. *Religiosidade e performance: diálogos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2015.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FAVRET-SAADA, Jeanne. "Ser afetado". In: *Cadernos de Campo*. Nº13, 155-161, 2005.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, 2007.

FERRETI, Mundicarmo Maria Rocha. "Religião afro-brasileira como resposta às aflições". *Cadernos de Pesquisa*. São Luís, 4 (1), pp87-97, jan./jun. 1988.

FERRETI, Sérgio F. "Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil". *Tempo/ Universidade Federal Fluminense, Departamento de História*: Vol.6, nº11, jul.2011. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001.

FLAKSMAN, Clara Mariani. *Narrativas, relações e emaranhados: os enredos do candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, 2014.

FONSECA, Denise Pini Rosalem da e GIACOMINI, Sonia Maria. *Presença do Axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Ed. PUC- Rio, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2009.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. São Paulo: Global, 2003.

FRIGERIO, Alejandro. "Exportando guerras religiosas: as respostas dos umbandistas à Igreja Universal do Reino de Deus na Argentina e no Uruguai". In: Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

FRY, Peter; HOWE, Gary Nigel. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *Debate e crítica*, v. 6, p. 75-94, 1975.

FRY, Peter; VOGT, Carlos. *Cafundó: África no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LCT, 1989.

_____. *O saber local: novos ensaios de antropologia interpretativa*. 2^aed. Petrópolis: Vozes, 1999 .

GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2011.

GIACOMINI, Sonia Maria. "Mães de santo em movimento: percepções e representações de suas práticas na 'casa' e na 'rua'". In: *Anais Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais*, 9. Salvador- BA, 2011.

_____. *Mulher e escrava: uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil*. 2^aed. Curitiba: Appris, 2013.

GIGLIO-JACQUEMOT, Armelle. "A produção antropológica sobre a articulação saúde, religião e corpo: conquistas, ressalvas e perspectivas." *Ilha Revista de Antropologia*7.1, 2, 113-124. Florianópolis, 2005.

- GIUMBELLI, Emerson. “Espiritismo e medicina: introjeção, subversão, complementaridade”. In: ISAIA, Artur (org.). *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia:EDUFU, 2006.
- _____. “O ‘baixo espiritismo’ e a história dos cultos mediúnicos”. In: *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n19, p.247-281, julho de 2003.
- _____. “Um projeto de Cristianismo hegemonic”. In: Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- _____. Religião e sexualidade: convicções e responsabilidades. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- GOFFMAN, Erving. *As representações do eu na vida cotidiana*. 17^a ed. Petrópolis, Vozes, 2009.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4^a Ed. Rio de Janeiro: LTC, 2012.
- _____. *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GOLDMAN, Márcio. “A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé”. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé: Desvendando identidades*. São Paulo: EMW Editores, 1987.
- GOLDMAN, Márcio. “O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil”. *Mana* 18(2): 269-288, 2012.
- GOMES, Edlaine de Campos. “Doce de Cosme e Damião: dar, receber ou não?”. In: GOMES, Edlaine de Campos (org.). *Dinâmicas contemporâneas do fenômeno religioso na sociedade brasileira*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.
- _____. “Ser única e universal”: materializando a autenticidade na cidade do Rio de Janeiro. MAFRA, Clara e ALMEIDA, Ronaldo (orgs.). *Religiões e cidades. Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.
- GUATTARI, Félix. “Subjetividade e História”. In: ROLNIK, Suely e DELEUZE, Gilles. *Micropolítica. Cartografias do desejo*. São Paulo: Vozes, 2008, pp.33-148.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HERTZ, Robert. “A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. ” In: *Religião & Sociedade*. Nº6, pp.99-128. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1980.
- ISAIA, Artur Cesar. “A República e a teleologia histórica do Espiritismo”. In: ISAIA, Arthur César & MANOEL, Ivan Aparecido (orgs.). *Espiritismo & religiões afro-brasileiras. História e Ciências Sociais*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

ISAIA, Artur Cesar. “Espiritismo, catolicismo e saber médico-psiquiátrico: a presença de Charcot na obra do padre Júlio Maria de Lombaerde.” In: ISAIA, Artur (org.). *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia:EDUFU, 2006.

_____. *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006.

ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (orgs.). *Espiritismo & religiões afro-brasileiras. História e Ciências Sociais*.São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

JACCOUD, Myléne & Mayer, Robert. A observação direta e a pesquisa qualitativa. In: POUPART, Jean[et al]. *A pesquisa qualitativa*. Tradução de Cristina Nasser. Petrópolis, RJ, Vozes, 2008.

JOSEPH, Isaac. “A respeito do bom uso da Escola de Chicago”. In: VALLADARES (org.). *A Escola de Chicago. Impacto de uma tradição no Brasil e na França*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005.

LAPASSADE, Georges & LUZ, Marco Aurélio. *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

LE BRETON, David. “Corpo, gênero, identidade”. In: FERRARI et al. (orgs.). *Corpo, gênero e sexualidade*. Lavras, MG:UFLA, 2014.

_____. *Adeus ao corpo: Antropologia e sociedade*. 6^a Ed. Campinas, SP: Papirus, 2013.

_____. *Antropologia do corpo e modernidade*. 2^aed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2012.

_____. *Antropologia dos sentidos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

_____. *As paixões ordinárias: antropologia das emoções*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

LEITE, Márcia Pereira. “Religião e política no espaço público: moradores de favelas contra a violência e por justiça”. In: MAFRA, Clara e ALMEIDA, Ronaldo (orgs.). *Religiões e cidades. Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

LÉPINE, Claude. “Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô”. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “A eficácia simbólica”. In: *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac- Naify, 2012.

_____. “O feiticeiro e sua magia”. In: *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac-Naify, 2012.

_____. *Mito e significado*. Edições 70, 1979.

LEWIS, Ioan M. *Êxtase religioso: Um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

LODY, Raul. *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

LOPES, Juarez Rubens Brandão. “A Escola de Chicago ontem e hoje. Um depoimento pessoal.” In: VALLADARES (org.). *A Escola de Chicago. Impacto de uma tradição no Brasil e na França*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005.

MAFRA, Clara. “Distância territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal”. In: MAFRA, Clara e ALMEIDA, Ronaldo (orgs.). *Religiões e cidades. Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

MAFRA, Clara; DE ALMEIDA, Ronaldo (orgs.). *Religiões e cidades. Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. 3^a ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

_____. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAGGIE, Yvonne; CONTINS, Márica. “Gueto cultural ou a Umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na Baixada Fluminense”. In: VELHO, Gilberto (org.). *O desafio da cidade*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. “Religião e metrópole”. In: MAFRA, Clara e ALMEIDA, Ronaldo (orgs.). *Religiões e cidades. Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1986.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação: A demonização dos cultos Afro-brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007

MARIZ, Cecília Loreto. “O demônio e os Pentecostais no Brasil”. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira (orgs.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.

MARQUES, Delcides. “O culto na rua e a rua do culto: pregadores da fé na Praça da Sé”. In: MAFRA, Clara e ALMEIDA, Ronaldo (orgs.). *Religiões e cidades. Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

MAUSS, Marcel. “As técnicas do corpo”. In: *sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

_____. “Efeito físico no indivíduo da ideia de morte sugerida pela coletividade” In: *sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

_____. “Esboço de uma teoria geral da magia”. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MAZUR, Evangelina Maria. “Família e laços familiares em um contexto espiritualista”. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; HEILBORN, Maria Luiza; BARROS, Myriam Lins de e PEIXOTO, Clarice (orgs.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.

MCKENZIE, P.R. “O culto aos òrisà entre os yoruba: algumas notas marginais relativas a sua cosmologia e a seus conceitos de divindade”. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé: Desvendando identidades*. São Paulo: EMW Editores, 1987.

MENEZES, Rachel Aisengart. “Preparação para a morte: entre religião, medicina e psicologia”. In: GOMES, Edlaine de Campos (org.). *Dinâmicas contemporâneas do fenômeno religioso na sociedade brasileira*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

MONTERO, Paula. “Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso”. In: *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro ,v. 32,n. 1,p. 167-183,2012.

_____. *Da doença à desordem. A magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública. Novos Estudos Cebrap, São Paulo, n. 74, p. 47-65, mar. 2006.

MOTTA, Roberto. “Candomblé, Xangô e Catimbó: transe de êxtase e transe de possessão no Nordeste do Brasil”. In: In: ISAIA, Artur (org.). *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia:EDUFU, 2006.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé: Desvendando identidades*. São Paulo: EMW Editores, 1987.

_____. *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

_____. *Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. 1^a ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

MOURA, Roberto. Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro. 2^a ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. e Inf. Cultural, Divisão de Editoração, 1995.

NATIVIDADE, Marcelo e OLIVEIRA, Leandro de. “Religião e intolerância à homossexualidade: tendências contemporâneas no Brasil”. In: Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

_____. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo Social*; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, n.5(1-2): 113-122, 1993 (editado em nov. 1994).

NÓBREGA, Cida e ECHEVERRIA, Regina. *Mãe Menininha do Gantois: uma biografia*. Salvador: Corrupio; Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

NOGUEIRA, Oracy. *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo: T. A Queiroz, 1985.

ORO, Ari Pedro. “Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul”. In: Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

ORO, Ari Pedro. “O neopentecostalismo ‘macumbeiro’.” In: ISAIA, Arthur Cesar. *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PAGELS, Elaine. *Adam, Eve and the Serpent*. New York: Vintage Books, 1988.

PARK, Robert Ezra. “A cidade: Sugestões para a Investigação do Comportamento Humano no Meio Urbano”. In: Velho, Otávio (org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976, pp. 26-97.

PEIRANO, Mariza. “Temas ou teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance.” In: *Campos. Revista de Antropologia Social*, 07/2, pp.9-16, 2007.

_____. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

PENHA-LOPES, Vânia; ROCHA; MORETZSOHN, Carmem Silvia (orgs.). *Religiosidade e performance: diálogos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2015.

PESAVENTO, Sandra Jathay. “Negros feitiços”. In: ISAIA, Arthur Cesar. *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006.

PINHEIRO, André de Oliveira. “Revista Espiritual de Umbanda: representações, mito fundador e diversidade do campo umbandista”. In: ISAIA, Arthur César & MANOEL, Ivan Aparecido (orgs.). *Espiritismo & religiões afro-brasileiras. História e Ciências Sociais*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

POLVORA, Jacqueline Britto. O corpo batuqueiro: uma expressão religiosa afro-brasileira. In: LEAL, Ondina Fachel (Org.). *Corpo e significado. Ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 2001.

PORDEUS Júnior, Ismael. *Magia e Trabalho: a representação do trabalho na macumba*. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

PRANDI, Reginaldo. “Pombagira e as faces inconfessas do Brasil.” In: *Herdeiras do axé*. São Paulo: Hucitec, 1996, capítulo IV, pp.139-164.

- _____. *Encantaria Brasileira: O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- _____. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Os mortos e os vivos: uma introdução ao espiritismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2012.
- _____. *Segredos Guardados. Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- RABELO, Miriam Cristina Marcilio. "Rodando com o santo e queimando no Espírito: possessão e a dinâmica de lugar no candomblé e pentecostalismo." *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 7, n. 7, p. 11-37, setembro de 2005.
- _____. "A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica". In: *Mana*, n14 (1), p87-117, 2008.
- _____. "Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas". *Caderno CRH*, v. 24, n. 61, 2011.
- _____. "O presente de Oxum e a construção da multiplicidade no candomblé". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 35(1): 237-255, 2015.
- _____. "Religião, ritual e cura". In: ALVES, PC., and MINAYO, MCS. (orgs.). *Saúde e doença: um olhar antropológico* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. 174 p. ISBN 85-85676-07-8. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.
- RAPOSO, Eduardo. "Destradicionalização e tendências atuais do catolicismo no estado do Rio de Janeiro". In: *Magis- Cadernos de fé e cultura*. nº1-agosto 2002.
- REIS, João José. "Sacerdotes, seguidores e clientes no candomblé da Bahia oitocentista". In: ISAIA, Artur (org.). *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia:EDUFU, 2006.
- _____. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do Século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- REZENDE, Cláudia Barcellos; COELHO, Maria Cláudia. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2010.
- RIBEIRO, Raphael Alberto e MACHADO, Maria Clara Tomaz. "Almas enclausuradas: práticas de intervenção médica, obsessão e loucura no cotidiano do Sanatório Espírita de Uberlândia/MG (1932-1970)." In: ISAIA, Artur (org.). *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia:EDUFU, 2006.
- RIO, João do. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Garnier, 1906.
- ROCHA, Carmem Silvia Moretzsohn. "Curimbas: o som das almas". In: CONTINS, Márcia; PENHA-LOPES, Vânia; ROCHA; MORETZSOHN,

Carmem Silvia (orgs.). *Religiosidade e performance: diálogos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2015.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006.

SANCHIS, Pierre. “As religiões dos brasileiros”. In: *Revista Horizonte*. Vol.1, nº2. Belo Horizonte: PUC, 1998.

SANSI, Roger. “‘Fazer o santo’: Dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras”. In: *Análise social*, vol. XLIV (1º), 139-160, 2009.

SEGATO, Rita Laura. “Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô de Recife”. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

_____. *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetípica*. 2ªed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2005.

SEIBLITZ, Zelia. “A gira profana”. In: BROWN, Diana et al. *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. (Cadernos do ISER, 18)

SERAFIM, Vanda Fortuna. “‘Estado de santo’ e Nina Rodrigues: reflexões sobre o estudo das religiões africanas na Bahia do século XIX”. In: ISAIA, Arthur César & MANOEL, Ivan Aparecido (orgs.). *Espiritalismo & religiões afro-brasileiras. História e Ciências Sociais*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

SILVA Jr., Hélio. “Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil”. In: Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

SILVA, Eduardo. “‘Mais fortes são os poderes de Ogum’: Dom Obá II D’ África, a Guerra do Paraguai e a abolição da escravatura”. In: ISAIA, Artur (org.). *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006.

SILVA, Fábio Luiz. “A utopia espírita: a cidade espiritual Nossa Lar”. In: ISAIA, Arthur César & MANOEL, Ivan Aparecido (orgs.). *Espiritalismo & religiões afro-brasileiras. História e Ciências Sociais*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

SILVA, Pedro Ratis e. “Eu/Obaluaiê e o arquétipo do médico-ferido na transferência”. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé: Desvendando identidades*. São Paulo: EMW Editores, 1987.

SILVA, Raquel Marta da. “Chico Xavier: um bem simbólico nacional? Uma análise sobre a construção do imaginário espírita uberabense”. In: ISAIA, Arthur Cesar. *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves da. (org.). *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

_____. “Entre a Gira de Fé e Jesus de Nazaré. Relações Socioestruturais entre Neopentecostalismo e Religiões Afro-Brasileiras.” In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.) *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

_____. “Observação participante e escrita etnográfica”. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares da (org.). *Brasil Afro-Brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

_____. *Candomblé e umbanda. Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

_____. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2000.

SIMMEL, Georg. “A metrópole e a vida mental”. In: VELHO, Otávio G. (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

SOUZA, André Ricardo de. Baianos, novos personagens afro-brasileiros. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria Brasileira. O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

STOLL, Sandra Jacqueline. “O espiritismo na encruzilhada: mediunidade com fins lucrativos?” In: ISAIA, Artur (org.). *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia:EDUFU, 2006.

SWATOWISKI, Cláudia Wolff. “Dinâmicas espaciais em Macaé: lugares públicos e ambientes religiosos”. In: MAFRA, Clara e ALMEIDA, Ronaldo (orgs.). *Religiões e cidades. Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

TAVARES, Júlio César de. “Uma ponte sobre o Atlântico”. In: LAHNI, Cláudia Regina et al. *Culturas e diásporas africanas*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2009.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. “Lorogum: identidades sexuais e poder no candomblé”. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

THEMUDO, Tiago Seixas. *Gabriel Tarde- Sociologia e subjetividade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

TRAMONTE, Cristiana. “Ciência ou fé? Religiões afro-brasileiras e práticas de saúde popular”. In: ISAIA, Arthur César & MANOEL, Ivan Aparecido (orgs.). *Espiritismo & religiões afro-brasileiras. História e Ciências Sociais*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

TRINDADE, Liana. *Conflitos Sociais e Magia*. São Paulo: Hucitec; Terceira Margem, 2000.

_____. *Exu. Poder & Perigo*. São Paulo: Ícone, 1985.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VALLADO, Armando. *Iemanjá: a grande mãe africana do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

VELHO, Gilberto (org.). *O desafio da cidade*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

_____. “Observando o familiar”. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.) *Aventura Sociológica. Objetividade, paixão, improviso e método na Pesquisa Social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. “Reflexões sobre a Escola de Chicago”. In: VALLADARES (org.). *A Escola de Chicago. Impacto de uma tradição no Brasil e na França*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005.

_____. *Projeto e Metamorfose. Antropologia das Sociedades Complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. São Paulo: Edusp, 2012.

VIANA VARGAS, Eduardo. “Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal”. In: *Monadologia e Sociologia*. Rio de Janeiro, Cosac Naify, 2010, pp.7-50.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologia das religiões*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

WIRTH, Louis. “O Urbanismo como modo de vida”. In: Velho, Otávio (org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976, pp. 97-122.

ZENICOLA, Denise Mancebo. Performance e ritual: a dança das iabás no xirê. Rio de Janeiro: Mauad X FAPERJ, 2014.

ZIZEK, Slavoj. “A tolerância repressiva do multiculturalismo”. In: *Elogio da intolerância*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D’ Água, 2006.

_____. “De *Homo otarius* a *Homo sacer*”. In: *Bem-vindo ao deserto do real! Cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas*. São Paulo: Boitempo, 2003.

ZIZEK, Slavoj. *A subjectividade por vir: ensaios críticos sobre a Voz obscena*. Tradução de Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Lisboa: Relógio d’Água, 2006.

ZULIAN, Rosângela Wosiack. “A magia espirítica”. In: ISAIA, Arthur César & MANOEL, Ivan Aparecido (orgs.). *Espiritismo & religiões afro-brasileiras. História e Ciências Sociais*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.