UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FFCLRP - DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA E EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

A construção social da cura em cultos umbandistas: estudo de caso em um terreiro de umbanda da cidade de Ribeirão Preto – SP

Alexandre Mantovani

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP, como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Ciências, Área: Psicologia.

RIBEIRÃO PRETO – SP

2006

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FFCLRP - DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA E EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

A construção social da cura em cultos umbandistas: estudo de caso em um terreiro de umbanda da cidade de Ribeirão Preto – SP

Alexandre Mantovani

José Francisco Miguel Henriques Bairrão

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP, como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Ciências, Área: Psicologia.

RIBEIRÃO PRETO - SP

2006

FICHA CATALOGRÁFICA

Mantovani, Alexandre

A construção social da cura em cultos umbandistas:
estudo de caso em um terreiro de umbanda da cidade de
Ribeirão Preto-SP. Ribeirão Preto, 2006.

172 p. : il. ; 30 cm

Dissertação, apresentada à Faculdade de Filosofia,
Ciências e Letras de Ribeirão Preto / USP – Dep. de
Psicologia e Educação.

Bairrão, José Francisco Miguel Henriques

1. Cura. 2. Psicanálise. 3. Umbanda

FOLHA DE APROVAÇÃO

Alexandre Mantovani

A construção social da cura em cultos umbandistas: estudo de caso em um terreiro de umbanda da cidade de Ribeirão Preto – SP

Dissertação apresentada à Faculdade de
Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão
Preto para obtenção do título de Mestre.
Área de concentração: Psicologia

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____
Instituição: _____
Assinatura: _____

Prof. Dr. _____
Instituição: _____
Assinatura: _____

Prof. Dr. _____
Instituição: _____
Assinatura: _____

Mantovani, A. **A construção social da cura em cultos umbandistas**: estudo de caso em um terreiro de umbanda da cidade de Ribeirão Preto – SP. 2006, Dissertação (Mestrado) Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto -SP

ERRATA

FOLHA	LINHA	ONDE SE LÊ	LEIA-SE
37	6	NASCIMENTO (1999)	NASCIMENTO (1997)
124	26	MAGGIE (1991)	MAGGIE (2001)
133	13	BASTIDE (1974)	BASTIDE (1973)
138	25	BION (1946)	BION (1973)

AGRADECIMENTOS

Ao prof. Miguel Bairrão que me concedeu a oportunidade da pesquisa e que muito contribuiu para minha formação como psicólogo, com sua inteligência e generosidade.

Aos colaboradores da “Tenda de umbanda do Pai Joaquim do Congo e Ogum Guerreiro”, na pessoa de Dona Tonica que muito gentilmente me receberam e permitiram a realização da pesquisa.

Aos colegas de pesquisa Fábio e Sabrina que me apresentaram aos colaboradores e aos demais colegas do Laboratório de Etnopsicologia da FFCLRP.

À minha família, meus irmãos e cunhados pelo apoio e companheirismo. Ao meu irmão Marcelo pela ajuda com as fotografias. Ao meu pai Bernardo Mantovani pelo constante auxílio na produção dos textos e minha mãe Hona T. Mantovani pelo auxílio na tradução dos textos em francês.

À Carina Cella Panaia, minha noiva, pelo seu apoio, companheirismo carinho e, sobretudo pela paciência! E por estar presente em minha vida.

Aos amigos desde os tempos de graduação: Anderson, Rafael, Fábio, Felipe pelos grandes momentos compartilhados.

À Dra. Pilar, com quem realizei minha análise e que me auxiliou a adquirir uma compreensão além da esfera intelectual, fundamental para todas as minhas realizações.

Aos professores Lazlo Ávila e Rosalina C. da Silva que gentilmente aceitaram participar como membros da banca de qualificação e defesa. A professora Carmen L. Cardoso e professor Antônio D. Carvalho por aceitarem serem suplentes da banca.

A todos os funcionários e professores do Departamento de Psicologia e Educação da FFCLRP-USP

A todo Povo de Aruanda!

RESUMO

Mantovani, A. **A construção social da cura em cultos umbandistas**: estudo de caso em um terreiro de umbanda da cidade de Ribeirão Preto – SP. 2006, Dissertação (Mestrado) Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto -SP

Muitas pessoas se aproximam da umbanda procurando soluções para queixas que vão desde situações de saúde, problemas financeiros e de relacionamentos interpessoais. Como forma de tratamento os terreiros desempenham práticas específicas estruturadas seguindo a cosmologia umbandista, uma visão própria de mundo e de ser humano. No desempenho da cura tem-se uma situação em que o indivíduo é diagnosticado por uma “semiologia espiritual”, uma leitura do mesmo a partir de elementos simbólicos religiosos. Este contexto abre espaço para uma pesquisa psicológica vinculada ao social, sendo para tanto necessária uma atitude de pesquisa não-reducionista e não- etnocêntrica.

O objetivo desta pesquisa foi descrever e analisar práticas de cura desempenhadas em um terreiro de umbanda da cidade de Ribeirão Preto – SP, explorando possíveis sentidos enunciados nestas práticas. Trata-se de uma pesquisa qualitativa cujas estratégias de coleta de dados foram: observação-participante, anotações em diário de campo, entrevistas e registros audiovisuais. Os dados foram analisados com base na abordagem antropológica da pessoa, que preconiza o estudo do ser humano singular culturalmente contextualizado e distinto da representação da pessoa por um “eu” psicológico. Também toma-se como referência a psicanálise, principalmente pelo tratamento do sujeito feito por Lacan que se assemelha ao da antropologia e possibilita uma aproximação do psicológico ao social, uma vez que trata o sujeito estruturado por relações de alteridade em cadeias significantes, elementos simbólicos pertencentes ao universo cultural. Como resultados, verificou-se duas práticas de cura espiritual chamadas “descarrego” e “transporte”. Para a análise agrupou-se dados referentes a oito situações observadas no campo em categorias que explicitam a compreensão umbandista sobre saúde e doença, as ações curativas e seus efeitos. Pôde-se observar que: o culto umbandista apresenta-se como uma cadeia significativa formada por elementos verbais e não-verbais que enunciam diversos sentidos para comunidade do terreiro. Os sintomas da doença espiritual revelam o grau de proximidade do indivíduo com a religião. As práticas de cura apresentam uma estrutura de eficácia simbólica, tal como conceituada por Lévi-Strauss. Além disso, funcionam como forma de expressão de conflitos constituindo um “drama social”

(Turner). O uso da psicanálise possibilitou uma aproximação entre o pesquisador e os colaboradores (umbandistas) e assim foi possível investigar as práticas de cura levando em conta a linguagem e os significados que estas apresentam para os mesmos. As práticas de cura apresentam uma função de inserção comunitária, pois na umbanda classificar um indivíduo como saudável ou doente implica em reconhecer seu grau de proximidade com a religião.

Palavras-chaves: cura; umbanda; psicanálise

ABSTRACT

MANTOVANI, A. **The social construction of cure in umbandist cults: a case study in a umbanda's "terreiro" in Ribeirão Preto –SP.** (Dissertação de mestrado). 2006. (Mestrado) Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto -SP

Many people seek in umbanda solutions for their health problems, situations of interpersonal interactions and financial difficulties. The “terreiros” treat them by performances of specific practices based in a particular conception of the human being and a specific world view. The process of healing is carried out on the basis of a “spiritual semeiology” – an interpretation based on symbolic religious elements. These conceptions and activities represents a good opportunity for a psychological and social researcher program, aimed to be non reductionist and also non ethnocentric. We describe the practices of cure performed in a “terreiro” of umbanda in the city of Ribeirão Preto – SP, looking for their possible significance. It is a qualitative investigation whose data were obtained by participant observations, daily field annotations, interviews and audiovisual registrations. The analysis based on the anthropologic approach of the person, aimed the singular human being in its cultural context, which differs from the mere representations of the person as a psychological “ego”. The reference to psychoanalysis was useful specially through Lacan’s treatment of the self, which is akin to the anthropologic approach and makes possible an approximation of the psychology and the social, since it consider the person as psychologically structure by its relations with the symbolic elements of the cultural universe. We have studied two forms of spiritual cures which are called “descarrego” and “transporte”. The data were clarified in eight categories according to the situations of observations in the field; these categories make explicit for the umbandists what is needed for the understanding of the wealth and disease states, the healing actions and their effects. We have shown that: the umbanda’s cult is characterized as a significant chain of verbal and non verbal elements that represents diverse meanings for the community; the symptoms of the spiritual disease reveal the degree of proximity of the persons to the religion; the practices of cure constitute a structure of “symbolic effectiveness”, as in the sense given by Lévi-Strauss. Moreover, they functions as a

form of expression of conflicts within the community, and thus constitute a “social drama” (Turner). The use of psychoanalysis permitted an approximation between the researcher and collaborators and made possible, in this way, to investigate the practices of cure taking in account the language and the significance that they represent for both of them. These practices have the function of an insertion in the community, since in the umbanda, the classification of a person as being healthy or sick implicate in the recognition of his/her degree of proximity to the religion.

Key-words: cure; umbanda; psychoanalysis

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	25
1.1 Estudos psicológicos dos cultos afro-brasileiros	
1.2 Práticas populares de cura	
1.3 O sujeito e o ritual	
1.4 Sujeito e Performance	
1.5 A cura na umbanda	
2 METODOLOGIA	51
2.1 Sobre o método	
2.2 Participantes	
2.3 Local da pesquisas	
2.4 Estratégias de pesquisa	
2.5 Procedimentos	
2.6 Análise dos dados	
3 RESULTADOS	83
3.1 Contatos iniciais	
3.2 As práticas de cura: “descarrego” e “transporte”	
3.3 O “descarrego”	
3.4 O “transporte”	
3.5 Relatos de experiências	
4 DISCUSSÃO	119
4.1 Eventos disparadores	
4.2 Explicações do terreiro	
4.3 Ações curativas	
4.4 Reação pós-tratamento	
4.5 Síntese	
5 CONCLUSÃO	157
REFERÊNCIAS	161
ANEXOS	166

1 INTRODUÇÃO

1.1 Estudos psicológicos dos cultos afro-brasileiros

Desde o início do estudo das religiões afro-brasileiras, com os trabalhos de Rodrigues (1900 apud GOLDMAN, 1984), e Ramos (1934) tem-se a utilização de teorias psicológicas como recurso de explicação para os fenômenos desempenhados nos terreiros de candomblé e umbanda.

Os cultos dessas religiões chamam atenção pela riqueza de símbolos e pela complexidade ritual caracterizadas por uma multiplicidade de elementos como músicas, danças, uso de objetos mágicos e pelo fenômeno de possessão por espíritos. Para os pesquisadores, os cultos forneciam várias situações que intrigam a pesquisa sobre o comportamento humano. Como diz Silva (1999, p.7):

“(...) dentre os vários aspectos que se destacam nessa ‘herança africana’, aqueles relativos à sua religiosidade complexa, aos seus cultos e rituais, exercem particular atração à curiosidade desses pioneiros. E dentre esses, o fenômeno de ‘transe’ da ‘possessão’, exercerá um verdadeiro fascínio, constituindo-se campo por excelência dessa pioneira exercitação dos saberes psicológicos aplicados à análise da realidade cultural”.

Segundo Goldman (1984), foi Nina Rodrigues o primeiro a se interessar pela posição do negro africano na sociedade brasileira e o primeiro a desenvolver trabalhos de “medicina social” abordando questões sobre problemas “patológicos, tanto individuais quanto sociais, causados pela mestiçagem racial” (GOLDMAN, 1984, p. 69). Seus trabalhos consistiam em estudos raciais, o que levou a receber muitas críticas por parte de pesquisadores posteriores.

Apesar do caráter classificatório e evolucionista, o trabalho de Nina Rodrigues abre portas para a pesquisa sobre os estudos africanos no Brasil e principalmente sobre aspectos psicológicos do negro e de sua religião. Suas hipóteses baseiam-se em estudos antropológicos de sua época e o autor formula um estudo sobre o fetichismo e a possessão nas religiões africanas, atribuindo uma relação de parentesco entre os fenômenos que ocorrem no transe

místico a correlatos psicopatológicos, como o sonambulismo e a histeria, extraídos da obra de Pierre Janet: “Eu sou levado a crer que os oráculos feticistas possuídos por santos não são outra coisa que estados de sonambulismo provocados com a duplicação e substituição da personalidade” (RODRIGUES, 1900 apud GOLDMAN, 1984, p. 74).

Em comentário, Goldman (1984, p.75) afirma: “Nina Rodrigues faz do transe o reflexo direto destas perturbações psicológicas, atribuindo ao ‘meio social’ apenas a capacidade de direcionar essas manifestações”.

Se Nina Rodrigues busca em Janet (apud Goldman, 1984) bases teóricas, Ramos (1934) investe na psicanálise. Ramos (1934) desloca seu foco da psiquiatria e da antropologia evolucionista para a psicanálise de Freud e as teses de Lévi-Bruhl sobre “mentalidade primitiva”.

Assim, com as contribuições de Ramos (1934), na pesquisa sobre cultos afro-brasileiros passou-se das hipóteses biológicas para hipóteses “psico-sociológicas” e o que era antes tratado como um atributo da raça, passa a estar relacionado a uma questão de mentalidade e cultura encontrada em “crianças, neuróticos ou em produções como obras de arte e sonhos” (RAMOS, 1934, p. 77). As explicações estavam vinculadas a um estado mental, uma forma de estruturação de pensamento. Os cultos africanos teriam esta forma devido ao modo como seu pensamento está estruturado.

No que diz respeito ao estudo psicopatológico propõe uma interpretação diferente daquelas teses, não reduzindo a possessão à histeria. É importante salientar que Ramos (1934) toma precauções para o uso destas idéias. Era reconhecida por ele a complexidade dos fenômenos ali manifestados e sabia ele que a redução da possessão à histeria não garantiria uma explicação:

“Vê-se desta maneira que os phenomenos de possessão não podem ser identificados somente a hysteria como pregou a escola de Charcot. São muito mais complexos. Mas o paralelo entre estes phenomenos, principalmente em sua forma aguda, e os estados hystericos é ainda posto em equação” (RAMOS, 1934, p. 196).

Mas insiste na psicopatologia.

“A possessão espírito-fetichista é um phenomeno muito complexo, ligado a vários estados mórbidos. Pode ser aguda ou chronica (...) Nos casos chronicos, as perturbações demonopathicas e mediumnopathicas das possessões, acham-se ligadas ao automatismo mental, e vão desde os phenomenos xenophaticos simples, até os delírios mais complexos”.

Continua um tipo de diagnóstico médico. Sem reduzir a possessão à histeria, a primeira consistiria num quadro mais complexo, mas também classificada em parâmetros psiquiátricos, mais específicos. Ela estaria dentro de um quadro regressivo da personalidade: “Esses estratos afetivos profundos, arcaicos, resto hereditário de um primitivo estágio de vida, daquela esfera mágico-catártica das reações afetivas” (RAMOS 1934, p. 283).

Estas contribuições tiveram o mérito do pioneirismo e abriram os caminhos para a pesquisa destas religiões, todavia este uso dos saberes psicológicos não se sustentou, e se antes a psiquiatria, a psicologia e a psicanálise eram referências teóricas potencialmente úteis, o tema das religiões afro-brasileiras passou a ser objeto quase exclusivo de estudo de cientistas sociais. Isso se deve ao fato destas teorias médico-psicológicas serem oriundas de contextos ocidentais, que operam com modelos de ser humano oriundos da cultura européia e assim, as explicações sobre o comportamento por um viés psicopatológico acabariam por promover concepções etnocêntricas do comportamento dos afros-descendentes, julgados e compreendidos à luz de modelos de ser humano ocidentais criando obstáculos baseados em preconceitos.

Como diz Silva (1999, p.7):

“De certa maneira, esta tradição de abordagem ‘etno-psi’ dos aspectos da cultura afro-brasileira, que se inaugura tão fortemente compromissada com tal tipo de projeto, fará com que paire sempre, sobre os esforços que lhe são posteriores, um certo tipo de suspeita, um certo registro de tensão nas pretensões da abordagem psicológica, psiquiátrica e psicanalítica dos variados aspectos constitutivos dessa realidade cultural, principalmente daqueles aspectos religiosos que lhe são próprios”.

Ou seja, as explicações de cunho psicológico não abarcariam a realidade dos praticantes do culto, mas sim aplicariam concepções ocidentais de homem e de personalidade diretamente a estes contextos, incorrendo no preconceito etnocêntrico, que consiste na interpretação de valores de uma determinada cultura por outra sem levar em conta as diferenças existentes entre elas.

As explicações médico-psicológicas sobre estes fenômenos só seriam possíveis se feitas sobre um recorte do ritual, através do qual o comportamento de um indivíduo, tomado empiricamente, mostraria sinais semelhantes aos dos quadros mórbidos. Além disso, como comenta Augras (1995), estas teorias médicas estavam embasadas em uma perspectiva evolucionista, que contribuía para um distanciamento ainda maior a respeito do conhecimento cultural, pois em última instância teria como pano de fundo a ideologia de diferenciação entre culturas, reconhecendo supostas superioridades de umas em relação a outras, e ainda mais por estes autores tratarem dos estudos sobre os afro-descendentes em termos de estudos raciais.

Mas apesar das dificuldades e carências que o uso destas teorias promovia na pesquisa social, a busca pelo entendimento psicológico destes rituais não deixou de existir, e ao mesmo tempo em que existe uma carência de modelos que abarquem os aspectos psicológicos em contextos sociais, há a necessidade de estudos que integrem estas duas instâncias de compreensão do ser humano. Augras (1995, p.47) define dois propósitos que fundamentam a pesquisa psicológica em comunidades de terreiros. Em primeiro lugar, a procura pela compreensão dos valores e da visão do mundo de “significativa faixa da população brasileira”. Citando a autora:

“Nada mais importante para o psicólogo do que apreender os modelos de representação da realidade elaborados pelas diversas culturas e subculturas que compõem o tão rico painel chamado Brasil. Além dessa necessidade de informação etnológica, é igualmente fundamental investigar o modo pelo qual tais modelos atuam no indivíduo e, particularmente, os mecanismos que podem levá-lo à maior compreensão de si próprio e melhor integração dos componentes de sua personalidade” (AUGRAS, 1995, p.47).

A proposta de Augras (1995) é então colocar o psicólogo em contato mais próximo com a realidade social brasileira e assim desenvolver conhecimentos integrados às formas de representação da população, ao modo como os seus componentes vêem e descrevem sua realidade. Além disso, deixa sua marca como psicóloga e aponta para a possibilidade dos estudos psicológicos, uma vez contextualizados, servirem como recurso para permitir aos indivíduos um melhor conhecimento de si.

Esta segunda proposta descreve o alcance que os estudos psicológicos teriam no âmbito da cultura, que seria o de possibilitar o trabalho e investigação do indivíduo. Da mesma forma como o enfoque psicológico torna-se empecilho para a pesquisa social, por focar o indivíduo e seu funcionamento particular, ele também pode ser um recurso, se utilizado adequadamente, para possibilitar a compreensão dos mecanismos pelos quais o coletivo interage com o individual, permitindo até, nas palavras da pesquisadora, promover “integrações de componentes de personalidades” (AUGRAS, 1995).

As contribuições da psicologia poderiam, segundo Augras (1995) contribuir para integrar, contextualizar e relacionar o particular, referente à personalidade ou ao indivíduo, ao universo coletivo, o conjunto de símbolos de uma religião que estrutura a comunidade de terreiro.

Augras (1995) é uma pesquisadora que investe no estudo psicológico das religiões afro-brasileiras, no âmbito do estudo cultural, mas utiliza-se de contribuições filosóficas como recurso teórico. Lépine (2004) também investiga o psicológico no âmbito social ao investigar a formação da identidade no candomblé, caracterizando os orixás como “tipos psicológicos” (LÉPINE, 2004).

Em relação à psicanálise e psicanalistas que se interessaram pelos estudos afro-brasileiros, podemos citar o trabalho de La Porta (1979) que se dispôs a fazer interpretações psicanalíticas de rituais afro-brasileiro. La Porta (1979), difere da tradição médica por não

propagar interpretações psicopatológicas, mas suas contribuições se caracterizam como traduções psicológicas de fenômenos religiosos, tal como discutem Mantovani e Bairrão (2005).

Analizando o uso das teorias psicológicas, desde os trabalhos dos pioneiros dos estudos afro-brasileiros, vê-se que, apesar de Augras (1995) ressaltar a importância e necessidade do estudo psicológico em comunidades de terreiros, existem dificuldades na realização deste tipo de estudo. A própria Augras (1995) se afasta de teorias psicológicas e se aproxima da fenomenologia como referencial teórico e metodológico, por conta da dificuldade em se produzir conhecimento acerca dos rituais afro-brasileiros sem promover reducionismos teóricos.

Em relação à psicanálise, que esteve presente nos trabalhos pioneiros de Ramos (1934), também existem dificuldades na aplicação de seus conceitos, mesmo que não sejam pelo viés psicopatológico. A interpretação psicanalítica, entendida como um ato de atribuição de significados inconscientes, pode dificultar a pesquisa social, pois, como no caso de La Porta (1979), o psicanalista assume a função de um “decodificador” de símbolos, baseado na premissa de um “suposto saber” sobre a natureza humana, descreve a realidade do culto em termos puramente psicológicos. Este tipo de uso da psicanálise gera uma distância entre pesquisador e pesquisado, e no fim das contas o conhecimento acerca de fenômenos sociais recebe uma “versão” psicológica, sem levar em conta a complexidade de tais fenômenos.

A presente pesquisa pode ser inserida no mesmo contexto que os trabalhos dos autores citados. Compartilhando a opinião de Augras (1995) de que há espaço e necessidade de se realizarem pesquisas psicológicas que auxiliem na compreensão da cultura e na aproximação da pesquisa psicológica à realidade brasileira, investi, assim como Ramos (1934) e La Porta (1979), na psicanálise como recurso para a pesquisa social. Todavia, ao contrário destes dois autores, a psicanálise não é utilizada nesta pesquisa como fonte de referência de um

conhecimento “universal” do homem, mas sim por conta da possibilidade de se utilizar as contribuições psicanalíticas a respeito da constituição estrutural do sujeito e do inconsciente como recurso de investigação social.

Através de uma pesquisa de campo realizada em um terreiro de umbanda da cidade de Ribeirão Preto – SP, fiz uma investigação sobre certas práticas de cura características da religião umbandista. O objetivo foi investigar o ritual de cura levando em conta a forma como os fenômenos religiosos se apresentam no ritual, pelo uso da linguagem própria da religião, e assim investigar os vários sentidos que se enunciam no ritual em suas mais variadas formas: por comunicações verbais, não-verbais, uso de objetos, cantos e danças.

Considerando a tese de Crapanzanno (1967/2000) de que cada prática terapêutica está relacionada a uma concepção de ser humano, seja científica ou religiosa, meu intuito foi explorar as práticas de cura a partir das concepções dos praticantes, sem atribuir significados psicológicos aos fenômenos, priorizando explorar os vários significados e sentidos do ritual¹ tal como eles se mostram, na ação ritual.

1.2 Práticas populares de cura

Como a pesquisa tem como foco o estudo do sujeito em práticas de cura umbandista, é necessária uma explicação a respeito da forma como abordarei a temática da “cura popular”.

O tema da cura popular vem sendo estudado no Brasil principalmente na área da antropologia da saúde. Como comentam Alves e Minayo (1994), este campo constitui-se como um domínio de estudos acerca das diversas práticas de saúde. Dentre os temas investigados neste campo, tem-se: a relação médico-paciente, a eficácia de tais práticas, as

¹ O termo ritual será usado pela definição de Turner (1967) como um comportamento formalizado para ocasiões específicas com referência mística ou religiosa. Para Turner (1967) o ritual tem ação tanto nas relações interpessoais quanto na comunidade.

concepções de saúde e doença e as relações de poder entre práticas médicas populares e científicas.

Apesar da pesquisa ter como campo de investigação as práticas de cura de um terreiro de umbanda, meu enfoque se distancia um pouco dos trabalhos desenvolvidos na antropologia da saúde, medicina comunitária e psicologia social.

A escolha pelo estudo específico dos rituais de cura popular se justifica por ser este um campo que sempre esteve em diálogo, ou proximidade, com os estudos psicológicos, principalmente porque a investigação acerca dos fenômenos de cura abre caminhos para a investigação das relações entre indivíduo e sociedade. No estudo da cura popular, a questão da doença de um indivíduo é retratada e explorada sempre dentro do contexto social, exigindo-se assim a investigação do fenômeno social (de cura) relacionado ao indivíduo (no caso) doente.

Pela literatura internacional, recorrendo a contribuições como as de Lévi-Strauss (1949), Taussig (1993) e Crapanzanno (2000), pode-se verificar como o tema da cura em contextos religiosos cria um campo propício para o estudo do homem, enquanto singular, na condição de “pessoa”, em relação ao social.

Lévi-Strauss (1949; 1948) em dois artigos clássicos sobre a cura e a ação mágica, faz toda uma exposição que aproxima o estudo antropológico do estudo psicológico, chegando até a comparar a cura xamânica, uma forma de cura popular, ao trabalho psicanalítico, que supostamente teria como fundamento o trabalho de cura que incide sobre o *indivíduo*.

A tese de Lévi-Strauss (1949) é a de que a cura xamânica tem sua eficácia no fato de que o xamã (curador) e o doente compartilham de uma mesma crença, de um mesmo mito, e, assim, a manipulação mágica do mito agiria diretamente sobre a doença individual, pela inserção e nomeação da mesma no todo social: “A cura consistiria em tornar pensável o

impensável (...) O xamã oferece a sua doente uma linguagem na qual se podem exprimir estados não formulados de outro modo informuláveis” (LEVI-STRAUSS, 1949, p. 228).

E ainda:

“A cura xamânica se situa a meio caminho entre nossa medicina orgânica e terapêuticas psicológicas como a psicanálise. Sua originalidade provém de que ela aplica a uma perturbação orgânica um método bem próximo dessas últimas (...) Em ambos os casos, propõe-se conduzir à consciência conflitos e resistências até então conservados inconscientes (...)” (LEVI-STRAUSS, 1949, p. 228).

A doença, segundo Lévi-Strauss (1949), seria uma situação em que o indivíduo doente se encontra acometido de um mal-estar “sem-nome” e a manipulação dos símbolos religiosos garante que o estado doente provocado por esse desconhecido, que afeta o indivíduo, possa ser compreendido e significado, resultando na recuperação da saúde do mesmo. A este processo Lévi-Strauss (1949) chamou de “eficácia simbólica”:

“A eficácia simbólica consistiria precisamente nesta ‘propriedade indutora’ que possuiriam, umas em relação às outras, estruturas formalmente homólogas, que se podem edificar, com materiais diferentes, nos diferentes níveis do vivente: processos orgânicos, psiquismo inconsciente, pensamento refletido” (LEVI-STRAUSS, 1949, p. 233).

A cura de doenças seria uma operação simbólica pela qual a linguagem mítica que une xamã e doente incide no corpo e promove a remissão dos sintomas pela atribuição de um significado mítico à mesma. Esta operação simbólica, Lévi-Strauss (1949) aproximou-a do tratamento psicanalítico. Ao conjunto das estruturas formais, que compõem o universo mítico, Lévi-Strauss (1949) denominou “função simbólica”, que seria análoga ao inconsciente psicanalítico. A função simbólica seria um “órgão de função específica”. Ela se limitaria a “impor leis estruturais que esgotam sua realidade, a elementos inarticulados que provém de outra parte; pulsões, emoções, representações, recordações” (LEVI-STRAUSS, 1949, p. 235).

Sendo assim, a terapêutica, tanto a do psicanalista como a do xamã, teriam uma similaridade, por operarem com esta “função simbólica” (inconsciente), pela manipulação de

símbolos, que re-organiza no plano simbólico (marcado pela transferência no caso do psicanalista) a desestruturação de um indivíduo, que em suma seria uma desorganização pela “falta” do símbolo. A diferença entre a cura psicanalítica e a cura xamânica é que nesta o mito organizador remete ao mito coletivo; já na primeira, o mito é individual, relacionado com a história do indivíduo.

Taussig (1993), em seus estudos sobre as comunidades indígenas do Potumayo (Colômbia), reconhece também a cura como um processo de “eficácia simbólica”, tal como é definido por Lévi-Strauss (1949), mas também faz uma exploração sobre o imaginário da população e defende a tese de que a doença da qual um indivíduo é acometido carrega as marcas históricas do conflito pelas terras. Para ele a história da região do Potumayo aparece inscrita nos sintomas individuais e a luta pela cura marca a relação do indivíduo com todo o contexto.

Para Taussig (1993) a doença individual é atravessada pelo social, e aquilo que seria da ordem individual, na verdade, é formada por tensões sociais, remanescentes do contexto sócio-histórico e fundamentais para a formação da identidade local. A doença não é um evento referente somente ao “indivíduo doente”, mas ela representa processos históricos que se manifestam em sintomas corporais e no imaginário popular. Tem-se assim em Taussig (1993) a tese de que o social impera até nas mais profundas camadas do psiquismo, que seriam as produções do imaginário.

Crapanzanno (2000) em seus estudos etnopsiquiátricos sobre uma confraria religiosa marroquina, os “Hamadcha”, afirma que a cura religiosa está estruturada dentro de concepções de homem socialmente determinadas e o diagnóstico de um indivíduo como doente ou saudável indica sua posição social, sua referência dentro da comunidade.

Tanto em Lévi-Strauss (1949), como em Taussig (1993) e em Crapanzanno (2000), a questão entre indivíduo e sociedade está presente, na forma como cada autor a apresenta; por

estudos etnológicos, ou etnopsiquiátricos. Além de apresentarem suas nuances na compreensão deste tema. O que importa em nossa pesquisa é justamente que a compreensão acerca da cura envolve também a compreensão acerca da cosmologia de uma determinada comunidade, o que inclui uma própria visão de homem. A concepção sobre a doença, a cura, o estar doente e o estar saudável estão relacionadas a toda estruturação social.

Abordando o tema da cura em um terreiro de umbanda, meu intuito é compreender como as práticas rituais enunciam o reconhecimento do doente, ou consulente, no âmbito da sua singularidade. Como aquilo que seria da ordem do particular, do consulente, recebe significados e é interpretado pela comunidade? Esta é a pergunta que foi explorada.

Não foi objetivo da pesquisa descrever as concepções umbandistas de saúde e doença ou constatar se há ou não a remissão de sintomas e nem fazer caracterizações sobre a causalidade e natureza de enfermidades; se estas são de origem orgânica, psicológica, psicossomática, etc. O interesse foi investigar os sentidos que emergem nas práticas de cura, seja por parte dos doentes, ou dos curadores considerados como *sujeitos*, na posição daquele que enuncia valores, opiniões, juízos, utilizando as estruturas simbólicas de um determinado contexto. Analisando como o doente e sua doença são compreendidos pela comunidade, minha atenção se dirigiu aos sentidos que se formam na articulação entre os enunciados singulares (as queixas, os sintomas) e suas repercussões no coletivo do terreiro.

1.3 O sujeito e o ritual

Birman (1985) discute a problemática do uso de conceitos psicológicos na pesquisa sobre a umbanda, tomando como referência o fenômeno de possessão. Para a autora, a possessão por espíritos mostra como a umbanda possui uma representação de ser humano que contrasta com concepções dominantes oriundas das religiões e ciências ocidentais:

“Não há como evitar o sentimento de estranheza frente a um ritual de possessão, assistindo impassível ao momento em que uma pessoa ‘vira’ outra, contradizendo a si mesma numa radical incompatibilidade com o seu comportamento normal (...) Não são poucos os argumentos que foram produzidos na nossa cultura no intuito de combater essas representações da pessoa humana colocadas pela possessão” (BIRMAN, 1985, p.9).

Birman (1985) se refere à caracterização e classificação do transe de possessão à luz das concepções cristãs e posteriormente psiquiátricas empregadas para a explicação do fenômeno. Segundo a autora, aceitar a possessão era algo incompatível com os ideais cristãos. Logo, o transe de possessão foi visto como algo maléfico e repulsivo tratado como caso de exorcismo (BIRMAN, 1985). Pela psiquiatria, o indivíduo² possuído era tratado em termos de saúde, de normalidade e anormalidade. Para Birman (1985) o discurso da psiquiatria tem como referência a noção de um “ego” saudável e a pessoa era tratada a partir de seu “eu”, de sua forma de se expressar em relação a si e aos outros. Segundo a autora:

“A psicologia do ego coloca o indivíduo sob o controle absoluto da sua consciência, o que garantiria uma harmonia com a realidade à sua volta e uma coerência e fidelidade a si mesmo. Tomando tal parâmetro como critério de verdade, a possessão só pode ser vista como uma quebra desse pilar de sustentação do sujeito que é a consciência. O indivíduo em transe sofre uma perda de consciência e, além disso, apresenta um quadro de alteração do comportamento rapidamente identificado pela psiquiatria como doença mental” (BIRMAN, 1985 p. 20).

Em contrapartida:

“Para os umbandistas cada qual possui naturalmente muitas faces, já que a sua pessoa, por destino, é sujeita a espíritos diversos, que a escolheram como ‘cavalo’. Encontramos aí na religião um princípio diverso que orienta a visão do mesmo fenômeno: ao invés do indivíduo centrado nele mesmo, tendo sua consciência como fulcro de sua pessoa, ele é integrado num sistema mais global, objeto da ação de forças diversas que podem se chamar Xangô, Iansã, preto-velho e outros mais” (BIRMAN, 1985 p. 21).

² Por fazermos referência à individualidade utilizando os termos “pessoa” tal como é conceituada pela antropologia francesa e “sujeito” tal como é feito em psicanálise, o termo *indivíduo* será em nossa pesquisa utilizado para nos referirmos aos consulentes, ou o sujeito tomado concretamente, o doente, o umbandista que frequenta o culto, etc.

Montero (1985) também faz colocações deste tipo, que ressaltam a questão do reconhecimento da específica concepção de “pessoa” da umbanda:

“Desenvolver a mediunidade é aprender a reconhecer e aceitar aspectos múltiplos e muitas vezes contraditórios, da estrutura psicológica de cada um. E isto porque, ao mesmo tempo em 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 p. 150).

Na umbanda a “pessoa” é reconhecida como múltipla, “não-atomizada”. O fenômeno de possessão, a mediunidade, a cura, todos estes elementos que participam e estruturam o culto umbandista são sustentados por esta concepção de singularidade que ao mesmo tempo é múltipla. Nas práticas de cura, especificamente, este reconhecimento da “pessoa” é expresso na relação que se estabelece entre consulentes e guias, na relação com o corpo e na inserção do consulente no universo simbólico do ritual.

Pelas colocações de Birman (1985) e de Montero (1985), um ponto importante para a pesquisa psicológica das religiões africanas é a necessidade de se levar em conta que nas religiões afro-brasileiras, como a umbanda, existe uma concepção própria acerca da “individualidade” humana. Como seria possível investigar as práticas da umbanda, levando em conta que para esta religião a “pessoa” humana não é tratada, reduzida, ao indivíduo empírico, que tem como auto-referência sua experiência *egóica*, de ser um “eu”?

Por conta destas considerações, julgo a psicanálise útil para pesquisa social em terreiros de umbanda. A concepção psicanalítica de sujeito e a forma como o indivíduo é tratado na clínica psicanalítica fornecem recursos úteis para a pesquisa social nestes contextos, em que existe o desafio de se categorizar e criar representações a respeito da “pessoa” humana levando em conta as concepções próprias do campo.

Autores como Bastide (1974), Bairrão (2001) e Mantovani e Bairrão (2004, 2005) propõem a utilização da psicanálise como recurso de investigação social por via da

interdisciplinaridade, pela aproximação de concepções antropológicas e psicanalíticas acerca dos conceitos de “pessoa” e “sujeito” e pela possibilidade de uso da “ética” própria da clínica psicanalítica como recurso para a investigação social.

Bastide (1974), que é um autor cuja obra sempre faz referências e debate com as teorias psicológicas, encontra na interdisciplinaridade um recurso fértil para a pesquisa social. Comentando os debates e aproximações entre psicanalistas e cientistas sociais, afirma que o encontro destas disciplinas foi bastante fértil, mas marcado por dificuldades epistemológicas que impediam muitas vezes de se formar um “discurso comum”. Diz o autor: “(...) não há psicanálise possível sem um prévio conhecimento dos meios sociais. E vice-versa: a psicanálise fornece à sociologia uma contribuição extremamente importante, constituindo a segunda aba de um díptico” (BASTIDE, 1974 p.276).

Todavia, é pela prática clínica da psicanálise que Bastide (1974) reconhece esta como um recurso para a pesquisa social, por ela tratar o homem enquanto fenômeno total. Ao invés de promover recortes científicos que reduzem o fenômeno a partes, o psicanalista, com seu método clínico, trata a pessoa em sua totalidade, reconhecendo nos sintomas, supostamente isolados, uma linguagem que compõe um todo:

“Ao nosso ver a contribuição da psicanálise à sociologia clínica é extremamente geral, e válida mesmo fora do âmbito do patológico puro, a saber; pouco importa que os fatos sociais sejam normais ou mórbidos: eles *falam*; o sociólogo deve aplicar-se antes de tudo a ouvi-los exatamente como o médico ouve a linguagem do corpo; contudo essa linguagem dos fatos sociais, cujas leis gramaticais o sociólogo pretende descobrir, pode deixar de ser compreendida; é o que acontece, por exemplo, com o doente que propõe ao médico um pseudo-sentido para esta linguagem, pelo fato de estar impregnado de subjetividade, de uma subjetividade de ser-atolado-na-doença. O método clínico propõe uma técnica científica para sair do sentido subjetivo, que é o manifesto e passar para o objetivo que é o oculto” (BASTIDE, 1974 p.211).

Bastide (1974) se refere ao objeto de estudo da psicanálise que é o “inconsciente”, que abarca os sentidos ocultos além do manifesto, o que é falado pelo analisando e no qual o psicanalista reconhece uma linguagem que permite um acesso ao seu objeto de investigação.

Esta particularidade da psicanálise é, segundo o sociólogo, uma contribuição útil ao estudo social, pois fornece um modelo de pesquisa, baseado numa forma de “escuta” receptiva ao fenômeno em sua forma de expressão, em sua linguagem, sem fragmentá-lo em partes, ou dividi-lo em elementos menores, categorizados, por exemplo, como fatores sociais, biológicos, ou psicológicos. É uma crítica que Bastide (1974) faz aos métodos quantitativos que tomam aspectos isoladamente e a partir de partes generalizam para o todo.

O método psicanalítico seria uma forma de escuta objetiva daquilo que é subjetivo, ou seja, que se refere a um sujeito falante, como uma pessoa doente que fala – utilizando o termo do autor, um “ser-atolado-na-doença”. Isso seria uma forma de lidar com o fenômeno total.

Como diz o autor, “o método clínico proposto por Freud, pelo contrário é um método holístico. Aproxima-se do marxismo que insiste na noção de ‘totalidades’ e da Antropologia de Marcel Mauss, que é o estudo dos fatos sociais totais” (BASTIDE, 1974, p.212).

Esta aproximação da psicanálise com a antropologia pelo estudo da noção antropológica de pessoa de Mauss (2003), também é apresentada em Mantovani e Bairrão (2004) em um estudo sobre a noção de “drama”. Segundo os autores, a concepção antropológica de “pessoa”, tal como é apresentada por Mauss (1950/2003), estaria próxima da forma como a psicanálise aborda o sujeito, pelo fato de que em antropologia a “pessoa”, a referência ao ser humano singular, no âmbito da personalidade ou da subjetividade, não estaria reduzida à experiência consciente do “eu”. Como diz Mauss:

“Trata-se de nada menos que de vos explicar como uma das categorias do espírito humano – uma dessas idéias que acreditamos inatas – lentamente surgiu e cresceu ao longo dos séculos e através de numerosas vicissitudes, de tal modo que ela ainda é, mesmo hoje, flutuante, delicada, preciosa e passível de maior elaboração. É a idéia de ‘pessoa’, a idéia do “Eu”. (MAUSS, 1950, p. 369).

Para Mauss (1950) a noção de “pessoa” humana seria uma aquisição. A referência ao homem enquanto sujeito a quem podem ser atribuídos juízos morais sobre suas ações, ser

reconhecida sua liberdade, sua identidade, social e finalmente o reconhecimento da “pessoa” ligado a uma noção de “eu” consciente seria fruto de uma evolução histórica.

A noção de “pessoa” seria relativa para cada cultura e o reconhecimento do homem no domínio do *individual*, estaria relacionado a toda a estruturação social, como um “fato social total” (MAUSS, 1950).

Diz Mauss:

“Uma coisa pode vos indicar a tendência de minha demonstração; é que vos mostrarei o quanto é recente a palavra filosófica “Eu”, como são recentes a ‘categoria do Eu’, o culto ao ‘Eu’ (sua aberração) e o respeito ao Eu – em particular, ao dos outros (sua norma)” (MAUSS 1950, p. 371).

Mauss (1950) não considera a centralização e o reconhecimento da “pessoa” vinculada a algum processo psicológico, como o “eu” consciente como algo natural do homem. Equacionar o sujeito humano, a singularidade ao “eu” é uma atitude própria de alguma época, de um contexto que valoriza a consciência e que reconhece a “pessoa” humana como o “eu” consciente. Mas a “pessoa” não é um fato natural e genérico para qualquer contexto. A referência ao singular é, antes de tudo, um produto, evolutivo de um processo histórico.

Em psicanálise o sujeito também não é redutível ao “eu”. Com a descoberta do inconsciente, marca-se um tratamento da singularidade humana em que a consciência perde o lugar dominante, contrariando a tradição filosófica moderna iniciada por Descartes: “Para muitas pessoas que foram educadas na filosofia, a idéia de algo psíquico que não seja também consciente é tão inconcebível que lhes parece absurda e refutável simplesmente pela lógica” (FREUD, 1923, p.12).

Mantovani e Bairrão (2004) ainda apresentam contribuições de autores como Lacan, (1966/1998) que garantem uma maior aproximação a esta forma de tratar o sujeito humano, atrelando-o ao contexto social.

Assim como Bastide (1974) reconheceu na prática clínica da psicanálise um recurso para a pesquisa social, Mantovani e Bairrão (2005) também apresentam a possibilidade de se

derivar recursos da clínica psicanalítica para a investigação social. A contribuição principal seria a atitude “ética” que a psicanálise sustenta no reconhecimento do fenômeno psicológico como sempre relativo a um sujeito que atribui significados àquilo que se expressa:

“A prática do psicanalista que se ocupa em observar as ações do sujeito e o entendimento deste frente a suas próprias questões diverge da prática psicanalítica entendida como um instrumento de ‘decodificação psicológica’ e assume uma postura ética interessada em reconhecer o sujeito nos atos que enunciam o seu dizer. O sujeito comporta um saber e é neste saber que residem os significados ‘ocultos’, e não na “cabeça” do analista. (MANTOVANI e BAIRRÃO, 2005).

Essa ética apresentada em Mantovani e Bairrão (2005) como potencialmente útil para a pesquisa afro-brasileira estaria próxima da proposta fenomenológica de Augras (1995), por respeitar a realidade dos praticantes da religião.

“Logo, o psicanalista pode entrar no terreiro como um pesquisador que possui uma visão de mundo distinta dos religiosos, mas que, no momento de colher seus dados, retira-se da posição do saber para ouvir as produções culturais como predicados que remetem a significados comunitários que passam despercebidos, mas não são tratados como representações de uma realidade psíquica, e sim como formas discursivas locais, portadoras de sentidos” (MANTOVANI e BAIRRÃO, 2005).

Minha proposta com esta pesquisa foi utilizar, na pesquisa de campo, um método estruturado de modo similar ao da prática clínica da psicanálise e inspirado na concepção de *interpretação* tal como é apresentada em Lacan (1966/1998) e como comentam Mantovani e Bairrão (2005).

A interpretação em psicanálise, tal como é feita no “setting” clínico, não é um ato de atribuição de significados psicológicos a conteúdos discursivos proferidos pelo analisando, mas sim uma investigação de atos do sujeito que mostram efeitos de sentidos implícitos, enunciados nas estruturas discursivas pelas quais o sujeito se mostra. Como diz Lacan, sobre a prática analítica:

“Trata-se de uma escansão de estruturas em que para o sujeito, a verdade se transmuta, e que não tocam apenas em sua compreensão das coisas, mas em

sua própria posição como sujeito da qual seus objetos são função. Isto é o conceito da exposição é **idêntico** ao do progresso do sujeito, isto é, da realidade da análise” (LACAN, 1998, p.217).

A prática psicanalítica proporciona, ao analisando, se posicionar frente aos diversos sentidos que emergem de sua fala e remetem a algo que é enunciado nas entrelinhas do discurso, como estranho, porém que toca profundamente o falante. A interpretação serve para elucidar estes sentidos em que o sujeito de imediato não se reconhece, que lhe chegam como que pronunciados por “outro”. Cabe ao psicanalista promover condições para que o analisando fale e por meio das suas próprias narrativas possa reconhecer esses sentidos implícitos e identificar-se a quem os enuncia, como afirma o casal Ortigues (1989): “A finalidade da análise é chegar a perceber o tipo de problema que o indivíduo se coloca e a sua maneira de tentar resolvê-lo” (p. 16).

Cabe ao psicanalista proporcionar condições para que o analisando fale, mas não é sua tarefa atribuir um significado ao conteúdo da fala do analisando e sim deixar que este faça suas livres-associações e se posicione frente ao que diz. O significado será dado pelo próprio analisando. Como diz Bairrão:

“A (boa) interpretação não é outra coisa. Longe de uma arbitrária atribuição de sentido, mais ou menos dependente da capacidade ‘mântica’ de um psico-advinho, lacanianamente concebida a interpretação consiste na escuta de sentidos implícitos, cujo depoimento mapeia situações de estar sujeito” (Bairrão, 2004, p. 78).

Por esta possibilidade de escuta do sujeito que recupera um sentido dado por sua própria fala, a concepção psicanalítica de interpretação pode ser útil em pesquisa social. Longe de procurar atribuir significados a dizeres alheios, possibilita uma escuta e recuperação de dizeres remetentes àquela comunidade falante.

Sendo assim, é possível ingressar em um terreiro e investigar os vários sentidos expressos no ritual pelo posicionamento dos sujeitos frente aos fenômenos ali expressos,

enunciados sob formas discursivas em cadeias simbólicas (significantes) estruturadas pela linguagem da própria comunidade.

Como escrevem Mantovani e Bairrão (2005):

“Perde-se de vista a interpretação do ritual centrada em aspectos psicológicos dos indivíduos e se parte para a escuta da produção simbólica coletiva. O psicanalista, em um terreiro, poderia ouvir as produções discursivas da ação de pessoas concretas atentando para aquilo que estaria além do discurso individual, construído pelas cadeias simbólicas referentes a uma cultura específica, sendo que o espaço em que este sujeito se encontra é o próprio espaço ritual, no qual a linguagem do culto se expressa”. (MANTOVANI e BAIRRÃO, 2005).

Com base nesta “ética” psicanalítica escolhi investigar certas práticas de cura da umbanda que constituem um campo rico para o estudo psicológico e social. Da mesma forma que o psicanalista não se dispõe a atribuir significados aos dizeres do analisando, mas sim se dispõe a ouvir os sentidos que emergem nestes dizeres como referentes a um sujeito do inconsciente, nesta pesquisa de campo me detive a assumir este lugar de “escuta”, para assim investigar os possíveis sentidos enunciados em tais práticas.

1.4 Sujeito e Performance

Minhas considerações acerca da cura podem ser classificadas como um estudo da “performance”. Partindo das contribuições de Certeau (1994), sobre o estudo histórico do sujeito e das concepções lacanianas sobre a “escuta” psicanalítica, desenvolvi uma análise das práticas de cura pelo vértice da enunciação. As práticas de cura da umbanda foram tratadas como construções sociais elaboradas e estruturadas dentro de um código e linguagem própria de uma comunidade.

Partindo das contribuições teóricas de Chomsky (Certeau, 1994) sobre a dicotomia lingüística entre competência e performance, Certeau (1994) defende que o estudo da cultura popular deve aproximar a pesquisa científica do que ele conceitua como artes de fazer, o

cotidiano e suas práticas, como ler, cozinhar e habitar, que em si são construções que combinam a linguagem proveniente das culturas dominantes, com a inventividade das culturas populares.

A teoria da dualidade lingüística elaborada por Chomsky (apud, CERTEAU, 1994) caracteriza as relações entre língua e linguagem. A “competência” se situa no plano da língua e está relacionada ao código de um idioma e suas regras. A “performance” estaria no plano da linguagem e é caracterizada pelo uso da língua pelos falantes e pelas variações que esta pode adquirir, de modo que a linguagem diferencia-se da língua. É na “performance” que surgem as diversas formas de linguagem cotidiana, os erros de linguagem, construções como gírias etc. Para Certeau (1994) o estudo da cultura popular deve se situar num plano de performance. Privilegiando-se o ato de falar é possível investigar como uma cultura popular faz uso da língua proveniente de uma cultura dominante e assim constrói sua marca de diferença. Como exemplo, o autor evoca a dominação colonial, em que elites produziram e impuseram códigos lingüísticos frente a uma população dominada, os indígenas, que por sua vez, em seus rituais, promoviam uma subversão, mantendo suas tradições justapostas aos elementos da cultura dominante.

A perspectiva da performance preconiza que se privilegie a manipulação e o consumo de um código pelos seus usuários. Logo, perde-se de vista o estudo das representações que uma cultura faz sobre outra para se privilegiar a investigação acerca da apropriação e uso dos elementos criados pelas culturas dominantes, por daqueles que costumam-se chamar de *dominados*:

“A presença e a circulação de uma representação não indicam de modo algum o que ela é para seus usuários. É ainda necessário analisar sua manipulação pelos praticantes que não a fabricam” (CERTEAU, 1994, p. 40).

Em consequência deste posicionamento, Certeau (1994) afirma que as culturas populares formulam “artes de fazer”, (...) “forma-se um léxico próprio do cotidiano, incompreensível. Combina-se o material com a inventividade (p. 46)”. Assim o ato de falar, a

enunciação, adquire para Certeau (1994) maior importância (para a pesquisa da cultura popular) que os enunciados, que estariam no plano das representações, dos significados. Mais importante que saber *o que* se fala, é saber *que* se fala; que há uma produção discursiva própria que emerge daqueles que supostamente são consumidores. Em decorrência disto, a cultura popular, que ora poderia ser vista como receptora da cultura dominante, adquire forma de produtora; e isto se revela para Certeau (1994) nas práticas habituais do cotidiano, como ler, habitar e cozinhar.

Certeau (1994) faz uma crítica às produções científicas que tomam como referência o “atomismo social”, cujo pressuposto é que o indivíduo é uma unidade elementar. Para Certeau (1994) “cada individualidade é um lugar onde atua uma pluralidade incoerente (e muitas vezes contraditória) de suas relações relacionais” (CERTEAU, 1994, p. 37).

Da noção de um indivíduo, o homem passa a ser sujeito, e, portanto autor. De um simples consumidor, passa a ocupar a posição de autor. Pelas produções deste sujeito, tem-se acesso a diversas camadas da história. Este é o ponto que interessa ao estudo da performance, pois se enfoca assim a produção do sujeito; entra-se no plano da individualidade (no sentido da singularidade do homem), para se conhecer o social e vice-versa, uma vez que o social é quem determina a posição deste sujeito.

Nesta pesquisa, as práticas de cura foram tratadas dessa forma; como práticas cotidianas de uma comunidade religiosa, e os fenômenos que ali se apresentam são interpretados no nível da performance, como *atos de fala* produzidos por *sujeitos*. As práticas de cura são tratadas como “fazeres cotidianos” (Certeau, 1994) de sujeitos que se inscrevem no social por produções de sua autoria. A aposta em aplicar a “escuta” psicanalítica no contexto do terreiro, foi justamente realizar a aproximação entre o pesquisador e os praticantes da umbanda.

Em psicanálise o que se enfoca são as produções discursivas de sujeitos falantes, tomadas no âmbito da enunciação. Como foi mencionei, o psicanalista não se dispõe a “adivinhar” ou atribuir significados acerca da realidade da fala de seu analisando; ao contrário, sua atenção se dirige à fala enquanto ação.

É pelos atos que se tem noção da localização do sujeito. É porque o sujeito se expressa por meios verbais e não-verbais que se conhecem os sentidos que denotam o inconsciente. Dessa mesma forma, considere o ritual pelo ponto de vista da ação. Minha atenção se voltou para as práticas de cura enquanto performance, para a ação ritual composta por elementos culturais que ganham formas de expressão variadas pelos agentes do culto, na forma de dança, música, gestos, hábitos e regras de comportamento.

1.5 A cura na umbanda

A umbanda é uma religião brasileira surgida no Rio de Janeiro durante a década de 20 pela confluência de elementos religiosos do catolicismo, kardecismo e candomblé, sincretizando as várias influências culturais que contribuíram para a formação do povo brasileiro: a cultura européia, africana e indígena.

Muitas pessoas se aproximam dos cultos umbandistas procurando assistência espiritual e auxílio para a resolução de queixas. Como parte da rotina dos cultos de umbanda, os terreiros oferecem serviços de cura característicos de suas atividades religiosas. Bairrão e Leme (2003) afirmam que o termo *umbanda* servia na cultura banto para designar aquele que curava, o curandeiro cuja função era tratar dos males da comunidade seguindo os conhecimentos de sua tradição.

Como herança destas práticas que remetem às origens africanas, bem como acrescidas das influências do candomblé, do catolicismo popular e do kardecismo, as práticas de cura

têm um lugar significativo nos rituais umbandistas, pois é justamente o momento em que os freqüentadores têm a chance de serem atendidos em seus problemas particulares. Dentre as queixas que trazem estão problemas financeiros, questões de saúde, situações de conflito interpessoal e emocional.

Pesquisadores como Brumana e Martinez (1991), Carvalho (1995), Loyola (1984), Magnani (1980), Montero (1985) e Nascimento (1999) descrevem estas práticas de cura características da umbanda e ressaltam a importância que o tratamento espiritual adquire para os umbandistas e para a comunidade de terreiros.

A umbanda é uma religião que crê na reencarnação e na divisão entre o mundo material do cotidiano dos praticantes e o mundo espiritual – terra mítica de Aruanda - onde residem os espíritos elevados. O culto é um momento de contato e interação entre homens e espíritos já desencarnados que pelo transe mediúnico incorporam em um médium -praticante que possui o dom de receber tais espíritos. Estes são classificados e reconhecidos dentro de um panteão característico da umbanda, composto por orixás, que são espíritos referentes às divindades africanas, representantes das forças da natureza, como o fogo, o vento, a água, o metal; e espíritos desencarnados, como os pretos-velhos, caboclos, baianos, boiadeiros, crianças, pombas-giras e exus. Estes últimos são alusivos a personagens marcantes da história e do povo brasileiro. Segundo Birman (1985) os guias representam “tipos” brasileiros, como os pretos-velhos, que seriam os escravos negros de outrora, ou os caboclos, que seriam os descendentes indígenas; além de outras figuras populares, como ciganos, malandros etc.

Toda a estruturação das práticas umbandistas segue esta visão cosmológica e o desempenho da cura quase sempre fica por responsabilidade de espíritos incorporados, chamados de “guias”, de alto desenvolvimento moral e espiritual, que propagam benefícios aos praticantes pelo ideal de promover a “caridade”, a ajuda ao próximo. Brumana e Martinez (1991), Montero (1985) e Magnani (1980) descrevem práticas como o “passe”, a “benzeção”,

a “desobsessão” que são procedimentos curativos desempenhados na proximidade entre o consulente (o indivíduo que traz a queixa) e o agente da cura, que pode ser tanto um espírito ou um chefe-de-culto.

Na descrição dos procedimentos que se estabelecem entre “guias” e consulentes, surgem situações que sugerem explicações psicológicas sobre a cura. Isso é descrito em pesquisas e trabalhos de autores que apresentam teses e reflexões sobre o tratamento espiritual, apontando para uma caracterização da eficácia terapêutica que poderia ser compreendida por explicações de cunho psicológico.

Pode-se exemplificar por uma citação de Nascimento (1997):

“ O que pude observar é que o ritual da consulta faz com que se estabeleça entre pai-de-santo e o doente uma integração psíquica e a ‘penetração’ do pai-de-santo na mente do doente. Nas consultas para se saber sobre o seu problema (saúde, trabalho, afetivo, empreendimento, dentre outros), ao indagar o consulente, já tem a resposta no seu inconsciente” (NASCIMENTO, 1997, p. 278).

Tais explicações são tentativas de descrever e explicar a eficácia do tratamento espiritual umbandista a partir de considerações científicas. Montero (1985) caracteriza este tipo de explicação como algo polêmico, mas em suas descrições sobre a cura umbandista também utiliza terminologias psicológicas para caracterizar a ação curativa.

Diz Montero (1985, p. 154): “ tudo se passa como se os símbolos religiosos oferecessem uma série de mecanismos de defesa, socialmente sancionados e psicologicamente apropriados que lhe permitem compreender seus conflitos idiossincráticos ”.

Desta forma vê-se que o estudo da cura umbandista constitui um campo atrativo para a pesquisa tanto social como psicológica, pois permite focar o ser humano nestes dois aspectos de investigação. Contudo, utilizar explicações psicológicas para fenômenos sociais não é um procedimento simples e pode acabar por propagar os riscos reducionistas que marcaram o uso das teorias psicológicas no âmbito do social.

Por conta desta dificuldade em se fazerem estudos que levem em conta a complexidade do ritual umbandista na pesquisa social sobre tais práticas de cura, as explicações psicológicas ficam, ora “pairando” como hipóteses, mas sempre de forma lateral, sem constituir-se como foco central de investigação – isso no caso de Magnani (1980), Montero (1985) ou Nascimento (1999) –, ou como traduções psicológicas do ritual – como no caso de Rodrigues (1900, apud GOLDMAN, 1984), Ramos (1934) e La Porta (1979) –, que descreve o ritual em termos de representações psíquicas, o que no fim das contas, como discutem Mantovani e Bairrão (2005), acaba por criar uma lacuna entre a realidade dos praticantes e as explicações científicas.

Dessa forma, apesar das práticas umbandistas de cura (bem como outros aspectos do ritual) constituírem um campo de investigação em que as teorias psicológicas poderiam contribuir para a investigação, é necessário desenvolverem-se pesquisas baseadas em referenciais teóricos e metodológicos que possibilitem o aprofundamento e a compreensão destas práticas rituais, levando em conta como aquilo que seria relativo ao psicológico estaria atrelado ao social e vice-versa.

2 METODOLOGIA

2.1 Sobre o método

Esta pesquisa seguiu a metodologia das chamadas pesquisas qualitativas que se caracterizam, segundo Bogdan e Biklen (1997), por formas de investigação que aproximam pesquisador e pesquisado e utilizam estratégias de coleta que levam em conta a contextualização dos dados, como dizem os autores: “Os dados recolhidos são designados por qualitativos, o que significa ricos em pormenores descritivos relativamente a pessoas, lugares, conversas e de complexo tratamento estatístico” (BOGDAN e BIKLEN, 1997 p. 16).

Um aspecto da pesquisa qualitativo ressaltado por Bogdan e Biklen (1997) é a inserção do pesquisador em seu campo de estudos: a fonte direta de dados é o ambiente do campo no qual o pesquisador e sua experiência se tornam instrumento fundamental da pesquisa. No caso do presente estudo o ambiente de investigação foi um terreiro de umbanda da cidade de Ribeirão Preto, no qual me inseri como observador-participante.

Para tanto foi necessário um procedimento prévio de contato com os colaboradores para lhes fornecer explicações sobre a pesquisa e também para investigar a viabilidade da mesma. Estes contatos prévios também foram necessários para se estabelecer um vínculo com os colaboradores e para proporcionar um conhecimento mútuo. Para mim era necessário saber se o terreiro estaria disposto a colaborar com meus objetivos, e disso dependia a aceitação deles para comigo.

A pesquisa foi se efetivando e várias etapas do processo de coleta foram se desenvolvendo a medida em que me inseria com mais profundidade no campo e os colaboradores permitiam o acesso a determinados dados e a realização de procedimentos de registro como o uso de câmeras de vídeo digital, Hi 8 filmadoras durante o ritual.

Como dizem Bogdan e Biklen (1997), “O processo de investigação qualitativa reflete uma espécie de diálogos entre investigadores e respectivos sujeitos, dados estes não serem

abordados por aqueles de forma neutra” (BOGDAN e BIKLEN, 1997, p. 51). Logo, para o estabelecimento deste diálogo necessário para a obtenção de dados, foi necessário um processo de aproximação que garantiu minha autorização para pesquisar os rituais de cura, bem como a aplicação dos procedimentos de coleta.

A principal estratégia de pesquisa foi à observação-participante, pela qual pude testemunhar os rituais de cura na umbanda, bem como ser submetido aos mesmos. Na umbanda, muitos ensinamentos não são veiculados por explicações conceituais. Se alguém quer saber de algo, muito freqüentemente oferecem à pessoa a chance de vivenciar seu objeto de curiosidade. Para a realização desta pesquisa, tive de me submeter ao ritual de cura, e desta experiência surgiu o caminho de vinculação da pesquisa com o terreiro. A experiência pessoal do pesquisador entrará como estudo de caso nos resultados desta pesquisa, e desde estas primeiras experiências, foram registradas como notas de diário de campo, das quais puderam-se obter informações sobre tais rituais.

Bogdan e Biklen (1997) enfatizam este procedimento de observação-participante como fonte de obtenção de dados, afirmando ser necessária uma interação entre pesquisador e pesquisado que possibilite que estes últimos se mostrem. Para tanto o pesquisador deve tratá-los como sujeitos que produzem sentidos sobre aquilo que executam. Dizem os autores: “As pessoas não agem com base em respostas pré-determinadas a objetos pré-definidos, mas sim como animais simbólicos que interpretam e definem, cujo comportamento só pode compreendido pelo investigador que se introduza no processo de definição através de métodos como a observação-participante” (BOGDAN e BIKLEN, 1997, p. 55).

Todos os procedimentos adotados para a pesquisa dependeram de minha inserção gradativa no ambiente do terreiro. A opção por trabalhar apenas com um terreiro se justifica pelo tipo de investigação realizada e pelos objetivos. O contato com apenas um terreiro facilitou a compreensão da lógica umbandista e da forma como o ritual de cura age sobre a

pessoa singular. Isso devido ao alto número de observações que pude realizar semanalmente, o que permitiu uma compreensão global da cosmologia umbandista e da estruturação das práticas de cura.

A umbanda, assim como outras religiões, é composta de uma série de produções simbólicas, culturalmente estruturadas, e que são transmitidas por um código específico. Para a compreensão deste código não é necessária a visita sistemática a um número plural de centros de umbanda, pois, apesar de existirem variações entre terreiros, há certas estruturas comuns que garantem uma coesão tradicional, a identidade umbandista. Da mesma forma que o aprendizado de um idioma não requer o conhecimento de todas as formas como este idioma se encontra difundido em diversas regiões geográficas, mas sim de um vocabulário e de operações gramaticais e sintáticas gerais da língua, também o código e a estrutura religiosa podem ser aprendidos pela observação e inserção em apenas um terreiro.

Sendo o intuito da pesquisa analisar o sujeito intrinsecamente ligado ao social e à cultura, é possível dizer que a generalização dos conhecimentos desenvolvidos no estudo de um único terreiro pode ser válida em termos do conhecimento da compreensão sobre a pessoa singular relacionando as estruturas sociais e o sujeito, seguindo o contexto particular do terreiro, e também a lógica que abrange a cultura umbandista como um todo. Apesar de existirem diferenças quanto ao uso de terminologias entre terreiros de umbanda, e até da existência de nuances na organização do culto, há certas invariantes como a possessão por espíritos, as divindades do panteão umbandista, a compreensão sobre vida e morte, presentes nos mais diversos terreiros. Uma vez que o estudo de um ritual específico, como o das práticas de cura, envolve estas estruturas invariantes, pode-se considerar razoável que os dados aqui obtidos mostraram-se seguindo uma ordem simbólica geral da umbanda e a compreensão sobre os sentidos destes rituais desempenhados em um único terreiro pode acrescentar conhecimentos sobre a “gramática” geral da umbanda.

2.2 Participantes:

Para iniciar as explicações sobre o local de pesquisa e o funcionamento do culto é necessário descrever os colaboradores, pois foi através deles que obtive as informações necessárias sobre o terreiro.

Participaram desta pesquisa os dirigentes e alguns freqüentadores da Tenda de Umbanda do Pai Joaquim do Congo e Ogum Guerreiro. Os dirigentes do culto bem como alguns médiuns participantes assíduos do culto serão identificados pelos nomes de tratamento do terreiro, geralmente o primeiro nome, ou alguma abreviação. Em relação aos entrevistados, seus nomes foram mantidos em sigilo, conforme acordo firmado com assinatura em termo de consentimento.

A opção por divulgar os nomes verdadeiros do terreiro bem como de seus dirigentes foi de comum acordo com os colaboradores. Estes reconheceram que divulgar o nome do terreiro e principalmente da mãe-de-santo seria adequado para definir o local onde a pesquisa foi realizada, e os ensinamentos a mim conferidos. Na umbanda o nome tem um “poder”, bem como as palavras, e a identificação é uma marca religiosa. Os espíritos-guias têm seus nomes próprios e divulgam-no. A explicitação dos nomes e das referências pessoais segue a lógica religiosa da umbanda.

Ao firmar este acordo com os colaboradores obtive a seguinte informação de um dos dirigentes do terreiro, Seu Aguinaldo que será descrito identificado adiante: “Quando um exu vem aqui, ele diz o nome?”, respondo que só quando lhe é perguntado, “Então, se você não diz o nome as coisas ficam assim... Meio indefinidas. É importante citar o nome do terreiro e o dela” (aponta para a mãe de santo).

Logo, respeitando as leis e regras morais da umbanda e dos praticantes, utilizei o nome próprio dos dirigentes. Dos entrevistados, a opção pelo sigilo se justifica pela exposição que estes fizeram em entrevistas de aspectos muito particulares, e a divulgação de seus nomes não teria necessidade específica. A relação entre o nome e o terreiro mostra a afiliação das pessoas. No que diz respeito aos dirigentes as relações destes com a Tenda de Umbanda Pai Joaquim do Congo e Ogum Guerreiro ficam bem estabelecidas com a identificação dos nomes de referência da comunidade. Não divulguei seus nomes próprios como estão em seus documentos de identidade, mas sim o nome utilizado no terreiro.

Seguem-se as referências dos colaboradores:

Dona Antonia (Tonica): a dirigente principal do culto, chamada pelos praticantes de madrinha. O termo mãe-de-santo é utilizado na umbanda, mas o termo madrinha é também de uso constante, pois é ela quem promove a filiação das pessoas ao terreiro, é quem concede as iniciações aos médiuns e dirige o culto.

Dona Tonica tem 77 anos e é casada com Seu Aguinaldo. Pratica umbanda há mais de 50 anos. Seu primeiro contato com a religião ocorreu em um centro de umbanda de Ribeirão Preto que hoje já não existe, o terreiro da mãe-de-santo Maria Abadia. Foi o primeiro terreiro que Dona Tonica frequentou e onde, segundo ela, logo que entrou, quando começaram a cantar os pontos, ela começou a tremer e apresentar os sinais físicos da incorporação. Apesar de ter começado com Maria Abadia, sua iniciação, na umbanda e no candomblé, chamada de “feitura de cabeça”, se realizou com um pai-de-santo, Seu José Pretinho, amigo de Maria Abadia, que também inaugurou um centro de umbanda. Como parte de sua iniciação D.Tonica conta os detalhes da feitura de cabeça, quando ficou durante quinze dias no roncó (sala específica para a iniciação dos médiuns), somente rezando e entrando em contato com os

guias. Após este período foi concedida pelo seu pai-de-santo permissão para dirigir trabalhos de umbanda. Desde então vem realizando esta atividade, e faz questão de dizer que sua vida sempre foi de dedicação aos orixás.

Como mãe-de-santo tem total autoridade, é ela quem decide os dias de culto, os trabalhos que precisam ser feitos em horários fora da gira, bem como recebe os principais guias da casa.

Seu Aguinaldo: Marido de Dona Tonica, seu Aguinaldo é uma pessoa de destaque no centro. Participa da organização do terreiro, mas não é médium de incorporação. Está sempre presente nos trabalhos e auxilia os freqüentadores. Instrui e informa sobre como proceder e as atitudes que se deve desempenhar no terreiro.

Existem formas de agir no terreiro, algumas formalidades que são característicos do culto umbandista e necessitam serem respeitadas pelos participantes, sejam médiuns ou não. Não se pode, por exemplo, cruzar as pernas ou os braços durante o culto. Dizem que este gesto “afasta os guias”. A postura corporal é muito importante na umbanda e as pessoas são freqüentemente avisadas disso. Seu Aguinaldo sempre está atento a este tipo de situação, com vistas ao bom andamento do culto. Os gestos e palavras que uma pessoa usa podem ter efeitos sobre o culto, de modo que os dirigentes estão sempre atentos para o modo como as pessoas da assistência se comportam. Nos rituais de cura é ele quem conduz a seqüência do tratamento, a entrevista com espíritos obsessores e as condutas que devem ser seguidas.

Seu Aguinaldo é muito procurado para dar conselhos; os freqüentadores se dirigem ao terreiro em horários distintos da gira para conversar com ele.

Meire: Filha do casal ocupa um lugar central entre os médiuns. Ela ocupa o posto de Ogã e se responsabiliza por entoar os pontos cantados, as canções da umbanda em homenagem aos guias.

É médium de incorporação, recebe espíritos de várias linhas, mas com mais freqüência de um caboclo da linha de Oxóssi. As entidades que Meire recebe costumam diferenciar-se das demais que são incorporadas na casa. Seu Aguinaldo justifica esta particularidade. Ele diz que Meire foi iniciada no candomblé e, portanto as entidades que incorpora são diferentes.

Também é médium vidente e como seu Aguinaldo é bastante procurada para dar conselhos. Durante o culto auxilia os consulente no momento do passe. Meire costuma intermediar o diálogo entre o consulente e os “guias” quando aqueles não compreendem os dizeres destes. Os “guias” usam expressões específicas, por exemplo, no início do passe as entidades da linha dos baianos costuma perguntar ao consulente: “você ta de vera?”, que tem o sentido de “está tudo bem?”. Muitos consulentes não conhecem estes termos do código umbandista, o que dificulta sua comunicação com os “guias”. Nessas ocasiões Meire costuma ficar próxima ao consulente e ao “guia” e assim facilitar a compreensão dos dizeres do mesmo.

Outros médiuns:

Também colaboraram para a pesquisa as médiuns Marluí e Rose que freqüentam assiduamente o culto e recebem mediunicamente entidades, das quais obtive importantes informações dentre elas:

- a) Marluí: a baiana Maria do Cerrado e o preto-velho Pai Benedito de Angola, “guias” e a pomba-gira Sete Taças.
- b) Rose: a baiana Sá Maria, a preta-velha Mãe Maria Conga e a pomba-gira Rosa Maria da Praia.

Também tem-se como participante fundamental do culto o tocador de atabaque (curimbeiro) Jeferson, que é neto de Dona Tonica e de seu Aguinaldo e é responsável pelos “pontos tocados”, a execução rítmica do instrumento de percussão que compõe o ritual. Outros médiuns serão identificados pelas iniciais. São médiuns que não freqüentam o terreiro

assiduamente, mas quando o fazem incorporam espíritos, como no caso da médium L.H sobre quem apresentarei um estudo de caso, e a médium Dona D. que frequenta o terreiro somente para desempenhar práticas de cura.

Alguns freqüentadores que mantém estreitas relações de amizade com os dirigentes, e participam do culto assiduamente, assumem a função de cambonos, que consiste em auxiliar no culto, principalmente os “guias”, oferecendo-lhes cigarros (no caso dos espíritos da linha dos baianos, por exemplo), ou na entoação dos pontos cantados e fazendo orações.

Os demais participantes do culto são os freqüentadores que compõe a “assistência”: aqueles que se dirigem ao terreiro para tomar passes e consultarem os “guias”. Nesta pesquisa utilizarei o termo consulente para designar os indivíduos da "assistência", uma vez que se dirigem ao terreiro para consultar os “guias”. A “assistência” do terreiro do Pai Joaquim do Congo e Ogum Guerreiro é composta em sua maioria por indivíduos que possuem um grau de parentesco com os dirigentes, e moradores da vizinhança. Muitos são negros e de diversas idades. Ao longo de minhas visitas aos terreiro pude estimar uma média de dez indivíduos na “assistência”.

2.3 Local da pesquisa

O centro do Pai Joaquim do Congo funciona no mesmo terreno da casa da mãe de santo. O terreno é todo murado; para ter acesso ao terreiro é necessário entrar pelo portão frontal da residência, que fica destrancado nos dias de gira (segundas e sextas-feiras).

Ao entrar-se pelo portão, encontra-se à direita de quem entra, na parte interna do muro, uma vela branca ou vermelha acesa em homenagem ao guardião do portão, um exu, a entidade do panteão umbandista que “guarda” a porta do terreiro e controla quem entra e sai (no plano espiritual). Também há vasos com plantas utilizadas nos rituais, geralmente ervas como arruda, guiné, alfazema, manjerição. Seu Aguinaldo explica que a organização do

terreiro segue a “organização do mundo espiritual”. Ele explica que para a umbanda, existem os mundos da direita e da esquerda. A direita é povoada pelos espíritos de alta “luminosidade”, os “guias” que evoluíram espiritualmente por conta de seu caráter moral. A esquerda refere-se ao mundo dos espíritos menos evoluídos, são os eguns, os exus e pombas-giras que são maias apegados ao mundo material onde se encontram os homens.

Assim, a organização espacial descreve a divisão entre estes dois mundos, da direita e esquerda. A porta de entrada fica em uma parede lateral (para quem olha o terreiro de frente da casa), e costuma ficar aberta durante toda a gira. À direita de quem entra pela porta da frente está localizado o congá, um altar onde estão dispostas imagens dos diversos santos. É uma construção de tijolos de aproximadamente 1,5m de altura; assemelha-se a uma bancada, possui profundidade e as imagens são dispostas tanto sobre a bancada como embaixo dela. Na parte de cima do congá há quatro prateleiras onde ficam os santos. São diversas imagens tanto de santos católicos como de orixás africanos, figuras de preto-velhos, baianos, caboclos, boiadeiros e ciganos. Chamam atenção duas grandes imagens que ficam logo à frente da bancada, na prateleira mais baixa. São imagens de São Jerônimo, sincreticamente correspondente a Xangô, o orixá do fogo, o representante da justiça. Esta imagem tem por volta de 30 cm de altura, na qual São Jerônimo está sentado ao lado de um leão. Em volta da imagem foram penduradas duas guias (colar de contas), uma dourada e outra verde. Esta imagem fica à direita de quem observa de frente ao congá. Na outra extremidade tem-se a imagem de uma índia, uma cabocla flecheira, na postura similar ao movimento de atirar uma flecha. É um pouco menor que a estátua de São Jerônimo, mas também se destaca pelo tamanho e por servir de apoio, onde a madrinha pendura suas guias. Acima do congá, em uma prateleira, fica a imagem de Jesus Cristo, não crucificado, de braços abertos estendidos como é característico da umbanda. Nos terreiros de umbanda nunca presenciei a imagem do Cristo crucificado.

Abaixo da bancada tem-se uma espécie de tanque, um reservatório para água e uma torneira, onde ficam as imagens do “povo das águas”, que são regidas pelos orixás Iemanjá e Oxum. Neste compartimento tem-se figuras de marinheiros, pescadores e sereias. Na gira abre-se um pouco a torneira e o tanque fica com um pouco de água. Não só no congá existem figuras de santo. Por todas as paredes temos imagens representando santos, bem como cenas bíblicas. Há retratos de São Jorge, Santa Luzia, uma reprodução da “Santa Ceia” de Leonardo da Vinci e um quadro de uma sereia (imagem referente à linha das águas).

Continuando a descrição, no centro do terreiro, no piso, há uma lajota de forma hexagonal, bem no centro da construção. É o local onde a madrinha se situa durante a gira, e onde se faz a divisão do local entre direita e esquerda.

À esquerda de quem entra pela porta estão dois banheiros, um masculino e outro feminino, dispostos em dois cantos. Para quem está dentro do terreiro, de frente ao congá, o banheiro masculino fica à direita e o feminino à esquerda. Assim é a divisão entre homens e mulheres durante a gira. Os médiuns homens ficam à direita da mãe-de-santo e as mulheres à esquerda. Assim também para aqueles que assistem, os homens à direita e as mulheres à esquerda. Com exceção da parede da frente onde se encontra o conga, nas paredes laterais e dos fundos, encontram-se sofás e bancos de madeira onde os frequentadores (a chamada “assistência”) se sentam e observam o culto.

Em três cantos da sala, bem como acima da porta, tem-se imagens de santos que protegem “os cantos”. Acima da porta há a imagem de um cangaceiro, um copo com água e sal e alho pendurado. No canto esquerdo de quem entra há uma imagem da entidade chamada de Zé Pelintra, uma figura presente no panteão umbandista, que circula entre a esquerda e a direita. No canto da extrema direita há a imagem de um caboclo e no canto adjacente uma imagem de Nossa Senhora. Em um dos cantos não se encontra nenhuma imagem. Fui informado que sempre deve-se deixar um lado sem nada para que as “energias” negativas

corram para fora. Os cantos são cerceamentos destas energias, elas protegem tanto a entrada como a saída dos fluxos, de modo que é preciso deixar um canto aberto para que elas saiam.

O telhado é feito de telhas do tipo eternite, sem laje, onde são penduradas, na parte interna, umas séries de bandeirinhas em formas geométricas, semelhantes às de festas de São João. Estas bandeirinhas são feitas na cor branca e rosa e periodicamente são trocadas, na ocasião da festa em homenagem a São Cosme e São Damião, que ocorre em setembro.

À direita do congá temos um pequeno altar onde se dispõem imagens de Iansã e Oxum e onde os médiuns acendem velas. Também à direita temos o trono de uma das entidades principais da casa, Ogum Guerreiro, uma poltrona de estofado vermelho com uma estrela de cinco pontas estampada. À esquerda do congá ficam os atabaques, os instrumentos principais do culto, e ao lado destes, na parede oposta à de entrada tem-se outra porta que dá acesso a um corredor. Neste corredor pode-se acessar a residência; nele também temos vasos com plantas e por ele também se acessa o eboxo, um pequeno cômodo onde ficam estátuas de entidades de esquerda, os exus e pombas-giras. Dentro do terreiro, na sala principal, não se tem imagens destas entidades.

Na parede oposta à entrada também há uma pequena lousa onde os dirigentes escrevem algum recado sobre o funcionamento do culto. Também ficam pendurados o certificado de licença concedido pela Federação Umbandista, que regula o funcionamento do terreiro, e um extintor de incêndio.

2.3.1 Objetos e utensílios do culto

Instrumentos musicais: Atabaques que são os tambores, instrumentos de percussão que tocam ao longo do culto do começo ao fim. Sua execução fica sob responsabilidade de um praticante específico, o neto de Dona Tónica. O atabaque fica coberto enquanto não está

sendo tocado; somente o “curimbeiro” pode descobri-lo e tocar. Além do atabaque utiliza-se o agogô, instrumento de percussão feito de metal que é tocado como um chocalho, um sino, produzindo um som metálico e cintilante. Ele é usado geralmente para ajudar os médiuns que estão com dificuldades de incorporação. A música é algo muito presente na umbanda. Dentro da sala do terreiro há um aparelho de som e uma coleção de discos de vinil (LP), de samba-enredo, e outras músicas populares, que para os umbandistas são rezas, são sagradas.

2.3.2 Objetos ritualísticos.

Quando as entidades são incorporadas, elas fazem uso de alguns objetos. Os pretos-velhos têm bengalas e bancos específicos feitos de madeira. São baixos e utilizados somente para os pretos-velhos se sentarem e quando há rituais de transporte. Também se têm flechas e arcos, representando os caboclos, chapéus de palha e de couro em referência a baianos e boiadeiros. Estes objetos ficam dispostos no canto direito ao congá ou alguns ficam pendurados na parede, como por exemplo, o arco e flecha. Em frente ao congá ficam dispostas duas garrafas com água salgada e um líquido preparado com ervas na semana santa, que é utilizado como um purificador, para limpar objetos de energias negativas.

2.3.3 Funcionamento do culto:

Os cultos são realizados semanalmente às segundas e sextas-feiras. Iniciam-se por volta das 21 horas e costumam terminar antes da meia-noite. Seu Aguinaldo explica que após a meia-noite os espíritos da esquerda exercem maior influência.

Inicia-se com a homenagem aos exus protetores da casa. Para que outros exus não atrapalhem o culto, são convocados os guardiões do terreiro (também exus) para que “fechem as cancelas” (expressão usada pela mãe-de-santo neste momento do culto) e não permitam que influências espirituais inesperadas entrem no espaço do culto. Estas informações foram dadas previamente pelos colaboradores que explicaram que a homenagem ao exu é feita cantando-se pontos cantados (rezas em forma de canções) e com os médiuns virados de costas para o congá, em direção à rua. Em todas as visitas presenciei o canto para dois exus: “Seu Tranca-Ruas e Seu Tiriri”. Os pontos cantados são:

“Tava dormindo na beira do mar/ tava dormindo na beira do mar/ quando as almas me chamou para trabalhar/ Acorda Tranca Ruas, vai guerrear, / o inimigo está invadindo a porteira do curral. / Passe a mão nas suas armas vai guerreá. / Põe o inimigo pra fora para nunca mais voltá, põe o inimigo pra fora para nunca mais voltá”.

E,

“Seu Tiriri é um homem bom ele toma conta do portão, / Seu Tiriri é um homem bom ele toma conta do portão”.

Após cantarem aos exus, entoam-se os cantos de abertura da gira. Abrem-se as cortinas do congá e as imagens são expostas. Os médiuns então formam uma fila e um por vez toma a benção da mãe-de-santo; prostram-se de frente ao congá depois de frente à mãe-de-santo. Cantam um ponto que fala de “bater a cabeça”, um gesto comum na umbanda que evoca a humildade do médium em relação aos guias e à madrinha:

“Bate a cabeça no chão, pedindo pelo amor de Deus, / bate a cabeça no chão, pedindo pelo amor de Deus; mas Jesus Cristo vem abençoar nesta hora de proteção... Mas Jesus Cristo vem abençoar nesta hora de proteção”.

A madrinha situa-se no centro do terreiro, os médiuns homens à sua direita e as mulheres à esquerda. Os homens vestem camisetas ou camisas brancas e calça também

branca. As mulheres vestem blusa branca e saias rendadas brancas. São vestimentas tradicionais da umbanda, a que a madrinha se refere como “uniforme”. Alguns médiuns se vestem com camisetas de outras cores, mas sempre as mulheres vestem saias e os homens calça comprida. Costumam ficar descalços e carregam no pescoço guias coloridas referentes aos orixás de quem são devotos.

As cores na umbanda têm significados, elas se referem aos orixás, pois cada um tem uma cor. Neste terreiro, Oxalá tem a cor branca, Iansã vermelha, Ogum azul, Xangô vermelho e Branco, Oxossi verde, Iemanjá azul-claro, Oxum amarelo, Cosme e Damião rosa, Nanã violeta. Cada pessoa tem seu guia, que eles chamam de pai-de-cabeça. Os colares de contas, as guias, são confeccionadas na cor do pai-de-cabeça. Algumas médiuns trazem um cordão colorido envolto em suas cabeças, também seguindo a cor de seu orixá.

Após renderem homenagem ao congá e à mãe-de-santo inicia-se o ritual da defumação. Entoam-se pontos cantados que “salvam” (homenageiam) a defumação. Esta parte do ritual é importante, pois serve como um ritual de purificação do ambiente. A mãe-de-santo corre todo o espaço do terreiro com um recipiente de metal repleto de ervas que queimam e produzem fumaça perfumada, com o aroma das ervas sagradas, como benjoim, alecrim, alfazema, arruda, guiné, também costuma usar palha de alho e manjerição. Dizem os colaboradores que o aroma e a fumaça destas ervas afugentam más influências e preparam o ambiente para o recebimento dos guias. A madrinha passa o recipiente por todos os presentes, sejam médiuns ou pessoas da assistência, que na passagem destas ervas fazem o gesto de “encruzar”, um sinal cruzando as mãos, que significa se fechar para as energias negativas.

Durante todo este processo o atabaque marca o ritmo dos pontos cantados, e também os médiuns e a assistência batem palmas ritmadas, seguindo o toque do “curimbeiro”. Os médiuns fazem uma dança, com alguns passos característicos da umbanda, movimentando

seus corpos de um lado para outro, um passo para a direita, outro para esquerda, com um leve movimento circular do corpo em seu próprio eixo, seguindo o ritmo das batidas do atabaque.

A defumação segue uma ordem de movimentos. Inicialmente a mãe-de-santo anda circularmente pelo terreiro, passando o defumador pelos médiuns. Fica de frente ao congá e defuma o altar. Segue novamente em um movimento circular passando por toda assistência e depois entra nos banheiros. Volta para a sala e, girando o corpo em seu próprio eixo, por movimentos circulares, cruza o terreiro descrevendo um “X”, correndo de uma ponta a outra do piso. Após este procedimento, que ocorre da mesma forma em todas as giras, ela leva o defumador para a área externa e deixa-o junto ao portão.

A mãe-de-santo volta então para o centro do terreiro e começam-se a entoar os pontos das linhas da umbanda. O panteão umbandista é dividido em linhas, cada uma correspondente a um orixá ou a falanges de guias, de espíritos. Existem então as linhas de Oxalá, Ogum, Oxóssi, Xangô, Pretos-Velhos, Povo das Águas, Oxum, Iemanjá, Ogum, entre outros. Neste momento do culto são então homenageadas as linhas da umbanda, cantando-se os pontos referentes a cada uma dessas linhas. A seqüência e a escolha dos pontos fica a cargo da mãe-de-santo, ou às vezes da mãe-pequena. Quando esta não se encontra no culto, um médium experiente pode escolher os pontos para serem cantados. No terreiro do Pai Joaquim do Congo e Ogum Guerreiro, costuma-se homenagear todos os orixás. Geralmente começa-se por Ogum ou Xangô, passa-se por Oxóssi, Iemanjá, Cosme e Damião, o Povo das Águas, os Boiadeiros e por fim Oxalá. No canto deste último os médiuns ajoelham-se e no término de três repetições (os pontos são cantados por três vezes), eles batem a cabeça no chão em sinal de respeito. Terminando as homenagens, chega a hora da incorporação.

A primeira a incorporar é a mãe-de-santo. Cantam-se pontos de Ogum e o patrono da casa, o caboclo Ogum Guerreiro, “desce”, como se referem os informantes à incorporação. Ele recebe uma indumentária especial, uma capa vermelha com seu ponto riscado (marca

gráfica da entidade que está incorporada) bordado nas costas. Também veste uma faixa vermelha na cabeça e segura constantemente uma espada de metal, um dos símbolos do orixá Ogum. Ogum Guerreiro corre todo o espaço do terreiro, “limpando” e marcando sua presença movimentando a espada verticalmente para cima e para baixo. Após este procedimento entoa um ponto específico que diz: “Afirma meu ponto São Jorge/ Não deixa meu ponto falhar /é hora, é hora/ As almas já vai trabalhar”. Este ritual é feito da mesma forma em todas as giras, e daí em diante outros espíritos são convidados a “descer”.

É o patrono quem dita a seqüência de incorporação, os médiuns que vão iniciar e as linhas que serão chamadas. Geralmente iniciam girando os médiuns que estão em desenvolvimento, que ainda não recebem a entidade por completo, como dizem os colaboradores, “os guias só encostam neles e fazem girar”. Estes médiuns menos experientes giram e dançam seguindo os pontos e a música, por pouco tempo. Após a incorporação, com a “saída” do santo, o médium bate a cabeça junto do ponto riscado que Ogum Guerreiro fez no piso e volta para seu lugar.

Durante as descidas dos guias, os médiuns ficam em círculo delimitando o espaço para a incorporação. Muitas vezes esta se dá de um modo até violento, com agitações motoras fortes, movimentos bruscos e gritos. Neste caso os médiuns apenas encostam as mãos naquele que está incorporado quando há necessidade de conter os movimentos. Fazem uma roda ao seu redor, delimitando o espaço em que se movimenta. Às vezes o médium cai no chão e até mesmo nesta situação não se costuma intervir, os informantes dizem que é preciso “confiar nos guias”. Somente quando os guias vão embora é que podem tocar o médium e auxiliá-lo.

Esta primeira parte das incorporações rende homenagens aos guias, e também serve como um momento de limpeza e preparo do ambiente. A presença dos guias promove a purificação do ambiente e em sua ida levam tudo aquilo que é prejudicial. Posterior a isso

incorporam-se outros espíritos, que agora irão “trabalhar” (usando o termo umbandista), para a assistência, “dando passes”. Na maioria das observações, presenciei o passe promovido pela linha dos baianos, mas no terreiro do Pai Joaquim também trabalham pela comunidade os pretos-velhos, caboclos, boiadeiros e marinheiros. A linha de entidades que descem para dar o passe vem com o chamado da mãe-de-santo, de acordo com as necessidades do dia. Cada linha tem uma forma de trabalhar e tipos de trabalhos diferentes. Dependendo da ocasião descem falanges específicas. Por exemplo, em rituais de cura, costumam vir pretos-velhos e caboclos que manipulam ervas e conhecem a medicina mágica, ou baianos que também conhecem o uso de ervas e podem resolver problemas relacionados à esquerda, pois circulam mais nos espaços entre estes dois mundos. Os pretos-velhos e caboclos são entidades que estão mais próximas da direita. Baianos e boiadeiros circulam mais próximo da esquerda, apesar de serem da direita.

O passe é o momento em que as pessoas da assistência entram em contato com os guias. O passe é uma forma de purificar a pessoa de influências negativas. O guia incorporado desempenha gestos percorrendo o corpo da pessoa, principalmente a cabeça, as mãos e as costas. Durante este processo o guia faz uma análise da pessoa e dá conselhos. No passe a pessoa assistida faz perguntas à entidade, geralmente o consulente escolhe a entidade que quer tomar passe. Após o passe as pessoas podem se retirar do terreiro.

Terminando o passe, a mãe-de-santo fecha a gira. Os “guias” vão embora e a madrinha novamente volta-se para a direção da rua, de costas para o congá e novamente entoia um ponto de exu, pede para abrir as portas da rua e fecha as cortinas do congá. Assim é a rotina dos cultos.

Algumas vezes podem surgir intercorrências, como a presença de um exu ou de alguma outra entidade que não foi invocada, mas que é incorporada por algum médium. Quando isso ocorre a mãe-de-santo desempenha rituais de “descarrego” e “transporte”,

utilizados como rituais de cura, que re-instalam a ordem do culto. Tudo no culto recebe um significado, segundo os colaboradores, na umbanda não existe o acaso. Se algo ocorre no plano físico, é porque existe uma ação determinante no mundo espiritual, e é assim que se reconhecem e recebem significados os diversos atos que surgem durante o ritual.

2.4 Estratégias de pesquisa:

2.4.1 Observação-participante:

Como principal estratégia de pesquisa adotei a observação-participante, que teve como finalidade colocar o pesquisador em contato próximo com seus colaboradores e com o ritual. Consistiu em visitas regulares ao terreiro, nas quais pude observar e registrar o ritual umbandista como um todo e mais especificamente os rituais de cura. Como observador participante fui submetido a práticas de cura por diversas ocasiões o que rendeu material de análise.

A observação-participante é própria das metodologias de pesquisa qualitativas, pois coloca o observador em uma posição bem próxima de seus colaboradores, permitindo acesso ao campo em profundidade e a produção dos sujeitos.

As observações começaram depois da autorização para a realização da pesquisa. Inicialmente fiz registros do funcionamento do ritual como um todo, incluindo práticas e situações que estariam distantes do ritual de cura. Esta observação global se tornou necessária para o conhecimento e compreensão do funcionamento do terreiro e também para reforçar o vínculo com os colaboradores. A umbanda é uma religião marcada pelo culto aos espíritos-guias, incorporados durante a “gira” (termo usado pelos colaboradores para referirem-se ao culto). Para se obter acesso a informações do campo e para a construção do vínculo foi preciso seguir os passos que qualquer pessoa que entra no terreiro segue, como, por exemplo,

“tomar passes” e consultar os “guias”. O contato com os espíritos-guias rendeu material importante para pesquisa. Estar na situação de consulente (apesar de minha demanda ser um pouco distinta dos demais freqüentadores do terreiro) rendeu-me informações sobre a organização do culto e da hierarquia do terreiro.

A observação-participante se configurou como uma ação dentro do terreiro. A obtenção dos dados foi garantida muitas vezes por minha inclusão no ritual, sempre como um freqüentador da “assistência”, um consulente. O mero testemunho do funcionamento do ritual, uma observação puramente ocular, não teria fornecido os dados que pude obter com minha inserção no culto. Todavia, sempre foi necessário manter uma distância enquanto pesquisador. Autores como Bogdan e Biklen (1997) apontam para o risco que corre o pesquisador que se insere no ambiente do campo e é afetado por este. Pois para os autores nenhum pesquisador está neutro na relação com os pesquisados.

Devereux (1977) também faz considerações sobre esta situação ressaltando que na pesquisa psicológica o pesquisador vive uma ansiedade diante dos fatos pesquisados, pela proximidade afetiva que pode se desenvolver com a observação de comportamentos. Para tanto, segundo Devereux (1977), a psicanálise contribui por permitir um trabalho de auto-investigação por parte do pesquisador. Na análise dos efeitos contra-transferenciais provocado pelo contato com o campo, o pesquisador pode, analisando a si mesmo, conhecer o próprio campo. A experiência afetiva despertada no contato interpessoal pode ser um veículo de acesso a informações, desde que o pesquisador não tenha uma reação negativa a estes efeitos, o que acarretariam no desempenho de “defesas psicológicas” (DEVEREUX, 1977, p.133), as quais, em reação à ansiedade provocada pelo campo, teriam o efeito de distorcer o conhecimento. Por exemplo, diante de uma vivência afetiva intensa que promova ansiedade, o pesquisador pode lançar mão de teorizações que visam aplacar a angústia, funcionando como um mecanismo de racionalização, e assim a teoria não estaria servindo para a produção de um

conhecimento sobre o campo, mas como um mecanismo de defesa. Seria um conhecimento preconceituoso, distorcido pela ansiedade despertada no contato.

Em minha experiência como observador-participante, fui acometido diversas vezes por situações deste tipo, principalmente por investigar rituais de cura e ser submetido aos mesmos. Pude então, nesta participação vivenciar o culto e experimentar o que é ser submetido à cura umbandista. Os efeitos desta experiência serviram de material de estudo, relatados como depoimento. Adiante, no item de Análise de Dados explicarei estes aspectos do contato com os colaboradores com mais detalhes.

Ao todo foram realizadas por volta de 65 visitas ao terreiro em um período de dois anos e meio.

2.4.2 Diário de campo

A manutenção de um diário de campo é uma prática muito utilizada na pesquisa social, principalmente em antropologia, como observa Minayo (1993), e serve para o pesquisador anotar tudo aquilo que ele observou e vivenciou durante o contato com o campo.

Os registros do diário comportam descrições do ritual que chamaram a atenção e também considerações sobre minha experiência diária, como emoções experimentadas no campo. Estas notas foram fundamentais para o registro imediato destas experiências pouco tempo depois da observação e participação no ritual. As notas de campo compartilham e complementam informações obtidas com a observação do ritual. Muitas vezes obtive informações em situações que Bogdan e Biklen (1997) chamam de “conversas fortuitas”, que não são entrevistas com hora marcada, mas diálogos ocorridos com os participantes da pesquisa, que revelavam informações de interesse para a investigação. Muitas das informações concedidas pelos dirigentes vieram sob a forma destas “conversas fortuitas”,

algumas horas antes do início do culto. Os registros destas conversas foram feitos sob a forma de notas de diário de campo.

Também no diário ficaram registradas situações inusitadas que ocorriam fora do cotidiano do culto. Por vezes foram comigo alguns convidados (geralmente colegas do grupo de pesquisa) para assistirem o culto do terreiro e em algumas ocasiões estes eram submetidos a rituais, ou mesmo passavam por experiências que se configuraram como fonte de dados. Com a autorização destas pessoas, registrei pequenos depoimentos de sua passagem pelo culto e alguns destes serviram como elementos de investigação e interpretação.

De um modo geral, o diário de campo serviu como meu registro pessoal das observações, englobando tanto o meu testemunho do culto, quanto de impressões e experiências afetivas, compondo um panorama de minha experiência como observador-participante.

Seguem em anexo alguns recortes do diário de campo referentes aos dados utilizados na análise dos dados.

2.4.3 Entrevistas

Foram realizadas duas entrevistas com freqüentadores que não são médiuns e se submeteram a rituais de cura. Quando a pesquisa foi elaborada, não foi fixado um número específico de entrevistas, a proposta era tentar um número que permitisse uma análise de dados diversificada sobre a experiência de se passar por um ritual de cura. Todavia, conseguir as entrevistas foi uma tarefa difícil, pois alguns freqüentadores não se dispuseram e durante um longo período de observação o terreiro viveu um momento de baixa freqüência na “assistência”. Mesmo assim consegui duas entrevistas com consulentes que satisfaziam os critérios estabelecidos, o que foi suficiente para as análises, pois estas entrevistas somadas a

outros relatos de caso que obtive com minha própria experiência forneceram dados suficientes para as análises. Desta forma não foi necessário recorrer a um maior número de entrevistados.

O critério para as entrevistas foi que os entrevistados não fossem médiuns praticantes do terreiro. Escolhi entrevistar freqüentadores que não são participantes da organização do culto, para obter informações de indivíduos que teriam se dirigido ao terreiro com a finalidade específica de sanar alguma queixa.

Tais entrevistas caracterizaram-se como abertas e não estruturadas. Aos entrevistados perguntei sobre a experiência do tratamento espiritual, e a entrevista seguiu o curso das associações feitas pelo próprio entrevistado. Ambas as entrevistas ocorreram nas instalações do terreiro. As identificações destes entrevistados estão sob sigilo, em acordo firmado com assinatura em termo de consentimento.

Como foi mencionado, também entra como material desta ordem meu relato e depoimento sobre as práticas de cura as quais fui submetido. Como observador-participante passei pela experiência de receber auxílio espiritual, e o registro desta experiência fornece alguns dados sobre os rituais de cura úteis à investigação. Este relato contém principalmente descrições sobre o culto e o modo como fui inserido e conduzido na comunidade através da passagem por estas práticas.

2.5 Procedimentos

A pesquisa de campo foi dividida em três etapas:

Etapas 1- Inicialmente foram realizadas visitas regulares ao terreiro, com finalidade de estabelecer um rapport e primeiras observações do ritual. Esta etapa teve uma duração de aproximadamente cinco meses e em seu decorrer pude realizar algumas filmagens do ritual e

presenciar alguns rituais de cura. Estes meses caracterizaram-se como uma aproximação minha com os colaboradores, estabelecendo um conhecimento mútuo.

Etapas 2- Uma vez consolidado o vínculo, iniciou-se a coleta de dados específicos sobre a cura. As conversas com Seu Aguinaldo e outros praticantes ficaram centralizadas mais no tema da pesquisa. Também utilizei o momento do passe para questionar os “guias” sobre assuntos pertinentes à pesquisa utilizando a consulta espiritual como fonte de informações. As observações-participantes ocorriam até então com uma frequência de visitas semanais, sempre se fazendo registros em diários de campo.

Etapas 3 – Como último procedimento realizaram-se entrevistas com os freqüentadores que se submeteram às práticas de tratamento espiritual. Neste período o intervalo entre as visitas ficou um tanto maior, passaram a ser quinzenais. A necessidade de uma periodicidade nas visitas justificou-se para a manutenção do vínculo e também para a continuidade da obtenção de informações a partir da observação do ritual e das conversas com os dirigentes.

Ao longo destas três etapas pude realizar registros audiovisuais do ritual utilizando equipamento de filmagem digital. Tais filmagens ficam arquivadas no Laboratório de Etnopsicologia e são de acesso restrito aos componentes do grupo. As imagens adquiridas não são veiculadas e ficam acessíveis como recurso de análise *a posteriori*. O uso das filmagens permite o registro etnográfico mais fiel e a oportunidade de explorar visualmente os detalhes do ritual. Todas as filmagens foram realizadas sob consentimento dos dirigentes do culto, sendo totalizadas por volta da vinte horas de filmagem. Todavia, o uso de aparelhos gravadores de áudio não foi permitido, tanto nas conversas como os dirigentes como nas entrevistas.

2.6 Análise dos dados:

Os dados coletados foram inicialmente organizados sob forma de um registro e descrição etnográfica dos rituais de cura. A organização destes dados seguiu os objetivos, expondo o ritual de cura inserido no contexto do culto umbandista.

Foram utilizadas as observações do culto, acrescidas das explicações fornecidas pelos colaboradores, partindo de situações mais rotineiras do culto até chegar aos casos particulares das entrevistas e de meu relato pessoal.

Posteriormente à descrição etnográfica, os dados foram analisados segundo os objetivos, ou seja, o tratamento da pessoa e os sentidos enunciados nas práticas de cura. Foram associadas situações que revelam estes aspectos, cruzando os dados obtidos com contribuições da literatura sobre o tema. Esta associação de dados e toda a análise tiveram como base a “escuta” psicanalítica tal como foi caracterizada no capítulo de Introdução.

Segundo Kaufmann (1996, p. 53) a principal regra desta “escuta” é a “atenção flutuante”, um estado pelo qual o psicanalista permanece atento a e concentrado à fala de seu analisando, porém, esta concentração é “flexível e elástica” (KAUFMANN, 1996, p. 53), de modo que não há uma fixação em algum ponto da fala do analisando, permitindo a “escuta” sobre as livres-associações de idéias. A “escuta” psicanalítica não se desenvolve em um estado de rigidez, mas sim permite uma aproximação entre sujeitos. Como diz Lacan (1998 p. 216):

“Quanto à experiência psicanalítica, devemos compreender que ela se desenrola inteiramente nessa relação de sujeito a sujeito, expressando com isso preservar uma dimensão irreduzível a qualquer psicologia considerada como uma objetivação de certas propriedades do indivíduo. Numa psicanálise, com efeito, o sujeito propriamente dito constitui-se por um discurso em que a simples presença do psicanalista introduz, antes de qualquer intervenção a dimensão do diálogo”.

A sessão de psicanálise é um momento de contato entre duas pessoas, porém um contato que se desenvolve no plano simbólico e imaginário de posições que cada pólo da

dupla assume. A posição de “escuta” analítica preconiza que todo o movimento transferencial seja compreendido neste plano e para ser assim possível que haja a interpretação de conteúdos e sentidos emitidos na fala do analisando. Caso o psicanalista seja tomado por uma rigidez ou fixação em algum ponto da fala do analisando (e isso não é algo raro e incomum) pode haver barreiras para o movimento de livres-associações, pois se o analista entra na lógica transferencial pela proximidade do conteúdo proferido pelo analisando, ele perde a flexibilidade da escuta e a condição de “atenção flutuante”. Fixo a um aspecto imaginário do conteúdo, o psicanalista pode atuar no sentido de promover movimentos de atração ou repulsa daquilo que o analisando fala por conta de aspectos “narcísicos” (Kaufmann, 1996), que o impedem de ouvir o outro. Caso isso ocorra, é muito comum que o psicanalista se empenhe em atribuir significados à fala do analisando a fim de “controlar” suas reações mobilizadas pela interação da dupla, conceituando o conteúdo dos dizeres do analisando o que conseqüentemente fixa a associação livre a um significado conhecido.

Por outro lado a “atenção flutuante” permite uma “escuta” dos conteúdos semânticos que permeiam as livres-associações do analisando. E se o analista dispuser deste estado, a interpretação do conteúdo pode revelar os aspectos subjetivos relevantes para uma análise, que é a posição do sujeito na cadeia discursiva, de onde se falam as verdades e se mostra a realidade subjetiva.

Esta possibilidade da técnica psicanalítica é enfatizada por Devereux (1977) como um método útil para a pesquisa social do comportamento humano, pois como expliquei anteriormente, o pesquisador que vai a campo não se situa de uma forma neutra, ele é “tocado” pelo ambiente e pelas pessoas e assim surgem reações emocionais diversas que podem enviesar a pesquisa. Sendo a técnica psicanalítica um instrumento que possibilita um conhecimento sobre aquilo que se desenvolve justamente nesse contato intersubjetivo, ela pode contribuir para permitir ao pesquisador a condição de realizar um conhecimento

“sublimatório” (DEVEREUX, 1977, p.133), que não visa estancar as emoções surgidas em campo, revestindo-as com conceitos científicos, mas sim produzindo um conhecimento objetivo sobre a situação da qual emergem tais afetividades.

Com esta “escuta” me inseri no terreiro, e a partir daí os dados foram organizados, seguindo os cruzamentos de sentidos entre aquilo que pude observar, ouvir e vivenciar como observador-participante, junto às falas dos colaboradores, procurando na “gramática” ritualística a enunciação do sujeito no ritual.

2.6.1 A transferência entre pesquisador e colaboradores:

O fundamento para a “escuta” psicanalítica é a interação entre analista e analisando que em psicanálise é tratada por um conceito chave: a transferência. Para explicar a forma como desempenhei esta tal “escuta” no campo é necessário fazer uma breve exposição sobre minha as relações transferenciais que se sucederam entre pesquisador e colaboradores.

A “transferência” diz respeito ao processo inconsciente que se forma entre psicanalista e analisando e sobre o qual o primeiro desenvolve sua intervenção.

A análise da “transferência” mostra como existem múltiplos sentidos na comunicação do analisando, que constituem *dizeres* que vão além da fala, constituindo um campo semântico de sentidos e significados que denunciam uma equivocidade da mensagem do analisando. A princípio o analisando pode estar se referindo a um determinado conteúdo, aquele da sua fala explícita, mas existem sentidos implícitos que se mostram na associação dos dizeres, como formas de comunicação que vão além do aparente.

Em meu percurso dentro do terreiro pude perceber esta falta de univocidade do discurso na relação que estabeleci com os colaboradores e por diversas formas de interação

como, por exemplo, questionamentos, solicitações, conversas, pude observar e experimentar diversas situações transferenciais das quais enunciam-se sentidos diversos sobre o terreiro, a umbanda, e sobre as práticas de cura. Em meu movimento pelo terreiro, em lugares que ocupei e pelas respostas que obtive, observei regras, juízos e considerações que revelam aspectos da religião e do próprio terreiro.

Um ponto a ser destacado se refere aos contatos diretos que tive com os colaboradores. A forma como fui inserido no terreiro e como se desenvolveu minha relação com os colaboradores revelou-me alguns aspectos da estruturação dos valores do terreiro e principalmente sobre como o indivíduo se insere na comunidade e a importância que as práticas de cura exercem para esta inserção. Em uma conversa com Seu Aguinaldo, ele revelou que não inicialmente não “ia com a minha cara” e depois percebeu que eu precisava de ajuda. Após ser submetido às práticas de cura e pelo contato com os colaboradores recebi de Seu Aguinaldo outras referências a meu respeito. Ele me caracterizou como alguém humilde e interessado em aprender. Esta passagem ilustra como a relação entre pesquisador e colaboradores é permeada de juízos, que podem ser modificados ao longo do contato.

Esta fala também mostrou um sentido para as práticas de cura sobre as quais eu estava interessado; pelo estado de saúde e doença que o terreiro vai dirigir seu olhar para o indivíduo. Antes eu era um estranho que gerava desconfiança, depois fui reconhecido como alguém realmente interessado no terreiro.

Uma outra situação, ocorrida no dia 15/05/2004 foi um marco simbólico que caracterizou meu ingresso no terreiro. Neste dia fui convidado por Meire a comparecer no terreiro para conversar com uma “guia”, a baiana Maria do Cerrado. Era uma terça-feira a noite e estavam presentes eu, Meire, Seu Aguinaldo, Dona Tonica e Marluí.

Marluí incorporou a baiana e esta explicou que eu fora chamado por dois motivos. O primeiro era para informar-me que naquele momento, após um ano da data em que conheci os

colaboradores, eu havia “subido um degrau” no meu aprendizado. Disse que até então eu estava sendo avaliado pelos “guias”, mas a partir daquele momento eu teria uma tarefa: aconselhou-me a escolher um santo (orixá) para me tornar devoto, para quem eu solicitaria auxílio espiritual. Explicou que a escolha deste santo ficaria sob meu arbítrio, mas deveria escolher um santo cujas características poderiam auxiliar-me a realizar as tarefas que estava desempenhando naquele momento. Além disso, a baiana fez uma solicitação; que eu prestasse um atendimento psicológico a um indivíduo participante do terreiro. Ela afirmou que este indivíduo necessitava deste tipo de atendimento e eu seria apto a realizá-lo uma vez que conhecia a umbanda e assim teria compreensão para lidar com o mesmo.

Esta situação de solicitação e aconselhamento espiritual ficou marcado na pesquisa como um momento de minha entrada efetiva no universo do terreiro; eu estava ao mesmo tempo recebendo um tipo de iniciação, mas também sendo reconhecido pela minha profissão. Eu iria desempenhar um trabalho para a comunidade. Receberia as informações que necessitava para meus estudos, ao mesmo tempo em que minha condição de psicólogo se tornou uma identidade social. Somando-se este trabalho de atendimento psicológico, exerci também outra função; a de documentar os trabalhos. Concedi aos colaboradores cópias das filmagens e fotografias que realizei no terreiro, exercendo assim a documentação do culto. Estes forma os lugares que ocupei na relação com os colaboradores. Esta interação mostrou-me como estar no terreiro é uma situação em que o pesquisador observa e também é observado e principalmente, a realização da pesquisa dependeu desta interação, pois a partir desta minha “iniciação” o trabalho de coleta de dados adquiriu maior fluidez. Indicaram-me os consulentes para as entrevistas e concederam-se em muitos casos informações sobre as práticas de cura.

De um modo geral, para fazer a pesquisa precisei ocupar um lugar justo, entre meus objetivos e a forma como observava o terreiro a partir de meus referenciais, mas também

precisei ocupar o lugar que o terreiro me impôs. Foi uma “justa medida” entre mim e o campo e desse lugar desvelaram-se aspectos da cosmologia umbandista e da ética do terreiro. Em suma, no terreiro do Pai Joaquim do Congo o indivíduo ingressa na comunidade pelos seus atos. Assim se desenvolve a linguagem do terreiro.

2.6.2 Fundamentos teóricos

Para finalizar este capítulo sobre método retomarei algumas considerações a respeito da fundamentação teórica da pesquisa, em particular a psicanálise, para esclarecer a direção das investigações.

Como foi mencionado no capítulo de introdução, meu uso da psicanálise como um referencial teórico e metodológico potencialmente útil para a pesquisa social, se baseia na concepção psicanalítica de sujeito que apresenta similaridades com a concepção antropológica de “pessoa” tal como é conceituada pela escola francesa de antropologia. Em psicanálise o homem em sua referência singular, no âmbito da individualidade ou da personalidade (em termos psicológicos) é investigado como sujeito, seguindo a tradição do pensamento ocidental que desde Descartes (QUINET, 2002) trata o homem enquanto sujeito de seus pensamentos, de sua consciência.

Freud rompe com a tradição cartesiana e divide o sujeito humano em consciente e inconsciente. Ogden (1998) descreve como as diversas correntes do pensamento psicanalítico trabalham com esta forma de conceber o sujeito, como dividido, não reduzido ao “eu” consciente. Nesta pesquisa optei por centralizar os estudos nas teses de Lacan (1966/1998) que como outros psicanalistas, cujas contribuições enfatizam esta tese fundamental da psicanálise de que o sujeito é dividido e possibilitam uma aplicação dos conceitos psicanalíticos aos estudos sociais. Isso porque as teses lacanianas não reduzem o inconsciente a um instância

psicológica própria de um “mundo interno” ou atrelada a aspectos biológicos, que seriam em última análise universais do homem.

A compreensão do inconsciente como um objeto apreensível e conhecido, ou como um dado universal do homem, acarreta alguns problemas à pesquisa psicológica no âmbito cultural, tal como foi apresentado na Introdução. A escolha por certas teses de Lacan (1966/1998) se justifica por possibilitarem uma investigação que leve em consideração o inconsciente não reduzido a uma substância, nem como uma representação puramente psíquica. Para Lacan (1966/1998) o inconsciente não é passivo de conceituações nem tampouco de reduções. Não é possível conhecer o inconsciente como um objeto, mas somente pela constatação de sua presença, manifestada no campo da fala, nos sentidos expressos pelos dizeres de sujeitos.

Assim é na prática psicanalítica: o inconsciente apresenta seus sinais através de sentidos implícitos enunciados em cadeias significantes. O inconsciente caracteriza-se, portanto como um sujeito, chamado lacanianamente de “sujeito do inconsciente” (LACAN, 1966/1998) ele é um “outro”, um estranho que acompanha a fala, e o sujeito da qual se remetem tais sentidos implícitos enunciados na forma de dizeres.

Este tratamento do inconsciente como sujeito, o “outro” a quem se remetem sentidos implícitos, permite que se utilize a psicanálise no âmbito da pesquisa social.

Tomando por empréstimo contribuições da lingüística, Lacan (1966/1998) utiliza do conceito de significante de Saussure (LACAN, 1998) para definir uma forma estrutural de compreensão da enunciação do sujeito. Tal como na lingüística, os enunciados semânticos são formados por unidades chamadas significantes que se encadeiam e produzem significados (por exemplo, letras de um alfabeto ou palavras), o inconsciente se manifesta por significantes que se encadeiam e expressam sentidos. O “sujeito do inconsciente” é reconhecido neste efeito de sentido, representado por um significante em determinada posição da cadeia. Por

exemplo, em uma sessão de psicanálise, um ato falho, uma troca de significantes comporta um sentido implícito na fala do analisando. O significante que emerge inconscientemente será aquele representante do “sujeito do inconsciente”, pois enuncia um sentido do dizer que ultrapassa o conteúdo manifesto da fala.

A consequência desta tese para a presente pesquisa é que enfatiza-se a apreensão do sujeito por meio das relações simbólicas, estabelecidas no campo da fala e da linguagem. Independentemente da forma como a linguagem se expressa, verbalmente ou não, os sentidos serão reconhecidos pelo efeito semântico evocado pelo encadeamento significativo.

As análises dos dados seguem esta busca por dizeres implícitos articulados em cadeias significantes. Nestas análises leva-se em conta que o significante, tal como enfatiza Bairrão (2004) não se reduz ao verbal, mas também inclui a comunicação não-verbal que é tão presente nos cultos umbandistas. Os recortes de campo que selecionei para a análise mostram pontos em que há indícios da enunciação de sujeito, representado por significantes do culto.

3 Resultados

3.1 Contatos iniciais

As primeiras informações que obtive a respeito da cura, da saúde e doença na umbanda vieram de meus contatos iniciais quando solicitei a autorização dos colaboradores para realizar a pesquisa.

No primeiro dia em que visitei o terreiro, Dona Tonica informou que existem diferenças entre as doenças que os médicos tratam e as doenças que são tratadas ali no terreiro. Segundo Dona Tonica, quando um indivíduo é acometido de uma doença e os tratamentos médicos não surtem efeitos, é sinal de que esta doença tem causa espirituais. Neste contato inicial Dona Tonica explicou que uma causa freqüente das doenças espirituais é a obsessão de espíritos. Neste caso o terreiro desempenha uma prática conhecida como “transporte” (que será descrita detalhadamente adiante) como forma de tratamento. De um modo geral, o “transporte” é uma forma de tratamento na qual um médium incorpora o espírito obsessivo de um consulente, livrando este das causas que lhe provocam a doença. Segundo Dona Tonica o motivo que leva um espírito a “encostar” em alguém é a ação de um feitiço, um trabalho espiritual feito por um indivíduo com o fim de causar males, prejuízos e danos a outro.

Para obter autorização para minha pesquisa foi necessário solicitar e explicar meus objetivos tanto para os colaboradores quanto para os “guias” do terreiro, incorporados em transe mediúnico. Assim percorri toda a hierarquia local e deste percurso consegui uma série de informações.

Obter a autorização por parte de Dona Tonica não foi difícil. Logo fui autorizado a assistir os trabalhos espirituais e a fazer registros audiovisuais. Todavia, quando expus a pesquisa a Seu Aguinaldo e lhe fiz uma solicitação, obtive inicialmente uma recusa, que de certa forma marcou definitivamente o início da pesquisa.

No desempenho do “transporte” os colaboradores registram em um caderno de anotações algumas informações. Anotam o nome do espírito obsessor, o nome do consulente, se há a ação de um feitiço e há quanto tempo o consulente está acometido da ação espiritual. Este caderno contém então uma série de anotações e informações sobre a prática do “transporte”. Solicitei (12 de abril de 2004) a Seu Aguinaldo – geralmente são ele e Meire que coordenam esta prática de cura – para manusear o caderno como fonte de informações. Sua reação foi de uma recusa imediata: “Não, você quer... A gente tem trabalho para manter eles longe, você que ir lá e chamar eles de volta?” Por sua reação compreendi que o tema da pesquisa realmente tratava de assuntos importantes para o terreiro, pois o trato com os obsessores é um dos esforços que o terreiro faz para manter a saúde e o bom andamento dos rituais. Diante de minha solicitação Seu Aguinaldo chamou Meire. Expliquei a ela minhas intenções e ela ofereceu-me conversar com “legbas” de virada, os espíritos de esquerda que são protetores locais e poderiam conceder as explicações que eu necessitava. Também conversei com a baiana Sá Maria (incorporada em Rose), que estava, neste momento, “dando passe” . Seu Aguinaldo recomendou que eu falasse com um “guia”. Assim que terminou o passe da assistência dirigi-me a Sá Maria e expliquei toda a situação.

Sá Maria explicou que há riscos em se adquirir conhecimentos. Afirmou que existem muitos espíritos desencarnados, os eguns, que são ignorantes e buscam conhecer sobre sua situação. Segundo a baiana, À medida que alguém estuda e adquire conhecimento, pode se tornar um alvo atrativo para estes espíritos e ser acometido por uma obsessão, disse ela, “Não por mal, mas porque eles precisam. E não sabem...”. A baiana também explicou que a leitura dos nomes dos obsessores poderia ser perigosa, pois poderia invocá-los. Sá Maria autorizou minha pesquisa, mas recomendou que eu fizesse banhos de defesa para proteger-me dos riscos de tal empreendimento, conhecer a esquerda. Após a autorização de Sá Maria, Seu Aguinaldo

consentiu em me auxiliar. Afirmou: “É preciso entrar na esquerda, pela direita”, e também me emprestou alguns livros umbandistas para que eu me instrísse sobre mundo espiritual.

Uma semana após, no dia 20 de abril de 2004, marquei com Meire para conversar com os exus e pombas-giras, os protetores da casa. Dirigi-me ao terreiro em companhia de dois colegas do grupo de pesquisa; F.e R. No terreiro encontramos Dona Tonica, Seu Aguinaldo, Meire, Rose e Marluí e mais uma consulente, R., que iria consultar as pombas-giras.

Rose incorporou a pomba-gira Rosa Maria da Praia e Marluí incorporou a pomba-gira Sete Taças. Após R. consultar Rosa Maria da Praia, nos dirigimos às duas pombas-giras, junto de Meire, para explicar a pesquisa.

Explico os objetivos da pesquisa e Rosa Maria inicia explicando que o responsável pela saúde e doença é Obaluaiê, orixá que na mitologia afro-brasileira é responsável pela saúde e doença. Obaluaiê teria sido vítima da varíola e é representado com o corpo coberto de palha. A pomba-gira explica que não causa o mal de um indivíduo, mas sim que os espíritos obsessores “potencializam” um mal já existente. Por exemplo, caso o indivíduo obsediado tenha uma fratura óssea, o obsessor se instalará no local do corpo que estiver fraturado, aumentando as dores corporais e tornando o indivíduo frágil naquele ponto.

Rosa Maria da Praia perguntou-me o porquê de meu interesse por pesquisar este assunto. Expliquei que como psicólogo meu trabalho também consistia em “curar” e assim estava interessado em compreender como o terreiro prestava assistência espiritual e a importância desta para a comunidade. Seguiu-se um diálogo:

Rosa: Mas como você cura...

Alex: Ouvindo a pessoa, acolhendo o que ela sente...

Rosa: Mas e aí você diz pra ela o que ela tem que fazer pra melhorar?

Alex: No meu caso eu procuro auxiliar ela a encontrar o que é melhor para ela.

Rosa: Como você sabe o que você tem que falar para ela?

Alex: Geralmente pelo que eu sinto no contato com ela.

Rosa: Pelo que você sente? Então você é médium... Vocês são médiuns.

Rosa Maria explica a mediunidade e a relaciona ao trabalho do psicólogo tal como eu descrevi minha prática clínica. Conversamos por mais algum tempo. Ela faz recomendações para que eu tome proteção durante a pesquisa. Diz para nunca deixar de acender uma vela para o “homem que protege as costas”, e assim eu estaria protegido para realizar meu trabalho. A partir de então, em cada visita, eu fazia perguntas tanto a Seu Aguinaldo e Meire, como aos “guias”, que costumavam perguntar de meu trabalho.

3.2. As práticas de cura: “descarrego” e “transporte”

Segundo os colaboradores, as causas de uma doença podem estar relacionadas a um desequilíbrio energético ou ser consequência da ação da obsessão por um espírito. Uma alma da falange de exus, ou um egum, o espírito de um morto que fica vagando pelo mundo, pode afetar a vida de uma pessoa. Estas almas fazem acordos com pessoas vivas e fazem serviços em troca de oferendas. Dentre estes serviços estão os feitiços, a ação encomendada que tem como fim promover o prejuízo de alguém. Logo, a cura na umbanda, e mais especificamente no Centro do Pai Joaquim do Congo e Ogum Guerreiro, está relacionada à ação espiritual promovida principalmente por feitiços, que só pode ser resolvida por uma prática chamada “transporte”, pelo qual um médium incorpora o obsessor e livra o assistido.

Seu Aguinaldo explicou-me que a compreensão sobre a cura é um pouco difícil. Segundo ele cada pessoa está envolta por uma aura energética que em si é saudável e perfeita. Quando há um local dessa aura que fica “manchado” ou obscurecido, torna-se um ponto fraco e é lá que as influências negativas podem se instalar. A doença na umbanda é concebida como fruto da ação negativa de um espírito ou de alguma força negativa produzida pela própria

pessoa, que atrai espíritos malfazejos. Pode ser por pensamentos, sentimentos, emoções, como a inveja, a cobiça o ódio. A presença destes sentimentos ou de pensamentos de vingança, motivados pelo desejo ganancioso, atrai espíritos que compartilham dos mesmos sentimentos e assim as influências negativas cercam uma pessoa causando-lhe uma doença, ou algum outro tipo de mal, como crises financeiras, de relacionamento, no desempenho do trabalho. Quando uma pessoa chega até o terreiro já trazendo suas queixas é sinal de que estas influências negativas já se instalaram.

3.3 O “descarrego”

Como a cura está relacionada a este jogo de forças, e estas permeiam o espaço, todo culto de certa forma se configura como uma pratica curativa. A ação religiosa promove a proteção contra as más influências, logo todo o culto é em si uma ação curativa que afasta as forças do mal.

Este processo de afastar forças do mal é muitas vezes tratado como uma purificação ou limpeza. Para este processo emprega-se muitas vezes o termo “descarrego” o ato de purificar alguém ou algum ambiente de energias espirituais negativas. Há várias formas de “descarregar”. Pode-se utilizar objetos sagrados, específicos para esta prática, ou pela ação dos espíritos guias, incorporados durante a gira.

Pude registrar estes atos tanto durante o passe, na ação dos guias sobre pessoas da assistência, bem como na dança dos guias, com o fim de purificar o ambiente, e pela ação de objetos mágicos, como água salgada, banhos de ervas e queima de pólvora, pó de pomba, e uso de instrumentos musicais.

3.3.1 “Descarrego” promovido pelos guias

A própria presença dos guias já é um ato de “descarrego”. Sua dança promove o afastamento das energias negativas presentes no ambiente. No movimento corporal dos médiuns em transe, desempenham-se gestos que ilustram este ato de descarregar. Os espíritos de cada linha de umbanda carregam consigo um repertório gestual específico e particular, que os caracteriza. Os caboclos flecheiros, da linha de Oxossi, fazem gestos como se estivessem manuseando lanças e arcos e flechas. Quando “descem” no terreiro movimentam-se circularmente, rodando sobre seus eixos, com as mãos em posição de quem estica um arco, dirigem-se para pontos específicos da casa como a porta de entrada, o centro do terreiro e o local onde ficam os atabaques, e gesticulam como se estivessem esticando um arco e lançando uma flecha. Estes movimentos marcam a presença do caboclo, e em si servem como forma de “descarrego”. Todas as linhas fazem seus “descarregos” de seu modo particular.

Os espíritos da linha dos boiadeiros fazem movimentos com os braços como se estivessem manuseando um laço, e lançando um boi. As entidades das linhas das águas, como as sereias, fazem movimentos circulares com as mãos e os braços e correm todo o espaço do terreiro fazendo tais movimentos, indo até a direção da porta. Toda a preparação do ambiente feita pelos guias é uma forma de descarregar e assim purificar o terreiro para o culto e para o desempenho dos rituais de cura.

3.3.2 “Descarrego” durante o passe

O passe é também um momento de purificação, porém se dirige às pessoas da assistência. Sobre o passe utilizam-se as expressões “tomar um passe”, ou “dar um passe”; ele tem o sentido de ser algo dado pelos santos na forma de uma benção aos seus fiéis. Porém, é mais que uma forma de benzer, ele propicia um diálogo entre praticantes e divindades, aproximando-os. Neste momento as pessoas da assistência podem falar de suas vidas e assim expressar suas queixas, suas necessidades, ou buscar conselhos e orientações espirituais. Há

toda uma formalização para o passe, uma organização específica neste contato entre homens e espíritos.

Como dissemos, no centro do Pai Joaquim do Congo e Ogum Guerreiro, o passe ocorre no final da gira e pode ser desempenhado por espíritos-guias de várias linhas. Na maioria de minhas visitas a campo, presenciei o passe de baianos, porém também tive a oportunidade de observar o passe de pretos-velhos, caboclos e boiadeiros. Cada linha tem sua maneira de “dar o passe”, e assim uma forma própria de descarregar.

Passe de baianos

Os baianos correspondem a uma linha da umbanda que faz alusão aos brasileiros que vivem no nordeste. Falam com sotaque supostamente típico da região e utilizam objetos, expressões também características. Apesar de se chamarem baianos, as entidades desta linha podem fazer referência a figuras folclóricas do nordeste, não exclusivas da Bahia. Podem ser alagoanos, sergipanos etc...Uma figura recorrente é a do cangaceiro. Nas incorporações destes guias vestem no médium objetos característicos do cangaceiro, como cinto e chapéu de couro, às vezes carregam uma faca. Os espíritos da linha dos baianos têm um modo específico de se movimentarem, dançam com movimentos circulares, as baianas agitando um pouco a saia rendada. Batem com as solas dos pés no chão, uma das marcas características de sua incorporação, fumam cigarro de filtro ou de palha, bebem água açucarada com um ramo de erva imerso, ou cachaça adocicada, geralmente com água de coco. Os baianos ficam o tempo todo em pé. No momento do passe eles ocupam posições no terreiro, em fileiras, com o corpo perpendicular ao congá. Quando assumem seus lugares desenham pontos-riscados no chão (os sinais gráficos da incorporação, feitos com giz branco chamado pemba).

A pessoa que toma o passe fica de frente para o médium. Os baianos dão o passe correndo as mãos pelo corpo da pessoa, na direção de cima pra baixo, com movimentos rápidos que começam com as mãos abertas e no fim do movimento fazem um estalo com os dedos, como se estivessem “puxando” algo. Fazem estes gestos com a pessoa de frente e em suas costas. Durante o passe perguntam se o consulente está bem e indicam-lhe providências de tratamento, como banhos de ervas, orações, oferendas de vela, etc... Durante o passe os baianos conversam bastante com os consulentes e seus conselhos são sob forma de anedotas ou chistes, geralmente bem humorados, riem bastante. Terminam o passe benzendo a pessoa em nome do Senhor do Bonfim e Nossa Senhora da Abadia.

Passe de pretos-velhos:

Os pretos-velhos são os espíritos que no panteão umbandista aludem a figuras que teriam sido escravos, afro-descendentes. Recebem nomes que fazem referência a países (ou regiões) africanos, como por exemplo, Pai Joaquim do Congo, Pai Benedito de Angola, Mamãe Maria Africana. Carregam as marcas de escravos que morreram em idade avançada, andam curvados, utilizam-se de bengalas, têm uma fala cansada e um pouco rouca. Fumam cachimbo e fazem uso de ervas, como arruda e guiné. Os pretos-velhos sentam-se em bancos pequenos e ficam fazendo gestos estalando os dedos. Logo que “descem” fazem uma reverência ao congá e sentam-se também lateralmente ao mesmo. Para o passe coloca-se um banco em frente ao preto-velho, para a pessoa assistida se sentar. Os pretos-velhos fazem a purificação do corpo da pessoa fazendo contornos em volta de seu corpo com movimentos circulares, sempre estalando os dedos. Também sopram a fumaça do cachimbo sobre partes do corpo, como as mãos e a cabeça. A pessoa fica de frente e depois de costas. Os pretos-velhos aconselham o consulente, e recomendam banhos de ervas, orações e oferendas de vela.

Passe de boiadeiros:

Os boiadeiros são espíritos que fazem referência ao homem sertanejo, os peões, vaqueiros que cuidavam e conduziam o gado em fazendas. Suas marcas são o laço e o chapéu. Quando “baixam” no terreiro gritam e fazem gesticulações como se estivessem conduzindo uma boiada. Os boiadeiros são guias, assim como os baianos, que lidam com energias negativas que estão muito próximas da esquerda. Como dissemos há uma gradação hierárquica entre as entidades, e os boiadeiros e baianos se aproximam mais da esquerda que os pretos-velhos e caboclos. Como dizem os colaboradores, os boiadeiros vêm quando há uma energia “pesada” que precisa ir embora. Sua dança é vigorosa e é acompanhada de um toque rápido dos atabaques. Seu jeito de falar não é tão claro como o de baianos e pretos-velhos. Durante o passe ficam em pé e o consulente à sua frente. O guia da linha de boiadeiros corre o corpo da pessoa fazendo movimentos circulares com os braços como se estivesse utilizando um laço. Ele “laça” as influências negativas que acompanham o consulente. Falam muitas vezes por metáforas. Quando recebi o passe de um boiadeiro (uma única vez), ele me disse “Existem duas porteiras, pra chegar numa tem que passar pela primeira”; aos boiadeiros cabe abrir e fechar porteiras, e é utilizando estes elementos que eles conferem seus conselhos.

O passe então é um momento pelo qual a pessoa que frequenta o terreiro é limpa e purificada. É também no passe que as entidades fazem uma “semiologia espiritual”, um diagnóstico espiritual do consulente. Dependendo da situação em que ele se encontra, seu problema é resolvido durante o passe. Em casos mais particulares, como a ação de feitiços, o tratamento espiritual exige uma performance mais específica, que já mencionamos, o “transporte”.

3.3.3 “Descarrego” feito com objetos

Também ocorrem situações em que os próprios praticantes, sem o auxílio dos guias, desempenham funções curativas e de assistência espiritual. Geralmente quem faz este tipo de ação de cura é a mãe-de-santo ou por algum outro dirigente.

Quando o culto é interrompido, a situação de obstrução exige um tratamento espiritual, como um “descarrego”. Da mesma forma que os sintomas que um indivíduo apresenta são diagnosticados e exigem um procedimento de cura, também se exige certas precauções em relação ao ambiente do terreiro que muitas vezes necessita do saneamento espiritual.

Os sinais do desequilíbrio espiritual e da necessidade do “descarrego” vêm pela forma de obstruções do andamento esperado do culto. Por exemplo, se a mãe-de-santo canta invocando espíritos e os médiuns não conseguem incorporar, têm dificuldades para o recebimento do guia, isto é interpretado como sinal de uma obstrução que necessita de um tratamento. Outros eventos podem também denunciar sinais de desordem do culto.

Em uma ocasião pude observar um “descarrego” feito durante o culto, sem a presença dos guias. Durante o momento da defumação, logo no início da gira, Dona Tonica teve problemas com o defumador, o braseiro que queima as ervas se apagou. Ela tentou várias vezes acendê-lo novamente, mas sem resultado. O atabaque continuava a tocar, e os médiuns cantavam os pontos de defumação. Meire, que não estava presente, foi solicitada a entrar no terreiro para ajudar com o defumador.

Quando Meire pega o defumador, começa a movimentá-lo pendularmente e de forma vigorosa, com a finalidade de produzir chama. Porém nesta movimentação o defumador se quebra, espalhando carvão e ervas pelo chão. Dona Tonica pega outro defumador e continua a defumar o terreiro. Meire se dirige até o canto detrás do atabaque e pega uma vasilha de barro,

que é colocada um pouco atrás do centro do terreiro. Despeja um pouco de pólvora dentro desta vasilha e ateia fogo. A pólvora produz uma pequena explosão, uma queima rápida, sonora e luminosa. No momento em que a pólvora queima, os presentes na assistência batem os pés e passam as mãos em seus próprios corpos, como se estivessem se livrando de alguma substância que estava sobre a pele, como se estivessem se “limpando”. Este é um movimento de “descarrego”, a pólvora queimada impulsiona as energias negativas a se deslocarem, as pessoas batem o pé no chão e fazem tais gestos com as mãos para se livrarem destas energias.

Terminada a gira aproximei-me de Seu Aguinaldo para saber o que tinha ocorrido. Ele me pergunta: “você ouviu a história que a Tonica contou?”; respondo que sim, “então isso é uma das coisas”. Ele se referiu a um fato narrado por Dona Tonica antes do início da gira. Para resolver assuntos relacionados à aposentadoria de Seu Aguinaldo, ela foi até o banco, portando dois documentos, um de cor azul e outro verde. Ao chegar no local, não encontrou o documento necessário e isso lhe causou confusão, pois inicialmente achou que havia feito uma troca com os documentos, pego o de cor errada e esquecido o outro, e assim voltou para casa sem ter resolvido o que era previsto. Já em casa, Dona Tonica achou o cartão correto em sua própria bolsa, ou seja, o documento necessário estava com ela o tempo todo. Esta situação de confusão foi o que Seu Aguinaldo associou quando perguntei sobre o motivo de ter-se queimado pólvora durante a gira, e sobre a quebra do defumador. Havia algo desordenado naquele dia, e a situação narrada por Dona Tonica, de alguma forma estava relacionada também ao imprevisto ocorrido durante o culto.

A queima da pólvora é um ato característico do “descarrego” e ocorre quando há necessidade de se afastar influências negativas. Também queima-se pólvora nas giras de esquerda. Ao encerrarem-se os trabalhos com os exus guardiões da casa desenharam um tridente (um dos símbolos dos exus), junto à porta, apontando para o lado de fora do terreiro. Queima-se a pólvora para auxiliar na “descida” dos exus (no caso dos exus, descer significa ir

embora, voltar para o lugar de onde vieram). De um modo geral a desorganização do culto, bem como da vida de uma pessoa, está relacionada à presença de influências negativas, que são os espíritos das falanges de exus. Se algo deu errado no culto é sinal que pode haver um exu por perto, e a pólvora ajuda a afastá-lo. Outro momento que exige “descarrego” é quando a incorporação de um médium é obstruída, e conseqüentemente a gira.

Em uma gira de sexta-feira estavam presentes Seu Aguinaldo, Dona Tonica, Meire, apenas uma médium, Marluí, que é umas das mais assíduas, e mais três pessoas na assistência. Em um determinado momento, Marluí havia incorporado um caboclo de Oxóssi, mas teve dificuldades para retornar do transe, continuou de olhos fechados e o corpo cambaleante. Meire inicialmente canta pontos para o caboclo subir, pois, pode acontecer de em uma incorporação o guia não deixar totalmente o corpo do médium. Às vezes a “saída” do espírito, como os colaboradores dizem, acaba por ser dificultada, geralmente por condições do médium. Após cantar os pontos de saída, Meire pega o agogô e toca-o próximo ao ouvido de Marluí. Esta não dá sinais de resposta, permanece em pé, cambaleante, por vezes seu corpo treme, mas fica sempre de olhos fechados. O toque do atabaque se torna mais rápido e muda o ritmo. As batidas passam a ter um toque mais contínuo, e algumas pessoas da assistência acompanham este toque, batendo palmas em um ritmo uniforme, binário. O toque do agogô não garante a recuperação da médium, então Meire adota outro procedimento. Coloca uma toalha branca sobre a cabeça de Marluí, e despeja um pouco de pó de pemba sobre a mesma. Volta a tocar o Agogô e chamar pelo nome da médium. Esta nada responde e seu corpo, agora com o rosto todo coberto pela toalha, continua em um movimento cambaleante, os pés ficam parados em um mesmo ponto, a parte de cima dos quadris até a cabeça fazendo um leve movimento para frente e para trás. Algumas vezes, a médium chega a perder o equilíbrio e seu corpo cai, Meire segura-a sempre tocando o agogô.

Sem obter resultados, Meire estende um esteira de palha perpendicularmente ao congá e deita Marluí debruçada com a cabeça voltada para o mesmo. Continua com a toalha cobrindo a cabeça e enquanto está deitada Dona Tonica despeja água salgada sobre suas costas e também faz um sinal de cruz utilizando-se de uma bengala de pretos-velho. Nesta ação o corpo de Marluí treme, agita um pouco os braços e pernas, mas sem voltar a si. Após todos estes procedimentos, Meire diz: “vem quem tem que vir!”, e incorpora-se uma baiana. A médium recebe o guia ainda deitada, mas se levanta rapidamente, batendo os pés como é característico dos guias desta linha. Quando a baiana se levanta começa a verbalizar umas frases em tom baixo, quase inaudível. Dona Tonica pergunta à baiana: “ela (médium) está nervosa?”, e a outra responde: “não, eu é que tô . Esse povo que não vem trabalhá... Na hora de ir dançar e beber vão, mas vir aqui... Se quiser que eu dê uma rasteira é só pedir! (ri)”. O “povo que não trabalha” são outros médiuns da casa que deixaram de freqüentar semanalmente o culto, o que garante motivo de reclamações constantes por parte de Dona Tonica. Neste exemplo, o “descarrego” foi feito com a utilização de toda uma gama de objetos, cada um com seu significado no culto, e principalmente com o auxílio dos instrumentos musicais.

3.3.4 A incorporação desordenada

Durante várias visitas a campo presenciei a gira com somente uma ou duas médiuns, e em quase todos os dias de trabalho Dona Tonica frisava este fato, de seus médiuns não estarem freqüentando o terreiro. A mãe-de-santo sempre levantava hipóteses que justificariam estas faltas. Às vezes achava que elas tinham mudado de terreiro, estariam trabalhando em outro lugar, também pensava que elas poderiam ter mudado de religião, estariam freqüentando igrejas evangélicas, ou então elas estariam faltando às giras, principalmente às

de sextas-feiras, por motivos de lazer, iriam para bares ou festas ao invés de trabalharem no terreiro. Esta ausência dos trabalhos é compreendida como um estado de risco para o médium, que pode causar-lhe doenças.

Como já foi dito, estar saudável é compreendido pelos umbandistas como estar próximo à religião. O médium é alguém que se aproximou da religião e sua saúde depende de seu envolvimento com seus afazeres religiosos. Caso esteja deficiente com suas obrigações, pode ser acometido por um estado de doença-desordem, possivelmente manifestado durante a gira.

Alguns médiuns porventura freqüentavam o terreiro somente para tomar passes, sem a intenção de trabalhar na gira. A estes Seu Aguinaldo diz: “enquanto você está girando, você já está descarregando...”. Os colaboradores dizem que quando o médium recebe os guias ele também é descarregado e seu corpo purificado. A incorporação é uma forma de “descarrego” e é necessária para o médium, pois este está em contato direto com o mundo espiritual, e a mediunidade é um dom que traz responsabilidades. O médium tem que deixar o guia trabalhar, caso contrário isso pode acarretar doenças.

Em um dia de gira, uma médium que há muito tempo (segundo Dona Tonica) não comparecia às giras, tem dificuldades com a incorporação e chega até a se ferir fisicamente. No momento da descida dos espíritos, Ogum Guerreiro chama os caboclos de Oxóssi. A médium L.H. recebe rapidamente uma cabocla Jurema (linha da mata). Após cantarem os pontos para a “subida” dos guias, quando eles vão embora, L.H. tem dificuldades em voltar do transe, seu corpo fica fixo em pé, porém começa a cambalear. Aumenta sua agitação motora até que ela cai no chão e seu corpo rola de modo vigoroso e rápido para ambos os lados. Na queda, bate o rosto contra o solo, o que causa um hematoma.

Na semana seguinte a médium retorna e antes da gira começar inicia um diálogo com Dona Tonica e Seu Aguinaldo:

L.H: Ai madrinha você nem sabe. Eu to com esse roxo na cara e lá no meu serviço vieram direto me perguntar “que aconteceu?”, e eu falava que tinha caído da escada, que tinha batido em algum lugar...Até minha chefe, ela veio falar comigo e eu tentei cobrir, mas ela viu e eu fiquei sem-graça (ri), que será que ela achou? Que eu apanhei?

Todos riem, Dona Tonica diz:

T: É L., não vem trabalhá é isso aí, é couro, é pau-guiné! E hoje, é couro de novo?

L.H: Que é isso madrinha, hoje não vai ter dessa não, eu já paguei o que eu devia...Eu não mereço não!

T: Não?

L.H: Não...Eu só apanhei porque eu fui no pagode em vez de vir... (ri).

Neste mesmo dia de gira, L.H. também teve dificuldades de incorporação, e sua irmã também caiu, não conseguia ficar parada em pé.

Este tipo de situação é um pouco diferente dos anteriores, pois não demandou por parte dos praticantes o desempenho de um “descarrego”, seja por um guia, seja pelo uso de objetos, mas a queda da médium está relacionada, segundo os informantes, à forma como ela estava participando da religião e cumprindo suas tarefas. A situação desordenada em que ela se encontrou no terreiro, que lhe causou um hematoma, trouxe conseqüências para seu cotidiano, e estas situações de desordem espiritual são consideradas doenças pelos umbandistas, e precisam de tratamento, porém espiritual. O método de cura no caso seria o trabalho espiritual que em suma é o “descarrego”, pois equilibra as energias da pessoa.

O “descarrego” é um ato que visa restaurar e garantir o equilíbrio espiritual de uma pessoa ou de um grupo. Os colaboradores disseram ser necessário fazer “limpeza” com banhos de ervas, ou com o defumador, nos locais que a pessoa frequenta, ou em veículos. Observei muitas vezes pessoas solicitarem à Meire o defumador ou a água salgada para utilizarem em seus carros. Segundo os informantes, e geralmente isso é falado pelos guias, o

veículo fica impregnado de energias, e também pode ser objeto de mau-olhado, logo necessita de proteção. Em uma visita ao terreiro, fui embora logo que tomei passe, e antes de sair Meire me chama e diz: “Alexandre, Sá Maria mandou você fazer limpeza no seu carro”. Naquele dia eu havia tomado passe com outra baiana, mas mesmo assim Sá Maria, que estava atendendo outras pessoas, enviou-me o recado.

Em suma, o “descarrego” é uma oportunidade da pessoa se livrar de energias negativas que se acumulam na vida cotidiana. Seja pelo mau-olhado alheio, ou por pensamentos e sentimentos como ódio, inveja, ciúme, ou pela ação de um espírito obsessivo, o corpo físico e o ambiente devem estar “limpos” e protegidos para evitar doenças e outros diversos males.

3.4 O “transporte”

O “transporte” é uma prática realizada com frequência no centro do Pai Joaquim do Congo e Ogum Guerreiro, com finalidades terapêuticas. Esta prática consiste na ação de expulsar espíritos cuja presença pode causar prejuízos e doenças. Estes espíritos são das falanges de exus, podem ser eguns, almas que desencarnaram e vivem vagueando próximo ao mundo dos vivos. A ação destes espíritos sobre uma pessoa é chamada de obsessão, ou “encosto”, pois eles ficam “encostados”, e a pessoa que sofre a obsessão é muitas vezes chamada de “obsediado”.

Existem vários motivos para um espírito “encostar” em alguém. Os informantes dizem que em muitos casos, quando há uma ligação cármica³ proveniente de outras vidas, a alma de uma pessoa falecida “encosta” para retomar “dívidas” pendentes. Neste caso, a presença do espírito é entendida pelos umbandistas como a necessidade de se solucionarem as dívidas

³ O termo carma é utilizada da mesma forma como no espiritismo e nas religiões orientais e se refere às consequências dos atos de um indivíduo que determinam reações em sua vida. Para as religiões reencarnacionistas, as ações desempenhadas durante a vida geram reações que terão efeitos na encarnação seguinte. O termo carma é originário do sânscrito Karma, e literalmente quer dizer *ação*.

cármicas pendentes, caso contrário, a presença do espírito pode vir a ser prejudicial. Para o tratamento desta situação, os guias recomendam orações e oferendas de velas, seguindo as necessidades do espírito. O não cumprimento disto pode acarretar graves consequências. O reconhecimento da presença destes espíritos é feito geralmente pelos guias durante o passe, ou por um médium vidente. No terreiro de dona Tonica, os videntes são Meire e Seu Aguinaldo. Quando se reconhece a presença deste tipo de espírito, costuma-se perguntar se houve na vida recente da pessoa o falecimento de algum ente próximo.

Segundo as informações que obtive, muitas vezes a alma fica “perdida” no mundo espiritual, e aproxima-se de alguém com quem teve contatos em vida, para buscar auxílio. Desta forma, as práticas desempenhadas, como oferendas de velas e orações, servem para instruir esta alma e fornecer-lhe condições para seu “desprendimento” do mundo material.

Uma atitude recorrente neste tipo de prática é que na maioria das vezes o guia que reconhece a presença do “encosto” não diz qual sua relação com o consulente, se eles eram parentes, amigos, qual o grau de parentesco. Quando questionei um “guia” da linha dos baianos, Sá Maria, sobre o motivo deste ocultamento, fui informado que é melhor que não se saiba quem é o obsessor. Disse a baiana Sá Maria: “se você souber quem é que tá ali, você vai ficar pensando nela, chamando ela e isso não é bom. Ela precisa ir seguir o caminho dela, então é melhor que a pessoa nem saiba quem é, senão vai atrapalhar”. Assim o consulente apenas se limita a fazer suas obrigações, cumprindo suas dívidas e ficando livre de possíveis ações prejudiciais.

Outro motivo que pode levar um espírito a “encostar” em alguém é a ação de um feitiço. O feitiço é um trabalho encomendado com a finalidade de realização de um pedido. Uma pessoa que deseja obter algo pede auxílio a um ser espiritual, faz um acordo. Esta combinação geralmente é feita tendo em vista o prejuízo de um terceiro, quando o desejo de um será satisfeito pelo prejuízo de um outro. Dona Tonica afirma ser o “olho-gordo” o que

move uma pessoa para fazer um feitiço. Diz ela: “Quando alguém põe os olho-grande nas coisa dos outro é aí que ele vai pedir e fazer o trabalho”. Segundo os informantes, e também por informações obtidas pelos entrevistados, o feitiço costuma ser feito em locais específicos onde há uma influência grande dos exus, como por exemplo, as encruzilhadas. Também podem ser feitos em matas, ou em centros que praticam a “quimbanda”, que seria a prática mística de origem africana cujo trabalho espiritual lida mais com as entidades das linhas de esquerda. O feitiço pode ser popularmente conhecido como “macumba”, apesar de que no terreiro de Dona Tonica utilizam-se os termos “trabalho feito” ou feitiço; nunca ouvi os colaboradores usarem o termo “macumba”.

O feitiço segue a lógica espiritual da lei de causa e efeito (carma), como explica Seu Aguinaldo. Todas as ações realizadas produzem efeitos e as conseqüências destes efeitos cabem a quem as realizou, e isso se transmite após a desencarnação. Logo, os espíritos carregam os efeitos de seus atos. Quando uma pessoa faz um feitiço, ela faz um acordo com o espírito, e as conseqüências dos efeitos do feitiço serão compartilhadas. Aquele que fez o feitiço tem seu desejo realizado, em troca fornece ao espírito algo de seu desejo. Estes espíritos são da falange de exus e pombas-giras, e pedem em troca bebida alcoólica, fumo, objetos ou alimentos de seu gosto. O feitiço é um trato, e se a pessoa que o encomendou não garante o pagamento da troca, o espírito contratado volta-se contra ela e traz graves conseqüências. Dizem que o exu cobra sua parte sem piedade.

Este “acordo espiritual” é algo benéfico tanto para o exu como para a pessoa que o procura, pois as conseqüências dos atos são compartilhadas entre um e outro. O exu gosta das oferendas que solicita e, como ele pratica o mal a mando de um outro, as conseqüências deste mal são divididas; assim o espírito obtém o que ele deseja, ao mesmo tempo tem o peso das conseqüências de seus atos dividido. Seu Aguinaldo costuma dizer que, nestes acordos, nem sempre o contrato é cumprido, e assim a pessoa que faz o feitiço geralmente sofre as

consequências em dobro. Diz ele que o povo geralmente se interessa em ganhar, mas na hora de pagar, de cumprir o trato, as pessoas se esquecem, mas eles, os exus, nunca se esquecem. Diz Seu Aguinaldo: “Eles são livres, eles fazem o que eles quiserem. É só dar algo que eles gostam, que eles fazem, mas tem que pagar, se não pagar...”. Logo, o feitiço é uma ação cuja consequência e efeitos são divididos por dois.

Na elaboração de um feitiço, são usados objetos mágicos, de acordo com o pedido e com o fim que se quer alcançar. Os colaboradores explicam que para realizar um feitiço a pessoa invoca um exu e este fala o que é necessário. Geralmente utilizam-se de algum objeto que é deixado como oferenda em alguma encruzilhada, ou outro lugar próprio, determinado pelo exu. Uma entrevistada deu um exemplo dizendo que se uma pessoa quiser matar outra, ela pode utilizar o coração de um animal para fazer o feitiço. Estes objetos possuem significados. Os motivos que levam alguém a fazer um feitiço são vários, mas sempre causados pelo olho-gordo. Pessoas podem pedir um feitiço para obter ganhos financeiros, para obter êxito em relações amorosas, e assim por diante.

O “transporte” é a prática própria para a anulação de um feitiço, o saneamento dos males por este causado. É realizado por mais de um praticante, geralmente o chefe-do-culto, que conduz a prática, um ou mais médiuns, que incorporam o obsessor, e algum dirigente ou cambono que auxilia na condução do tratamento. Pode ser desempenhado tanto no decorrer da gira como em outros horários e costuma seguir uma sequência:

Inicia-se pelo passe de um espírito-guia (preto-velho, baiano, caboclo, etc...), que faz um reconhecimento do estado espiritual em que o consulente se encontra, através do toque das mãos (como no passe oferecido nas giras) e por perguntas. Geralmente o consulente traz uma queixa e o guia faz então alguns questionamentos sobre a mesma. Caso haja sinais de obsessão, o guia deixa o corpo do médium e este incorpora o obsessor. Uma vez incorporado, o obsessor passa por uma entrevista, ou um “inquérito” feito pela mãe-de-santo, que pergunta

o nome do espírito, o feitiço que foi feito, quem fez o feitiço, quantos obsessores se encontram encostados na pessoa (pode haver mais de um), há quanto tempo, os motivos do feitiço e o que foi feito em troca pelos serviços, os pedidos dos exus.

Terminada a entrevista, a mãe-de-santo invoca o nome de seus guias e faz um acordo com o exu. Este vai embora, o consulente faz um ebó, uma oferenda para o exu, e, segundo os informantes, este é enviado para o que os colaboradores chamam de “escola” espiritual, dirigida por guias, para evoluir espiritualmente. Pode ser a escola de Xangô, ou de Cosme e Damião. Feita esta parte, instrui-se o consulente sobre a situação, o procedimento para se obter proteção contra feitiços, e toda sua situação espiritual. Após o “transporte” a pessoa está espiritualmente curada dos males causados pelo obsessor.

Durante a pesquisa pude coletar dados em diferentes situações, tanto durante a gira, quanto em práticas com hora marcada. No início da pesquisa tive a oportunidade de observar e ser submetido a sessões de “transporte” oferecidas por uma médium que não trabalhava nos dias de gira, mas se dispunha a fazer “transportes” no terreiro de Dona Tonica. Dona D., uma médium já de idade, costumava oferecer este trabalho às terças no período da tarde, trabalhando sozinha. Eram dias em que o terreiro recebia muitos freqüentadores, mais até que nas giras à noite, pessoas de várias camadas sociais e com tipos de queixas diferentes. Estes trabalhos tinham freqüência semanal, mas foram interrompidos, ocorrendo ocasionalmente. Pude participar de cinco sessões seguidas dos “transportes” com Dona D., e um bem posterior, com mais de um ano de distância. Relatarei a seguir alguns casos de “transporte” observados nas diversas formas em que esta ação de cura ocorre. Incluem-se relatos de minha própria experiência, bem como de consulentes, que passaram por tal prática.

3.4.1 “Transporte” durante a gira

Nos casos que observei o “transporte” ocorrer durante a gira, ele foi direcionado a algum dirigente do culto ou deu-se em algumas ocasiões particulares em que a influência do obsessor afetava o andamento do trabalho. Caso o “encosto” esteja junto da mãe-de-santo ou de algum outro dirigente, é necessário que o “transporte” seja feito de imediato, para o seguimento do culto. Também nestes casos aproveita-se a presença de um número maior de médiuns. Quanto mais médiuns estão presentes, mais obsessores podem ser incorporados e afastados do terreiro. O caso que segue ocorreu com Meire durante uma gira de segunda-feira. Estavam presentes trabalhando na gira Dona Tonica, Meire, Marluí, Rose e Jeferson, que tocava atabaque. Seu Aguinaldo estava presente no terreiro e havia algumas pessoas na assistência.

Para o passe, desceram duas baianas, uma em Rose, outra em Marluí. A baiana que estava em Marluí se dispôs a receber os consulentes, a que desceu em Rose não ofereceu o passe. Meire se aproximou dela, conversaram em voz baixa, e posteriormente Meire entregou-lhe uma vela de cor marrom. Dona Tonica pergunta à baiana se ela não ia trabalhar por motivos relacionados à médium, se esta não estava bem:

D.Tonica: seu cavalinho não está bem, Sá Maria?

Baiana: Não tá muito não...

D.Tonica: Está com dor?

Baiana: Antes fosse...

Durante este diálogo, a baiana Sá Maria fica o tempo todo segurando a vela, passando a mão ao longo de toda sua extensão. Segue conversando baixo com Meire até a outra baiana terminar o passe. Terminadas as consultas da assistência, Meire se dirige ao centro do terreiro,

com os pés no hexágono do piso, Sá Maria entrega a vela para a outra baiana e se posiciona atrás de Meire. Logo o corpo de Rose começa a se curvar e tremer, seus cabelos são jogados para frente, de modo a encobrir seu rosto, e seus braços ficam caídos com as mãos torcidas, assumindo a postura dos exus. Seu corpo começa a se agitar, ergue sua coluna, mas começa a se balançar de modo vigoroso, de modo que por vezes a médium quase cai no chão. Meire intervém e abraça o corpo da médium com força e coloca-a com a cabeça voltada para o congá. A médium incorporada se agita, e Meire a contém com os braços pressionando seu corpo contra o chão. Dona Tonica pega um banquinho de pretos-velhos para colocarem o exu sentado. É uma estratégia que os umbandistas tomam para controlar o espírito obsessor. Colocam-no sentado em contato com objetos característicos dos guias, como bengala de pretos-velhos e flechas de caboclo, jogam-lhe água salgada e ervas. O exu se agita e chuta o banco longe. Meire envolve a cabeça da médium com uma guia dourada e cobre suas costas com uma capa vermelha. Durante esta ação, Seu Aguinaldo pronuncia nomes de guias como Xangô, Ogum Guerreiro, Pai Joaquim do Congo, e Dona Tonica faz orações, reza o pai-nosso católico, a ave-maria e o credo, que são acompanhados pelas pessoas da assistência. O atabaque não toca neste momento.

Após cobrir a médium com a capa, o exu se levanta, mas não se dispõe a sentar no banco de pretos-velhos. Fica em pé, de frente para Meire, no centro do terreiro. Dona Tonica pergunta o nome da entidade e há quanto tempo está encostado. Esta responde baixo, em tom quase inaudível, do lugar em que estou. Somente Meire ouve. Sempre que fala, o exu ri bastante, chegando a gargalhar. Meire começa a se exaltar com o que o exu fala e diz: “eu não paro, se é isso que você quer... Eu tô cansada, tô no osso, pra mim eu não faço nada, mas se for pros outros, pra quem tá na minha vida, eu me arrasto, rastejo, mas não deixo de fazer o que tem que ser feito”. O exu solta gargalhadas e diz que vai levá-la com ele. O diálogo entre eles é difícil de ser escutado, somente depois Meire fala que o exu era da falange da calunga

(cemitério). Neste momento há um silêncio entre as pessoas, o único som que fica presente é o do bater de pés da baiana que continua incorporada com a vela marrom na mão.

Meire e Dona Tonica conversam um pouco mais com o exu, este pede para ir embora. Elas pedem que ele limpe o corpo da médium e este o faz passando as mãos por todo o corpo de Rose, em um movimento como se estivesse empurrando algo para baixo. Depois da limpeza, permitem-lhe ir embora. A baiana Sá Maria retorna, Meire pega a vela que está com a outra baiana e leva-a para fora do terreiro. Quando retorna, os guias se vão e fecha-se a gira.

Em uma outra ocasião, conversando com Meire, ela disse que o que o exu queria é fazer com que ela parasse de fazer tudo para os outros, queria levá-la com ele, ou seja, ela não estaria mais à disposição de fazer nada para ninguém. Naquele momento Meire afirmou que sua vida estava muito corrida e não tinha tempo para si, estava envolvida demais com a rotina familiar e do terreiro.

3.4.2 “Transporte” realizado para um terceiro

O “transporte” pode ser feito para uma pessoa sem sua presença física, mas por um representante, alguém próximo que pede o tratamento para outrem. É muito freqüente na gira os consulentes trazerem para o passe peças de roupas de parentes, filhos, entes queridos que necessitam de auxílio. O guia recebe a peça de roupa, pergunta o nome da pessoa e passa as mãos no objeto, fazendo o “diagnóstico” espiritual.

Em minha pesquisa de campo tive a experiência de representar uma pessoa em um “transporte” e é o caso que trarei a seguir.

No dia de festa de Cosme e Damião (28 de setembro de 2004) fui assistir os trabalhos acompanhado de C.P. A festa de Cosme e São Damião é o evento que mais atrai pessoas da comunidade, participam vários médiuns, e moradores da vizinhança vão até o terreiro, levando crianças para homenagearem os santos gêmeos e receber doces abençoados. O dia de

São Cosme e Damião é 27 de setembro e a festa é realizada em um domingo, no dia 26 de setembro de 2004. A festa segue a estrutura do culto, cantam-se os pontos para todas as linhas de umbanda, e os médiuns recebem os guias. Por último cantam-se os pontos de Cosme e Damião, e descem os “erês”, espíritos de crianças que abençoam os doces, oferecidos pela comunidade, e estes são distribuídos às crianças.

Entramos no terreiro quando o culto já havia começado. Estavam fazendo a defumação da casa. Eu e C.P. sentamos no sofá ao lado direito da porta, onde Seu Aguinaldo costuma ficar; naquele dia ele não estava presente no terreiro. Ficou dentro da casa. Eu me sentei na extremidade do sofá próxima à porta e C.P. no meio do móvel.

Passado algum tempo, cai do teto uma lagartixa ao lado de C.P., esta se assusta, e se levanta bruscamente, o que chama a atenção dos médiuns e do público. As crianças presentes começam a rir. Uma médium se aproxima, pergunta a C.P. se está tudo bem e traz-lhe um copo d’água. Mudamos de lugar e fomos para um outro sofá. Pergunto a C.P. se ela quer ir embora, mas esta se recompõe e ficamos até o fim dos trabalhos.

No dia seguinte de gira cheguei mais cedo e comecei a conversar com Seu Aguinaldo e contei o evento da queda da lagartixa. Seu Aguinaldo disse: “ah bem que me disseram...”, e disse que muitas vezes as pessoas têm medo de animais. Contou sobre um local da cidade onde se ouviam sons que lembravam animais como vacas. No momento do passe me aproximei novamente dele e Seu Aguinaldo me recomendou conversar com a baiana sobre o ocorrido. Quando fui tomar passe com Sá Maria, percebi uma movimentação de Meire; ela ia até Seu Aguinaldo conversava com ele e depois vinha e falava com Sá Maria em um tom muito baixo, de modo que eu não ouvi o que elas conversavam. Contei então para a baiana sobre a lagartixa e frisei que C.P. tem medo deste animal. Sá Maria disse que não poderia me explicar tudo naquele momento, mas era algo espiritual e eu deveria ir ao terreiro em uma hora fora da gira para que ela pudesse me explicar o que estava acontecendo.

Marcamos um horário no período da tarde e fui até o terreiro. Lá estavam Meire, Dona Tonica, a médium Rose que recebe a baiana Sá Maria, mais J.e R., dois consulentes que também precisavam falar com a baiana. Rose incorpora Sá Maria e esta inicia o passe.

Quando chega minha vez, pedem que eu fique no centro do terreiro. Sá Maria se aproxima e começa a andar em volta de mim, sempre fumando um cigarro. Inicia fazendo perguntas:

Sá Maria: Faz quanto tempo que você já vem aqui?

Alex: mais de um ano...

Sá Maria: e o que mudou na sua vida...

Alex: desde que eu venho aqui? (a baiana confirma). Bom eu aprendi muitas coisas, sobre a umbanda, coisas que eu venho estudando...

Sá Maria: o que você aprendeu?

Alex: Aprendi coisas sobre a cura na umbanda, o que precisamos fazer para nos tratar espiritualmente, que é preciso acender velas para o anjo da guarda, que a doença é causada por feitiço...

Assim que termino de falar, Sá Maria se posiciona atrás de mim e pede para eu me concentrar em C.P. Percebo o corpo da médium tremer e se movimentar. Sá Maria deixa a médium e incorpora-se agora uma pomba-gira. Esta tem um tom de voz agudo, movimenta-se andando pelo centro sempre segurando a saia com ambas as mãos. Meire dispõe dois bancos de pretos-velhos, um para mim e outro para a pomba-gira, sentamos, eu de costas para o congá e ela de frente. Inicia-se a entrevista, conduzida por Meire. A pomba-gira se chama “Pomba-gira do deserto tortuoso” e disse estar encostada em C.P. por conta de um feitiço encomendado por um moça loira, alta, forte. Meire me pergunta se conheço alguém assim e respondo negativamente. Continua-se a entrevista e o obsessor diz que estava junto de C.P há

oito luas (meses) e estava tentando afastar C.P. de mim, pois eu estava atrapalhando feitiço. Para o trabalho foi oferecido à pomba-gira um “fetiche”, alguns objetos e um animal de estimação. Foram usados uma peruca loira, uma cabaça com pó de cemitério, uma boneca loira, um ramalhete de flores vermelhas e uma “lagartinha” de estimação. Ao falar do animal Meire me chama atenção e diz que a lagartixa que caiu próxima a C.P. durante a festa era o sinal da pomba-gira.

Meire conta que naquela mesma tarde entrou no banheiro da casa e levou um susto com uma lagartixa que estava na parede, e que ela não tem muito medo de lagartixas, mas naquele dia se assustou. A pomba-gira explica que ela provocou a queda do réptil para nos fazer ir embora da festa. Como permanecemos, ela ficou presa no terreiro. Disse ela: “Se vocês tivessem ido embora... Aí eu tinha feito o que era pra fazer...”. Meire explica que por conta de meu envolvimento com a umbanda, de minha frequência no terreiro, de certa forma eu ganhei proteção contra o obsessor, mas se tivéssemos ido embora do terreiro, sem esperar o término e as bênçãos, teríamos levado a pomba-gira conosco. Se isso acontecesse, C.P. e eu nos afastaríamos e até o fim do ano e algo aconteceria grave com ela. Segundo Meire, no dia em que tomei passe com Sá Maria e perguntei sobre o fato da lagartixa, ela “viu” (mediunicamente) que algo grave poderia ocorrer com C.P. Reforçou que foi a minha participação no “saravá” (os trabalhos de umbanda) que salvou C.P. da ação do feitiço, pois a partir do momento em que permanecemos no culto, a pomba-gira ficou presa no terreiro e daí em diante ela se tornou também um problema para o terreiro, pois a presença de um espírito deste tipo atrapalha os trabalhos, e seria necessário agora que os praticantes a expulsassem.

Para resolver definitivamente o feitiço, me recomendaram ir até o santuário das Sete Capelas (em Ribeirão Preto mesmo) e acender uma vela de vinte e um dias para a pomba-gira. Depois de alguns dias eu realizei esta tarefa.

Após toda a entrevista com a pomba-gira obsessora, esta foi embora e a médium incorporou outra pomba-gira, Rosa Maria da Praia, que é sua escora, uma pomba-gira protetora do terreiro. A médium ainda permaneceu no banco, e Rosa fez a limpeza da casa. Meire afirma que o medo de C.P. de lagartixas é uma “quizila”, algo que ela sempre vai carregar com ela; isso a umbanda não vai poder resolver, pois como Meire disse: “tem coisas na vida de uma pessoa que ela carrega e não vai mudar nunca”.

Terminadas as explicações de Rosa, eu sou convidado a voltar para o centro do terreiro e Rosa anda em volta de mim. Pára um instante e me pergunta: “em que você está pensando?”. Eu respondo que não estava pensando em nada, somente olhando as imagens do congá, e ela diz: “então trate de firmar o pensamento na moça (C.P.)!”. Dizem para eu me sentar que o “transporte” já havia terminado e eu deveria contar para C.P. sobre o ocorrido para ela se proteger e cuidar de si. Naquela tarde a pomba-gira da casa, Rosa Maria, continuou incorporada até à noite, conversando com Meire e Marluí.

3.5 Relatos de experiências

Farei alguns relatos de pessoas que passaram pelo “transporte”. Incluirei um relato de minha própria experiência com um “transporte” realizado por Dona D. fora dos dias de gira. Os depoimentos foram obtidos com entrevistas abertas realizadas no próprio terreiro. Foram pessoas sugeridas por Meire e que se dispuseram a conceder estas entrevistas. Os registros foram feitos em anotações, pois os entrevistados não concordaram com o uso de registro em áudio. Este é um fato recorrente nas pesquisas neste terreiro. O uso de câmeras filmadoras durante os trabalhos sempre foi permitido, porém em pesquisas realizadas anteriormente por colegas, bem como na minha experiência, o uso de gravadores de áudio foi vetado. Seguem-se

relatos de dois freqüentadores do centro que participam dos cultos na assistência. Não trabalham como médiuns.

3.5.1 Relato 1 – N.

N. tem 53 anos, é casada, e trabalha com comércio. É freqüentadora do terreiro e estabeleci os primeiros contatos através de Meire, que mencionou minha pesquisa e meu desejo de entrevistar pessoas que passaram por “transportes”. Consentiu em me conceder uma entrevista que foi realizada no próprio terreiro, à noite. Nos encontramos na casa de Dona Tonica e Meire abriu a sala do terreiro para nós. Dona Tonica pediu para ficar dentro do terreiro enquanto conversávamos; assentimos e ela permaneceu presente durante nossa conversa, mas sem interromper-nos.

N. perguntou se eu estava escrevendo um livro. Respondi que não era um livro, mas um trabalho de pesquisa na Universidade de São Paulo; expliquei novamente que era psicólogo e estava interessado no tema da cura. Ela contou de um livro sobre o “poder subconsciente da mente”, cujo conteúdo poderia interessar-me, pois falava de como aspectos da mente que não são conhecidos influenciam em nossas vidas, inclusive na cura espiritual. Disse ela: “em primeiro lugar, pra te dizer algo, eu digo que é preciso ter fé. Sem fé nada acontece. Eu amo todos eles (olha para o congá), mas sem fé nada acontece”. Disse que quando alguém encontra o poder de Deus, reconhece o quanto ele é grande e que a fé pode fazer muitas coisas e a cura é isso. Perguntou-me o que exatamente eu queria saber. Explico que queria saber se ela já havia passado por alguma prática de cura na umbanda e como teria sido essa experiência. Ela afirma ter passado por “transportes” tanto no terreiro do Pai Joaquim do Congo como em um outro, e narra sua experiência.

A primeira vez que N. passou por um tratamento espiritual foi em outro terreiro, e o motivo de sua busca foi a fase de vida em que se encontrava. Ela e o marido trabalhavam com comércio, tanto no setor de alimentos como no de estética, e naquele período começaram a viver um momento de crise nos negócios. Dívidas começaram a aparecer e o dinheiro começou a faltar. Somado a isso, surgiram problemas dentro do casamento e em assuntos relativos à família. Sua vida então mudou, ficou um tanto desorganizada, e muitos problemas estavam surgindo. Foi então que se dirigiu a um terreiro, indicado por uma pessoa próxima, onde seus problemas foram elucidados. Descobriu que havia um feitiço feito contra seu marido e este tinha o “conceito fraco” e assim foi vítima da ação de outros. Pergunto quem lhe disse isso no terreiro; ela afirma que foi um guia, e que ela se surpreendeu quando este lhe falou o que estava ocorrendo, pois ela já desconfiava disso, “tudo que ela falou bateu com o que eu estava pensando” disse N.

Disse ser uma pessoa de sensibilidade, que tinha dons mediúnicos e assim já percebia que havia algo estranho acontecendo. Contou que o começo da crise financeira coincidiu com a presença de um estranho casal que se aproximou dela e do marido, oferecendo propostas de negócios:

“A gente tinha a padaria e eles vinham oferecendo uns doces pra vender. Também começaram a oferecer outras coisas, uns perfumes; você vê, isso era sinal de pomba-gira, eu já devia ter desconfiado. E foi aí que as coisas começaram, você me entende...”.

Após a aproximação com estas novas pessoas os negócios começaram a declinar e junto disso, aspectos relacionados à vida familiar, conjugal e de saúde também entraram em crise. Afirmou que o marido teve problemas de saúde neste período e narrou outros fatos que também estariam relacionados a toda situação de crise que estava vivendo. A crise financeira se somou a outros problemas e dificuldades. Segundo N., a prática de cura pela qual passou ajudou a desfazer as ações prejudiciais provocadas pelo feitiço, fornecendo-lhe uma maior

compreensão do modo como as relações funcionam e do perigo de se ter uma “mente” ou um “conceito” fraco. Diz N:

“Quando a gente tem essa sensibilidade, a gente vê a pessoa fazendo o mal, a gente percebe. Quem tem o conceito fraco não, os outros vêm, fazem as coisas e nem percebem”.

A defesa para o feitiço seria o conhecimento e se possuir fé e uma “mente” forte.

Pergunto a N. se depois desta experiência ela também teria passado por outras práticas de cura, na casa do Pai Joaquim do Congo e Ogum Guerreiro. Responde que sim, que foi o evento mais recente, mas foi diferente do primeiro. Desta vez haviam percebido que N. fora vítima de um feitiço realizado por uma pessoa de sua vizinhança que trabalhava no mesmo ramo de negócios que ela, estética. Mas ao contrário do “transporte” realizado no outro terreiro, desta vez não acreditou que a pessoa que teria sido autora do feitiço realmente seria a pessoa indicada pelo terreiro. Pergunto se disseram quem era a pessoa e ela responde que falaram que era uma mulher da vizinhança. N. disse que só havia uma que poderia ter feito o feitiço, mas ela não acreditava. Então o tratamento realizado no centro do Pai Joaquim do Congo não havia trazido grandes resultados. Falou que tinha muita fé nos guias e gostava do terreiro, mas após participar de alguns cultos em outra religião, sentiu que havia algo maior, uma vez que sentira Deus mais perto. Questiono se teria alguma relação o resultado do tratamento espiritual com sua ida para uma outra religião, mas ela responde negativamente, que quando ela sentiu Deus neste outro local, descobriu que o que importa é a fé e é ela que cura.

3.5.2 Relato 2 – J.

J. tem 25 anos e trabalha no ramo de segurança particular. Meire contou a J. sobre a pesquisa e este se disponibilizou a conversar comigo. Durante a gira Meire me chamou e disse

que J. daria a entrevista, que se realizou na casa de dona Tonica enquanto se desenvolviam os trabalhos do culto.

J. procurou o terreiro do Pai Joaquim do Congo e Ogum Guerreiro por indicação de um amigo, cuja esposa é médium. Necessitava de ajuda espiritual por conta de fortes dores de cabeça. Disse ter passado por médicos, mas nenhum tratamento foi bem sucedido. Somando-se à dor de cabeça, experimentou alguns momentos de crise financeira, ficou um tempo desempregado, bateu o carro e estava vivendo dificuldades na vida familiar, no relacionamento com sua irmã e sua mãe.

Perguntei se J. já conhecia a umbanda e se já havia passado por algum tratamento espiritual; ele respondeu que nunca havia entrado em um terreiro, que é católico, mas sua avó era benzedeira. Expliquei que meu interesse era particularmente sobre os rituais de cura da umbanda e que gostaria de saber de sua experiência. J. concordou e narrou como foi seu tratamento espiritual.

J. então fala das dores de cabeça e de sua procura pelo terreiro. Conta que logo em sua primeira visita tomou passe com a baiana Sá Maria e esta afirmou que a dor de cabeça tinha uma causa espiritual. A princípio lhe recomendou um banho de ervas e pediu que voltasse em um outro momento. J. tomou o banho e voltou para outra consulta com Sá Maria.

Nesta nova consulta fez-se um “transporte” e desceu na mesma médium de Sá Maria, Rose, uma pomba-gira líder de uma falange de 36 espíritos obsessores. Por ocasião o carro de J. sofreu uma colisão, e na entrevista com a pomba-gira esta afirmou ser a responsável pelo acidente, pois gostava do carro de J.

O feitiço teria sido encomendado por uma mulher. Pergunto a J. como ele se sentiu diante dessa explicação sobre o feitiço, ele afirmou que desconfiava de algo estranho, imaginava a possibilidade de haver um encosto, mas ficou impactado diante do obsessor: “eu me perguntei, o que eu fiz pra merecer isso?”, disse ele.

Contou que ficou aliviado após o “transporte”, mas foi informado pelo guia que, devido ao tempo de ação dos espíritos obsessores, ficaria com uma marca: a dor de cabeça sempre iria voltar em determinadas situações, quando houvesse algo espiritual prejudicando o andamento de sua vida.

Após este evento começou a freqüentar com assiduidade o terreiro, ficando amigo da família. Sua situação financeira começou a melhorar, foi promovido no emprego e iniciou um novo negócio e comprou um carro novo. Foi então que passou por um novo “transporte”. Em um dia de gira os guias afirmaram que ele estava novamente sendo vítima de um encosto. Fizeram o “transporte” e desceu um exu. Fizeram todo o procedimento de cura e instruíram J. a rezar para um santo protetor, no caso São Jerônimo. Perguntei a ele o que achava de tudo que foi falado, sobre o feitiço, sobre a cura. Ele disse que achava que o ser humano é assim invejoso. Em suas palavras: “tem gente que não pode ver ninguém dando certo na vida, mas é assim, infelizmente o ser humano é assim”.

3.5.3 Depoimento do pesquisador:

Narrarei aqui uma experiência própria em que fui submetido a um “transporte” realizado por Dona D., médium que recebe uma preta-velha chamada Mamãe Maria Africana. Nesta ocasião Dona D. estava oferecendo o trabalho ocasionalmente; marcaram uma tarde no terreiro para a realização do “transporte” e Meire me ligou convidando.

Dona D. costuma ficar sentada em um banco de pretos-velhos, de frente para o congá. O consulente se senta à sua frente, também em um banco. Ao lado de Dona D., Seu Aguinaldo fica sentado. É ele quem conduz a entrevista com o obsessor e que explica ao consulente sua situação. Ao lado do consulente está sentada a filha de Dona D., que faz algumas anotações no decorrer do “transporte”.

As consultas de Dona D. se iniciam quando ela já está incorporada da preta-velha Mamãe Maria Africana. O consulente senta-se então à frente da preta-velha e dá-lhe a mão. Mamãe Maria junta as mãos da pessoa, e toca-lhe a testa e o tórax, passa a mão pelos ombros. Então faz algumas perguntas e, se há presença de obsessores, eles são incorporados pela própria médium. Observei nestes “transportes” com Dona D. três tipos de obsessores: exus, pombas-giras e crianças. São marcantes os gestos das entidades e o contraste entre elas, inclusive comparando com a preta-velha. Mamãe Maria Africana tem o gestual típico de pretos-velhos — fica com as costas curvadas, tem a fala cansada e mansa, e trata os consulentes como filhos. Os exus têm a voz rouca e falam de modo ríspido, geralmente falam palavrões logo que são incorporados, xingam Seu Aguinaldo por este lhes fazer perguntas e ficam o tempo todo com os braços pendentes e as mãos torcidas em forma de “garras”.

As pombas-gira falam em um tom de voz agudo e ficam segurando a saia, fazendo movimentos no banco, mexem-se enquanto estão sentadas, balançando-se enquanto falam. Os espíritos de crianças são os chamados exus-mirins, são alusivos a crianças que foram vítimas de maus-tratos ou que morreram prematuramente por conta de dívidas cármicas. Agarram a saia e às vezes cobrem os rostos para falar. Têm um tom de voz bastante agudo. Seja na incorporação da preta-velha, seja na dos obsessores, a médium fica o tempo todo de olhos cerrados.

Quando cheguei no centro uma moça estava sendo consultada. Um fato me chamou a atenção nesta consulta. Seu Aguinaldo estava ao lado de Dona D. e esta incorporada por um exu. A neta de Seu Aguinaldo entrou no terreiro e trouxe-lhe um copo com café. No momento em que Seu Aguinaldo pega o copo, este cai de sua mão e espalha café pelo chão. Seu Aguinaldo então pergunta ao exu quem derrubou o café: este reluta em dizer, mas afirma que foi seu líder quem derrubou e que iria derrubá-lo também. Seu Aguinaldo ri e o “transporte” prossegue até a ida do obsessor.

Logo em seguida eu sou chamado a tomar o passe. Sento-me diante de Mamãe Maria Africana e dou-lhe as mãos. Seu Aguinaldo pede-me para tirar os óculos e o relógio; diz que atrapalha o guia. Mamãe Maria toca então as pontas de meus dedos e o corpo da médium treme; a preta-velha então pergunta se eu trabalho. Eu respondo que sim, falo da pesquisa e digo que estar ali fazia parte do meu trabalho. A médium treme o corpo, inicialmente em movimentos rápidos e sutis, depois em movimentos mais bruscos e longos, e então incorpora uma pomba-gira.

Seu Aguinaldo inicia perguntando se ela já havia estado ali no terreiro. A pomba-gira se espreguiça e diz que não. Seu Aguinaldo insiste, até ela afirmar, e dizer que já esteve encostada em mim. Seu nome era Rosa Maria Espalhadeira, e estava comigo há seis luas. Quando questionada sobre o motivo dela encostar, ela afirma que foi feito um feitiço. Olho para Seu Aguinaldo e ele está de olhos fechados, fica em silêncio por um tempo e inicia um diálogo com o espírito e comigo:

Seu A.: Tem um monte de terra...O que tem do lado esquerdo deste monte.

Pomba-gira: Tem enterrado três papéis: um escrito em azul, outro em roxo e outro em vermelho.

Seu A : E tem mais alguma coisa?

P-G: Tem uma lixeira.

Seu A: Pra quê?

A pomba-gira me pergunta se lido muito com papéis. Eu respondo que sim e ela explica que esta lixeira seria para jogar alguns papéis meus, os quais seriam roubados por ela, quando eu estiver distraído.

Diz que o feitiço foi feito por uma moça de cabelos claros, alta, e que anda com sapatos de salto, tem um andar rápido e passos curtos. Seu Aguinaldo pergunta se conheço alguém assim; respondo que não. Ele então diz que eu devo prestar atenção, pois esta pessoa

pode vir a se aproximar de mim. Então volta-se para a pomba-gira e pergunta se há mais alguma coisa enterrada. Esta afirma que há uma cabeça com uma peruca de cor castanha. Diz que é para provocar-me dores de cabeça. Seu Aguinaldo me pergunta se tenho sentido dores de cabeça e respondo afirmativamente. Naquele período vinha realmente sentindo dores por conta de tensão nos maxilares, estava em tratamento. Quando faço este relato Seu Aguinaldo exclama: “Alexandre você fica esperto, fica esperto!”, a pomba-gira diz: “ele é bobo não é...?”.

O obsessor é então mandado embora e retorna Mamãe Maria Africana. Esta me recomenda colocar água com açúcar e pétalas de rosa no meu local de trabalho durante oito dias. Antes de me dispensar, afirma que eu preciso “ficar com um olho aberto e outro fechado”, para eu tomar cuidado com alguém que se aproximasse. Ela então me abençoa e eu retorno para meu lugar.

Em um outro dia de gira, pergunto a Seu Aguinaldo sobre este “transporte”. Ele explica que todos temos inimigos, até pessoas que não imaginamos, e sempre devemos estar atentos para o modo como pessoas se aproximam de nós.

4 DISCUSSÃO

Pela observação-participante registrei oito situações, já descritas na seção de Resultados, em que ocorreram práticas de tratamento espiritual. Para a análise do material de campo desenvolvi uma tabela considerando categorias que possibilitam visualizar-se as semelhanças e diferenças entre as situações.

Tais categorias são:

1. Evento disparador: refere-se ao acontecimento primeiro que levou o terreiro a realizar a prática de cura
2. Explicações do terreiro: refere-se às explicações dos colaboradores sobre o evento disparador
3. Ação de cura: refere-se ao procedimento adotado para o tratamento do consulente.
4. Reação pós-tratamento: refere-se às reações dos consulentes frente à prática de cura como um todo.

Considerando a proposta da pesquisa de investigar os vários sentidos que as práticas de cura assumem, levando em conta as articulações entre os dizeres singulares, de consulentes e dirigentes do culto, com o contexto do terreiro, que por sua vez constitui-se como parte do universo global da umbanda. A análise centrou-se nestas categorias possibilitando uma comparação entre as situações observadas.

Estas categorias foram definidas pelas explicações que recebi sobre as práticas de cura, bem como pela observação de estruturas recorrentes no desempenho das mesmas. Elas contemplam informações frisando: a necessidade destas práticas, a forma como elas são estruturadas e os efeitos dela decorrente para o indivíduo assistido.

Também será sobre a análise destas categorias que se estabelecem conexões de estudo entre os dados obtidos em campo e os referenciais teóricos da pesquisa.

	<i>Evento disparador</i>	<i>Explicação do terreiro</i>	<i>Ação de cura</i>	<i>Reação pós-tratamento</i>
<i>Pesquisador</i>	Sem evento	Feitiço: pomba-gira	Transporte	Surpreso com a

	específico			coincidência das explicações e dos fatos
C. P.	Queda da lagartixa	Feitiço: pomba-gira	Transporte	Surpresa e questionamento
J.	Dores de cabeça	Feitiço: pomba-gira	Transporte	Desaparecimento das dores e questionamento
N.	Desorganização familiar/financeira	Feitiço: pomba-gira	Transporte	Não houve
Maire	Sem evento específico	Feitiço: exu	Transporte durante o culto	Negou os dizeres do obsessor
Marlui	Dificuldade de incorporação no culto	Sem explicação	Descarrego	Conseguiu incorporar um guia de outra linha
L. H.	Queda na incorporação	Punição do caboclo	Não houve	Incorporou o caboclo
Dona Tonica	Quebra do defumador	Desorganização do cotidiano	Descarrego com objetos	Sem relato

Quadro 1 – Quadro de Síntese

4.1 Eventos disparadores

Nas oito situações em que ocorreram as práticas de cura, tanto de “descarrego” como de “transporte”, em sete delas há um evento que reconhecido pelos umbandistas como propícios para a realização do tratamento espiritual. Dentre estes eventos, dois foram queixas particulares de consulentes que se dirigiram ao terreiro buscando auxílio. Os outros foram situações em que os praticantes reconheceram a necessidade das práticas.

Comparando os eventos disparadores temos:

Sintomas e desordem

As queixas de J. sobre as dores de cabeça e as queixas de N. sobre sua situação familiar e financeira podem ser caracterizadas pelo conceito de “desordem” de Montero (1985) que indica um estado do consulente em que a doença não se resume a apenas um sintoma, mas um complexo que caracteriza um estado de vida desorganizado em que a queixa

da doença soma-se a uma série de outras situações de mal-estar. J. afirma que junto das dores de cabeça estava vivendo um momento difícil em seus relacionamentos familiares bem como uma situação de perda de emprego. N. em seu relato também aponta para um somatório de eventos que contribuíram para sua busca de auxílio espiritual. Ela menciona que inicialmente surgiram problemas financeiros, posteriormente dificuldades conjugais chegando também mencionar e relacionar problemas de saúde de um parente com toda a má situação de vida.

Para Montero (1985) este complexo de “desordem” está presente na maioria dos casos de assistência espiritual e é também uma marca de diferença do auxílio prestado pelas práticas populares de cura em relação à prática médica oferecida em postos de saúde e hospitais. Segundo a autora a medicina não se encarrega de sanar os males dos indivíduos que experimentam esta situação de falência de vários setores da vida cotidiana. As dores e J., por exemplo, não eram os únicos sintomas, logo uma ação terapêutica que visasse apenas a remissão destas dores não seria suficiente para abarcar todo seu mal-estar, inclusive J. relata ter consultado com médicos por várias vezes, mas sem obter resultados. Magnani (1980) bem como Montero (1985) defendem que as práticas populares de cura são receptoras de uma demanda específica que não é o tratamento de sintomas, mas sim uma forma de recepção e escuta “holística” (MAGNANI, 1980) que ofereça à população subsídios para compreenderem sua situação de estar doente em uma linguagem que lhes proporcione reconhecerem sentidos para seu mal-estar.

É possível fazer uma analogia entre as considerações de Magnani (1980) e Montero (1985), levando-se em conta o exemplo das dores de cabeça de J. com algumas considerações de Ávila (2004) a respeito das doenças psicossomáticas. Segundo Ávila (2004) um sintoma somático pode ter causa inconscientes e possui significados que não podem ser expressados. Poderia-se considerar, de modo análogo, que as dores de J. apresentavam algo além do corpo sendo necessária uma compreensão de seu estado de saúde indo além do sintoma imediato,

mas favorecendo explicações que abarcassem o complexo em que estas dores estariam inseridas.

Estes exemplos dos eventos disparadores de J. e N. mostram no âmbito de um terreiro em particular, um aspecto geral da compreensão acerca da doença e dos sintomas nas práticas populares de cura, tal como descrevem Magnani (1980) e Montero (1985) autores cujos trabalhos detalham em maior escala as práticas de cura da umbanda.

Significantes do culto

Em outros casos temos eventos disparadores como situações ocorridas no próprio culto, como a queda da lagartixa no caso de C.P, a incorporação obstruída de Marluí, a queda da médium L.H e a quebra do defumador. O que chama atenção nestes casos é que estes disparadores são eventos que causam interrupções na ordem do culto.

A obstrução da incorporação, bem como a quebra do defumador são eventos que causaram interrupções no fluxo do culto. Foi necessário que se fizessem práticas de descarrego para recuperar a ordem dos trabalhos religiosos. A queda da lagartixa não chegou a interromper a ordem dos trabalhos no dia da festa a São Cosme e São Damião, porém chamou atenção daqueles que presenciaram o fato e também dos dirigentes que estranharam a ocorrência do evento.

Nestes exemplos temos uma característica recorrente dos sintomas de doença espiritual que se manifestam por este ato de provocar estranheza e interromper o fluxo esperado do culto. Nos casos de J. e N. os eventos disparadores também se configuram desta forma; as dores eram estranhas, pois eram recorrentes e inexplicáveis (pela medicina) e no caso de N. o desconhecido se manifestava no encadeamento dos fatos que gerou as crises financeiras e familiares. N. relata que tudo começara quando três desconhecidos se

aproximaram dela e do marido, oferecendo negócios e serviços (vide capítulo de Resultados). Estes “estranhos” trouxeram o início das dificuldades que acometeriam sua vida. Logo, uma observação a respeito da característica comum destes eventos disparadores é que eles remetem ao desconhecido, “algo” estranho que subverte a ordem esperada ou rotineira do cotidiano.

Mesmo no meu caso, no “depoimento do pesquisador” há também a referência a este aspecto do desconhecido. Na consulta com Mamãe Maria Africana, ela me pergunta sobre alguma “novidade”, e eu respondo negativamente. Frente à minha resposta “Seu” Aguinaldo me adverte dizendo para prestar atenção ao que estava sendo perguntado, qual seria o sentido da pergunta no que diz respeito aos assuntos espirituais. A novidade, também traz o sentido do desconhecido, do inesperado de algo estranho à ordem habitual. A fala de “Seu” Aguinaldo e de Mamãe Maria Conga portam esta característica religiosa de atentar aos fatos desconhecidos como portadores de sentidos dos quais se desenvolve a compreensão mística da doença, e de certa forma a compreensão cosmológica do terreiro, pois como diz “Seu” Aguinaldo, o sentido da pergunta da preta-velha sobre alguma novidade, deve ser compreendido no âmbito dos assuntos espirituais. Estes podem ser entendidos pela crença religiosa como um todo, não somente em relação à saúde e à doença.

Outra consideração sobre os eventos disparadores, no sentido desta função de nomeação, se refere à sua forma de enunciação, que como já foi mencionado são em sua maioria enunciados não-verbais.

O susto que seguiu a queda da lagartixa e a quebra do defumador são ações que ocorreram no terreiro, relacionadas a objetos (defumador e lagartixa) que causam a tal estranheza nos colaboradores. A lagartixa não é um objeto como o defumador, ela por si própria se locomove e pode até vir a cair, porém sua queda foi reconhecida como algo estranho pelo fato de “Seu” Aguinaldo nunca ter presenciado um evento como este no terreiro

e também pelo fato de que neste mesmo dia Meire teria se assustado com uma lagartixa em outro cômodo da casa, sendo que ela não costuma sentir medo de lagartixas. Logo, a queda do animal assumiu este caráter de estranho e reconhecido como algo próprio para a demanda de uma ação de cura. Nos eventos de incorporação desordenada, os casos de Marluí e L.H., tem-se como disparadores ações corporais como tremores, a queda de L.H. e movimentos bruscos que são os sinais do desconhecido e interrompem o fluxo do culto. Nestes casos o evento disparador foi enunciado pelo corpo. Em meu depoimento também há a referência ao corpo, porém verbalizada no discurso do espírito obsessor, quando ele disse que havia uma cabeça enterrada e “Seu” Aguinaldo me pergunta se eu sentia dores de cabeça.

Tem-se então que os eventos disparadores são em sua maioria enunciados não verbais, e reconhece-se a doença principalmente por esse caráter estranho inerente a tais eventos que é comum em todos os casos observados.

Pela análise destes eventos disparadores é possível considerar o culto e mais particularmente as práticas de cura estruturadas como cadeias significantes. Os eventos disparadores operam como sinais que indicam a ação do culto, e a necessidade das práticas de cura. Forma-se um sistema de relações de compreensão a partir do aparecimento destes sinais.

Em psicanálise o reconhecimento do “sujeito do inconsciente” se desenvolve de modo análogo. Como foi citado na introdução e no capítulo sobre método, para Lacan (1966/1998) o sujeito se encontra em uma cadeia significante que é a fala do analisando. Ele é reconhecido quando rompe a ordem aparente do discurso, inserindo um novo sentido ao que foi dito. No terreiro o que se mostra é uma estrutura semelhante uma vez que o sintoma espiritual adquire a função de um enunciado que rompe uma cadeia previamente estabelecida e da qual se desprendem diferentes sentidos, no caso os sentidos da doença espiritual.

Os eventos disparadores adquirem um estatuto significante. A partir deles se enunciam sentidos no culto. Estes sentidos se remetem a um “outro”, o estranho do qual

provém o significado de tais eventos, reconhecidos pelos colaboradores geralmente como espíritos obsessores, como explicarei adiante. Por enquanto basta reconhecer este estatuto significativo dos eventos disparadores que em suma são os indicadores da necessidade das práticas de cura e são peças fundamentais para o desempenho da cura. É importante também salientar que em psicanálise o significativo não se resume ao verbal, como diz Bairrão (2004):

“Lacan reiteradamente define o significativo de forma tal que nada mais se represente na linguagem que não o sujeito; o que, na perspectiva da significância, independentemente do suporte físico que veicule o discurso (sons, vozes, gestos, escrita, etc.), permite investi-lo como campo de manifestação empírica da subjetividade” (2004 p. 34).

Este é um aspecto que ressalta o uso da psicanálise nesta pesquisa. O sujeito não é reconhecido apenas na linguagem verbal, mas sim em cadeias em que o não verbal também possui o estatuto de significativo, ou seja, gestos, sons, vozes contribuem para o circuito semiótico que compõe a cadeia significativa dos quais os sentidos e significados são enunciados. Como se tem nos exemplos dos disparadores, o culto umbandista é permeado por elementos não-verbais que podem ser tanto objetos como ações, ou gestos corporais. Para um estudo que leva em conta os sujeitos do culto umbandista é necessário então levar em conta o não-verbal, e a psicanálise oferece um instrumental para isso.

4.2 Explicações do terreiro

Os eventos disparadores constituem-se como sinais que simbolizam a necessidade do desempenho das práticas de cura. Como explicação para as causas da doença, ou de qualquer mal-estar e infortúnio que leva o indivíduo a procurar auxílio espiritual, os resultados mostram uma predominância de explicações que fazem referência a um tema bastante comum da produção bibliográfica sobre a umbanda: o feitiço.

O tema do feitiço é explicado por Brumana e Martinez (1991), Magnani (1980) e Montero (1985) como relacionado ao tema da cura. O feitiço tal como expliquei nos Resultados, é compreendido como uma ação maléfica que um indivíduo realiza contra outro por vias mágicas. Na umbanda, costuma-se atribuir ao feitiço a causalidade para males e doenças.

Pelos Resultados, o tema do feitiço aparece em cinco dos casos como sendo a explicação para as situações que demandaram as práticas de cura. Em outros três casos enunciaram-se explicações diferentes. Os casos em que se explicam os eventos disparadores como relativos ao feitiço coincide com os casos em que a ação de cura foi o “transporte”, que é a prática pela qual os colaboradores têm acesso às informações a respeito do feitiço. Pelos dados não é possível afirmar se o “transporte” é o único meio de se “desmanchar” (termo utilizado pelos colaboradores) um feitiço, porém nos recortes de campo que servem para minhas análises, configura-se esta relação entre a prática do “transporte” e o feitiço, de modo mais evidente que a prática do “descarrego”.

Neste item de análise, da categoria “explicações do terreiro”, farei uma comparação entre os dois grupos que se formaram no conjunto dos dados; as explicações sobre o feitiço em um grupo e as outras explicações em outro grupo.

O feitiço

As explicações sobre o feitiço atribuem as causas da doença a um outro que secretamente teria, teria preparado por vias mágicas alguma ação maléfica. . A crença no feitiço acompanha a crença no mau-olhado, ou no olho-gordo que os colaboradores relacionam com o sentimento de inveja que permearia as relações interpessoais e também se

relaciona diretamente com a esquerda, o universo místico dos exus e pombas-giras. V., um médium da casa com quem tive contato logo no início da pesquisa explicou:

“Se alguém quiser subir mais que você é mais fácil te destruir. É mais fácil destruir seu carro do que comprar um melhor, por isso a esquerda é tão solicitada. Ela atende qualquer pedido mediante um pagamento” (12 de janeiro de 2004).

“Seu” Aguinaldo na mesma ocasião complementou esta fala dizendo que os espíritos da esquerda são livres para fazerem o que quiserem, porém há a necessidade do pagamento, pois caso contrário o feitiço retorna contra o feiteiro, e este sofrerá uma ação prejudicial.

Como expliquei nos Resultados, o culto de um modo geral funciona para “descarregar” a casa de influências maléficas que podem ser levadas ao terreiro por freqüentadores, ou pelo olho-gordo de outros dirigentes de culto, ou médiuns que queiram prejudicar aquele terreiro, uma disputa religiosa caracterizada na umbanda como “demanda”, uma batalha travada no plano espiritual entre entidades “contratadas” para realizar o mal e os exus protetores do demandado, aquele para quem o feitiço foi encomendado.

Nas pesquisas etnológicas o tema do feitiço costuma ser investigado no âmbito do conflito interpessoal. Evans-Pritchard (1976/2005) em seus clássicos estudos sobre magia e bruxaria entre os “Azande” africanos, relata como as práticas místicas estão relacionadas ‘a resolução de conflitos e disputas interpessoais. O sistema mágico-religioso oferece possibilidades para que as disputas interpessoais se resolvam em um plano longe das autoridades como os tribunais locais. A bruxaria seria uma forma de ação que não estaria limitada por regras cotidianas da sociedade, mas em um outro plano, pelo qual os indivíduos poderiam, pela ação de um bruxo resolver dificuldades de diversas ordens. Evans-Pritchard (1976/2005) caracteriza a bruxaria como uma ação psíquica, presente em alguns indivíduos (reconhecidos como bruxos) que lhes permite atingir um outro por intermédio de atos mágicos.

Taussig (1993) mostra que os colonos do Potumayo atribuem à ação mágica maléfica a causa de doenças. Para Taussig (1993) os sintomas doentes explicitam aspectos históricos da região, principalmente as disputas pela terra que permanece na vida cotidiana dos colonos. Taussig (1993) ressalta que a inveja é quase sempre o elemento central nas causas da doença.

A crença no feitiço e no mau-olhado constituem um campo que pode ser atrativo para as pesquisas psicológicas. La Porta (1979) em seu estudo psicanalítico sugere que a ação do feitiço seria um processo psicológico, nos quais o feitiçeiro projetaria elementos destrutivos na mente do enfeitado, e este se identificaria com tais elementos, resultando assim em males como doenças físicas, por exemplo.

No caso da feitiçaria da umbanda, Brumana e Martinez (1991) defendem que não há um correlato histórico por detrás desta crença no feitiço e no mau-olhado:

“É impossível detectar na umbanda, ou na área subalterno do campo religiosos brasileiro em geral, um tipo da regularidade na detecção da fonte de ameaça mística tal como alguns antropólogos registraram nos grupos por eles estudados (...) A agressão mística não possui essa traduzibilidade sociológica direta” (BRUMANA e MARTINEZ, 1991 p. 376).

Maggie (2001) em seu estudo sobre “ritual e conflito” (MAGGIE, 1991) descreve a demanda e o feitiço na disputa entre terreiros, nos conflitos que se instalam entre praticantes de umbanda e que adquirem um estatuto de um embate religioso. Em suas descrições o feitiço e a demanda representam o “drama” vivido pelos praticantes do terreiro no plano espiritual, como uma forma de narrativa dos conflitos interpessoais.

Para esta pesquisa, adoto um ponto de vista próximo ao de Magnani (1980) Para Magnani:

“Com efeito, na doutrina e prática umbandista o que está em jogo não é a mera supressão do conflito, mas a possibilidade de torná-lo inteligível, de dar-lhe um significado. A desordem não se resolve no indivíduo; transcende-o e projeta-se num plano cósmico” (MAGNANI, 1980, p. 73).

Pelos resultados, observo que a explicação do feitiço adquire duas características: em primeiro lugar é uma forma de atribuir significados dentro de toda a cosmologia do terreiro, que acredita na ação maléfica do feitiço. Em segundo lugar, decorrente do primeiro, a explicação sobre o feitiço é uma forma de inserir o indivíduo na crença coletiva ajustando o “drama” individual ao coletivo.

Pelas explicações iniciais de “Seu” Aguinaldo, o ser humano é em si dotado de uma natureza espiritual perfeita, maculada e contaminada por influências da matéria e de “forças” espirituais que enfraquecem esta estrutura perfeita. (vide seção de Resultados). Dessa forma, a doença ou qualquer mal-estar só pode ser explicado pela ação de um outro que causa malefício. É importante fazer também uma ressalva de que para os colaboradores, há também uma responsabilidade do indivíduo, pois há cuidados a serem tomados para a proteção contra o feitiço. Estes procedimentos são indicados no terreiro, principalmente pelos guias.

A principal forma de proteção é a aproximação com a religião, que consiste em freqüentar o terreiro para tomar passes, realizar orações e banhos de defesa. Neste sentido que proponho considerar a explicação sobre o feitiço como uma forma de inserir o indivíduo na comunidade. Montero (1985) afirma que as práticas de cura são as ações que mais colaboram para a conversão de adeptos, segundo a autora, muitos freqüentadores de terreiros ingressam na religião após terem sido curados pelo terreiro. Pela análise das explicações sobre o feitiço, pode-se aprofundar neste ponto sobre a inserção comunitária através das práticas de cura.

Vejamos o exemplo de C.P.

A lagartixa que cai é o evento disparador. É ela quem sinaliza a presença do outro, o estranho que enuncia o sentido de perturbação que exige o desempenho da prática de cura. No “transporte” de C.P. foram emitidas explicações sobre a queda da lagartixa dentro da lógica do feitiço. A causa para a queda da lagartixa foi atribuída a ação de um espírito obsessivo, que no “transporte” foi incorporado, revelou seu nome, Pomba-Gira do Deserto Tortuoso e

também descreveu todo o feitiço. Disse que a encomenda do feitiço foi feita por uma moça loira e alta que teria oferecido à pomba-gira um ramalhete de rosas, champagne, pó de cemitério, uma peruca vermelha e um “fetiche” que era um animal de estimação: uma lagartinha. Quando a pomba-gira revelou este “fetiche” Meire ainda chamou-me a atenção: “Você tá ouvindo?”, ressaltando assim o sentido para a queda da lagartixa e também afirmando uma organização para os fatos: se a lagartixa caiu e assustou C.P. é porque havia um feitiço por detrás deste evento. O apontamento de Meire tem o sentido de chamar-me a atenção para a ordem lógica dos fatos e a verdade da explicação religiosa.

A partir desta explicação sobre o feitiço, os colaboradores explicaram a situação de saúde de C.P, os riscos que ela corria e a importância de sua proximidade comigo, uma vez que foi por conta desta proximidade que ela se dirigiu ao terreiro e assim recebeu o tratamento espiritual. Tem-se nesta situação:

a) C.P. é reconhecida enquanto sujeito a partir dos enunciados deste outro. A lagartixa é o elo pelo qual C.P. se torna sujeito para a comunidade, e assim é possível emitirem-se juízos a seu respeito, por exemplo, dizerem que ela corre um risco de vida, que ela precisa se aproximar da religião e que seu medo era uma “quizila” que carregaria por sua vida.

b) O evento estranho da queda da lagartixa adquire um sentido, ele é significado com o uso de um código local, por exemplo, o pó de cemitério indica o risco de morte. Assim compõe-se uma explicação para o medo de C.P dentro da cosmologia local, enunciada por um outro, o espírito que no terreiro é o “detentor do saber”.

c) Uma ênfase na necessidade de proximidade com a religião. C.P. foi curada por ser próxima a mim que frequento o terreiro. Segundo os colaboradores, a pomba-gira foi “pega”

pela casa. O susto de C.P foi compartilhado por Meire, que também se assustou com uma lagartixa, o que em um sentido simbólico indica que o “drama” de C.P. foi compartilhado, deixando de ser individual, mas assumido pelo terreiro.

Dessa forma temos no feitiço uma estrutura de inserção do indivíduo na comunidade que assumirá seu lugar na comunidade através dos sentidos emitidos na ação do culto. No caso de C.P. o “transporte” será um primeiro contato, um anúncio de sua entrada na comunidade.

Em termos psicanalíticos, se considerarmos o culto como uma cadeia significante, temos a lagartixa que cai e causa susto como um significante-mestre (S1) que se encadeia com outros significantes (S2), que são os componentes do feitiço: o nome da pomba-gira, os objetos das oferendas para o obsessor e as explicações dos espíritos e dos colaboradores. Forma-se um circuito de significância, pelo qual o sujeito é representado pelo S1, a lagartixa, do qual se desprendem sentidos e significados.

Independentemente da natureza deste outro, o espírito a quem se remetem os significantes do culto — seja ele de natureza espiritual, imaginária, ou psíquica, como algumas teorias poderiam afirmar em termos de representações — na estrutura do culto o espírito ocupa um lugar de alteridade, de diferença radical, do qual os sentidos se enunciam. O significante lagartixa é parte do “complexo” do feitiço, ele é uma fetiche da pomba-gira. Na cadeia significante do culto C.P. é representada por este mesmo significante S1 que estabelece um elo com a comunidade. É por um significante que o indivíduo passa a ser sujeito do e no local do culto. Sendo que este significante é em suma dado pelo outro, a quem o sujeito se remete. Como diz Lacan (1966/1998): “O Outro é o lugar onde se constitui o (eu) que fala com aquele que ouve, o que um diz já sendo a resposta, e o outro decidindo, ao ouvi-lo, se esse um falou ou não” (1966/1998, p. 432).

Usando a terminologia psicanalítica, diria que o espírito ocupa o lugar do Outro⁴ (grafado com maiúscula), a alteridade onde se encontram os significantes, o reduto do qual provém os significantes. A linguagem provém deste outro a quem se remete o sujeito quando fala. É pelas articulações dos significantes que provém deste outro que o sujeito é enunciado, logo é pela alteridade que o sujeito se mostra. No terreiro, o indivíduo passa a ser sujeito pela ação deste Outro, que é representado pela figura do espírito, a quem se reconhecem à posse dos significantes. A lagartixa é um significante do Outro, que no encadeamento com outros significantes determina o sujeito.

No caso de N. temos um outro exemplo desta relação de alteridade. N. menciona que na época em que o estranho casal a procurou e seu marido, foi-lhes oferecido perfumes para comprar. Diz N: “eu devia ter imaginado, era pomba-gira”. O perfume é uma marca simbólica da pomba-gira na linguagem umbandista. N. fez um raciocínio típico da umbanda relacionando o significante perfume com um outro (o espírito) que socialmente é aquele que possui este significante. É um pensamento metonímico (LACAN, 1966/1998), pelo qual a parte revela o todo. O perfume, bem como a lagartixa, são metonímias da pomba-gira, o espírito obsessivo de N. Mostra-se assim na lógica do feitiço este tipo de pensamento que relaciona o significante a toda uma ordem social, e ao código subjacente à mesma. Reconhecer o perfume como atributo de pomba-gira é uma operação semântica própria de quem já está inserida na religião e constrói relações de sentido a partir da crença. N. afirmou na entrevista que acredita nos “guias” e tem amor pela umbanda. Apesar de sua aproximação com outra religião, seu modo de pensar os fatos apresenta uma estreiteza com a lógica

⁴ O Outro é o reduto de onde provem os significantes, ele quem comporta as estruturas das quais se compõem os códigos de cada língua e as formações languageiras. É sempre ao Outro que o sujeito se remete, nas articulações simbólicas, pois o Outro é o lugar onde as trocas simbólicas ocorrem, tal como explica Souza (2003). Lacan (1966/1998) afirma que o indivíduo, no seio da família é colocado em um lugar determinado socialmente. Os significantes do qual o indivíduo se reconhece como alguém, e dos quais ele comporá seus dizeres, pertencem em última instância ao Outro que inclui a família, a tradição e a cultura. Diz Souza (2003) “o Outro passa a ser uma condição necessária e lógica para todo ato de fala” (SOUZA, 2003, p.37). A lógica de uma cadeia significante é então fundamentada no Outro que articula o sentido lógico da cadeia.

umbandista, de modo que sua compreensão acerca da doença se fundamentam na estrutura mítica da umbanda, calcada na crença da magia e do feitiço.

Estes exemplos mostram então que o feitiço é uma forma de compreensão acerca da realidade dos fatos, e também adquire uma função de determinar a posição do indivíduo dentro da comunidade. É uma forma de “olhar” em que o significante revela aos “olhos” do outro quem é o sujeito.

Sintomas e defesas

Nos outros três casos descritos no Quadro 1, as incorporações desordenadas de Marluí e L.H. e o descarrego de Dona Tonica/ Terreiro, não se atribuiu como causa o feitiço. As explicações para os eventos disparadores estão relacionadas a um quadro específico de doença espiritual relacionado a médiuns e ao terreiro.

No caso de Marluí, não houve uma explicação direta para sua dificuldade de incorporar. No mesmo dia que se sucedeu o fato (vide Anexos e Resultados) perguntei a “Seu” Aguinaldo o motivo do evento e em resposta ele explicou que este tipo de situação pode ser causada por uma falta do médium em se proteger, ou por algum motivo relacionado ao “guia”. Poderia ser uma espécie de punição. Nota-se que quando Marluí consegue incorporar a baiana, Dona Tonica pergunta a esta se médium estava nervosa. O estado de saúde físico e emocional do médium influencia na incorporação. A pergunta de Dona Tonica, “ela está nervosa?”, evidencia este saber umbandista sobre a relação entre a saúde do médium e a incorporação.

No caso de L.H, a incorporação desordenada foi significada como uma punição do caboclo por conta de suas faltas nos trabalhos do terreiro. Segundo “Seu” Aguinaldo ser médium é ter um dom e uma obrigação. Pelo contato com os “guias” o médium pode obter

benefícios; ele evolui espiritualmente emprestando seu corpo ao “guia” para este realizar o trabalho de caridade e auxílio espiritual. Também o médium recebe a proteção do “guia” e intuição para seus questionamentos. Logo, a ausência nos terreiros implica em uma falta com os “guias” sendo assim o médium fica passível de receber punições.

Esta situação mostra um outro quadro de doenças que são aquelas que acometem os médiuns. A incorporação desordenada é um estado de saúde espiritual enfermo, que necessita o desempenho de práticas de cura. Em algumas ocasiões presenciei consulentes entrarem em estado de transe durante o passe, muitas vezes indivíduos que visitava o terreiro pela primeira vez, sendo que este transe ocorria de forma desorganizada, exigindo uma intensa ação do “guia” para recuperar o estado de saúde do consulente. “Seu” Aguinaldo sempre comentou estes casos com um certo juízo de indignação, pois estes casos de incorporação desordenada denunciam a forma como o indivíduo se relaciona com a religião. Geralmente, quando isto ocorre, o consulente é visto como alguém que não está cumprindo suas obrigações.

A terceira situação, de Dona Tonica e do terreiro, que teve como evento disparador a quebra do defumador recebeu uma justificativa diferente. Ao questionar “Seu” Aguinaldo se a quebra do defumador tinha alguma explicação espiritual⁵ ele fez referência ao que Dona Tonica havia contado sobre os fatos ocorridos pela tarde, tal como menciono nos Resultados, que foi uma desorganização de sua rotina. Nestes casos em que algo desordenado se refere aos dirigentes ou ao terreiro, geralmente a explicação se funda na crença do feitiço, o terreiro, segundo os colaboradores, é um grande alvo de feitiços, mas também pode ser por conta de alguma falta dos dirigentes, às vezes por não realizarem todos os procedimentos necessários para a “proteção da casa”.

Neste caso específico não houve uma referência a um feitiço, nem maiores explicações, mas a doença que abarca os médiuns e o terreiro geralmente adquire um estatuto

⁵ Nas conversas com “Seu” Aguinaldo, quando eu ia referir-me a algo relativo ao místico ou a religião, costumava usar o termo “espiritual”, porque era o termo também utilizado por ele para se referir aos assuntos religiosos e místicos.

especial, pois estes conhecem as regras do mundo espiritual e assim assumem riscos de estarem mais suscetíveis a ações de forças externas ao terreiro, o que exige uma maior observância de seus atos. Também se exige que os médiuns estejam em dia com suas obrigações espirituais, para que a incorporação e os trabalhos espirituais não sejam prejudicados.

Comparando os oito casos, tem-se que as causas das doenças são em sua maioria atribuídas a um agente externo, a um outro que ameaça, por conta principalmente do feitiço. Uma vez que se reconhecem as causas destas ações maléficas, o indivíduo, seja ele médium ou não, dirigente do culto ou consulente, necessita realizar obrigações espirituais que tem o sentido de manter defesas contra o mal causado pelo outro. As orações, os banhos de ervas, e o passe são formas de se proteger da ação maléfica. O terreiro é um local receptivo às ameaças espirituais que podem causar doenças, de modo que o meio mais eficiente de se manter a saúde e a proteção espiritual é a frequência no terreiro e a participação na religião. Em suma, os sintomas da doença espiritual, revelam e são inversamente proporcionais ao grau de proximidade do indivíduo com a religião.

Montero (1985) faz algumas considerações sobre esta relação entre a doença e a proximidade da religião, apontando para uma caracterização do indivíduo enquanto ser. Na umbanda o ser humano é compreendido como um ser “mais ou menos perfeito” (MONTERO, 1985), quanto mais o indivíduo participa da religião, mais ele se aproxima deste estado de perfeição:

“Na hierarquia de valores que a cosmovisão umbandista define, os seres são mais ou menos perfeitos em função de sua maior ou menos proximidade com o mundo dos deuses (...) Assim a qualidade do ser depende dessa proximidade. Os seres são, mais ou menos ser, em função de sua participação com este princípio de perfeição” (MONTERO, 1985, p. 164).

E o estado de saúde dependerá desta proximidade com os seres divinos e com a “qualidade de ser” (MONTERO, 1985) do indivíduo que poder, segundo a autora, “forte” ou “fraco”, qualidades que denotam seu grau de participação com a religião:

“O desenvolvimento mediúnico tem, portanto o sentido de promover, cada vez mais profundamente essa participação dos seres-homens à natureza e força dos seres divinos. Quanto mais íntima for essa relação, mais o homem estará protegido, maior será sua prosperidade, melhor sua sorte e sua saúde, mais tranqüilo seu amor” (MONTERO, 1985, p. 164).

Sendo assim, o estado de saúde do indivíduo indica sua proximidade com a religião e a possibilidade de cura também. Quanto mais um indivíduo é “forte”, mais ele está apto a curar-se.

Por estas citações, pode-se notar que Montero (1985) caracteriza o estado de ser do indivíduo como gradativo e hierarquizado. Quanto mais o consulente está próximo aos espíritos, mais ele é “forte” mais ele e assim também vale para a qualidade de “fraqueza”; quanto menos estiver próximo, mais “fraco” será. Os médiuns que mantêm um contato direto com o mundo espiritual teriam, segundo esta tese, maior qualidade de ser, uma vez que mantêm contato direto com o mundo espiritual. O que importa para a presente análise é que Montero (1985) descreve uma concepção ontológica acerca da umbanda. O ser, na umbanda, é reconhecido em termos gradativos e hierarquizados. Pode-se caracterizar um indivíduo como ser por graus de participação na religião, e por estados de mais ou menos ser.

Tese similar já aparece em Bastide (1973) que caracteriza a “ontologia” do candomblé em termos de participação na religião, porém o termo participação utilizado por Bastide (1973) se difere do uso que faz Montero (1985). Em Bastide (1973) o termo participação remete ao conceito de Lévi-Bruhl (BASTIDE, 1974) acerca de “mentalidade primitiva” que seria uma caracterização do pensamento religioso “primitivo” como pré-lógico. Para Bastide

(1973) a lógica do candomblé não seria a lógica aristotélica-kantiana em que existem dois estados de ser: ser e não-ser. No candomblé apresentam-se gradações do estado de ser, existe o “mais ou menos” ser que é indicado pelas posições hierárquicas que indivíduo ocupa na religião.

Em comentário a estas teses de Bastide (1973), Goldman (1984) refuta a tese da “mentalidade primitiva” (BASTIDE, 1974) por afirmar que no candomblé há uma lógica inerente à estrutura religiosa, o que contradiz a caracterização do pensamento religioso como pré-lógico. Todavia, concorda com Bastide (1973) a respeito destas gradações do ser:

“É esta em verdade a concepção central do candomblé: entre o não-ser do homem (não-iniciado) e o ser-pleno dos Orixás, uma continuidade poderia ser imaginada e construída, continuidade que seria percorrida por aqueles que, ingressando no culto, passam por todos os rituais e aceitam todas as obrigações e todos os tabus” (GOLDMAN, 1984, p. 192).

Nos recortes de campo que analiso, este caráter conversivo e “ontológico” da prática de cura está presente em todos os casos. As práticas de cura apresentam então esta função de vincular, ou ao menos, possibilitar uma vinculação entre o terreiro e os indivíduos assistidos e também no reconhecimento do indivíduo em diversos estados de ser.

Voltando a meus contatos iniciais, quando “Seu” Aguinaldo disse que não “ia com a minha cara” e que eu precisava de ajuda, ele indica que o reconhecimento da necessidade pelo auxílio espiritual determina a forma como na lógica umbandista a imagem a respeito de um indivíduo, sobre seu estado de ser e sobre quem ele é, está relacionada ao reconhecimento do estado de saúde do mesmo. Mais especificamente, do estado de necessidade de ajuda, que inclui o estado de saúde.

Pela psicanálise, Bairrão (2004) faz algumas considerações sobre a ontologia e o sujeito apontando para um aspecto próprio das concepções psicanalíticas lacanianas. O sujeito apresenta sua qualidade de ser enquanto é representado pela cadeia significativa. O sujeito não é substancial de modo que é impossível determinar sua natureza, como biológica, social ou psíquica; ele não é “objetivável”. O sujeito em psicanálise é reconhecido pelos efeitos de sentido produzidos nas cadeias significantes. Ele ocupa um lugar, determinado pelo significante, mas não é nem relativo a um universo “interno” (psíquico ou biológico), tampouco externo (social). O sujeito existe, se mostra na articulação de sentidos, em um recorte temporal da cadeia significativa.

Penso que esta forma de conceber a ontologia do sujeito em psicanálise pode complementar as colocações de Montero (1985) a respeito desta relação entre o estado doente do indivíduo e seu reconhecimento enquanto ser.

Como mostram os resultados, o estado doente é reconhecido por um significante, o evento disparador que se encadeia com outros significantes próprios da umbanda e compõe as explicações sobre o estado de saúde do consulente. O consulente enquanto sujeito é reconhecido neste recorte temporal, da enunciação de um sentido promovido pela cadeia significativa principiada pelo evento disparador. A qualidade de ser do consulente é determinada por esta ação significativa, sua existência é reconhecida na enunciação dos sentidos da doença.

Note-se, por exemplo, em meu caso: o espírito obsessivo faz uma observação dizendo que eu era “bobo”, inclusive enfatiza esta colocação dirigindo a pergunta a “Seu” Aguinaldo. O ser “bobo” colocado pelo obsessivo é um sentido a meu respeito relativo àquele momento, que veio em resposta a uma pergunta minha, pois eu havia questionado ao espírito-obsessivo o porquê de alguém fazer um feitiço contra mim. Com meu questionamento mostro-me como alguém que não se dá conta de que pode ser objeto de inveja e mau-olhado. A colocação de

“Seu” Aguinaldo é significativa, pois ele diz em resposta ao obsessor: “Ele vai aprender”. “Seu” Aguinaldo mostra acreditar na possibilidade do meu aprendizado e assim de assumir e compreender a crença umbandista. No momento em que eu questiono, sou um sujeito distante da umbanda. Reconhecer a lógica acerca do feitiço seria aproximar-me da religião e assumir um outro estado de ser-sujeito.

Existe na umbanda uma crença a respeito da realidade humana, na natureza espiritual do homem e em sua relação com este universo. Todavia, a condição de sujeito que um indivíduo assume, depende de seu posicionamento frente à religião que é reconhecido na enunciação de dizeres na cadeia significativa do culto. Os eventos disparadores são princípios de uma comunicação que determina qual o lugar que o indivíduo assume para o terreiro. O consulente existe para o terreiro a medida em que participa da religião, sendo que este estado de existência não se resume a uma dualidade entre ser e não ser. Em princípio ele é gradativo e discriminativo.

Ser um consulente não é o mesmo que ser um médium, pois são papéis diferentes na religião; um médium ou um freqüentador assíduo está mais próximo da religião, logo sua participação será maior e o seu estado de ser será diferente de alguém que participa sem grande assiduidade, uma vez que a freqüência na casa implica em maiores observações sobre a conduta e uma maior aquisição de conhecimento e envolvimento com a religião. É diferente dizer que um médium é desprecavido ou faltoso no terreiro em comparação com alguém que participa pouco. A condição de ser do médium implica em uma postura ética específica e determinada pelas leis e regras do terreiro.

Além disso, o reconhecimento do ser do consulente ou do médium depende de um recorte temporal em que ele será representado por um significante. O sujeito se faz presente no momento de sua enunciação, e deste momento depende o reconhecimento do grau de sua

existência, quando se pode questionar sobre quem e quanto um indivíduo é e emitir juízos sobre o mesmo.

Outro ponto a ser discutido com a teoria psicanalítica diz respeito a uma analogia entre o sintoma espiritual e o sintoma tal como é concebido em psicanálise.

Na umbanda o sintoma da doença é sinal do distanciamento do consulente com a religião. Ele não está por inteiro envolvido com a prática, ou em outras palavras está *faltoso*. Em psicanálise o sintoma é a marca da divisão do sujeito, da impossibilidade de realização do desejo por conta da ação inconsciente de um outro (em termos freudianos, da instância do superego, as regras que regulam a satisfação da pulsão).

Em ambos os casos, o sintoma enuncia situações de conflito.

Montero (1985) faz alguns comentários que auxiliam nesta comparação, ao relacionar o desenvolvimento mediúnico com a constituição da “pessoa”:

“(...) a recusa de proceder ao desenvolvimento mediúnico significa, deste modo negar-se a viver sentimento e desejos integrantes do eu, mas que se chocam de uma maneira ou de outra com valores normalmente aceitos para si e para os outros” (p. 150).

Pela umbanda a mediunidade denota um estado de ser. A recusa em viver a mediunidade é então uma negação de si mesmo. Se o médium afasta-se de sua condição de ser por conta de valores, seus ou dos outros, tem-se uma situação similar ao que a psicanálise entende como o conflito do sujeito, cuja realização do desejo não se concretiza devido a repressão causada por valores e proibições advindas de regras do outro.

Em algumas ocasiões ouvi de Meire ou de “Seu” Aguinaldo a menção de que o médium muitas vezes duvida daquilo que ele sente, ou seja, dos fenômenos espirituais. “Seu” Aguinaldo também afirma que quando um indivíduo faz um pedido a algum santo, ou até mesmo em casos de feitiço é muito comum estes indivíduos não cumprirem suas obrigações. No caso dos santos, a quem se deve acender uma vela para pedir proteção, ou no caso dos

espíritos da esquerda de oferecerem aquilo que foi combinado no “contrato” (velas, bebidas alcoólicas, perfumes e flores no caso das pombas-giras). Diz “Seu” Aguinaldo:

“Eu não entendo... Se as pessoas soubessem o que uma vela pode fazer... Uma vela... E assim mesmo elas não fazem...”.

Analisando os sintomas espirituais, com auxílio da leitura psicanalítica sobre o sintoma, nota-se na umbanda há um sentido implícito de reconhecimento de uma culpa, uma falta moral que é sempre recorrente. Por menor que seja a obrigação, o indivíduo parece estar perpetuando essas faltas, apesar de saber o que fazer para evita-las. O sentido deste questionamento de “Seu” Aguinaldo é que o cumprimento total das obrigações, o estado pleno de religiosidade e assim de se assegurar como um indivíduo completamente saudável e sem sintomas, não é algo atingível pelos homens. Sempre há um erro a que se incorrer e faltas a cometer. Apesar da possibilidade de crescimento pregada pela umbanda, os indivíduos vivem uma repetição no descumprimento de suas obrigações e na falta de fê. Sendo assim, nunca estarão plenamente livres do sintoma.

Portanto reconheço nesta análise das *explicações do terreiro*, e em última instância no estudo dos sintomas, este aspecto implícito nos dizeres umbandistas de que o homem é faltoso, estás sempre incorrendo em erros e assumindo dívidas. Em suma ele nunca é pleno ou inteiro na religião.

4.3 Ações Curativas

A terceira categoria de análise refere-se às ações curativas que presenciei no terreiro do Pai Joaquim do Congo e Ogum Guerreiro, que são as práticas de “descarrego” e “transporte”.

O “transporte”

Em cinco dos casos a ação desempenhada foi o “transporte”. Nestes cinco casos o desempenho das práticas foi demandado por feitiços. O “transporte” proporciona a chance dos dirigentes obterem informações sobre o feitiço, pela incorporação do obsessor. Os principais aspectos que percebo no desempenho do “transporte” são justamente relativos a este contato

que se forma entre o consulente, o obsessor e os dirigentes e os enunciados que deste encontro emergem.

La Porta (1979) aborda este tema da desobsessão, e também do feitiço, utilizando-se do conceito de “identificação projetiva” de Melanie Klein (LA PORTA, 1979) que é bastante sugestivo para esta situação. Entende-se por identificação projetiva, o ato de expulsão de partes do sujeito, e sua introjeção na mente do analista, que assim experimenta a angústia vivida pelo analisando. Este conceito ganhou outras interpretações com as contribuições de Bion (1946) para quem a “identificação projetiva” é uma forma arcaica de comunicação.

Acredito que este conceito pode ser potencialmente útil em uma primeira leitura, por justamente apontar para este sentido de trânsito de partes do sujeito que se instalam em um outro e assim forma-se um circuito de comunicação, tal como é proposto por Bion (1973). Todavia, aplicar este conceito diretamente às práticas de cura, tal como faz La Porta (1979) pode ser uma via arriscada levando-se em conta a possibilidade de incorrer-se em um reducionismo teórico, isso porque o obsessor não é simplesmente uma produção psíquica. Ele possui uma objetividade no âmbito do domínio simbólico do terreiro, e é pelo conjunto de símbolos do terreiro que ele é reconhecido como um obsessor, como um espírito, e também é por essa vinculação social que os dizeres do obsessor são significados. A doença do indivíduo adquire sentido pela comunidade; ela não se resume ao sofrimento singular.

Desta forma, para aplicar-se este conceito de “identificação projetiva”, penso que seria necessário um estudo heurístico do conceito, investigando as bases ontológicas que determinam a conceituação do fenômeno psíquico que ele está vinculado, para que seja aplicado à pesquisa social sem incorrer nos tais reducionismos. Seria necessário um modelo teórico que possibilitasse reconhecer este processo de comunicação levando em conta uma forma intermediária entre aquilo que seria do âmbito do singular com o que é construção social. Nesta pesquisa, não entrarei na análise com este conceito kleiniano, mas fica registrado

este apontamento sobre seu uso em potencial e a carência de uma ponte entre esta vertente da psicanálise e os estudos sociais.

Para minhas considerações centrarei a análise na questão da pessoa, tal como comenta Birman (1985) para quem a pessoa umbandista não se reduz à uma noção de “eu” consciente que fundamenta as concepções ocidentais, tanto as concepções religiosas cristãs quanto as concepções psiquiátricas. O “transporte” ilustra esta multiplicidade da pessoa umbandista que é caracterizada pelos fenômenos de possessão. Tanto Birman (1985) quanto Montero (1985) comentam que os espíritos participam da constituição da “pessoa”: “Todo indivíduo tem e é ao mesmo tempo seu caboclo, seu preto-velho, sua criança e seu exu. Esse complexo de entidades exprimem o leque dos ‘eus’ possíveis” (MONTERO, 1985, p. 150).

O “transporte” ilustra esta forma de estruturação da pessoa, sendo que o médium exerce a função de incorporar as figuras de identificação do consulente. Retomando as considerações sobre o feitiço como uma forma de enunciação do sujeito através dos dizeres do outro, o “transporte” pode ser visto como este momento de enunciação, o próprio ato enunciativo do outro que se presentifica e enuncia os dizeres que revelarão algo a respeito de quem é o consulente enquanto sujeito. Considerando o sujeito como dividido e descentrado, tal como é concebido em psicanálise e reconhecido pelo significante referente ao Outro, o “transporte” configura-se como uma situação em que significantes que compõem o sujeito são incorporadas por um médium e aí se revelam. É uma forma de explicitar em ato, significantes representantes do sujeito. Sendo assim, o “transporte” adquire uma função de espelho, tal como a psicanálise conceitua, pois é um momento em que o sujeito é enunciado a partir de um outro que se utiliza, no caso, do corpo do médium.

Um ponto a ser ressaltado sobre o “transporte” diz respeito ao obsessor, o espírito da esquerda. Magnani (1980) descreve os exus e pombas-giras como espíritos de características liminares. Eles não são nem bons nem maus, circulam tanto no mundo dos espíritos quanto

dos vivos e como Magnani diz: “representam a astúcia, o livre trânsito pelas brechas e pelo proibido, o uso dos meios não sancionados pelas normas” (MAGNANI, 1980, p. 33).

O obsessor, o exu, ocupa um lugar ambíguo nas práticas de cura. A princípio ele sinaliza a presença do feitiço e é ele próprio o causador do mal. Porém sua presença é fundamental para a compreensão da doença e também para a resolução, que em muitos casos, como o de C.P., é exigido um trabalho de oferenda ao obsessor. Este lado ambíguo que o obsessor assume de certa forma revela um aspecto da umbanda como um todo. Apesar de haver toda uma narrativa sobre a pureza da alma humana e sobre a ênfase em seguir os preceitos da direita, que são os preceitos que o terreiro segue e recomenda, o espírito da esquerda quem revela e traz a solução dos problemas. O sentido que se enuncia é o de uma valorização daquilo que é marginal, que é negado, reprimido. Para que o indivíduo se cure é preciso que ele esteja atento não só para as causas do mal, mas também para sua relação com ele.

O “descarrego”

Os três casos de descarrego se diferenciam dos casos de “transportes”, pois lidam com situações de doença diferentes, mais relacionadas ao terreiro e ao que descrevi como doenças de médiuns. A análise destas ocorrências de “descarregos” mostra principalmente o corpo como meio de expressão de sentidos. Nos casos de obstrução da incorporação é pelo corpo que os sintomas se revelam. É também pelo corpo que se evidencia o sentido da queda de L.H que resulta em um olho roxo. La Porta (1979) em seu uso dos conceitos psicanalíticos relaciona os tremores corporais das incorporações desordenadas a um processo de “expulsão de objetos maus” (LA PORTA, 1979), baseando-se também em uma compreensão psicanalítica kleiniana e relacionado diretamente a teoria psicológica aos fatos rituais. Esta consideração também caminhará na direção de atribuir sentidos psíquicos aos fenômenos religiosos.

Na análise dos “descarregos” proponho identificar nestes eventos um caráter “teatral” tal como alguns autores se utilizam do termo, como Leiris (1932), Turner (1974) e Rabello (1994), e assim relacionar estas práticas de cura com processos de comunicação.

Rabello (1994) enfatiza a performance do ritual como uma “ação transformativa” de indivíduos (RABELLO, 1994):

“Ao se voltar para um estudo do ritual, vários antropólogos têm enfatizado seu papel transformativo: manipulando símbolos em um contexto extracotidiano, carregado de emoção, o ritual induz seus participantes a perceberem de forma nova o universo circundante e sua posição nesse universo” (RABELLO, 1994, p. 48).

A transformação dos indivíduos estaria relacionada a esta manipulação de símbolos e pela possibilidade dos participantes expressarem suas experiências pela performance ritual, que segundo a autora, adquire um caráter de *espetáculo*, no sentido de possibilitar que os participantes se expressem uns para os outros:

“Totalmente envolvidos na ação, enquanto participantes, os indivíduos podem objetificar sua experiência para si e para os outros. À medida que a performance os distancia do quadro da ação, tornando-os audiência para a ação, permite sua reflexão sobre essa mesma experiência” (RABELLO, 1994, p.49).

Por este ponto de vista a performance das práticas de cura teria um sentido catártico de “exteriorizar” emoções, experiências individuais que são compartilhadas e assim neste processo de comunicação pela performance se estabeleceriam condições para que os participantes experimentem uma mudança.

Esta caracterização da performance feita por Rabello (1994) se inspira em contribuições de antropólogos como Turner (1974), que conceitua a performance ritual como uma forma estética de comunicação. Conceituando a noção de “Drama Social”, Turner (1974) defende que a performance ritual teria a função de expressar principalmente situações conflitivas presentes em uma determinada comunidade que não podem ser expressas diretamente. Utilizando uma metáfora teatral, que reconhece a ação ritual como análoga a um

teatro onde há elementos como diretor, atores, script e personagens, Turner (1974) afirma que a performance possibilita a expressão de aspectos presentes nas relações entre participantes de uma comunidade, de forma a comunicar conflitos, sem criar ações destrutivas que seriam prejudiciais à sociedade.

O estudo do carácter teatral de práticas religiosas compreende uma linha de investigação de outros autores, cujas obras se tornaram clássicos da antropologia, como Leiris (1932) que em seu estudo sobre os cultos etíopes descreve as práticas religiosas como um “teatro vivido” (LEIRIS, 1932).

A observação das práticas de cura do terreiro do “Pai Joaquim do Congo e Ogum Guerreiro” confirmam este aspecto “teatral” de enunciação de dizeres de forma performática.

As análises seguintes referem-se a estas situações.

Dizeres e interditos

O conceito de “Drama Social” (TURNER, 1974), apóia algumas considerações a respeito de situações como as incorporações desordenadas, nas situações observadas com Marluí.

No caso de Marluí, a baiana faz um discurso sobre a falta dos outros médiuns e a necessidade de se trabalhar no terreiro. A baiana traz enunciados que não costumam ser expressos pelos médiuns, mas sim pela mãe-de-santo, de forma que se constitui como uma espécie de “oficialização” de um enunciado recorrente e que fala sobre a situação que vive o terreiro pela falta dos médiuns.

Quando a baiana desce, D. Tónica pergunta: ela está nervosa? (referindo-se à médium). A baiana diz que não, é “ela quem está nervosa”. Desse modo o enunciado que poderia estar relacionado à médium é assumido pela baiana.

O estar nervoso, a expressão de sentimentos no terreiro, é algo delicado que tem a ver com conflitos interpessoais (BIRMAN, 1985 e MAGGIE, 2001) e que pode causar

perturbações coletivas. Desse modo, a performance do culto funciona como um modo de expressão de tais sentimentos, mas por uma via que não causa tantas atribulações nas relações interpessoais. Neste sentido teria função de “Drama Social” (TURNER, 1974), por permitir a expressão de conflitos de forma performática, evitando conflitos entre médiuns.

Psicanaliticamente seria uma espécie de “acting out”, uma forma de expressão de um discurso que estaria interdito inconscientemente. Bairrão (2004) enfatiza que o sujeito do inconsciente se mostra em ato:

“É graças ao ato, ação com sentido, que é possível enfocar o sujeito como tal, sem o objetivar. Por isso, a hipótese da ação propriamente humana fazer-se carregar de sentido é um pilar imprescindível ao estabelecimento do inconsciente como verdade” (2004 p. 80).

O sujeito é enunciado em atos. O exemplo de Marluí mostra sintoma espiritual, a incorporação desordenada como um *ato*, uma ação carregada de sentido, que é posteriormente verbalizado em outro lugar: no discurso do “outro” espiritual. Novamente o sujeito enuncia seu dizer pela relação de alteridade. É graças a esse “outro” (o “guia”) que se forma uma *gestalt*, e atribui-se um sentido para o evento que obstruiu o andamento do culto.

Esta forma de comunicação revela que existem regras a respeito do que deve ou não ser dito, pelo menos de forma direta e verbalizada, revela que existem no terreiro certas interdições do discurso, mas que mesmo assim os dizeres se enunciam. A psicanálise lida justamente com este tipo de situação. Pelas faltas na composição da ordem discursiva, enunciadas por um “ato-falho”, ou um esquecimento, o psicanalista tem acesso ao ato subjetivo de enunciar um dizer, remetente a um “outro”, mas que evidencia uma verdade do sujeito falante.

Os sintomas espirituais mostram-se então com esse caráter de possibilitarem o reconhecimento de dizeres camuflados no discurso, mas potencialmente enunciáveis nos diversos lugares discursivos que o sujeito ocupa.

No segundo caso, na queda da médium L.H (vide Quadro 1) tem-se uma situação parecida, pois por conta da queda (o sinal doente) a médium pode falar abertamente o motivo de suas faltas. O que chama atenção neste caso é que o ritual propicia a enunciação de uma sequência de eventos que se encadeiam a partir da queda de LH e circulam por diversas posições da cadeia significativa.

No terreiro, a queda de L.H. é significada como uma ação punitiva do caboclo. Na gira seguinte, LH está com um hematoma resultante desta queda e assim fala publicamente do porquê de suas faltas. O “pau-guiné”, termo utilizado por D.Tonica para se referir à queda, é uma punição. LH sofre esta punição de seu guia por ter faltado. É por conta do olho roxo que LH fala, de modo irônico de sua falta. Após ter sido objeto de riso, por conta da madrinha e dos demais, que riem da situação da surra (e aí se tem um aspecto dramático, de expressão afetiva do ritual), LH conta que em seu emprego foi questionada por seu chefe sobre o hematoma, e sua justificativa foi que teria “caído da escada”. Quando LH conta sobre esta história, ela ri e diz, “Eu não falei que me machuquei no terreiro”, e diz que só levou surra porque ao invés de trabalhar teria ido ao “pagode”.

Tem-se assim neste recorte:

- 1) O ritual como forma de expressão afetiva e de expiação por conta da médium e da satisfação da madrinha.
- 2) O caboclo como um “outro” que enuncia o discurso sobre a lei do terreiro e sobre a condição de LH, logo temos a relação de alteridade como forma de enunciação do sujeito, pois é por conta da ação do caboclo que LH se expressa. É na queda, e por conta de sua explicação que o sujeito se mostra.
- 3) A marca corporal do caboclo, o roxo do olho que pode ser considerado com uma função significante. O hematoma adquire a função de enunciar L.H como umbandista. Sua marca corporal remete a um sentido religioso atribuído pelo terreiro como uma

punição e é pela mesma marca que L.H se posiciona, comentando sua recusa em não declarar à sua chefe a causa daquele hematoma. O roxo da pele assume o sentido de ser a marca social, corporalmente enunciada do “outro” o caboclo; e enquanto sinal deste “outro”, sua função é produzir sentidos sobre a situação de L.H, possibilitando a esta justificar sua ausência de modo menos conflitivo. Sofrendo a punição do caboclo ela explica suas ausências em um estado afetivo que possibilita tal comunicação. Sua fala é permeada de humor, e compartilhada com risos.

4)A justificativa de LH frente à sua chefe. A negação de ter participado de uma gira de umbanda mostra um aspecto geral da religião, que esteve sempre sofreu estigmas e configura-se como uma prática subalterna, tal como defendem Brumana e Martinez (1991). A negação da médium é também sua recusa em ser umbandista, estar no terreiro e trabalhar com os guias. Seria também a expressão de um conflito, que vai além da médium, mas ilustra um aspecto da religião umbandista. Para Leiris (1932) a possessão de um espírito e a temática que se desenvolve em torno dessas ações corresponde a assuntos de interesse social, como por exemplo, epidemias. No caso de L.H., sua queda e os enunciados que dela se seguem desempenham esta função de enunciação de todo um “drama” umbandista que está relacionada à questão da marginalidade, da dificuldade em realizar os trabalhos e na difícil tarefa de ser médium que, como explica Birman (1985), é um trabalho árduo que implica renúncias.

Por estes recortes do campo vê-se nas ações de cura formações de dizeres estruturados seguindo a linguagem própria da religião, no caso, expressa principalmente pelo corpo. Os sintomas da doença, no caso da incorporação desordenada, têm o sentido de, não somente carregarem um discurso inconsciente, como também mostram que o sintoma corporal aparentemente individual apresenta sentidos e significados sociais. A observação do

tratamento de um sujeito em particular evidencia aspectos gerais do contexto, da religião e das relações interpessoais.

Nos recortes de acontecimentos do campo em que tive a oportunidade de observar as práticas de cura, evidenciou-se este aspecto das práticas de cura servirem como formas de “socializar” a doença. Na análise do “transporte” a ação curativa foi considerada como uma forma de enunciação de sentidos sobre o sujeito seguindo a noção de pessoa umbandista, tal como apresentam Birman (1985) e Montero (1985), e também foi apontado o caráter ambíguo e fundamental do obsessor, cujo papel nesta ação curativa mostra um sentido social da umbanda de sua situação como religião que sustenta ambigüidades e se situa em um campo subalterno (BRUMANA e MARTINEZ, 1991). No estudo do “descarrego” também foram reconhecidos sentidos que apontam para esta interpretação a respeito das regras de enunciação dos dizeres. Na umbanda há interditos e regras para a enunciação de certos dizeres, da mesma forma L.H enuncia em sua fala um dizer sobre a umbanda. Seu “drama” pessoal encena o “drama” umbandista de ser uma religião que historicamente teve de conviver com preconceitos e com o recalçamento de significantes próprios da cultura de seus grupos formadores. A marca da ambigüidade esta presente na situação de L.H: ao mesmo tempo em que ela se confessa punível, emite um juízo sobre suas faltas, não assume publicamente sua condição de umbandista. Esta é uma ambigüidade que acompanha os umbandistas freqüentemente.

4.4 Reação pós-tratamento.

No último item de análise estão as reações pós-tratamento, que correspondem aos efeitos que as práticas surtiram sobre os assistidos.

Não foi intuito da pesquisa investigar a efetividade do tratamento espiritual, em termos de verificar se há ou não uma remissão de sintomas, se estas práticas proporcionam realmente algum alívio, ou não para aqueles que delas se submetem. Todavia, as situações de campo possibilitam algumas observações sobre a estrutura da eficácia do tratamento espiritual, ou seja, a direção e natureza da efetividade do mesmo.

Nas entrevistas de J. e N. obtive diretamente respostas sobre os efeitos do “transporte”. J. afirma que se sentiu aliviado de suas dores de cabeça. Já N, relata uma história de sucesso do tratamento e outra de fracasso, o segundo “transporte” do qual ela se submeteu não teria surtido efeitos. Comparando os dois depoimentos tem-se um aspecto de diferenciação. Após passar pelo “transporte”, J. torna-se freqüentador do terreiro, participa de forma assídua, por outro lado N. relata um conflito entre suas crenças; ao mesmo tempo em que acredita nos “guias” umbandistas, ela relata sua freqüência em uma igreja evangélica e deposita na crença pregada pela igreja as explicações sobre a cura. Diz N. “quando você entra em contato com Deus, você se sente pequeno de vir aqui”. O sentimento de se sentir pequena em participar do terreiro mostra uma comparação entre os dois universos religiosos, e no caso, uma ênfase na crença neopentecostal.

Este aspecto do compartilhar da crença mostra uma estrutura da cura religiosa descrita por Lévi-Strauss (1949/1996) a propósito da “eficácia simbólica”. Tanto xamã quanto doente compartilham da mesma crença e assim o rito exerce sua influência empregando uma linguagem que possibilita a articulação entre o sintoma e os dizeres e sentidos atribuídos pelo xamã. Lévi-Strauss (1949/1996) em outro clássico texto intitulado “O feiticeiro e sua magia” afirma que:

“A eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida a crença do doente que ele cura, ou a

vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça” (LEVI-STRAUSS, 1949/1996, p. 194).

Tanto o relato de J. como de N. ratificam estas colocações sobre a efetividade das práticas mágicas. No terreiro do Pai Joaquim do Congo e Ogum Guerreiro, as explicações sobre a doença circundam o tema da feitiçaria. A compreensão acerca dos males acometidos por um indivíduo gira em torno da crença no poder da ação de um feitiço e a cura está vinculada à anulação desta ação. Todo o diagnóstico espiritual se desenvolve nesta lógica, assim o consulente recebe informações sobre a ação de um feitiço e seus sintomas espirituais recebem significados relativos à ação mágica. É em relação ao feitiço que se percebe este compartilhar de crenças. N. marca seu distanciamento do terreiro, e da umbanda, quando afirma que no segundo “transporte” o qual se submeteu não acreditou na explicação sobre a autoria do feitiço. Segundo N. o terreiro teria sugerido que o mentor da ação mágica seria uma vizinha sua, mas ela não aceitou estas explicações, o que evidencia um afastamento do que Levi-Strauss (1949/1996) chama de “consenso social”, da crença compartilhada pela comunidade.

J. por sua vez, relata a eficiência da prática do “transporte”, mas também revela outro dado significativo: sua avó era benzedeira. Existe em J. um elemento de afiliação com estas práticas espirituais de cura, e mesmo sem ele ter freqüentado terreiros até seu tratamento espiritual, sua história pessoal já continha uma ligação com este universo religioso. Estes relatos indicam este aspecto da efetividade das práticas de cura como intrinsecamente ligadas aos laços sociais que o consulente desenvolve com o terreiro e com a religião umbandista de um modo geral. Note-se também que J. foi encaminhado ao terreiro por intermédio de um

parente. Os participantes do terreiro, muitas vezes apresentam laços de parentesco, às vezes bastante distantes, mas há esta referência a uma vinculação social entre o terreiro e seus participantes como de algo muito próximo, como uma estrutura familiar. A efetividade das práticas se mostra vinculada a este aspecto do compartilhar de crenças, que também reflete as relações sociais presentes entre os participantes do terreiro, e vai ao encontro das teses de Levi-Strauss (1949/1996) sobre a eficácia das práticas mágicas.

Nos outros “transportes”, do pesquisador, de C.P e de Meire (ocorrido durante o culto) não há um relato a respeito da efetividade no sentido da remissão ou não de sintomas, como em J. ou em N. Como registrei no Quadro 1, nestes três casos de “transporte” há uma referência às reações pós-tratamento, que em ambos os casos foram reações verbais, que exprimem alguns juízos. No meu caso, minha reação foi de surpresa, C.P. se surpreende e questiona a possível autoria do feitiço, e Meire inicialmente nega os dizeres do obsessores, mas posteriormente, reconhece algum sentido nos mesmos.

Estes enunciados verbais não são suficientes para se qualificar se houve ou não um efeito “transformativo” em decorrência da prática. As três situações mostram que a experiência de ser submetido a uma prática de cura como o “transporte” leva o indivíduo a se posicionar, causa uma reação principalmente frente à explicação do feitiço, e aos dizeres do obsessor. Para uma análise mais aprofundada destes efeitos particulares seria necessário um contato mais próximo com os assistidos. O aspecto que fica mais evidente nestes casos do “transporte” e inclui-se nos relatos de J. e N. é a vinculação entre consulente e terreiro.

No caso de J. e de N. este aspecto fica bastante evidenciado pelo fato de que o primeiro passou a freqüentar a casa assiduamente após o tratamento espiritual. N. traz um questionamento sobre a eficácia da prática do “transporte”, sobre as explicações oferecidas no terreiro, a respeito de seus males. O questionamento de N. coincide com sua proximidade com outra religião, e conseqüentemente um afastamento do terreiro. No caso de C.P., esta não

estava vinculada ao terreiro, mas no momento em que participa da festa, e também por conta de nossa proximidade, ingressa na comunidade. Segundo os colaboradores, a respeito do “transporte” de C.P, a interrupção dos efeitos maléficos do feitiço foram interrompidos porque permanecemos na festa de São Cosme e São Damião mesmo tendo C.P. sido acometida do susto pela queda da lagartixa.

Nos “descarregos” o efeito remete à recuperação da ordem no culto. A doença dos médiuns se resolve com a desobstrução da incorporação. No caso de Marluí e L.H a reação pós-tratamento, foi a própria incorporação. Em L.H, mais especificamente, a reação não foi somente a incorporação, mas a situação de doença e tratamento possibilitou pelo sintoma, a punição do caboclo, que L.H se manifestasse em relação às suas faltas. Por conta do evento, L.H produz uma narrativa sobre si, justificando sua ausência como uma confissão. Ela assume que escolheu ir ao “pagode” ao invés de trabalhar no terreiro.

4.5 Síntese

Analizando as quatro categorias, tem-se um quadro que revela como as práticas de cura funcionam como um modo de inserção do indivíduo na comunidade. Considerando o culto em sua estrutura significativa, tem-se a enunciação do sujeito nas articulações entre os eventos disparadores e as explicações do terreiro, principalmente nos sentidos que assume a narrativa sobre o sintoma espiritual.

As ações curativas, bem como as reações pós-tratamento indicam a forma como se desenvolve esta inserção, que se configura principalmente por um esquema de “eficácia simbólica” (LEVI-STRAUSS, 1946/1996) que dependem em essência de uma compartilhar de crenças entre curadores e consulente.

Os resultados mais proeminentes são os enunciados que mostram como as explicações sobre a doença e as ações curativas estão relacionados a toda a estrutura social do terreiro, englobando a cosmologia umbandista e os aspectos históricos da religião. A explicitação destes dizeres foi proporcionada pelo uso da psicanálise que possibilitou a “escuta” destes enunciados no desempenho da cura, mostrando como a performance do culto adquire um caráter semiótico e revela enunciados a partir de um léxico próprio da religião, que se utiliza em grande parte de elementos de comunicação não-verbal.

5 CONCLUSÃO

Como observador-participante fui submetido ao tratamento espiritual e recebi em ato boa parte das informações a respeito das práticas de cura que me interessavam como objeto de pesquisa. Dessa forma minha inserção no campo foi a pedra fundamental para a realização da pesquisa, pois, como comentei no capítulo sobre o método, rendeu-me um lugar no terreiro do qual pude observar e “ouvir” o culto e os dizeres de seus praticantes de um lugar, ao mesmo tempo, de dentro e de fora do terreiro.

Neste sentido a psicanálise mostrou-se útil por possibilitar meu trânsito no terreiro, as experiências que me submetido e o contato próximo com os colaboradores como forma de apreensão de dizeres que foram fundamentais para a compreensão acerca das práticas que me interessavam.

Um ponto a ser ressaltado, diz respeito à produção textual a respeito destes saberes. A umbanda é uma religião que se transmite oralmente, e é um campo onde palavras e atos são muito importantes. A pesquisa acadêmica por sua vez se desenvolve em um campo onde a escrita é predominante na circulação de um saber disponível em sua maioria ao acesso de indivíduos de estratos sociais diferentes da maioria dos freqüentadores, praticantes e consulentes, de terreiros. De que forma então este tipo de pesquisa pode contribuir para uma aproximação destes dois universos?

Sobre isso também ressalto o uso da psicanálise. Como expliquei na Introdução, a interpretação psicanalítica é um ato que recupera os dizeres do outro (BAIRRÃO, 2004). Nesta pesquisa, as análises centraram-se justamente nos dizeres dos colaboradores e na opinião que os mesmos apresentam sobre a umbanda, suas crenças, opiniões e valores. Acredito que assim é possível oferecer um elo de aproximação entre os saberes acadêmicos e populares, pela presença destes dizeres que podem ser reconhecidos pelos discentes. Bastide

(1974) questiona o uso da psicanálise no âmbito da pesquisa sobre cultura, Penso que da mesma forma que o psicanalista proporciona condições para que o analisando reconheça seus dizeres, o pesquisador também pode assumir este tipo de atitude e “devolver” ao campo o que lhe foi dado. As mudanças que dali podem ou não ocorrer, ficam, assim como na clínica a cabo do outro. Não é possível prever a direção dos juízos a serem emitidos a respeito da pesquisa, porém acredito que seja um caminho para o diálogo entre estes dois universos do saber: acadêmico e popular.

No que diz respeito aos objetivos, a combinação entre contribuições antropológicas e psicanalíticas possibilitou investigar a “pessoa” a partir de uma “escuta” do sujeito. Assim, pôde-se observar aspectos do tratamento espiritual enfatizando como a caracterização de um indivíduo como doente ou saudável está relacionada às concepções umbandistas acerca da “pessoa”. Ao considerar o culto como estruturado por cadeias significantes foi possível apreender diferentes sentidos a respeito das práticas espirituais que mostram no seu desempenho. Observou-se a presença de regras a respeito dos dizeres que circulam no terreiro e emergem na forma de “drama social” (TURNER, 1977) que é explicitado pelo ritual, apontando para uma função de comunicação do mesmo. Aquilo que não costuma ser dito, é dramatizado no desempenho do rito.

Outro item diz respeito aos aspectos “ontológicos” do tratamento da “pessoa”. Aproveitando contribuições de Bastide (1974), Goldman (1984) e Montero (1985) discuti a questão entre ser, doença e saúde. Na umbanda estar-doente e estar-saudável, são categorias que indicam o quanto o indivíduo está próximo ou não da umbanda. Ser doente e ser saudável são formas de olhar o indivíduo como sendo mais ou menos religioso.

Para finalizar, recorro novamente a uma contribuição de Bastide (1974) para quem a pesquisa sobre o homem deveriam apontar para o horizonte indicado por Mauss (1950): o estudo dos fenômenos totais.

Nesta pesquisa a investigação a respeito das práticas de cura confirmou esta necessidade de levar em conta a totalidade em que estão inseridos os fenômenos rituais. Para compreender o tratamento espiritual e sua importância para a comunidade, é necessária a compreensão de que o rito é desempenhado seguindo a estruturação total da comunidade. Doença, saúde, e cura estão relacionadas à noção de “pessoa” umbandista e o tratamento espiritual se desenvolve no campo das relações simbólicas do terreiro, em que aquilo que é referente ao singular, ao sujeito, entrelaça-se ao social e vice-versa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS⁶

⁶ Redigidas segundo as normas da ABNT

ALVES, P.C; MINAYO, M.C.S.(org) **Saúde e Doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994

AUGRAS, M. **Psicologia e Cultura**: alteridade e dominação. Rio de Janeiro: NAU, 1995.180p

AUGRAS, M. Quizilas e preceitos – transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo. In: MOURA, C.E.M (org) **Culto aos Orixás**. Rio de Janeiro: Palas, 2004.

ÁVILA, L.A. Antropologia do Self e psicanálise: um diálogo. **Revista Percurso**. São Paulo, v.1,n.30, 79-90, 2003

_____. **O eu e o corpo**. São Paulo: Escuta, 2004, 208p.

BAIRRÃO, J.F.M.H. A imaginação do outro: intersecções entre psicanálise e hierologia. **Revista Paidéia**. Ribeirão Preto, v.11, n.20, 11-26, 2002.

_____. Corpo e Inconsciente. **Olhar**, São Carlos, v. 8, p. 41-49, 2003.

_____. **O Impossível Sujeito**: implicações da irreducibilidade do inconsciente. São Paulo: Rosari, 2003. 263 p.

BAIRRÃO, JFMH, 2004. **O impossível sujeito - Implicações da irreducibilidade do inconsciente**, Vol 2, No 1, Rosari, São Paulo, 279p.

BAIRRÃO, JFMH ; LEME FR, 2003. Mestres Bantos da Alta Mogiana: Tradição e memória da umbanda em Ribeirão Preto. **Memorandum Memória e História em Psicologia** – disponível no site. > www.fafich.ufmg.br/~memorandum< acessado no dia 30 de abril de 2006.

BAIRRÃO, JFMH, 1999. Santa Bárbara e o divã. **Boletim Formação em Psicanálise** 8, 25-38.

BASTIDE, R. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BASTIDE, R. (1974) **Sociologia e Psicanálise**. SãoPaulo., EPU, 1974

BASTIDE, R. **O candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

BION, W.R. **Atenção e Interpretação**: uma aproximação científica à compreensão interna na psicanálise e nos grupos. Rio de Janeiro: Imago, 1973.

BIRMAN, P. O que é umbanda? In: **Coleção Primeiros Passos**, São Paulo: Brasiliense, 1985

BOGDAN,R & BIKLEN, S. **Investigação Qualitativa em Educação**. Porto: Editora Porto, 1997.

BRUMANA, F.G.; MARTINEZ, E.G. **Marginália Sagrada**. Campinas: UNICAMP, 1991, 467p.

CARVALHO, A.C.D. **Curandeirismo e Medicina**. Londrina: Editora UEL, 1999, 182 p.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano: as artes de fazer**. V.1 Petrópolis: Vozes, 1994 350 p.

CRAPANZANO, V. **Les Hamadcha: une étude déthnopsiquiatrie marocaine** (1967). Tradução: Olivier, R. Paris: Intitut dédition Sanofi-Synthelabo, 2000, 386p.

CHEMAMA, R. **Elementos lacanianos para uma psicanálise no cotidiano**. Tradução: Porto Alegre: CMC, 2002, 352p.

DEVEREUX, G. **De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1977

EVANS-PRITCHARD, E.E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. (1976) Rio de Janeiro: JZE, 2005, 255 p.

FINK, B. **O sujeito laciano**: entre a linguagem e o gozo. Rio de Janeiro: JZE, 1998, 254 p.

FREUD, S. **Algumas notas adicionais sobre a interpretação dos sonhos como um todo**. (1925) (In) Obras completas. Rio de Janeiro: Imago. 1976

GOLDMAN, M. . **A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé**. Dissertação de Mestrado, Museu Nacional – UFRJ. Rio de Janeiro. 1984

GOLDMAN, M. (1996). Uma nova categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa. **Revista de Antropologia**, vol.39, p.83-110. 1996.

KAUFMANN, P. **Dicionário Enciclopédico de Psicanálise: o legado de Freud e Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1996. 783 p.

LACAN, J. **Escritos**. (1966) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1998

_____. **O Seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na prática da psicanálise**. Rio de Janeiro: JZE, 1985 483 p.

LEIRIS, M. La Possession et ses aspects thâtraux chez les Ethiopes de Gondar (1932) In: LEIRIS, M. **Miroir de l'Afrique**. Paris: Quarto Gallimard, 1996, 1480p.

LÉPINE, C. Análise forma do panteão nagô. In: MOURA, C.E.M (org) **Culto aos Orixás**. Rio de Janeiro: Palas, 2004.

LEVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural** (1949) Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996 458 p.

LOYOLA, M.A. **Médicos e Curandeiros**: conflito social e saúde. São Paulo: DIFEL, 1984. 250p

MAGNANI, J.G.C. **Doença e cura na religião umbandista**: subsidio para uma proposta de estudo comparativo entre a prática médica oficial e as práticas alternativas. São Paulo: Instituto FIOCRUZ, 1980 (texto mimeografado)

MAGGIE, Y. **Guerra de Orixá**: um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MANTOVANI, A; BAIRRÃO, JFMH,. Pessoa e Performance: Drama Social e Sujeito Plural. **Interações** IX(18), 11-40. 2004

MANTOVANI A; BAIRRÃO, JFMH 2005. Psicanálise e Religião: pensando os estudos afro-brasileiros com Ernesto La Porta. **Memorandum Memória e História em Psicologia** 9, 42-56. 2005 disponível no site www.fafich.ufmg.br/~memorandum acessado no dia 30 de abril de 2006.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**.(1950) São Paulo: Cosac-Naif, 2003

MONTERO, P. **Da doença a Desordem**: a magia na umbanda. Rio de Janeiro: GRAAL, 1985

NASCIMENTO, M.A.A. **As práticas populares de cura no povoado de matinha dos pretos – BA**: eliminar, reduzir ou convalidar. Tese de Doutorado, EERP/USP, Ribeirão Preto, 1997.

ORTIGUES, M.C; ORTIGUES, E. **Édipo Africano**.tradução: Berliner, C. São Paulo: Escuta., 1989

QUINET, A. **Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2002.

RABELLO, M.C.M. Religião, Ritual e Cura. In: ALVES, P.C; MINAYO, M.C.S.(org) **Saúde e Doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994

RAMOS, A. **O negro brasileiro: ethnographia religiosa e psychanalyse**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934

SILVA, M.V.O **A possibilidade e a necessidade da construção de uma crítica etno-psicológica**. In: **X ENCONTRO DA ABRAPSO**.. São Paulo, Brasil.1999 (Texto mimeografado).

SILVA, V.G **O antropólogo e sua magia**. São Paulo, Edusp: 2000, 194p.

SOUZA, A. **Os discursos na psicanálise**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003, 189p.

TAUSSIG, M. **Xamanismo, colonialismo, e o homem selvagem - um estudo sobre terror e cura.** Paz eTerra, São Paulo. 1993

TURNER. V **Dramas, fields and metaphors** – symbolic action in human society. London: Cornell press. 1974

_____ **The Forest of Symbols.** London: Cornell press.1967

_____ **The ritual process.** London: Cornell press, 1969

_____ **The Anthropology of Performance.** New York: Paj Publications, 1987

ANEXOS

ANEXO 1 – Trechos do diário de campo

Sexta feira, dia 24/10/03

Seu Aguinaldo começa a falar sobre questões morais, ressaltando que a maioria das pessoas não toma conta de suas obrigações e por isso são pegas desprevenidas.

“Quando alguém tem uma dor num lugar, aqui, por exemplo, (indica a perna), o Exu vai lá e encosta. Aí ele é tratado mas descuida. Naquele lugar que ele teve o problema, a energia fica mais fraca, aí é lá que o Exu vai atacar de novo. Por isso que eu falo que não pode descuidar.”

O exu ataca quem se desprevine, ou seja, quem deixa suas costas de lado. A umbanda indica que a prevenção da doença espiritual está na própria prática, tem que acender velas pro seu homem de costas, para ele cuidar de sua integridade.

No fim das contas, a falta de fé que é a grande causa da doença espiritual.

Dia 22 de dezembro de 2003

Aparecem as sobrinhas da dona Tonica, L.He L.. Uma delas ao receber o baiano, é jogada no chão, se machuca.

Sessão seguinte. Dona Tonica começa comentando da surra q a médium levou do Baiano “E aí L., foi pau-guiné?” aparece outra médium que fazia tempo que não girava. D Tonica já conta do ocorrido, e diz que novamente vai ter pau-guiné. LH diz : Eu não madrinha eu já levei da outra vez...” Ela diz que apanhou da outra vez porque foi ao pagode. Conta que chegou ao serviço de olho roxo, e tento esconder da patroa. Não podia falar que caiu trabalhando no terreiro de umbanda. Fala isso em tom de brincadeira.

Dia 29 de dezembro de 2003

comparecem todas as médiuns, D Tonica chama os pretos velhos, já é bem tarde, e as pessoas da assistência estão bem cansadas, inclusive eu. Marlui passa mal. F. explica que sua

preta-velha disse que não ia trabalhar. D Tonica não leva em conta e diz que está tarde mas é preciso atender as pessoas, porque não é por culpa dela que a gira começa tarde. Todas as médiuns esse dia passam mal.

Dia 5 de janeiro de 2004.

Neste dia fez-se um transporte para D Tonica. Ela havia passado mal durante o dia, inclusive teve de ir ao posto de saúde. No transporte, Meire a representa ficando no centro. Descem dois exus Legionários da Calunga. É uma sessão violenta. Depois que os exus vão embora, desce um exu mirim. Ao final quem faz a limpeza é uma cabocla de Nanã. Pergunto a dona Tonica como ela está e ela diz estar melhor.

Sessão seguinte 12 de janeiro

Em conversa com Seu Aguinaldo, eu pergunto o que causa esse tipo de dificuldade nos médiuns, e o que faz o centro estar com tantas obsessões. Ele explica que é pelo fato de fazerem as coisas corretas. Para o médium ficar firme é preciso fazer limpeza. Mas as vezes é o mau-olhado que faz com que os encostos se aproximem. “eles (os espíritos) são livres e assim fazem o que quiserem”. V., o médium, diz que se alguém quiser subir mais que eu, é mais fácil em destruir. “é mais fácil destruir seu carro do que comprar um melhor”, por isso a esquerda é tão solicitada. Ela atende qualquer pedido mediante um pagamento.

Seu Aguinaldo fala da sensibilidade dos médiuns. Conta a história de seu primo que ficou pesado quando morreu. E de um homem que se enforcou e ele chegou lá pra ver. Quando tocou o cadáver, sua mão levou um choque.

Há uma carga que fica em cada pessoa. Esses obsessores atraem negativamente. Se a pessoa cultiva pensamentos ou sentimentos negativos ela está mais suscetível à ação dos espíritos da esquerda.

Dia 9 de janeiro de 2004. Dia de gira de esquerda.

Seu Aguinaldo começa explicando o funcionamento da lei de causa e efeito. Tudo tem um motivo. Então não há como fugirmos de nossos atos. Se alguém pede para a esquerda, ele tem que pagar. Não há como fugir, pois há uma lei maior, e há o testemunho de nossas ações,

feita pelos superiores. A noção do julgamento. De certa forma ele explica como fazer o pedido, pois tudo que fizermos deve ser feito com cuidado, não há como fugir de nossas responsabilidades. (de nossos desejos).

Há um médium novo. Quando descem os espíritos, as pombas-gira exigem que ele chame seu “homem”. Desce o exu, chamado Exu Veludo. Começam a discutir, as pombas giras, dizem que ele só vem pra girar na esquerda, porque o cavalo não vem outros dias? Novamente volta o enredo da falta dos médiuns. O Veludo é inicialmente hostilizado mas depois, parece que é reconhecido.

Converso com o exu Sete Encruzilhadas. Ele diz que quando temos um problema físico é porque alguém encostou os olhos em nós. O olho-gordo. Quando alguém que ro que é nosso. Diz que não estou encostado. Fala que não tem vindo com frequência, mas o correto seria vir uma vez por mês. Condiz com o que d Tonica sempre fala, sobre guardar o homem das costas. Ele que cuida do dinheiro e nos protege.

20 de abril de 2004

Marcamos para conversar com as pombas-giras. Inicia-se com uma consulta particular. Ia ser um transporte para R. uma freqüentadora, porém o transporte não é realizado. Rose incorpora a pomba-gira Soraia que é a escora de R..

Logo que é incorporada, Soraia começa a advertir R. sobre seus atos e sua conduta, e também sobre questões particulares de sua vida familiar. Segue o diálogo:

Soraia: Você quer que ele pare de beber, não quer? Você quer que ele te deixe em paz? Mas e você o que você faz?

R.: Ah mas eu não faço igual ele...O que eu quero é resolver a situação...Eu quero o que é meu e ele fica com o dele...Mas ele não quer, fica brigando... (R. está em fase de separação com o marido e estão em disputa de bens)

Soraia: Mas e aí o que você quer? Se quiser mandar ele pra debaixo da terra, é fácil. Se quiser fazer ficar doente. É fácil...Mas e aí, e você? Depois a responsabilidade é sua...

R.: (Acende um cigarro para Soraia e arruma seus cabelos, o tom de voz das duas fica mais ameno) Ai eu não quero isso, só quero o que é meu e ficar livre pra fazer minhas coisas...

Soraia: Pra sair por aí...Pra tomar...

R.: Ai não é sempre assim...Nossa do jeito que você fala (ri)... Mas vai, me ajuda nisso que eu preciso...

Soraia: Do jeito que você quer? Não

R.: Ah mas você é teimosa heim!

Soraia: Claro, eu sou tua! (as duas riem)

R.: Amanhã eu começo em um emprego novo..E to cheia de novidades...

Soraia: Você não tem jeito mesmo heim!

R.: Aprendi com você! (riem)

Soraia faz alguns comentários para R. se cuidar e cuidar de seu filho. Faz um descarrego no corpo de Rose e vai embora. R. também vai e ficamos somente eu, Fábio, Raquel, Meire, Rose e Marluí.

Rose incorpora uma pomba-gira da casa, Rosa Maria da Praia, e Marluí incorpora a pomba-gira Sete Taças. Meire me chama e nos sentamos em círculo. Raquel e Fábio ficam no sofá. Meire me pergunta se eu tomei o banho de espada de São Jorge, conforme havia me recomendado. Respondo que sim e então ela pede para que eu explique minha pesquisa e o que eu quero fazer:

Alex: Então Rosa eu sou psicólogo e faço um estudo sobre a cura na umbanda, eu quero saber um pouco como é o tratamento espiritual, como as pessoas são tratadas...E depois de ter conversado com a madrinha, com o seu Aguinaldo e com um dos guias eles me sugeriram conversar com você porque eu preciso ter acesso a certas informações sobre o seu povo, sobre quem faz obsessão, sobre o feitiço...

Rosa: Porque você quer saber disso?

Alex: Porque eu sou psicólogo, eu também trabalho tratando de pessoas, então eu estou interessado em saber como a umbanda trata, qual a importância deste tipo de tratamento, como vocês vêm a cura, a doença...

Rosa: Em primeiro lugar você tem que saber que quem é responsável pela cura e pela saúde e doença é aquele lá da frente (aponta para o congá), sabe de quem estou falando?

Alex: Não...

Meire: O velho Obaluaîê.

Rosa: Isso mesmo, ele quem comanda tudo. Eu, e os que vivem comigo, a gente age, em função de um interesse...Se alguém nos dá algo...A gente faz. Mas é assim: se uma pessoa

tem uma dor de cabeça, é nessa dor de cabeça que eu vou agir. Eu não provoco nada, eu vou lá e dificulto a situação

Alex: E isso é o feitiço?

Rosa: É, a gente não faz só por fazer...Tem coisas que você gosta não tem? A gente também, tem coisas que gostamos e as pessoas dão em troca de favores...Mas tudo que se faz, seja nós ou vocês daqui de cima, tudo tem consequência e aí eu tenho meu ganho e as consequências são divididas entre eu e a pessoa que me chamou.

Alex: Então as consequências ficam divididas?

Rosa: É porque nossa falange é assim. A gente é livre, nós gostamos de algumas coisas que aqueles de lá não gostam. Mas para ter é preciso das pessoas daqui, então a gente usa essas pessoas. Eu, não faço tudo o que eu quero, mas porque eu quero subir...E eu já estou quase subindo, ela não (aponta sete taças que ri). Tem coisas que eu não faço, sou igual meu burro, tem vontade mas não faz...Mas então a pessoa com quem a gente faz o acordo, sofre as consequências daquilo que pediu. E assim a gente também evolui porque as coisas que a gente gosta não contribuem pra gente subir, mas se ganhamos de alguém, o peso das ações fica dividido e isso ajuda a gente.

Alex: E como a pessoa que sofre a ação de vocês pode descobrir que aquilo que ela sente, que faz mal, pode ser ação de um feitiço.

Rosa: Aí é preciso a ajuda de alguém que tenha sensibilidade. Existem pessoas que são especiais, como aquela sua amiga que veio aqui. Ela vê a gente...

Alex: Como assim:

Sete Taças: Tem mediunidade.

Alex: E a pessoa que é médium percebe a presença destes espíritos, e se foi feito um feitiço:

Rose: É a sua amiga é assim, mas ela ainda não sabe. Ela é igual aquela lá (aponta para Meire), que é mãe pequena! (ri).

Meire ri e diz que não é mãe pequena. Explica que é difícil ter mediunidade e às vezes duvida daquilo que sente.

Meire: Uma vez eu fui na casa de um conhecido e tinha lá uma dessas piscinas de lona, aí eu vi e pensei “isto vai cair” e não é que caiu e quase provocou um acidente! Mas eu fico em dúvida. Eu penso: “será que não é coisa da minha cabeça?” Porque se tudo que passar na minha cabeça acontecer....

Alex: Mas você não consegue diferenciar as coisas que passam na sua cabeça?

Meire: Às vezes, mas tem vezes que eu fico em dúvida... É difícil assumir

Rosa: Todos ficam...

Alex: Mas será que essa dúvida e o fato de não assumir que atrapalham?

Rosa: É isso que eu falo pra ela! Ela fica achando que é coisa da cabeça aí no fim das contas os outros dizem que ela precisa conversar com alguém da sua área... Mas me fala uma coisa; como você faz pra ajudar alguém, se alguém te procura, o que você faz?

Alex: Em primeiro lugar eu ouço a pessoa, meu trabalho se baseia muito em ouvir...

Rosa: Ta e ela fala e como você ajuda ela, o que você diz?

Alex: Bom meu trabalho é auxiliar ela a compreender aquilo que ela está vivendo, passando...

Rosa: E como você sabe que o que ela está falando é importante para você ajudar?

Alex: Ah isso vai de acordo com o momento, com o que eu sinto na hora, ouvindo ela...

Rosa: É pelo que você sente:

Alex: Sim, muito é...

Rosa: Então vocês são médiuns e não sabem...Porque é assim, é pelo que sente, pela intuição que se ajuda o outro, que se percebe o que o outro precisa...

Rosa se volta para o F. e faz algumas brincadeiras com ela, Sete Taças conversa também com R. e Meire, faz também algumas brincadeiras. Dona Tonica avisa que está próxima a meia –noite e é hora das pombas-gira irem embora. Agradeço a Rosa e Sete Tacas que me avisam para me cuidar para fazer a pesquisa, porque uma vez que eu me disponha a estudar sobre o mundo espiritual, mais estarei me aproximando dele e assim ficará mais fácil de ser influenciado espiritualmente. Agradecemos e nos despedimos após a ida das duas.

Diário de Campo dia 5 de janeiro de 2005.

Transporte com a Dona D.que ocorre à tarde no terreiro do Pai Joaquim. Ela recebe a Mãe Maria Africana.

Chego no terreiro o trabalho já havia começado. Assisto uma consulta e logo sou chamado. Seu Aguinaldo esá fazendo a entrevista com o Exu e a filha da D. Dala está fazendo as anotações. A médium fica sentada no banquinho de pretos-velhos e o consulente ficam em sua frente também em um banquinho. Dona tonica está presente. Ela quem faz as orações e joga água salgada nos exus.

Mãe Maria me dá o passe e pergunta se estou bem. Digo que sim. Ela insiste e pergunta se há uma novidade. Digo que não e Seu Aginaldo me adverte:

Sa: Preste atenção. O que ela perguntou se há uma novidade. O que isso quer dizer no mundo espiritual...

Mãe Maria pergunto se eu trabalho. Digo que sim que trabalho com a pesquisa sobre umbanda e que tenho uma clínica. Ela pergunta se trabalho com muito papel. Digo que sim porque escrevo bastante faço anotações. Logo desce um exu.

Começa a entrevista: eu= A Seu Aginaldo = Sa Pomba-gira =Pg

Sa: Como é seu nome?

Pg: (reluta um pouco e diz) Rosa Maria Espalhadeira.

Sa: Você já esteve aqui...

Pg: Eu não...

Sa: Já sim...E, quanto vocês estão? 37....

Seu Aginaldo para e pensa um pouco, logo se dirige à Pg:

Sa: Há um monte de terra do lado esquerdo. O que tem neste monte?

Pg: Tem uma coisa enterrada. Três coisas. Três pedaços de papel. Tem um escrito em azul assim (faz um gesto mostrando o sentido da escrita. Horizontal da esquerda pra direita) outro vermelho assim (este inclinado) e outro roxo.

Sa: só isso?

Pg: Tem mais umas coisinhas...

Sa: e porque vocês estão com o moço?

Pg: Por causa de uma moça....Uma moça alta, loira que anda com um sapato que faz barulho. (um sapato de salto alto). Há também neste lugar uma cabeça enterrada com um peruca castanha...

Sa: (pergunta pra mim) Você sente alguma coisa na cabeça.

A: Ultimamente tenho sentido um pouco de dores na mandíbula...

Sa: Alexandre você fica esperto...fica esperto.

Dizem que as dores que eu sinto são por conta deste feitiço. Sinto um pouco esta informação pois eu realmente estava com um problema de tensão nos dentes que gerava dor de cabeça. Também tive um sonho em que uma mulher estava passando a mão em minha cabeça.

Pergunto a Pg:

A: Essa moça que fez o feitiço, ela é a mesma da vez anterior?

Pg: É...

A: e porque ela fez esse feitiço?

Pg: Porque ela te acha o máximo, isso e aquilo...

A: Mas e porque ela fez isto.

Pg: Ai mas ele é bobo não é (se dirige ao seu Aguinaldo).

Sa: É mas ele aprende....

Volta a P Velha ela diz pra eu fazer um trabalho no meu consultório. Fala pra eu colocar três pétalas de rosa branca em um a xícara com água e açúcar, por sete dias.

ANEXO 2- ENTREVISTAS

Entrevista com N. 53 anos frequentadora do terreiro do Pai Joaquim do Congo. Ocorrida no dia 19 de agosto de 2004.

Chego ao terreiro por volta das oito e meia. Meire arranhou esta entrevista com N.. Esta fez questão que fosse no centro. Fomos até o terreiro. Logo que nos sentamos Neide começa perguntando:

N: Você está escrevendo um livro sobre umbanda é isso?

A: Não é bem um livro N. Eu sou psicólogo e faço pum trabalho de pós-graduação em que estudo a umbanda. Mais especificamente estou interessado na prática de cura da umbanda. Como a umbanda ajuda a tratar as pessoas. Este trabalho vai ser escrito e apresentado na universidade. Por isso eu estou fazendo algumas entrevistas com pessoas que passaram por algum trabalho de cura, um descarrego ou um transporte.

N: Eu vou te explicar. Eu amo todos eles...Todos (aponta para o congá). Mas quando a gente descobre quem é que faz tudo, a gente se sente pequeno. Mas eu amo todos eles, quando agente é tocada no coração...

Me chama atenção este “pequeno” mas não pergunto na hora o que é.

N: Eu vou te falar que acima d etudo é preciso ter fé. A cura vem da gente, eu tenho um livro que eu acho que seria bom você ler, se chama “ o poder subconsciente d a mente” ele explica algo que é importante sobre como são essas coisas. Eu tenho sensibilidade, eu percebo quando tem algo errado, mas geralmente as pessoas precisam vir no centro pra descobrir.

A: Descobrir?

N: É, você vem ao terreiro e conversa com o guia. Aí ele traz o mensageiro que faz maldade para alguém, que não se sabe quem, mas que mandou ele pra fazer maldade. Eles podem dizer se é homem ou mulher, mas não dizem o nome. Eles dizem o que ganhara. O malfeitor é sempre mandado por alguém.

A: E como esse malfeitor age?

N: Ah a pessoa que fez o pedido ela coloca coisas para atingir o outro. Elas faz os pedidos o o malfeitor faz. Por exemplo, um coração espetado pode até matar. Primeiro ele atinge o rim.é o primeiro lugar que ele pega...

A: E o que leva uma pessoa a fazer isso?

N: O desespero. È o desespero que faz a pessoa procurar uma entidade. Mas nem sempre o mal é causado por um espírito. O espírito de cada um pode providenciar a maldade ou a cobrança de pagar o mal. Uma pessoa pode assim só de olhar já fazer o mal pro outro.

A: E como se cura esse mal?

N: Tem cura pra tudo mas é preciso querer, é necessário o poder da mente.

A: Você já passou por um trabalho de cura?

N: Já. Uma vez eu fui a um centro por conta de um evento com o meu marido. Eu já sabia que havia um enconsto. Ele está encostado até hoje e por isso não me ouviu.

A: Quem está encostado?

N: Meu marido. No centro confirmaram isso, que eu já sabia?

A: Isso foi aqui neste centro.

N: Não, foi em outro. Houve um trabalho feito contra o meu marido que começou a se mostrar por crises financeiras. A gente trabalhava com comércio, tinha uma padaria. Aí os negócios começaram a ir mal. Nunca houve dívidas e elas começaram a parecer. Tudo por conta do aparecimento de um casal.

A: Era um casal conhecido?

N: Eles começaram a ir lá na padaria para oferecer coisas pra vender. Ofereciam doces, perfumes, olha o perfume isso já é sinal de pomba-gira e eu nem desconfiei. E agente não comprava mas eles iam. E de repente a gente começou a entrar em crise e tudo começou a aparecer na vida deles. Isto afetou nossa vida de casal. Gerou desconfiança, e quando há desconfiança, aí tem uma raiz que não tem cura.

Continua

N: Como eu te falei já havia sinais de pomba-gira. Ele (marido) se ligou à maldade você está entendendo (se refere à uma possível traição) aí ele foi perdendo tudo que tinha e começou a tirar coisas minhas também. A maldade foi tão grande que afetou todos. Foi começando a surgir dívidas de todos os lados. Na época a mãe dele estava doente. Mas ela não morreu de hemodiálise. Mas é assim. Cada pessoa tem seu espírito. O dele (marido) é fraco. Pessoas assim são suscetíveis de passarem por isso.

A: Explica um pouquinho isso pra mim.

N: Cada pessoa tem seu espírito. É preciso ter o conceito forte para não ser pego pelo mal. O meu filho fez dívidas nessa época. Resolveu com orações que inclusive eu fiz pra ele. Quem tem o espírito fraco precisa de orações feitas por um outro. Eu sei no meu conceito, eu sei o que eu posso. Eu consigo ver o outro (o malfeitor) pegando. Você percebe no olhar da pessoa. O malfeitor tapou os olhos e o ouvido do meu marido.

A: E quando você passou pelo trabalho de cura, o transporte, como você se sentiu?

N: Diante do Exu eu fiquei perplexa. Fiquei dias pensando naquilo porque tudo que ele falou bateu com o que eu estava sentindo. Depois vieram as orações, fez-se o ebó... Deus existe mas é preciso estar com a mente limpa para recebê-lo. É lindo demais. As coisas se inverteram quando eu comecei a ajudar o meu marido. Ele é fraco mas eu posso ajudar.

A: E o que ficou de tudo isto?

N: Desconfiança. Isso não tem como resolver.

Dona Tonica aparece no terreiro. Pergunta se atrapalha ficar conosco. Digo que não.

A: N. e você passou por outros transportes?

N: Houve uma vez um trabalho feito por uma vizinha para fechar o meu salão de beleza. Ele fez uma descrição da pessoa mas não se sabe se foi ela mesmo. Acho que é necessário um guia mais forte para resolver isso.

Ela aponta com o olhar para Dona Tonica e insiste em dizer que é preciso um guia mais forte. Desta vez, o transporte feito na Dona Tonica não deu resultados. Eu pergunto:

A: N. você disse no início que para resolver os problemas é importante ter fé e acreditar. Neste caso será que aconteceu isto e por isso não deu certo o transporte?

N: Acho que não. Não sei eu não pensei nisto. Não sei se é preciso ter mais confiança na minha mente., e querer saber a verdade...Sabe é porque não entrou no coração na mente. Quando você sente Deus a gente se sente pequeno conversando com os guias.

A: Aí vem a dúvida?

N: Também, mas é difícil pensar em conversar com um espírito quando se tem Deus no coração. Ele é uma coisa tão linda tão grande que você se sente pequeno. A igreja não leva em conta o dom que eu tenho essa sensibilidade mas quando você vai na Igreja e sente Deus naquele lugar lindo aí você fica em dúvida.

Entrevista com J. frequentador do terreiro a um ano e meio.

J. procurou o terreiro por conta de uma dor de cabeça recorrente. Havia ido em médicos mas nada resolvia. Conheceu o terreiro por intermédio de uma médium.

A: Bom J. o meu nome é Alexandre eu sou psicólogo e faço um trabalho de pesquisa sobre a umbanda. É um trabalho ligado à universidade, num curso de pós-graduação.

J: Mestrado?

A: Isso mestrado. Eu estou interessado em estudar a cura na umbanda, em como a umbanda ajuda as pessoas, e para isso estou entrevistando algumas pessoas que já passaram por descarrego ou transporte e foram auxiliadas.

J: ah tá, é eu vim pra cá por causa de uma dor de cabeça que eu sentia.

A: Uma dor de cabeça?

J: É doía aqui (aponta a região da cabeça) e eu fui em tudo quanto é médico pra saber o que era. Fiz EEG mas não deu nada aí a M. que é noiva de uma amiga meu me convidou pra vir aqui no centro.

A: Você não conhecia a umbanda?

J: Minha avó era curandeira, mas eu nunca tinha ido em centro de um umbanda não. Eu sou católico e freqüentava mesa-branca...aí um dia eu vim tomar um passe e falei pra baiana a ...Sá Maria que eu tinha essa dor de cabeça. Ela receitou um banho eu fiz e depois voltei.

A: Você fez e aí resolveu?

J: Não aí na outra vez que eu vim desceu 36 encostos e uma pomba-gira. Na época eu tinha batido o carro e tinha um encosto que gostava de carro. Aí eles desceram depois mandaram embora...

A: e o que eles te falaram sobre isso.

J: disseram que uma mulher tinha feito o feitiço. Estava tendo uma confusão na minha vida. Eu estava trabalhando mas não sobrava dinheiro pra nada, fiz dívidas, brigava com minha mãe com a minha irmã os relacionamentos não estavam bons.

A: Você imaginava haver um encosto?

J: Não.

A: E o que você sentiu quando ficou sabendo deles.

J: Quando eu vi a pomba-gira eu fiquei impactado. Eu pensei, nossa que eu fiz pra merecer isso...Porque tinham feito um feitiço pra mim.

A: Eles falaram quem fez o feitiço?

J: Não ela disse a baiana que eu não precisava saber. (E você desconfia? Pergunto) Aha pode ser uma ex-namorada né...rs.

A: E depois do transporte, como ficou?

M: eu fiquei mais aliviado. A dor passou mas Sá Maria disse que como eu tinha ficado muito tempo obsediado ia ficar uma marca. Agora sempre que minha vida está confusa eu sinto uma dorzinha de cabeça. Aí eu venho aqui e tomo um passe...

A: E depois dessa vez, você passou por algum outro transporte.

J: Teve. Um tempo depois eu fui promovido. Aí Eu vim aqui e desceu de novo um Exu. Eles disseram pra rezar pra nossa senhora e pra são Jerônimo. Como eu trabalho com pessoas, por ter algo eu acho que estar de bem com a vida tem outros que olham e não agüentam. Acho que o ser humano é assim não agüenta ver o outro bem.

A: E depois desse transporte?

J: Aí deu uma virada, minha vida pessoal mudou, eu to aí na luta mas to bem.

ANEXO 3 – Fotografias

Abertura da gira: Dona Tonica de costas, Marluí á direita, Meire (canto esquerdo), Jeferson, tocando atabaque.

“Seu” Aguinaldo

Caboclos de Ogum: Dona Tonica sentada, Marluí à direita, Rose à esquerda. Meire tocando agogô.

Marluí incorpora a baiana Maria do Cerrado