UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FFCLRP - DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

Daniela Torres de Andrade Lemos

**Pai Cacique e os filhos da Estrela Guia: Processos identitários e
cura na Legião Branca Mestre Jesus**

RIBEIRÃO PRETO – SP

2014

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS DE RIBEIRÃO PRETO
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

**Pai Cacique e os filhos da Estrela Guia: Processos identitários e
cura na Legião Branca Mestre Jesus**

Daniela Torres de Andrade Lemos

RIBEIRÃO PRETO – SP

2014

Daniela Torres de Andrade Lemos

**Pai Cacique e os filhos da Estrela Guia: Processos identitários e
cura na Legião Branca Mestre Jesus**

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.

Orientador: Prof. Dr. José Francisco Miguel
Henriques Bairrão

RIBEIRÃO PRETO – SP

2014

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

FICHA CATALOGRÁFICA

Lemos, Daniela Torres de Andrade

Pai Cacique e os filhos da Estrela Guia: processos identitários e cura na Legião Branca Mestre Jesus. Ribeirão Preto, 2014.

151 p.

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

Bairrão, José Francisco Miguel Henriques

1. Etnopsicologia. 2. Identificação (Psicanálise).
3. Cultos afro-brasileiros.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Daniela Torres de Andrade Lemos

Pai Cacique e os filhos da Estrela Guia: Processos identitários e cura na Legião Branca
Mestre Jesus.

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.

Aprovado em: _____

Banca Examinadora

Prof (a) Dr (a) _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof (a) Dr (a) _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof (a) Dr (a) _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Agradecimentos

Agradeço ao Miguel, pelo comprometimento conjunto, pela disponibilidade e, acima de tudo, pela postura intelectual, marca que carrego comigo e à qual me afilio: a primazia da escuta aos sujeitos (sejam quais forem, inclusive nós mesmos) sobre o apego a teorias.

Aos colegas de laboratório, especialmente: Raquel, Alice, Daniela, Juliana Tiveron, Juliana Carvalho, Veridiana, pelas discussões sempre muito ricas, pela ajuda nos momentos difíceis e pelo compartilhamento dos bons momentos.

À Legião Branca Mestre Jesus como um todo, em especial aos participantes diretos desta pesquisa, que abriram suas casas, trocaram confidências e experiências, confiaram segredos e puderam fazer desse trabalho o mais próximo possível de suas vivências.

Em especial, ao Carlinhos, Pincé e Thiago, que se envolveram comigo neste trabalho, me ajudaram a abrir caminhos, encontrar pessoas, reencontrar histórias, sempre me acolhendo de maneira próxima e confiando no meu trabalho.

Agradeço aos meus pais, Hamilton e Luciana, pelo suporte, sem o qual não poderia ter chegado até aqui, e pelo gosto pelo estudo, que me ensinaram direitinho.

Ao meu namorado, Luis Paulo, pelo companheirismo, pela amizade, pelo colo, pelo suporte. Por ficar pacientemente ao meu lado em dias de trabalho intenso e me acolher em dias de cansaço.

Às ex-companheiras de casa, Clarice, Veridiana e Juliana, e também à Raquel, pela amizade e pelas discussões sempre muito ricas e agradáveis, aos domingos à tarde e em dias quaisquer, que fizeram parecer possível discutir Lacan e se divertir.

Ao meu supervisor Mauro Moura, pela ajuda em tornar mais fina minha escuta analítica.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo financiamento dessa pesquisa.

RESUMO

LEMOS, D. T. A. Pai Cacique e os filhos da Estrela Guia: Processos identitários e cura na Legião Branca Mestre Jesus. 151 p. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2014.

A Legião Branca Mestre Jesus é um tradicional centro de Umbanda, conhecido por se dedicar às práticas de cura, localizado na cidade de Santa Rita do Passa Quatro. O objetivo desta pesquisa foi investigar e descrever os processos de transformação identitária em adeptos e médiuns deste Centro, mediante seu acompanhamento longitudinal. Para esse efeito, foi feita uma etnografia com especial atenção aos significantes que se repetem no complexo simbólico das entidades espirituais e narrativas de vida dos médiuns. Foram realizadas entrevistas abertas individuais com médiuns iniciantes e atuais líderes, a respeito de sua vida pessoal e sua relação com o Centro. A análise dos dados se baseou na psicanálise lacaniana, apoiando-se em especial nos conceitos de identificação e nos estudos sobre possessão. Os resultados indicam repetição dos significantes família, trabalho, justiça, luz e caminho. As transformações identitárias envolvem ressignificação de marcas simbólicas relacionadas a conflitos familiares através da afiliação à “família espiritual” da L.B.M.J. e aos valores de responsabilização perante o sofrimento do outro. Também verificou-se transformação das profissões dos médiuns em formas de “trabalho espiritual” norteadas por um “bem fazer” e combinando elementos simbólicos da L.B.M.J. a um modo de agir dos caboclos e pretos-velhos que implica trabalho justo. A iniciação como médium envolve reposicionamento subjetivo de alguém a ser cuidado para alguém que cuida. O adepto é visto como parte de uma corrente, cujo membro desgarrado é o elo mais frágil, o doente a ser cuidado. A compreensão dos processos identitários envolve compreensão da noção de pessoa do Centro, de que os espíritos (vivos ou mortos) são luzes inomináveis, que se manifestam sob diversas “roupagens”, identificáveis por padrões de ação éticos. Os processos identificatórios constatados têm a peculiaridade de se centrarem em padrões de ação atrelados aos valores do culto e, ao mesmo tempo, a uma luz que remete ao real inapreensível. Estes processos identificatórios envolvem ainda a reelaboração de aspectos da história brasileira como um todo, em especial ao etnocídio indígena em relação ao cristianismo, de forma que, sem abrir mão dos valores cristãos como humildade e caridade, recupera-se elementos históricos recalçados em relação ao descobrimento e ao extermínio de etnias.

Palavras chave: Etnopsicologia, Identificação (Psicanálise), Cultos afro-brasileiros.

ABSTRACT

Lemos, D.T.A. **Pai Cacique and sons of Estrela Guia: identity processes and healing at Legião Branca Mestre Jesus**. 151 p. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2014.

The Legião Branca Mestre Jesus (White Legion Master Jesus) is a traditional center of Umbanda, known to be devoted to healing practices, located in Santa Rita do Passa Quatro. The objective of this research was to investigate and describe the processes of identity transformation in adherents and mediums of the center, by longitudinal monitoring of them. For this purpose, an ethnography was done with special attention to repeated signifiers of the symbolic complex of spiritual entities and life narratives of mediums. Individual open interviews with beginners and current mediums leaders about his personal life and his relationship with the Center were held. The data analysis was based on the Lacanian psychoanalysis, relying in particular on the concept of identifying and studies in possession. The results indicate significant repetition of family, work, justice, light and way. The identity transformations involve reframing of symbolic marks related to family conflicts through affiliation to the "spiritual family" of LBMJ and values of accountability to the suffering of others. Also there was transformation of the professions of mediums in forms of "spiritual work" guided by a "good to do" and combining symbolic elements of LBMJ a mode of action of caboclos and pretos-velhos that implies fair work. Initiation as a medium involves subjective repositioning someone to care for someone who cares. The believer is seen as part of a chain, whose wayward member is the weakest link, the patient being careful. The understanding of identity processes involves understanding the notion of person of the center, that the spirits (living or dead) are nameless lights, which manifest themselves in different "guises", identifiable by ethical action patterns. The identification processes observed have the peculiarities of focus on action patterns linked to the values of the cult and, at the same time, to a light that refers to the unknowable real. These identification processes also involve redesigning aspects of Brazilian history as a whole, especially the indigenous ethnocide in relation to Christianity, in a way that, without rejecting the Christian values such as humility and charity, recovers repressed historical elements related to the discovery of Brazil and the extermination of ethnic groups.

Keywords: Ethnopsychology, Identification (Psychoanalysis), African-brazilian cults.

SUMÁRIO

1 APRESENTAÇÃO.....	15
2 INTRODUÇÃO	25
2.1 A Umbanda	25
2.2 Identidade	29
2.3 Identificação	33
2.3.1 As identificações em Freud.....	33
2.3.2 As identificações em Lacan	37
2.3.2.1 A identificação imaginária	37
2.3.2.2 A identificação simbólica.....	41
2.3.2.3 A identificação fantasística	45
2.4 Processos identitários na L.B.M.J.	49
2.5 Perspectivas sobre a possessão	50
3 OBJETIVO.....	65
4 METODOLOGIA.....	67
5 RESULTADOS.....	71
5.1 Trajetória da pesquisadora	71
5.2 Principais colaboradores da pesquisa	76
5.3 O processo de iniciação mediúnica	82
5.4 A noção de pessoa na Legião Branca Mestre Jesus	104
5.5 Os filhos de Pai Cacique e o retorno à Estrela Guia.....	110
5.6 Articulações significantes e processos identitários.....	121
5.7 “Um” a ser cuidado por um cuidador: o lugar do médium na L.B.M.J.....	130
5.8 O lugar do “desgarrado”: o elo mais fraco da corrente	135
6 ANÁLISE E DISCUSSÃO	140
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	146
8 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	148
9 ANEXOS.....	152

1 APRESENTAÇÃO

O “Centrão” de Santa Rita do Passa Quatro

A Legião Branca Mestre Jesus é conhecida em Santa Rita do Passa Quatro, cidade onde está localizada, como “Centrão”. Isto porque, além da grande extensão em área (ocupa uma quadra inteira), o Centro é frequentado por pessoas de diversas origens, muitas vezes distantes, o que torna os cultos especialmente movimentados.

Dessa forma, o Centro além de grande, é bastante conhecido e de grande importância para a cidade e a região. Muitos hotéis dedicam parte de sua capacidade à hospedagem dos consulentes viajantes e anunciam nos arredores. O Centro também consta no site oficial da cidade e, caso alguém deseje visitá-lo sem saber exatamente o endereço, provavelmente conseguirá uma explicação na primeira parada para informação, ou mesmo no último pedágio antes da entrada na cidade.

Uma descrição etnográfica do Centro já foi realizada anteriormente (LE MOS & BAIRRÃO, 2013) em trabalho no qual também se abordou as noções de morte e doença da Legião Branca Mestre Jesus. Esta caracterização do local é de fundamental importância para que se compreenda o contexto em que esta pesquisa foi realizada, as características e peculiaridades do Centro como um todo, sua história e outros aspectos da organização que hora ou outra são referidos nos dados de entrevista e análises.

A L.B.M.J. é muito importante por influenciar o culto umbandista de toda a região, constituindo-se como uma espécie de matriz formadora de médiuns. O número de médiuns é muito grande (frequentemente ultrapassa o número de cem, em dias de grande movimento) e dissidências ocorrem com certa frequência. Muitos destes grupos dissidentes se organizaram e formaram outros centros, tanto em Santa Rita do Passa Quatro, como em outras cidades nos arredores, como Ribeirão Preto e Descalvado, cultos estes que, embora com diferenças em relação ao ritual, sem dúvida preservam marcas da forma como ocorre o culto em sua “matriz”.

Sua importância também se deve à especificidade do culto umbandista desenvolvido por lá, a chamada Umbanda Branca que, conforme descrito em trabalho anterior (LE MOS & BAIRRÃO, 2013), tem algumas diferenças importantes em relação à chamada Umbanda Sete-Linhas. Na prática, o que se observa é uma maior proximidade do espiritismo Kardecista, que se faz notar pela frequência com que se fala a respeito de importantes termos de origem

espírita, como “reforma íntima” (o ato de um seguidor se preocupar com sua elevação moral, com vistas à evolução espiritual), e no uso constante e preponderante de livros e autores espíritas (o folheto informativo sobre mediunidade, que é entregue a um consulente que é “diagnosticado” como médium, indica a leitura de uma das mais importantes obras espíritas, o “Livro dos Médiuns”, escrito por Allan Kardec. Também é marcante a presença dos valores cristãos, de maneira um pouco mais “carregada” do que em outros cultos umbandistas em geral: fala-se sobre caridade o tempo todo, não apenas para os que se iniciam, mas para qualquer consulente que passe algum tempo aguardando o início dos trabalhos. O distanciamento dos elementos afro, pelo menos para uma observação superficial, se revela na ausência de velas coloridas e atabaques, e ao velamento dedicado à esquerda (linha de entidades conhecida por tratar dos aspectos “mundanos” da existência humana).

Há serviço de vans de diversas cidades especificamente para transportar os médiuns e consulentes, em especial de Ribeirão Preto, que conta com, pelo menos, dois serviços de van. Uma delas, organizada por Renato (um dos médiuns entrevistados para esta pesquisa), é um espaço importante de socialização dos médiuns, uma vez que a viagem de volta para Ribeirão Preto é bastante demorada (a van deixa um por um em casa, o que pode levar mais de três horas, além da uma hora de viagem) e acaba sendo aproveitada para troca de experiências e estabelecimento de vínculos entre os frequentadores. Uma boa parte dos médiuns da casa, inclusive, é de Ribeirão Preto. Uma outra parte considerável é de Santa Rita do Passa Quatro, mas há também pessoas de outras cidades da região.

A sede da L.B.M.J., é um prédio de grande extensão, cuja fachada ocupa o quarteirão todo. A porta principal é bem alta e traz logo acima o símbolo do Centro (uma estrela de Davi amarela, com as iniciais L.B.M.J. em azul). O Centro todo é pintado de azul claro, desde a fachada até o interior. Ao entrar pela porta principal, há uma secretaria à esquerda, onde se distribuem senhas, e um corredor curto, que leva ao salão principal. Neste corredor, há diversos quadros com esquemas sobre pontos riscados (espécie de insígnia gráfica de cada entidade) e o organograma espiritual do Centro, uma “árvore genealógica” dos espíritos “fundadores”. Seguindo em frente neste pequeno corredor, há uma sala de consultas de cada lado e, ao final, encontra-se o salão principal, com o congá ao fundo (portanto, bem à frente de quem entra).

O salão principal é construído em forma de anfiteatro, com o congá (local onde, na umbanda, ficam as imagens) ao fundo. No congá da L.B.M.J. há uma grande imagem de Jesus de braços abertos, iluminada por uma luz clara que lhe dá destaque, além de algumas flores e espadas-de-são-jorge (uma planta cujas folhagens lembram espadas e que é atribuída às

entidades de caboclos). Segundo os médiuns da L.B.M.J., a arquitetura do salão principal segue orientações dadas pelo espírito do Caboclo Tuamba (através da incorporação de José Luiz Paiz): o teto é sustentado por sete vigas, que representam as sete linhas da Umbanda, cada uma pintada com a sua cor correspondente. A iluminação também segue esta divisão: cada uma das paredes, dividida pelas pilastras, leva uma luz de uma das sete cores da Umbanda vinculadas às sete linhas. No teto do salão principal, além disso, há uma grande estrela de seis pontas, com o interior branco, e lâmpadas de sete cores diferentes, de maneira que a iluminação confere certo peso e expressividade peculiares ao ambiente, com nuances de cor e luz sobre as imagens.

O salão principal é composto por muitas cadeiras e uma área à frente do congá a que se chama “terreiro” propriamente dito, onde ficam os médiuns. As duas áreas são delimitadas por uma mureta bem baixa e fechada por uma portinhola. Os consulentes se sentam nas cadeiras, que ficam dispostas atrás (à frente de quem entra pela porta principal) do “terreiro”, onde ficam os médiuns. Esta área onde ficam os consulentes é dividida em dois por um estreito corredor, usado para chegar à portinhola do cercado e que dá acesso ao “terreiro”. De um lado das cadeiras ficam os consulentes e de outro, seus acompanhantes.

Há sempre um médium controlando a entrada e saída da audiência para o terreiro e vice-versa, a não ser que a portinhola esteja fechada. O terreiro é feito de azulejos pretos, delimitado por um círculo de azulejos brancos, ao redor do qual se localizam as cadeiras onde ficam os médiuns (logo à frente da mureta e divididos em mulheres à direita de quem entra e homens à esquerda). No centro do terreiro há também uma cruz feita de azulejos brancos, onde é proibido que um médium desincorporado pise (o que é fiscalizado com rigor). Diz-se que esta cruz é um local de passagem de espíritos, do “plano espiritual” para este plano.

Além da expressividade da luminosidade do local, há também uma ambientação sonora bastante característica: embora o salão principal esteja frequentemente lotado, há muito pouco ruído por parte das pessoas, que falam sussurrando. Este silêncio dá lugar à música, as Ave Marias de Schubert e Gounod, entoadas em uma gravação de teclado que se repete durante todo o culto. Em segundo plano em relação à música, há também um constante ruído de água corrente, devido à fonte artificial que fica à esquerda de quem entra no salão principal. Esta fonte tem também algumas plantas que caem da fonte, acompanhando a direção da água, e pequenas imagens de caboclos, algumas delas identificadas com nomes das “entidades” do Centro (por exemplo, Potiguara, Jupira). À direita de quem entra há também uma grande imagem de Iemanjá, rodeada por perfumes e maquiagens e também de algumas imagens de caboclos.

À esquerda do salão principal há um alojamento com refeitório, para aqueles que vierem de longe e não puderem pagar por uma hospedagem em hotel. À direita do salão fica um longo corredor com bancos de alvenaria, com salas de consulta por toda a sua extensão.

Esta parte do Centro tem um aspecto parecido com um posto de saúde: as paredes pintadas de azul claro, o banco de alvenaria onde se acumulam consulentes à espera de atendimento, os médiuns passando de um lado para o outro, algumas vezes apressados devido ao volume de trabalho. Na L.B.M.J. o uniforme dos médiuns faz lembrar muito o de profissionais da área da saúde: homens usam calça, camisa e sapatos brancos e mulheres usam calça, sapatos e um longo vestido, quase idêntico a um jaleco, também brancos. Todos usam crachá e é proibido usar sapatos abertos. Além disso, neste corredor fica sempre um dos médiuns com uma prancheta chamando em voz alta os números das senhas para que os consulentes entrem na sala de atendimento aos poucos.

As salas de consulta também se assemelham bastante a um posto de saúde. Na entrada, há um banco de alvenaria onde os consulentes que já foram chamados pela senha aguardam no interior da sala. O ambiente é separado por uma cortina branca e, do outro lado da cortina, há uma espécie de maca (uma cama de alvenaria muito estreita, coberta por um colchonete fino e lençol branco). Ao lado desta maca, há uma mesinha, bem no canto, onde ficam papéis impressos: informativos sobre mediunidade, fichas dos consulentes indicando datas de retorno, cuidados pós-cirurgia espiritual, fichas dos consulentes para reistro do Centro e, caso seja uma sala de cirurgia espiritual, uma jarra de vinho diluído em água e copinhos para dá-los aos consulentes que passarem pelo ritual.

Conforme descrição feita em trabalho anterior (LE MOS & BAIRRÃO, 2013), os rituais da L.B.M.J. são divididos entre as segundas, quartas e sextas-feiras.

Se for pela primeira vez à L.B.M.J., o consulente terá que ir em uma sexta-feira, dia em que se realizam as consultas em geral. Provavelmente terá que entrar em uma fila para chegar à secretaria e pegar uma ficha numerada, separada por cores, divididas entre consulta de saúde e consulta de orientação, e pegar uma delas segundo o próprio critério. As consultas de saúde são para aqueles que procuram ajuda para um problema dessa ordem, e as consultas de orientação, para os que procurarem aconselhamento sobre questões financeiras, amorosas, familiares. Na sexta-feira há também os cruzamentos, que os médiuns descrevem como uma “micro-cirurgia espiritual”, um procedimento realizado nos casos de saúde que eles julgam de menor gravidade ou no “pós-cirúrgico espiritual” (e que, como a cirurgia espiritual propriamente dita, é um procedimento ritual, sem incisões). Realiza-se também neste dia outros rituais, como a sessão espiritual, quando o “diagnóstico” dado pelo médium

incorporado à problemática do paciente é de que se trata de influência negativa de algum espírito, realizado no centro do terreiro, sobre a cruz branca. Há as salas de consulta espiritual, uma espécie de área da saúde mental no Centro, para onde são direcionados aqueles cuja problemática seja vista pela “entidade” como de ordem psíquica, sob influência de espíritos mal intencionados ou não. Um último recurso, para aqueles cujo problema seja atribuído à má influência persistente de espíritos é a “Casa Grande” (nome que, curiosamente, pode ser usado para se referir ao Centro como um todo, por ser literalmente uma casa grande) ou “Tronqueira”, local destinado aos cultos de esquerda no Centro. Os cultos de esquerda são rituais voltados para espíritos de exus e pomba-giras, ligados a aspectos mais “mundanos” da vida humana. O que se diz é que, se o “espírito malfeitor” não aceitou cessar sua influência nas sessões espirituais, ali ele será “tirado à força” por aqueles que “pegam no pesado”.

Às sextas-feiras só não são realizadas cirurgias espirituais, feitas exclusivamente às quartas-feiras, e divididas entre infantil e adulto, e atendimento de médiuns, feito sempre às segundas-feiras.

Na segunda-feira, também há o curso de médiuns, para os iniciantes, e o desenvolvimento mediúnico, para os que já passaram pelo curso. A presença na primeira segunda-feira do mês é obrigatória para todos os médiuns, pois é neste dia que se realiza a reunião de diretoria, órgão gestor do centro para assuntos “burocráticos”. Os diretores (tesoureiro, presidente, etc) se reúnem em uma sala à parte para decidir questões como contas a pagar, infra-estrutura do Centro, regimento interno, até festas do mês e problemas de relacionamento entre os membros. Ao final do ritual, o presidente ou alguém que o represente comunica os médiuns sobre o que foi decidido.

Existem também alguns rituais excepcionais, realizados geralmente aos sábados, no caso de festas religiosas, em uma área externa, nos fundos do Centro. Nesta área, há um outro “terreiro”, feito de areia, rodeado por uma cerca branca e espadas-de-são-jorge, com um grande Jesus de braços abertos na ponta, na cor branca. É ali que, em geral, se realizam as festas que, embora tragam a seriedade implicada em um ritual religioso, também são momentos de grande descontração e socialização dos médiuns e alguns participantes. Ao final de todas as festas há muita comida, geralmente relacionada ao ritual que ocorrer (por exemplo, em festa de preto-velho, há cuzcuz, em festa de Cosme-Damião, há muitos doces, uma vez que, na umbanda, cada linha de entidades é ligada a um determinado tipo de comida). Algumas vezes, depois do ritual propriamente dito há também música e dança.

Embora o número de médiuns no Centro seja bem extenso, há intenso envolvimento por parte da maioria deles em relação ao culto. Formam-se diversos vínculos e uma dinâmica

particular das relações sociais no local. Muitos deles vão a todos os dias de ritual e alguns viajam para isso. Todos os dias de ritual, os médiuns se reúnem em um refeitório, localizado nos fundos do Centro (diferente do refeitório dedicado aos hóspedes do alojamento), onde é servida uma sopa, chá, café e bolachas. Há alguns poucos potes de pimenta, ao redor dos quais os mais “corajosos” se sentam para utilizá-la (eu, por exemplo, sou uma dessas, o que sempre provoca comentários). Na primeira segunda-feira do mês, às vezes algum aniversariante também leva bolo. As pessoas se sentam nas diversas mesas do salão, em grupos heterogêneos e fazem fila para lavar cada qual seu próprio prato, ao final da refeição.

Há rígido controle das vestimentas dos médiuns, em especial das mulheres. Os homens devem respeitar o uniforme. As mulheres, além de usar o uniforme (que é mais detalhado que o dos homens e requer o uso de um comprido jaleco), não podem usar esmalte, nem acessórios como tiaras, brincos grandes, piercings, pulseiras e colares, nem maquiagem. Há intenso controle em relação às vestes femininas mas, de tempos em tempos, estas regras são relaxadas temporariamente (algumas médiuns começam a aparecer com esmalte escuro, por exemplo, e isso passa “despercebido”, até que algum dirigente reavive as proibições e geralmente, algumas “extras”). Esta questão sobre as vestes das médiuns foi uma celeuma bastante recorrente durante todo o tempo que frequentei o Centro.

Um dos médiuns que vai ao Centro todos os dias em que há rituais é Renato, organizador de uma das vans que vai de Ribeirão Preto à L.B.M.J. A van costuma marcar um ponto de encontro comum para a ida, parando em alguns lugares excepcionalmente. Na volta, ela deixa cada médium em sua casa, o que pode levar muitas horas. Enquanto estão na van, os médiuns e eventualmente alguns consulentes, trocam experiências sobre a religião, contam piadas, dividem lanche e formam um vínculo bem particular: o “pessoal da van”.

Santa Rita do Passa Quatro é uma cidade bem pequena e pacata, de forma que praticamente todos os médiuns que moram lá têm algum tipo de relação extra-centro. É o caso de Carlinhos, Pincé e a família Paiz (da qual um dos membros, Thiago, também foi entrevistado para este trabalho). Carlos trabalhou desde criança na relojoaria do sr. Luiz Paiz, pai de Thiago e também de José Luiz Paiz, que era amigo de Pincé (também chamado José Luiz). Thiago é casado com a irmã de Carlinhos. Neste contexto, dizer que a L.B.M.J. é uma grande família, a qual o médium vai se integrar, chega a ser uma interpretação literal.

Esta tonalidade de família relaciona-se também à história do Centro, tal como é contada pelos seus fundadores e antigos líderes (dos quais fazem parte, inclusive, os médiuns de Santa Rita citados acima). Conforme descrito por Lemos & Bairrão (2013), há duas perspectivas a partir das quais se conta a história da Legião Branca Mestre Jesus. Uma delas,

a história “material” diz respeito aos fundadores da sede e dos processos pelos quais foram se estabelecendo enquanto grupo. Há também a história “espiritual”, a respeito de como a L.B.M.J. teria sido idealizada, antes da fundação propriamente dita, por uma família de espíritos.

A(s) história(s) da Legião Branca Mestre Jesus

Diz-se que tudo começou com um centro espírita Kardecista, a Casa de Caridade Maria Emília, da qual participava um antigo médium e um dos fundadores, Roberto Zerbetto. Junto a este centro espírita, havia uma farmácia, chamada “Farmácia Homeopática dos Pobres”, que doava este tipo de remédio a quem não pudesse comprá-los.

Em certo momento, Roberto começou a incorporar uma entidade umbandista, o Caboclo Tuamba, o que desagradou os médiuns do centro.

Foi então que Roberto se juntou a Alberto Curi e fundaram um centro de Umbanda, chamado Templo Espiritualista Mestre Jesus. Posteriormente, Alberto doou o terreno onde atualmente está sediado o Centro, que passou a se chamar Legião Branca Mestre Jesus, momento a partir do qual começou a se configurar este culto umbandista, denominado “Umbanda Branca”, tal como é conhecido nos dias de hoje.

Logo no início, os médiuns incorporavam as “entidades” que seriam conhecidas como as “entidades chefe” do terreiro. Mas para compreender quais as implicações disso é necessário conhecer uma outra perspectiva a partir da qual se conta a história do Centro, a fundação no “plano espiritual”.

Segundo esta perspectiva (LE MOS & BAIRRÃO, 2013), o Centro começou a ser idealizado muito tempo antes de sua fundação propriamente dita, por volta da época do descobrimento do Brasil. Há versões que falam de uma fundação há mil e quinhentos anos, e não no ano de mil e quinhentos. De qualquer maneira, o que se diz é que, há muitos anos, um grupo de entidades (mortas) se uniu para criar um tipo específico de culto, que seria praticado por outros sete centros pelo Brasil. Na prática, o que se diz é que apenas um deles “vingou”, a Legião Branca Mestre Jesus.

O idealizador principal teria sido o caboclo Pai Cacique, que orientou outras duas entidades primas, Tuamba e Jussara, para executar o plano. Ainda estariam envolvidos nessa fundação outras entidades que são denominadas “entidades chefe”, como Sete Cachoeiras, Potiguara, João do Congo (o principal preto-velho dentre as entidades do Centro), Jupira, entre outros.

Foi a partir da incorporação de Tuamba por Roberto Zerbetto que o culto começou a se organizar, conforme descrevemos anteriormente, e dos espíritos que compõe esta “família espiritual”, é o único que não incorpora mais. Isso quer dizer que não há nenhum médium que o incorpore pois, segundo os relatos dos antigos médiuns, ele “evoluiu” (se tornou uma entidade de nível muito superior e, por isso, não pode mais participar diretamente dos cultos, participando apenas como um “mentor”). Os outros, “participam” do culto pela incorporação dos médiuns e são chamadas “entidades de chefia”. Este é o termo usado no Centro para falar desses espíritos que seriam componentes da “família espiritual fundadora” e que, normalmente, são incorporadas pelos médiuns mais antigos ou líderes do Centro. O médium que incorporar um desses espíritos usará guias diferenciadas (maiores, com mais detalhes, como dentes e penas grandes) em relação às guias usadas pela maioria dos médiuns do Centro.

Cada médium incorpora um determinado grupo de entidades, não havendo incorporação de um mesmo espírito por médiuns diferentes, no mesmo período. Mas uma vez que o médium se afaste, ou venha a falecer, este espírito pode “escolher” um médium diferente para incorporar. Por exemplo, a Cabocla Jupira, que era incorporada por Yvone, que faleceu, agora incorpora em outra médium, o que não aconteceria se Yvone ainda frequentasse o Centro. É interessante refletir sobre a maneira como se “reconhece” uma mesma entidade, incorporada por médiuns diferentes. Estes espíritos tem características muito peculiares, que são conhecidas pelos médiuns do culto e que possibilitam que sejam reconhecidos como os mesmos. Além do nome, repetem-se características, como doçura ou rigidez, expressão corporal do médium e relata-se uma sensação comum provocada nos médiuns que percebem sua influência. Por exemplo, o Caboclo Potiguara, já incorporado por José Luiz Paiz, faz notar sua influência nos médiuns pela sensação de paz que provoca, o que o tornaria inconfundível. Chama a todos de “filhos de meu pai”, o que constitui uma espécie de “chavão” que o caracteriza.

Assim, a história espiritual do Centro se encarna, tanto no sentido da incorporação, quanto no de ser vivenciada na atualidade mesmo pelos que não a conhecem em profundidade. Ela se presentifica através dos médiuns incorporados e em seus dizeres, sua forma de lidar com os consulentes e médiuns. Há alguns destes espíritos “fundadores” que não incorporam no momento (não há um médium que o incorpore), mas nunca se sabe quando poderão “reaparecer”.

A interpretação que comumente se dá a um consulente que chega à L.B.M.J. é que pertence a essa família e que o motivo de sua doença, razão mais comum pela qual as pessoas

procuram o Centro, é que deveria retornar a ela. Tal retorno, não raro, envolve desenvolvimento mediúnico e iniciação no culto, fato comum em cultos umbandistas relacionados à cura, como descreve Montero (1985).

O ingresso no culto da Legião costuma implicar uma profunda transformação identitária, principalmente em torno de questões como pertencimento e família, assim como uma resignificação das idéias de doença e morte. Conforme aponta Montero (1985) a doença é concebida na Umbanda como decorrente de uma situação de desordem espiritual, denominada por ela de anomia. A mediunidade teria para esta autora, portanto, papel fundamental na reorganização pessoal do doente, bem como forneceria um outro significado para sua doença: a explicação muito comum de que se trata de mediunidade não desenvolvida, para a qual a iniciação mediúnica se constitui indicação terapêutica.

No caso da L.B.M.J., o significado atribuído à doença é de que se trata de um chamado para retornar àquela família espiritual específica, a que todos os que ali chegam pertencem e à qual devem retornar, seja através da iniciação mediúnica, seja através da frequência aos rituais de cura da Legião Branca (LEMOS & BAIRRÃO, 2013).

A entrada no culto implica uma modificação substancial da rotina, tanto do médium iniciante, como do consulente. Eles muitas vezes enfrentarão viagens frequentes (muitos não residem na cidade de Santa Rita do Passa Quatro) e entrarão em contato com um novo círculo social. O consulente que procura tratamento terá que voltar ao Centro em diversos dias distintos, durante um período que pode durar meses, além de receber recomendações quanto a hábitos pessoais, como banho, atividade sexual e alimentação, como parte do tratamento. O médium que se inicia, por sua vez, passa por uma modificação ainda maior: fará um curso semanal, frequentará os cultos como estagiário, passará por diversos rituais de iniciação, não poderá comer carne vermelha nem ingerir bebida alcoólica em nenhum dia que for à L.B.M.J. É comum que os médiuns estendam tais restrições até mesmo a dias que não irão ao centro: muitos deixam de comer carne vermelha, beber ou fumar no dia-a-dia, como um ato que, para eles, é visto como um sinal de coerência e respeito aos pressupostos da L.B.M.J.

É provável que essa mudança de rotina seja indício de um processo de transformação identitária. Para tal, reveremos alguns conceitos relacionados ao tema da identidade para, em seguida, justificar a escolha pela noção de identificação em seu lugar. Uma vez que a umbanda é um culto de possessão e que este aspecto ritual tem grande impacto sobre a maneira como os adeptos concebem a si mesmos, examinaremos agora o que se encontra na literatura a respeito da articulação entre identidade e possessão.

2 INTRODUÇÃO

2.1 A Umbanda

A umbanda é uma religião afro-brasileira em que ocorre a incorporação (nome dado à possessão neste contexto) de uma diversidade de espíritos, sob a forma de tipos espirituais agrupados sob o nome de “linhas”.

Para Concone (1987), os caboclos e pretos-velhos, espíritos mais frequentes no ritual da L.B.M.J., trazem consigo uma dimensão mítica da sociedade brasileira, vistos como fundadores do modo de ser brasileiro e da história do Brasil. São portanto, elementos fundamentais para se pensar a memória social brasileira a partir destes tipos sociais.

Diversos autores se dedicaram a estudar a relação entre os sentidos do culto umbandista e as entidades espirituais e as implicações psicológicas nos adeptos, assim como as etnoteorias dos terreiros a respeito de aspectos humanos.

Leal de Barros (2010) centrou-se no estudo das pombas-giras, linha de espíritos na Umbanda relacionada à prostituição e à maternagem. Descritas como prostitutas sagradas, as pombas-giras remetem à dualidade das representações do feminino, tais como a de mãe/prostituta, força/fragilidade, castidade/sensualidade, integrando tais sentidos comumente dissociados pelo senso-comum.

O estudo também recuperou sentidos associados ao culto às pombas-giras, possibilitando uma compreensão entopsicológica de gênero. Assim, para a autora, as pombas-giras refletem tipos femininos marginalizados, possibilitando através do ritual a vivência do não-dito, de sentidos recalcados sobre o feminino e favorecendo uma elaboração por parte dos adeptos do que é ser mulher.

Outro estudo etnopsicológico a respeito da Umbanda é o de Macedo & Bairrão (2011) sobre a linha dos Baianos na Umbanda do Sudeste e a forma como o panteão incorpora vivências humanas e tipos sociais se de personagens tipicamente nordestinos.

Segundo Macedo & Bairrão (2011) o culto aos baianos revelam composições de elementos simbólicos da cultura nordestina, sugerindo que há uma transformação e recombinação destes elementos e cenas regionais que não são apenas decalcadas de tipos sociais, mas compondo novos sentidos. Estes sentidos caracteristicamente são combinações de elementos aparentemente contraditórios, tais como o humor e dramaticidade, sofrimento e

alegria, compoem símbolos religiosos nos quais o humano, paradoxal e conflituoso, possa se reconhecer.

Os baianos na umbanda, segundo os autores, têm forte significado histórico na composição da sociedade brasileira e sua miscigenação não apenas étnica e racial, mas também simbólica. Suas narrativas, combinando significantes de diversas origens, não se restringem a tipos populares determinados, mas à experiência social da população brasileira como um todo.

Outra autora a estudar o culto umbandista no âmbito da etnopsicologia foi Pagliuso (2012), que estudou a relação entre a construção de laços afetivos e de filiação nos rituais de uma família de santo umbandista. Esta mesma família, é responsável pela administração de um terreiro e também de um abrigo para crianças e adolescentes.

Utilizando o referencial lacaniano, Pagliuso (2012) concebe a família de santo como uma família simbólica, que se institui em torno de uma vivência afro-brasileira de ancestralidade. Na Umbanda, espíritos são tratados por “pais”, que cuidam dos adeptos, seus “filhos”, que são crianças a serem cuidadas, mas também potenciais cuidadores.

Assim, a pesquisa ao mesmo tempo recuperou estas vivências de ancestralidade do culto umbandista, por estarem intimamente ligadas ao ato de cuidar, esta composição simbólica das relações intrafamiliares se alargam ao cuidado às crianças no abrigo.

Um dos trabalhos etnopsicológicos com especial implicação para este trabalho foi o de Rotta & Bairrão (2012), que realizaram um estudo dos sentidos comuns a entidades de caboclos na umbanda e seus alcances psicológicos em relação aos adeptos.

Os autores descreveram como alguns significantes recorrentes na linguagem destes espíritos, relacionados à mata e ao crescimento das plantas, se articulam a vivências humanas: as raízes como origens, o florescimento como início do desenvolvimento, abertura, e a luz como elaboração e conhecimento pessoal que conduzem aos frutos, resultado do amadurecimento. Tais elementos aparecem com frequência nas narrativas dos frequentadores da L.B.M.J., que é um culto umbandista no qual os caboclos tem posição de destaque.

Além disso, segundo Rotta & Bairrão (2012), os significantes comuns às narrativas sobre caboclos na Umbanda remetem também a ideais de liberdade e implicação do sujeito perante as próprias escolhas, fato bastante significativo em se tratando de um estudo sobre processos identitários, uma vez que esta implicação está diretamente relacionada às transformações pessoais dos adeptos.

Outra linha de entidades espirituais bastante presente no culto da L.B.M.J. é a dos pretos-velhos. O tema dos pretos-velhos na Umbanda foi estudado por Dias & Bairrão (2014),

que se dedicou ao estudo de uma subcategoria desta linha, os pretos-velhos da mata. Estes espíritos, ao mesmo tempo que se apresentam com características de preto-velho (fumam cachimbo, apresentam-se curvados e com modo de falar característico), trazem também elementos de outras linhas, tais como o uso de palavrões no linguajar e de bebidas alcoólicas no ritual, e dos encantados, como a manipulação de energias na natureza como ervas, fogo e metais.

Sendo a linha de pretos-velhos muito ligadas à ancestralidade e os exus a questões prementemente humanas, estes espíritos são, segundo o autor, ao mesmo tempo ancestrais e concretos. Remetem ao homem em relação à sua ancestralidade e seus ancestrais implicados na humanidade. Assim, segundo Dias & Bairrão (2014) trata-se de uma nova síntese que subverte categorizações, subvertendo uma lógica dicotômica reducionista dos fatos da existência humana. Constituem-se, portanto, como meios pelos quais os adeptos lidam e transformam, através do culto, conflitos e vivências emocionais aparentemente contraditórias.

Uma psicóloga que se dedicou ao estudo das religiões de matriz africana é Augras (1983), que descreve as relações entre adeptos do Candomblé e seus orixás. Já Zacharias (1998) estabelece relações entre os arquétipos de Jung e os relaciona com componentes simbólicos dos orixás.

No caso da L.B.M.J., o tipo de ritual umbandista é chamado pelos participantes deste Centro de “Umbanda Branca”, caracterizada como uma umbanda mais próxima do Kardecismo e mais distanciada do Candomblé. Na prática, isso se faz notar pela forte influência cristã, pela ausência de pontos cantados e atabaques (marcas das religiões de matriz africana) e pela presença de narrativas kardecistas, como a crença em colônias espirituais, evolução espiritual e reencarnação.

Buscou-se neste trabalho investigar de que maneira a história do Legião Branca Mestre Jesus e histórias pessoais dos médiuns que ali frequentam se articulam, através da teoria psicanalítica da identificação e das teorias a respeito do fenômeno da possessão. O presente estudo pretende, portanto, partir de uma narrativa social, revelada por trabalho anterior (LE MOS & BAIRRÃO, 2013), para compreender como este processo se desdobra em vivências psíquicas das pessoas que se envolvem no culto da Legião Branca Mestre Jesus, nomeadamente em processos identificatórios, de reconstituição narrativa da própria identidade e do sentido da sua existência: em última instância, de refeitura do seu próprio entendimento de si mesmos

2.2 Identidade

Uma autora a tratar o tema da identidade a partir de uma abordagem antropológica foi Carneiro da Cunha (1985) que utiliza a ideia da identificação de um grupo étnico para dizer que a identidade se constitui na diferença. A autora foi uma das primeiras a tratar o tema identidade como de natureza relacional, a partir de seu trabalho *Negros estrangeiros e sua volta à África*, no qual analisa o tema da identidade a partir da trajetória de escravos africanos libertos no Brasil e seu retorno ao continente africano. A autora descreve a maneira como estes ex-escravos eram vistos como estrangeiros tanto no Brasil quanto na África, depois do seu retorno.

A construção de grupos unidos a partir desta experiência comum de escravidão no Brasil passaria por diversos processos. O grupo de libertos que retornaram passaram a se chamar Agudás, nome derivado de sua origem de uma primeira colônia de libertos no Brasil, resultado de uma transformação da palavra Uidá, nome da colônia. Eram portanto, nomeadamente africanos retornados do Brasil. Além disso, depois de voltarem, mantiveram alguns costumes brasileiros, tais como a festa de Senhor do Bonfim e a de Bumba meu Boi. Outra marca importante deste grupo foi o Catolicismo, com elementos de sincretismo (tais como a negação da monogamia e a adoção de “fetiches”), em contraste com o protestantismo predominante nas regiões africanas colonizadas por britânicos. Assim, utilizando dados etnográficos e históricos, a autora descreve os processos e elementos a partir dos quais os negros africanos libertos foram construindo uma espécie de identidade “transatlântica”, que não se enquadrava nem como africana, nem como brasileira. Os escravos libertos, de qualquer forma, assumiam posições identitárias distintas em cada contexto, utilizando-se em cada caso, de referências de seu passado que os diferenciavam dos habitantes locais: aspectos da origem africana no Brasil, e da cultura brasileira quando de volta à África.

Para Carneiro da Cunha (1985), a sociedade multiétnica utiliza diferenças culturais para pensar a si mesma, selecionando traços e símbolos e esquecendo outros, construindo uma noção de identidade baseada nesta diferença. Para ela, forja-se a imutabilidade histórica do grupo, que se utiliza de elementos emprestados da história, com inevitável descontinuidade. Isto porque, segundo ela, os grupos selecionam exatamente os sinais de seu passado que sirvam para atuar como marcas de diferença, de forma a ressaltá-los em detrimento de outros. No caso dos negros relatados, por exemplo, marcas culturais de seu passado no Brasil, que

marcam sua identidade (os diferenciam) em relação àqueles que nunca saíram do continente africano.

Assim, segundo a autora, um grupo se utiliza de determinados traços, emprestados de sua história, para manter sua continuidade e singularidade. Esta história seria forjada, ressaltando determinados elementos e esquecendo outros, na construção de uma identidade pela diferença, na qual estes elementos selecionados funcionem como pontos de diferenciação.

Para Carneiro da Cunha (1985) a identidade é uma “condição de inteligibilidade, de coerência, de homogeneidade” (p. 244), um meio de se compreender dados históricos, mas, contudo, sem existência real. Assim, para a autora, a identidade é uma criação de um grupo, que se define contrapondo-se aos que não o são. Entretanto, para ela o conceito de identidade é uma questão virtual, contextual e diacrítica, usada para categorizar o mundo, sendo o seu conteúdo exatamente a falta de qualquer substância.

Apesar de, para Cunha (1985), a identidade ser fictícia, por se fundamentar em um passado histórico simulado para efeito de contraste, o processo identificatório certamente produz efeitos subjetivos, embora não se resume a processos psicológicos.

Outro autor que compartilha a ideia de que a identidade é constituída com base na diferença é Hall (2000), que defende que a identidade de um grupo é algo construído ao longo do tempo por meio de “processos inconscientes”. Ela se forma através da comunicação com diferentes grupos e da absorção de traços culturais diferenciados, sendo assim dinâmica e em constante construção ou formulação. O autor diz preferir o termo identificação em vez de identidade, dando com isso ênfase ao processo de subjetivação, algo sempre em curso:

Utilizo o termo “identidade” para significar o ponto de encontro, o ponto de sutura, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos “interpelar”, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem, como sujeitos aos quais se pode “falar”. As identidades são, pois, pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós. (HALL, 2000, p. 111)

Assim, Hall (2000) define identidade como um processo de narrativização do eu, em que a sensação de pertencimento, ou seja, a suturação do sujeito à história está num processo de constante mudança e transformação. Este conceito de suturação, apontado por Hall, é central para que se compreenda a relação que ele estabelece, e que para ele é fundamental, entre o psíquico e o discursivo: suturação implica uma nunca coincidência completa, mas alguma relação em pontos determinados. Segundo Hall (2004):

A identificação é, pois, um processo de articulação, uma suturação, uma sobredeterminação, e não uma subsunção. Há sempre “demasiado” ou “muito pouco” – uma sobredeterminação ou uma falta, mas nunca um ajuste completo ou uma totalidade. (...) Para consolidar o processo, ela requer aquilo que é deixado de fora – o exterior que a constitui.(p. 109)

Para Ciampa (1997), a identidade se relaciona ao processo, não ao produto. Ou seja, para este autor a identidade não é estática, mas em constante mutação, a que ele dá o nome de metamorfose.

Em seu livro *A estória do Severino e a história da Severina*, Ciampa trata o tema identidade utilizando narrativas de um personagem fictício, Severino da obra *Morte e vida severina* de João Cabral de Melo Neto, e de uma personagem real, Severina, cuja história ela própria relatou ao autor.

Sobre Severino, o autor descreve como, na obra, o personagem transforma sua identidade que passa de uma submissão à sua história sofrida de retirante nordestino para se transformar em protagonista da mesma história, através da ligação com um grupo social: *O cenário de tristeza, desolação, pobreza e morte é outro. (...) A solidariedade e a amizade não são impedidas pela pobreza.* (p. 33)

A identidade, vista por ele como narrativa, tem um aspecto representacional, o eu, que se constitui a partir da forma como outras pessoas o representam.

Ciampa (1997) compara este outro à morte, narrada em “Morte e vida severina” como a identificação de Severino à figura de um moribundo e na história de Severina como sua morte simbólica na loucura e a impossibilidade de dizer sobre si mesma. Seguindo o mesmo raciocínio, diz que o outro outro é a vida, como possibilidade de se metamorfosear e produzir identidade. Segundo o autor, *ter uma identidade humana é ser identificado e identificar-se como humano* (CIAMPA, 1997, p. 38)

Outro autor que aborda o tema identidade como narrativa é Ricoeur (1991), baseado na ideia de “si próprio”.

Ricoeur (1991) desenvolve sua reflexão sobre identidade diferenciando o conceito de “si próprio” (ipse), enquanto unicidade, do conceito de “mesmo” (idem). Para ele, embora não seja possível determinar uma “mesmidade”, uma substância inerente a uma pessoa e que a identifica enquanto tal, não se pode negar que haja um ser si próprio, a que ele chama de ipseidade, que subsiste às transformações pessoais vivenciadas por uma pessoa ao longo de sua vida.

Embora o “mesmo” e o “si próprio” sejam categorias diferentes, Ricoeur (1991) aponta que há uma “zona de recobrimento” entre as problemáticas: a permanência no tempo. Isto implica que o sentido de si-próprio tem como ponto comum com o de mesmidade o fato de que, em ambas as formas de conceber, está implicado este critério de permanência. No caso da mesmidade, esta permanência se refere a uma ou mais características pessoais que definam a pessoa ao longo de sua vida e que não se transformam. Mas em se tratando do si-próprio, não se trata de uma ou outra característica definível, embora o critério de permanência seja satisfeito pelo fato de o próprio sujeito reconhecer a si mesmo do início ao fim de sua vida.

Para ele, este conhecimento de si próprio já é, em si, uma interpretação, interpretação essa mediada pela narrativa, em que se misturam história e ficção.

Segundo Ricoeur (1991), o caráter durável de uma pessoa, o que permite que ela seja reconhecível ao longo do tempo, é construído pela narrativa. Isto porque a identidade narrativa é construída de maneira dinâmica em relação à intriga vivida por alguém. É, portanto, esta intriga a responsável por uma mediação entre permanência e mudança sobre a qual se constrói a identidade narrativa.

Para Ricoeur (1991), não se trata de um fio condutor à própria narrativa, algo que, à semelhança dos contos de fada ou das fábulas, dê à pessoa características fixas que funcionem como substância. Antes, trata-se justamente de um não reconhecimento de si de imediato, mas indiretamente, por signos culturais que articulam simbolicamente a ação em forma de narrativas.

Mesmo que o sujeito afirme ser privado de qualquer substância, há, antes, um si-próprio que se vê despojado de qualquer mesmidade. Este si próprio tornado figura é quem se coloca a questionar e interpretar a si próprio através da narrativa.

Assim, para Ricoeur (1991) os próprios momentos de crise de identidade pessoal reafirmam este caráter interpretativo do sujeito perante a si mesmo, uma vez que a falta de

uma resposta para a questão “quem sou eu?” recoloca em pauta a posição do sujeito como aquele que pergunta e interpreta.

A ideia de que o sujeito é, em parte, um vazio, em torno do qual ele tece interpretações a respeito de si próprio é muito cara à psicanálise, especialmente à lacaniana. Entretanto, é possível que através da psicanálise seja possível abordar outras questões a respeito dos processos identitários, levando-se em consideração que há outros fatores em pauta para que o sujeito interprete a própria existência de uma ou outra maneira. Além da relação do sujeito com o outro e as relações e delimitações entre ambos, há de se levar em consideração as relações pertinentes aos próprios sujeitos, tão ou mais complexas que as de cunho social e que, inclusive, as envolvem.

Assim, para elaborar a questão, recorreremos à noção psicanalítica de identificação em Freud e Lacan.

2.3 Identificação

2.3.1 As identificações em Freud

A noção de identificação em Freud, desenvolvida ao longo de diversos momentos de sua obra, em lugar de tratar da identificação entre dois sujeitos, trata da identificação do sujeito consigo mesmo, uma vez que o conceito de objeto não é algo que seja externo ao sujeito, mas pertinente ao espaço intrapsíquico, como representação inconsciente. Embora a identificação envolva um outro (ou um aspecto deste outro), com o qual o sujeito se identifica, ele é, antes de tudo, um objeto pertencente ao seu universo psíquico, única maneira de o apreender. Assim, no sentido identificatório, não há uma distância entre aquele que se identifica e a pessoa objeto de identificação, pois não há contato com o outro a não ser à medida que ele se torna objeto no próprio sujeito.

Em *Psicologia da massas e análise do Eu* (1921), Freud dedica um capítulo à noção de identificação, que ele caracteriza como *a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa* (p. 60), um processo que *se empenha em configurar o próprio Eu à semelhança daquele tomado por ‘modelo’* (p. 62).

Trata-se, no primeiro caso, da identificação com o pai da horda, fato cujas implicações são sensíveis em termos dos laços sociais, tal como descrito em *Totem e Tabu* (1913).

A primeira identificação é o que estaria em jogo nos primeiros momentos do complexo de Édipo. Estão em jogo dois tipos de ligações psicológica, que coexistem a princípio, mas que confluem na emergência do complexo de Édipo: um investimento objetal direto (normalmente a mãe) e a identificação com alguém que se toma como modelo, que costuma ser o pai. Esta identificação ao pai, como modelo, envolve uma tentativa de incorporação deste pai, à semelhança do mito da horda primordial.

Em *Totem e Tabu* (1913-1914), Freud estabelece uma relação entre o complexo de Édipo e o totemismo dos aborígenes, o último como sendo um sistema de crenças e práticas em que um animal, objeto ou planta representa a divindade, cercado de tabus. Este totem, segundo Freud (1913-1914), estaria profundamente relacionado à figura paterna, de forma que o tabu em torno do totem estaria ligado a sentimentos de ambivalência, provocados pela interdição do incesto e o desejo de cometê-lo. Nesse momento, o autor deixa de abordar o pai, na dinâmica edípica, como o pai biológico de cada pessoa, mas como um pai anterior, o chamado “pai da horda” que teria sido morto para que cessasse seu domínio sobre todas as mulheres e possibilitando que outros homens pudessem se relacionar com elas. O totem, dessa maneira, seria seu substituto, o substituto de um pai morto, mas que ainda exerce sua autoridade através do respeito devotado a ele.

Freud faz uma interessante observação, ao salientar que desde o primeiro momento a identificação é ambivalente, pois pode revelar tanto ternura quanto desejo de eliminação: *É sabido que o canibal permanece nesse ponto; tem uma afeição devoradora por seus inimigos, e não devora aqueles de quem não pode gostar de algum modo.* (p. 61-62)

Entretanto, esta primeira identificação ao pai da horda primeva é diferenciada por Freud do tipo de identificação presente na formação do sintoma neurótico, de caráter mais complexo e que, diferentemente da primeira identificação que constitui ligação social, aconteça de a identificação vir no lugar da escolha de objeto ou de a escolha de objeto “regredir” (utilizando as palavras de Freud) à identificação.

Esta identificação, que diz respeito à formação de sintoma neurótico, ocorre quando, por ação da repressão, a pessoa se identifica com um aspecto da pessoa amada ou odiada. Neste caso, a identificação ocorre em relação a um objeto de investimento: a escolha do objeto é a mesma em que recai a identificação, uma vez que o Eu adota características do objeto investido. Assim, a identificação ocorreria em relação a apenas um traço da pessoa

tomada como objeto, traço este chamado por Freud de *Einzigster Zug* e que retomaremos mais adiante em relação à teoria lacaniana da identificação.

Há ainda um terceiro tipo de identificação, que desconsidera qualquer relação objetal com a pessoa e utiliza um mecanismo de colocar-se no lugar dela, não por “compaixão” (termo utilizado por Freud). É o que ocorreria nos casos de “histeria coletiva”: uma pessoa manifesta um sintoma, em resposta a um sentimento intolerável para o Eu. As pessoas ao seu redor, que se identificam com este sentimento, ou que desejariam senti-lo (no caso de um desejo sexual reprimido, por exemplo, desejariam tal sentimento sexual), manifestam o mesmo sintoma. É importante ressaltar que não importa que haja uma ligação anterior com a pessoa de quem se “copia” o sintoma, mas que haja uma identificação com o sentimento dela. Segundo Freud (1921):

primeiro, a identificação é a mais primordial forma de ligação afetiva a um objeto; segundo, por via regressiva ela se torna o substituto para uma ligação objetal libidinosa, como que através da introjeção do objeto no Eu; terceiro, ela pode surgir a qualquer nova percepção de algo em comum com uma pessoa que não é objeto dos instintos sexuais. Quanto mais significativo esse algo em comum, mais bem-sucedida deverá ser essa identificação parcial, correspondendo assim ao início de uma nova ligação (p. 50).

Nasio (1988) divide as identificações na obra freudiana em duas categorias: a identificação do eu com o objeto total e a identificação parcial do eu com um aspecto do objeto.

A identificação do Eu com o objeto total seria correspondente à identificação primária com o Pai mítico da horda primeva e diz respeito principalmente a um requisito de organização social, mais do que a um processo subjetivo notável em um único sujeito.

Há também, segundo o autor, identificações parciais do Eu com um aspecto do objeto, subdividida em:

a) com traços distintivos de objetos amados, desejados e perdidos, que se repetem ao longo da vida de uma pessoa. É também chamada de identificação regressiva, uma vez que o vínculo original entre o Eu e o primeiro objeto amado se perde, restando apenas um traço incorporado ao Eu, que permanece e se repete em outros objetos amados daí em diante. Freud (1905) utiliza o

exemplo do Caso Dora, em que a garota se identifica com um traço de seu pai, uma tosse insistente. Este traço, em alemão *einzigster zug*, ou “traço único” será retomado por Lacan e chamado “traço unário”, conceito de papel fundamental em sua teoria da identificação.

b) com a imagem global do objeto, ou seja, com sua representação inconsciente enquanto imagem. É também designada identificação narcísica ou melancolia, por se tratar de uma identificação típica de síndromes melancólicas. Segundo Freud (1917), na melancolia uma parte do Eu se identifica com o objeto perdido que, à diferença do luto, permanece inconsciente. O que se vê é uma série de recriminações auto-dirigidas que, para Freud, seriam na verdade dirigidas a esse objeto, na tentativa de destruí-lo e cessar sua influência. Segundo Kauffman (1993):

Em outras palavras, uma vez introjetado o objeto, a crítica do Eu, a saber, o Supereu, pode considerar o Eu sob traços do objeto perdido e tratá-lo da maneira como se trata um objeto em face do qual a ambivalência fundamental deu lugar ao ódio. (p. 327)

A melancolia é relacionada ao narcisismo, portanto, por se tratar de um conflito pertinente a duas instâncias intrapsíquicas, a saber, entre Eu e Supereu - nas palavras de Freud (1917), na melancolia, *a sombra do objeto recaiu sobre o Eu* (p. 281).

c) com a imagem local do objeto (histérica). Trata-se de uma identificação com a parte em falta da imagem do outro, mais especificamente com a região genital. Aqui, Freud faz referência ao caso Dora em *Fragmentos da análise de um caso de histeria* (1905) e sua identificação simultânea à Sra. K e ao Sr. K. Nasio (1993) esclarece: trata-se de uma identificação com a imagem ora reduzida à genitália (e portanto desejável), ora desprovida de área genital, furada e, portanto, desejante. No final das contas, a questão da histeria é manter o desejo insatisfeito e identificar-se com esta insatisfação infundável, marca do mistério do desejo feminino, enigma pessoal na histeria a respeito da própria sexualidade.

d) com o objeto enquanto emoção (histérica). Trata-se da identificação com a emoção sexual. No caso Dora citado acima, por exemplo, a garota manifesta um sintoma de dor estomacal, logo após relatar a Freud que a prima, descrita por ela como “masturbadora” tinha tal sintoma. Em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921) Freud descreve um caso de uma garota que,

morando em um pensionado, recebe uma carta secreta que lhe desperta ciúme e reage com um ataque histérico. Suas colegas, logo em seguida, manifestam o mesmo sintoma mas, conforme pondera Freud, não por compaixão, vista por ele como consequência da identificação, não causa. Antes, há uma identificação que não considera a relação objetal com a pessoa copiada, mas se dá através de uma analogia percebida pelo Eu em certo ponto, no caso relatado, a vontade de possuir um amor secreto.

Freud foi, portanto, o primeiro teórico a pensar o tema da identidade, tratado por ele como identificação e ressaltando seu caráter dinâmico, em termos de uma teoria do inconsciente, o que implica concebê-la como algo que ultrapassa os relatos conscientes do sujeito e aquilo a partir do qual ele se define expressamente. Entretanto, foi a partir da releitura lacaniana e através da introdução do conceito de significante, que a identificação se tornou um processo ainda mais radical.

A seguir, discorrer-se-á a respeito das diversas identificações em Lacan e quais suas implicações para o estudo dos processos identitários. O que é identidade para Lacan? Como ele elabora esta questão e que elementos nos fornece para compreendê-la?

2.3.2 As identificações em Lacan

2.3.2.1 A identificação imaginária

A primeira identificação na teoria lacaniana é a chamada identificação “devoração assimilante” (LACAN, 1961-1962, p.67) e marca o surgimento do eu enquanto imagem do outro, na qual se aliena, mas cujo papel na constituição do sujeito é fundamental.

Lacan distingue as duas palavras utilizadas para designar a si mesmo na primeira pessoa em francês, *je* e *moi* (cuja tradução para o português é, para ambas, “eu”) para diferenciar o sujeito do inconsciente -*je*- do eu enquanto imagem -*moi*-, também referido como ego.

O ego é, para Lacan, resultado da identificação com o Outro (a imagem do espelho), de forma que seu surgimento marca a alienação do sujeito, que nunca poderá apreender a si mesmo a não ser através do ego. Sua identidade será sempre dependente do Outro especular e sua relação com este Outro, sempre mediada pelo eixo imaginário. O próprio ego, inclusive, é vivenciado pelo sujeito como um outro, imagem alienada de si próprio onde reside o estatuto

social do sujeito. É ao ego que um conceito de identidade, como uma série de atributos que o sujeito conscientemente atribui a si mesmo, diz respeito. Mas é através desta identidade, aqui concebida como um constructo imaginário e, portanto, dotado de uma aparência de completude, que o ser humano se relaciona socialmente. As categorias utilizadas para definir a si mesmo são utilizadas pelo sujeito para representar-se socialmente, embora tais categorizações sempre sejam, em alguma medida, impróprias, pela característica alienante que lhes é particular. Assim, o sujeito muitas vezes se utiliza de categorias e grupos de características pertinentes a tais categorizações para definir a si mesmo ou se diferenciar, como por exemplo: sou mulher, mas não sou sensível, ou sou brasileiro, por isso sou malandro, etc. Mas, para Lacan, o real do sujeito não está nestas definições ou contradições em relação ao ego, mas a algo que o ultrapassa e que, pela repetição significativa, remete ao real que lhe é constitutivo, embora inacessível à consciência.

O *je*, por sua vez, é utilizado para designar o sujeito do inconsciente, surgido a partir da identificação simbólica (assunto que será tratado mais adiante) e não se refere nem ao ego e tampouco à pessoa empírica, mas a um vazio de significação somente parcialmente acessível pelo movimento significativo, frequentemente vivenciado pela pessoa como uma alteridade, como algo que detém um saber sobre si que ela desconhece.

Pode-se dizer, dessa maneira, uma vez que a imagem de si (ego) é um “outro”, e mediada pelo Outro, que os sentidos de interno e externo tornam-se supérfluos: o eu está do lado de fora, o outro está dentro de mim.

O ego não existe sem uma referência ao Outro (e nem o oposto). Isto implica que o acesso ao simbólico presume uma recaída ao imaginário e o ego é portanto um sintoma do qual não é possível se desvencilhar, sob risco de desagregação (como é o caso da psicose). O ego é constituinte para o sujeito, conforme aponta Lacan (1949):

O estágio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de um identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental. (p.100)

A função do ego é, portanto, paradoxal, pois ao mesmo tempo que é uma imagem composta pelo recobrimento de experiências de espelhamento e na qual o sujeito se aliena, ele é constituinte para o sujeito. Ao colocá-lo em dependência do outro, o ego o mantém no campo da linguagem, ao mesmo tempo que o aprisiona em uma ficção imaginária e na ilusão de uma linguagem que seja inequívoca.

A imagem especular que constitui o ego só é percebida pelo sujeito como totalidade exterior, da qual se exclui a animação pulsional, os furos corporais (que, no esquema, são representados pelo furo do vaso que não aparece, estando em seu lugar, as flores). O espelho côncavo reflete a imagem do “vaso” (que representa o sujeito), mas é porque esta imagem passa pelo Outro (anteparo, adicionado por Lacan ao experimento) que o furo não pode ser visto. Isto parece ser especialmente útil para compreender como algumas pessoas do campo, embora se definam como não religiosas ou que mantenham certa distância em relação a cultos umbandistas, em determinado momento são tomadas por reações inesperadas ou carregam elementos simbólicos pertinentes ao repertório umbandista que ressoam no momento de seu contato com o Centro e são lidas pelos médiuns (especialmente os incorporados) como sinais de afiliação.

Lacan em seu texto *O estádio do espelho como formador da função do Eu* (1949) utiliza-se de um experimento criado por Bouasse, que ele modifica, para explicar o processo de constituição da imagem do corpo próprio e surgimento do ego.

No experimento de Bouasse, ele dispõe um vaso e um ramalhete de flores um acima do outro, na vertical, mas de maneira invertida (o vaso ao contrário, com o fundo para cima, e o ramalhete de flores em cima do fundo do vaso, do lado de fora dele). Com a ajuda de um espelho côncavo, dependendo da posição dos olhos, a imagem que se forma no espelho é a de um vaso na posição correta, com as flores dentro (quando, na realidade, ele está vazio). Lacan (1949) modifica esta experiência inserindo um espelho plano, de forma que haja de um lado um espelho côncavo e de outro um espelho plano, com as flores entre ambos (ver figura 1).

Figura 1: Esquema especular proposto por Lacan (1986), mostrando o espelho côncavo, o espelho plano, os olhos como representando o sujeito, as flores fora do vaso, que está vazio, e a imagem virtual do vaso cheio (figura extraída do Seminário I – Escritos técnicos de Freud, publicado pela Zahar Editor).

O espelho plano é inserido representando o Outro. Assim, da mesma maneira como para que o observador visualize o vaso com flores, é necessário que a imagem passe pelo espelho plano, para que o ego e a imagem do corpo próprio se constitua, é necessário que o outro a aponte e a sancione. Lacan utiliza este experimento para, dentre outras coisas, demonstrar que toda nossa percepção do mundo e de si mesmo é mediada pelo Outro. Assim, o sujeito se apreende enquanto imagem do Outro (assim como a imagem do vaso é vista através da imagem que se projeta no espelho), sendo este Outro eventualmente encarnado por alguém, concretamente, que funcione como “anteparo” (a mãe, o pai, um adulto), mas não se resumindo a eles, podendo ser qualquer instância que cumpra este papel de alteridade constituinte, “tesouro significante” (cultura, linguagem, ou qualquer referencial simbólico a partir do qual fala o sujeito). Diz-se que esta imagem é alienada, pelo fato de o sujeito só ter acesso a ela por intermédio do outro.

A experiência de se identificar como imagem marca o surgimento do ego e da noção de corpo próprio. Antes do surgimento desta instância e de uma ideia de coesão corporal, o que se tem é o que Lacan denomina de um “corpo despedaçado” (1949), característico do que Freud (1914) denominou narcisismo primário, momento em que há uma indiferenciação entre mãe e bebê.

Por isso, Lacan (1949) aponta que o infans (ainda não falante, antes do acesso à linguagem), por ser ainda muito dependente e prematuro – peculiaridade da espécie humana-, terá de se utilizar dessa imagem de totalidade como uma “matriz simbólica”, uma *forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito* (p.97).

Por não se tratar de um processo referente ao tempo linear, pertinente a uma psicologia do desenvolvimento, a identificação imaginária e as transformações da imagem do sujeito se dão a qualquer momento da vida. A identificação imaginária se dá sempre que o sujeito se utiliza de constructos encontrados no Outro para definir a si mesmo de maneira consciente e utilizando uma ou outra categoria identitária, semelhante à definição de identidade que Ricoeur chama de “mesmidade” e que pressupõe uma certa substância, algo de positivo (no sentido de presente) que defina o sujeito.

2.3.2.2 A identificação simbólica

Para a psicanálise, originariamente há uma fusão do sujeito ao desejo do outro, desejo este que constitui sua imagem de corpo próprio, conforme descrito a respeito da identificação imaginária e surgimento do ego. Mas, segundo Lacan (1998), o sujeito do inconsciente nasce enquanto tal somente mediante a sua inserção no campo simbólico, a chamada identificação simbólica, que demarca uma divisão dessa relação fusional entre sujeito e Outro, fusão na qual o sujeito se tornaria mero objeto.

O fato de que nenhum significante é de maneira alguma idêntico a si mesmo possibilita o deslizamento e a ligação de um significante a outro, na tentativa sempre vã de representar algo completamente. Assim, por ser (mal) representado por um significante, ele nunca é redutível a uma identidade em específico.

Isso implica que a linguagem nunca contempla totalmente o real, havendo sempre um resto não simbolizado. Assim, uma vez inserido na linguagem, o sujeito passa a ser marcado por um vazio de significação, algo que o constitui e que influencia suas ações, mas que escapa à linguagem. O Nome-do-Pai, instância simbólica (não necessariamente encarnada pelo pai empírico), é o significante que dá nome à discordância entre sujeito e Outro: “não completo o Outro porque há Nome-do-Pai”. A entrada do sujeito na linguagem, portanto, implica conferir ao sujeito um determinado lugar simbólico no Outro, pela sua identificação a um significante ao qual ele se afilia, funcionando como uma espécie de insígnia, marca de pertencimento a uma linhagem e a partir da qual se deduzem posições de sujeito e princípios éticos.

A história “espiritual” da L.B.M.J. atribui sua idealização ao Caboclo Pai Cacique, avô dos fundadores Tuamba e Jussara e cujo nome remete duplamente à função Nome-do-Pai: Pai, e Cacique, nome que se dá ao membro mais velho e, portanto, patriarca de uma tribo. A entrada no culto implica, portanto, a um reposicionamento subjetivo, perante este vazio, a partir da afiliação a este e outros significantes presentes no culto da L.B.M.J.

No sujeito, a instauração de uma singularidade sem sentido à priori tem íntima relação com a atribuição de um nome próprio, ato através do qual o sujeito se institui enquanto tal como diferente de todos os outros e cuja aparente consistência é conferida justamente por um vazio, um buraco que o constitui mas cuja singularidade se faz sentir pela repetição do significante. É pelo corte produzido pela entrada do sujeito na linguagem, que o vazio

constituente poderá se instaurar e as particularidades pelas quais se produziu este “dilaceramento” inicial serão para sempre sentidas pelo sujeito, em um movimento pulsional no qual transpareça unidade pela repetição mas que, contudo, jamais poderá ser objetivado.

Esta inscrição inaugural é, essencialmente, o isolamento de um traço significativo, o traço unário, cuja característica primordial é que ele unifica o conjunto dos significantes daquele sujeito, mas está dele excluído.

O traço unário é derivado do *Einziger Zug*, que na obra de Freud designa o traço único. A partir de seu seminário *A Identificação* (1961-1962) Lacan passa a traduzi-lo por traço unário, diferenciando-o do conceito de Freud pelo papel fundante atribuído por Lacan a este traço para o sujeito (e não apenas mais uma forma de identificação, como em Freud), cuja função é eminentemente distintiva, marca da unicidade do sujeito. O traço unário demarca uma possibilidade de contagem das diferenças e serve de referencial simbólico para o significativo, que passa a ser entendido como tudo aquilo que, na fala, pode ser contado como um. É o traço unário, portanto, que vai permitir que a inscrição do significativo possa denotar uma diferença no real. Lacan (1961) afirma que: *é o significativo o que decide, é ele o que introduz a diferença como tal no real, e justamente na medida em que não se trata de diferenças qualitativas*. Assim, o traço unário institui uma inscrição no Outro, sobretudo, como significativo da pura diferença, da unicidade do sujeito e, ao mesmo tempo, lhe confere um lugar simbólico, uma marca que remete ao pertencimento a uma linhagem e que posiciona o sujeito perante seu próprio vazio constitutivo.

Importante ressaltar a diferença crucial entre a identificação enquanto unificação, mais pertinente ao registro imaginário e da constituição do ego, dessa identificação referente à unicidade, cuja relação com o Outro é marcada pela inscrição numa ordem simbólica pela via da pura diferença, pertinente ao indizível do sujeito e que o singulariza. Um nome não designa nada a não ser a pura diferença do sujeito: diz-se que este é o fulano, não ciclano. Dessa maneira, o nome próprio remete ao fato de que não há um significativo que preencha o vazio de significação constitutivo do sujeito.

Embora o que constitua o sujeito seja uma falta, há reflexos da instauração deste vazio ao longo de sua vida.

Esta marca do vazio toma no sujeito a forma de uma letra, que no simbólico remete ao nome próprio, mas que pela própria insuficiência da linguagem, só pode ser simbolizada parcialmente. Para tal, faz-se necessário recorrer ao conceito lacaniano de Letra: uma inscrição, no limite entre o simbólico e o real, que ao mesmo tempo funciona como marca do

sujeito no registro do real e do pulsional, mas que também funciona como um significante que o representa e, portanto, com implicações simbólicas.

Segundo Lacan, a Letra é suporte do nome próprio e se constitui, antes do fonema (a articulação sonora do nome) como uma rasura sobre todo traço anterior a ela e que aponta para o vazio do sujeito. A Letra, embora lida pela fala (que é o fonema característico do nome próprio), antecede essa leitura. Para Lacan (1961):

Uma vez que a escrita é conotação significativa, não é tanto que a fala a cria, mas sim que ela a leia, que a gênese do significante num certo nível do real, que é um de seus eixos ou raízes, é, para nós, sem dúvida, o principal para conotar a vinda à luz do dia dos efeitos, ditos efeitos de sentido. (p.115)

No caso do consulente (talvez futuro médium) que chega à L.B.M.J. é possível perceber um certo tipo de queixa que remete a algo inexplicável, talvez um dos motivos pelos quais se procura um cuidado que se presta a tratar justamente de aspectos não simbolizáveis do sujeito, como a morte, tema premente em um culto de possessão como a Umbanda. Um choro, uma angústia, uma doença não curada, que apontam para um vazio sem significação, mas que os afetam.

Estas marcas, que aparecem pela repetição de significantes nas narrativas dos sujeitos, dizem algo a respeito daquele que vem à procura de cuidado. Repetição fugidia às tentativas de significação, é pelo seu curso que se pode indetificar, de soslaio, um esboço da forma desta unidade que marca os acontecimentos inconscientes ao longo da vida do sujeito, repetição somente perceptível pelo seu curso, que esboça contornar o vazio.

Pelo fato de a Letra tocar pelo real do sujeito, presume-se a ela aquele vazio constitutivo acima referido, um sem-sentido que o constitui e que ele supõe ser o que falta ao Outro. Mas antes de algo que falta ao Outro (pois não há algo que complete o Outro que, assim como o sujeito, é inerentemente faltante), a Letra tornada inscrição é o que articula o sujeito ausência-de-sentido (portanto, o que há de mais íntimo nele) a um Outro, conferindo um determinado lugar simbólico nele. Trata-se de um jogo de vazios fundamental para marcar uma afiliação do sujeito a este referencial simbólico, sem o qual ele seria puro real, alheio à linguagem. Embora o vazio constitutivo seja fundante e, de certa maneira, permanente, por ser pertinente ao real, a maneira de dar contorno a ele e de se posicionar perante a própria falta se transforma ao longo da vida. É justamente aqui que reside a processualidade do processo

identificatório: não em mudar o o vazio em si, mas sim, através da articulação de significantes, mudar a posição do próprio sujeito perante estas marcas.

No contexto a que se refere esta pesquisa, é necessário romper com o conceito de restrição do significante à fala para que se compreenda as formas de enunciação particulares do campo.

Para Bairrão (2011) o conceito de significante não deve ser compreendido como restrito ao verbal, uma vez que isto achataria o conceito de agência a uma única e determinada concepção, a saber, à concepção ocidental de sujeito psíquico.

A concepção lacaniana de sujeito como efeito de sentido (e portanto não restrito à pessoa empírica) e o significante como o que o representa para outro significante, possibilita que não se restrinja o significante ao verbal, embora possam eventualmente coincidir. Assim, na umbanda, a nomeação se daria através de "figuras", imagens articuladas como significantes visuais, sem tradução em nível verbal estrito, mas eloquentes enquanto possibilidades de enunciação.

No contexto do culto umbandista, haveria possibilidade não apenas de leitura desses significantes com status de nomeação, literalmente incorporados em cada vivência singular relatada e vivida no momento da consulta, como também, através da possessão, podem-se compor novas articulações significantes-corporais com caráter de nomeação.

Isto implica que além de possibilidades de leitura para uma inscrição já dada em nível cinestésico-corporal (Letras), seria possível que o culto favoreça reposicionamentos subjetivos daqueles que nele se iniciam, decorrente destas reconfigurações na combinatória significante que dá contorno ao vazio de cada sujeito, recomposição esta, possibilitada pelo desenvolvimento mediúnico.

No caso de uma consulta, por exemplo, os significantes podem emergir do consulente não somente através de sua fala, mas também de um choro, uma dor, uma maneira de se posicionar ou um tom de voz. Isto porque tal fenômeno (o choro, o tom de voz) poderá ser central para a maneira como o consulente será interpretado pelo culto e localizado na lógica simbólica. Por exemplo, uma mulher que chore muito poderá ser ligada à figura de Iemanjá e suas entidades atribuídas a esta linha em específico, pela junção metonímica dos significantes água salgada- mulher.

Além de ressaltar algumas marcas simbólicas e inseri-las no repertório do culto, seguindo a lógica de Bairrão (2011), através da possessão, podem-se compor novas articulações significantes-corporais com caráter de nomeação. Assim, tais significantes, antes compostos de uma determinada maneira, podem, através do desenvolvimento mediúnico,

inscrever-se de uma maneira diferente, como por exemplo, articulando esse chorar a outros significantes também nem sempre verbalizáveis diretamente.

Ainda a respeito da nomeação e os desdobramentos deste conceito em contexto social, Mattos (2002) realiza um estudo sobre a adoção do sobrenome “Índio” por um grupo de pessoas do Vale do Jequitinhonha.

O “patronímico” é um termo utilizado para designar um nome de família cuja origem remonte a um ascendente masculino, especialmente o pai, mas que revela proximidades com o conceito de Nome-do-Pai, embora não se restrinja a ele.

No caso da pesquisa citada, relata-se como este patronímico começou a ser adotado pelo grupo a partir do momento em que Manoel (chamado de Mané Índio) foi comprado, junto com sua futura mulher, por um coronel da região. Os dois se casaram, tiveram diversos filhos e, dentre eles, Pedro Índio, que viria a ser o patriarca da família Índio. Segundo Mattos (2002) a mudança de nome pela adoção do patronímico Índio teve efeitos de reintegração deste grupo em sua história e filiação.

O nome adotado (Índio) representa um signo de emancipação que torna possível a transmissão de uma memória social e origem étnica, o que leva seus portadores a atribuir significados de identidade pessoal e social. A autora se utilizou do conceito de Nome-do-Pai para analisar de que maneira a inserção de um novo nome pode reconfigurar a relação de uma pessoa com a própria origem (tanto no plano das características pessoais, quanto no que diz respeito à ordem simbólica e questões como memória social e origem étnica).

No caso da L.B.M.J., afiliar-se ao Centro certamente envolve um processo de nomeação através do desenvolvimento mediúnico, ato que filia o médium ao Outro pertinente a este contexto particular. Ocorre que, para isso, é preciso lidar ainda com outro tipo de identificação, de íntima relação com a identificação simbólica: a formação do complexo da fantasia.

2.3.2.3 A identificação fantasística

A terceira identificação, correlata ao que Freud denominou identificação histérica, é chamada por Lacan de identificação fantasística e marca o surgimento do complexo da fantasia. É relacionada (de certa maneira, concomitante) à entrada do sujeito na linguagem, o que tem como efeito não apenas a constituição do sujeito, mas também a perda de si mesmo e

do acesso imediato à natureza. Toda relação dele com a sua origem e, por conseguinte, com a sua finitude, a partir daí será mediada pela atividade fantasística. Tal atividade equaciona esta relação entre sujeito e natureza, de forma que a fantasia se constitui como a mediadora dessa relação.

Segundo Godoy (2012):

a fantasia é a estrutura que articula a análise da possessão como um sistema irredutível ao momento do transe, na medida em que o ‘ser’ do médium (mais propriamente descrito em termos de falta em ser, desejo) se constitui mediante os ditos concebidos dentro do sistema umbandista, principalmente por meio daqueles proferidos pelas entidades. Estas, por se reportarem diretamente ao discurso do Outro, de cunho inconsciente, se apresentam como outros que enunciam a verdade relativa ao sujeito, em uma relação de antagonismo ou de espelhamento de traços do médium (p. 211).

A fantasia é, por um lado, simbólica, pois situa o sujeito em um lugar simbólico específico dentro de uma lógica significante de identificação. Possui também aspecto imaginário, pois remete às imagens e representações relacionadas a esse sistema. E é também real, porque a fantasia é uma tentativa de dar interpretação e sentido a coisas não simbolizáveis, o real.

O conceito de fantasia começa a ser elaborado por Freud quando ele percebe que as cenas de sedução narradas por suas pacientes histéricas muitas vezes não correspondiam à verdade, num sentido objetivo estrito: eram mais pertinentes a uma verdade psíquica, na forma de um enredo. Nas palavras de Carreira (2009), trata-se de uma *ficção que dá estrutura à verdade*, momento de caráter traumático e que se repete exaustivamente em diversos momentos da vida do sujeito (embora ele normalmente não esteja consciente disso).

Freud (1919) aborda o conceito de fantasia a partir do texto *Uma criança é espancada*, através do qual começa a apontar algumas das características elementares da estrutura da fantasia: a satisfação autoerótica, ligada a um traço de perversão infantil. Neste momento da obra, Freud deixava de lidar com os relatos dos pacientes de cenas traumáticas ou repetitivas como pertinentes a uma realidade factual para pensá-las como ficção particular a cada paciente. A fantasia de espancamento era repetitiva em diversos relatos, mesmo que não houvesse evidências de violência na infância. Assim, Freud começa a lidar com as fantasias

infantis como algo estrutural na organização inconsciente, mas que não tem status de verdade objetiva.

A fantasia, portanto, tem a função de defesa, uma vez que atua como impedimento de uma descarga total de gozo (o que equivaleria a uma morte, fim do desejo), mantendo um resíduo de energia não descarregado e que permanece ancorado nas regiões erógenas do corpo, estimulando-as permanentemente.

A fantasia, portanto, é a maneira do sujeito de equacionar sua relação com o objeto “caído” (que Lacan denomina objeto a), ou seja, com uma parcela de gozo não realizado e que vem no lugar de um vazio inaugurado pela entrada na linguagem.

Nasio (1993) chama de “formações de objeto a” a fantasia, a alucinação e o sonho, no intuito de agrupar produções psíquicas distintas, mas com um mecanismo comum que, para o autor, é o fato de o sujeito se fazer o objeto que perdeu. No caso da fantasia, trata-se de um objeto “alucinado”: *De fato, não há perda verdadeira sem que o sujeito se identifique com aquilo que perde. Do ponto de vista psicanalítico, somos, na fantasia, aquilo que perdemos* (p.129). Isto porque, na fantasia, o recalque atua sobre o significante, permanecendo a imagem (a cena) o único acesso do sujeito a ela.

Na fantasia, o sujeito do inconsciente (portanto, barrado pela linguagem) e objeto a se ligam e se separam através de um significante que faz a função de corte, reconhecível pelo verbo que indica a ação na fantasia, por exemplo, o verbo bater, em *Bate-se numa criança* de Freud (1919). Dessa maneira, na fantasia, o sujeito barrado se liga ao objeto a de forma que ambos sejam a mesma coisa. No exemplo acima citado, o sujeito é ao mesmo tempo criança que apanha e algoz que bate, dois lados da mesma moeda.

Assim, embora não haja coincidência entre simbólico e real, nem acesso imediato à natureza senão através de uma linguagem a qual sempre escapa algo, na fantasia, linguagem e realidade podem coincidir: é uma maneira de fazer frente a esta impossibilidade estrutural. É por isso que a repetição da cena fantasística tem como inerente uma satisfação autoerótica (na forma de prazer ou dor): se o sujeito não pode fundir-se ao outro no real, pelo menos na fantasia (parte dele) se torna seu objeto.

Assim, a angústia aponta em direção ao objeto a e ao medo de que se desvaneça sua função de gozo não realizado. No caso do neurótico, se esta alienação ao Outro é muito grande, produz uma experiência de que nada falta, cerne da angústia. Responder a esta “falsa demanda” (uma vez que apenas se destina a preservar o desejo como insatisfeito) com uma resposta saturadora é, portanto, abrir as portas da angústia: é ameaçar satisfazer o desejo.

Isto porque a fantasia se constitui como uma defesa em relação ao vazio constitutivo do sujeito, instaurado pela castração simbólica. Constitui-se essencialmente como uma fantasia de completude face ao equívoco essencial da linguagem. Mas como roteiro repetitivo, acaba tornando-se um cerceamento do movimento desejante. A fantasia, ao mesmo tempo que é inaugurada pelo barramento do sujeito, nega a falta e paralisa o movimento pulsional em satisfação auto-erótica.

Mas o real da falta, negado pelo sujeito, retorna, seja sob a forma de sintoma, seja sob a forma de agústia, a depender do grau em que ele consegue se defender de sua emergência.

A fantasia, portanto, é um complexo cuja função tem íntima relação com a maneira como o sujeito se insere no campo do Outro. Neste contexto, o conceito de fantasia se faz muito próximo de outro conceito lacaniano, o de mito.

Lacan (1953) chama de “constelação original” ou “mito individual do neurótico” para se referir às relações familiares anteriores ao surgimento do sujeito e a estrutura das relações familiares que o originaram. Para cada sujeito, há uma construção que o precede sobre sua origem, dentro da estrutura social e, em especial, familiar que o cerca. É a partir da leitura particular que o sujeito fará a respeito deste mito individual, e das decorrências subjetivas do fato de que esse sujeito ocupa uma posição particular nesta “constelação”, que se estruturará o complexo da fantasia.

Lacan (1953) utiliza-se do caso *O homem dos ratos* de Freud (1909) para falar de seu conceito de mito. No caso referido, um caso de neurose obsessiva, um homem inconscientemente reproduz aspectos de como se concebe a história de sua família em um roteiro que ele se vê impelido a cumprir.

Trata-se de uma dívida que seu pai contrai no passado e que o desmoralizou perante a sociedade e ele, de certa maneira, inconscientemente tenta sanar. Uma dívida antes de tudo simbólica para com este enredo familiar, ao qual o homem em questão se vê atrelado.

Assim, segundo Lacan (1953) o roteiro fantasístico é a manifestação do que o autor chama o mito individual do neurótico: a formação fantasística de um indivíduo surge como uma apropriação do indivíduo em relação à maneira como se concebe sua história familiar e de que forma ele se posiciona diante dela, na tentativa de solucionar alguns impasses simbólicos.

Baudry (1993) define as fantasias fundamentais como aquelas relacionadas à própria origem, às relações familiares que a precedem e à diferença entre os sexos. Tomamos aqui esta fantasia fundamental como relacionada ao conceito de mito individual, sendo a fonte da fantasia o desdobramento decorrente de um posicionamento particular em relação a este mito.

Cabe ressaltar, no entanto, a interdependência entre os conceitos, dinâmica fundamental para compreender como sujeito se constitui a partir do Outro e como toma um determinado lugar simbólico perante ele.

Assim, mito individual do neurótico, a constelação originária do sujeito, se encarna em sua vida numa dramatização que ele repetidamente encena, sua fantasia fundamental. Em se tratando da Legião Branca Mestre Jesus, sua história espiritual de fundação é um mito, que se articula através de determinados significantes que funcionem como traços, a fantasias fundamentais concretas de seus participantes.

Para que se revele a lógica identitária da L.B.M.J. é necessário evidenciar-se de que maneira se compreendem os sujeitos que ali chegam: o que é o médium, que o inclui como “filho da casa”? Pensando que ser médium é, muitas vezes, condição para alcançar uma cura, porque é o doente o oposto de ser médium? De que maneira o ritual dá a estas categorias uma aparência de homogeneidade e que dizeres isto comporta quanto à ligação entre os adeptos?

Além disso, convém responder à questão: como os elementos simbólicos e a história de fundação da LBMJ se articulam às encenações fantasísticas nas existências dos frequentadores? Quais as implicações destes processos para os processos identitários? Como os efeitos de sentido (inconscientes) da narrativa de fundação e valores da L.B.M.J. se entremeiam ou anexam às de seus médiuns?

2.4 Processos identitários na L.B.M.J.

Nos relatos dos médiuns de sua chegada, é possível mapear “voltas” significantes em torno de um vazio, a queixa manifesta no momento da procura pelo Centro. A identificação envolve um cruzamento de significantes, entre sujeito e referencial simbólico da L.B.M.J., que opera um corte e um reviramento, através do qual o que se encontrava em um plano cognitivo do relato (que neste ponto, aparece como se referindo a algo à parte do sujeito) se vira pelo avesso e passa ao plano ontológico, de forma que o sujeito passa a implicar a si mesmo no processo de entrada no Centro. Um exemplo é o momento, recorrente, em que o entrevistado relata ter sido o seu caboclo que o levou até lá, ou de que a doença que o acometia era um sinal para que fosse ao Centro. Este reviramento no discurso obedece um movimento moebiano, em que não há “dentro” ou “fora”, “eu” ou “tu”, de maneira separada. O que, antes do reviramento operado pela identificação, era referido em termos de uma

separação entre médium e o Centro, passa a operar como um “nós”, incluindo-o sob uma insígnia com função de afiliação àquele universo. Este movimento implica, inclusive, conforme descrito a respeito da identificação simbólica, em efeitos por “retroação”, ressignificando toda a história do sujeito e sua posição perante suas marcas simbólicas.

Os processos identificatórios apontados são analisados, portanto, na relação dos frequentadores e os elementos simbólicos da L.B.M.J., relação estabelecida através da iniciação e trajetória mediúnica. Assim, para que se possa apreender os meandros de tais processos, faz-se necessário também compreender, na medida do possível, o fenômeno da possessão mediúnica e qual a relação entre ela e a identificação que, no caso da L.B.M.J., passa pelo tema da saúde.

Por este motivo, recorreremos a estudos realizado em diversos contextos, muitos bastante diferentes daquele ao qual esta pesquisa se refere, para a partir das reflexões teóricas levantadas, as similaridades e diferenças em relação ao Centro de Santa Rita do Passa Quatro, favorecer uma melhor articulação entre o tema da possessão e dos processos identitários, e destes em relação às diferentes concepções de doença.

2.5 Perspectivas sobre a possessão

Bourguignon (2003) realizou uma ampla revisão sobre a possessão, a partir de temas comuns levantados pelos autores que trataram sobre o tema, tais como a relação entre possessão e cura, feminino, moralidade, exorcismo. A autora também lançou mão de um olhar exploratório a respeito de temas como o aumento do número de adeptos nos cultos de possessão, sua distribuição geográfica em relação às realidades socioculturais dos grupos a que pertence cada culto e a maneira ocidental de compreender os rituais de possessão.

Bourguignon (2003) ressalta a importância de se compreender o fenômeno da possessão em relação a cada contexto cultural, criticando a postura generalizadora de muitos autores que impossibilitava uma compreensão em profundidade da possessão em sua especificidade local.

Em concordância com a postura de Bouguignon (2003), no presente estudo realizou-se uma revisão sobre o tema da possessão em diversos contextos, muitos bastante distintos daquele ao qual se aplica esta pesquisa, não no intuito de presumir uma semelhança entre o culto da L.B.M.J. e os cultos de possessão estudados pelos autores citados. Em vez de propor uma transposição imediata de um contexto a outro, o que se propõe, através do estudo em profundidade dos cultos de possessão em relação a seus respectivos contextos, é evidenciar elementos e funcionamentos comuns ou discordantes, semelhanças e diferenças para, a partir daí, compreender a possessão tal como ocorre no contexto do Centro estudado.

Diversos autores exploraram a relação entre transe e possessão e identidade.

Para Crapanzano (1977) o fato de que se acredite na existência de espíritos e na possibilidade de que venham a possuir alguém, já tem importantes implicações para as vivências das pessoas, não importando, portanto, um juízo de realidade objetiva.

Para o autor, a possessão oferece a possibilidade de articulação das experiências e vivências pessoais a partir de um idioma não psicológico e individual, mas coletivo. O espírito, através da possessão, serve como um “terceiro elemento” mediador entre o possuído e o outro, numa relação triádica (em vez de diádica).

Tal rearticulação em relação ao outro pode levar a uma reorientação da noção de pessoa e de individualidade. O autor cita o exemplo de uma pessoa que sofre de depressão e é vista, pela noção ocidental, como alguém que castiga a si mesma. Na lógica da possessão, no entanto, a interpretação do mesmo fenômeno (entristecimento duradouro) poderia ser a de que se trata da má influência de um espírito. Este “diagnóstico”, inclusive, parece coincidir com o que se costuma dizer em Santa Rita, uma vez que muitos consulentes que relatam entristecimento duradouro são concebidos como médiuns não desenvolvidos, sob má influência espiritual.

A análise da possessão pode, portanto, revelar importantes elementos a respeito de vivências pessoais daquele que é possuído. Segundo Crapanzano (1977) esta transformação do material biográfico de uma pessoa pode conduzir a uma reconstrução não só do presente, mas de seu passado e da maneira como ela concebe a própria história de uma maneira geral, história essa que, nos casos de cultos de possessão, passa por experiências relacionadas ao transe. Isto porque, para o autor, alguns espíritos (demônios, no caso do referido trabalho) servem como “pontos de orientação biográfica”, pois funcionariam como pontos de articulação de experiências e emoções na história pessoal daquele que sofre sua influência. Algo de muito semelhante pode ocorrer na L.B.M.J.: lá, parte considerável da trajetória do médium passa por sua relação com as suas “entidades” (os espíritos que ele incorpora), que

muitas vezes transformam a maneira como um médium se posiciona diante de fatos marcantes que ocorreram no passado.

A possessão para este autor é vista como um idioma, cujos elementos são os espíritos, que atuam como “representações coletivas” regidas pelas regras desse sistema e que permitem uma articulação de vivências dentro de uma dada biografia. Sua mediação, no entanto, não se restringe à biografia de uma pessoa tomada isoladamente, mas também se estende às relações humanas, dentro das quais os espíritos servem como terceiros.

Lambek (1981), que estudou grupos islâmicos de Mayotte, a possessão é um sistema de comunicação que articula papéis performados socialmente. Trata-se de uma “estrutura de significados”, de caráter compartilhado, ao mesmo tempo que esta mesma estrutura é reproduzida por sujeitos individuais, cada qual à sua maneira singular e performando um papel que lhe é próprio.

Para ele, a possessão é um sistema comunicativo que envolve três tipos de relações interpessoais, a saber: espíritos e os curandeiros de seus médiuns, espíritos e os esposos de seus médiuns e espíritos e os pacientes de seus médiuns. A relação de comunicação se daria de maneira indireta: não do espírito para seu médium, mas através de um interlocutor, consciente, que ouve a mensagem e a transmite posteriormente para o médium, fora do estado de transe. Assim, pelo estado de inconsciência, visto por ele como implícito à definição de transe, o sistema comunicativo vai do “espírito” (nas palavras do médium que, no entanto, não se lembrará diretamente do que disse) para o consulente, que devolve a mensagem ao médium fora de transe, este como receptor final.

No caso da L.B.M.J., pode-se perceber esta comunicação indireta entre as “entidades” que cada médium recebe e os pares dos médiuns (consulentes, médiuns desincorporados, familiares). Além disso, é importante considerar que, embora quem fale no momento da incorporação seja o médium, sua posição é de outro em relação ao espírito que comunica, concebido como aquele que enuncia. A pessoa do médium incorporado (seu eu consciente) ocupa uma posição de ouvinte, ele próprio um terceiro na relação. Tal fato pode ser observado, ainda, na função ritual do cambono, um médium desincorporado cuja função primordial é atuar como mediador entre médium incorporado (enquanto espírito que fala) e outras pessoas envolvidas no ritual, inclusive falando a respeito do ocorrido no ritual ao próprio médium, depois de passado o transe.

Para Lambek (1981), a doença não é um elemento qualquer na possessão: a possessão é falada em termos de um idioma da doença e da cura, sendo o efeito terapêutico do culto uma função secundária.

Para Lambek (1981), a possessão é menos uma metáfora para doença do que a doença é uma metáfora para possessão. A possessão não seria, dessa forma, uma maneira de lidar com uma doença preexistente, mas uma forma de performar sua presença. Assim, algumas doenças em Mayotte teriam suas próprias características e sintomas, relacionados ao fenômeno da possessão neste grupo e sem relação com uma doença mental ou orgânica anterior.

No caso da L.B.M.J., parece que os relatos muitas vezes passam por uma doença orgânica preexistente e o discurso médico é, inclusive, muito utilizado para se falar da doença, eventualmente utilizando a nomenclatura usual para doenças mentais (se referem a depressão, ansiedade, T.O.C., etc.). A relação com o discurso oficial sobre doença é muito próximo, uma vez que os frequentadores estão imersos em um contexto urbano e utilizando o mesmo sistema de saúde que toda a população.

Ao analisar a relação entre possessão e doença, Lambek (1981) compara duas abordagens diferentes: a de Obeyesekere (1981), a respeito dos cingaleses do Sri Lanka e a de Verger (1969) a respeito dos Iorubá e os Nagô do Daomé. No caso dos cingaleses, a possessão surge como uma maneira de lidar com tendências psicóticas, expressando-as em um contexto culturalmente controlado, mantendo assim o contato com a cultura. Já para os Iorubá e Nagô, o sistema envolvido na possessão é tão intrinsecamente ligado à organização social como um todo, que apenas os mais integrados a ela, os mais hábeis em lidar com os aspectos da própria vida, serão os que participarão das atividades de transe. Lambek (1981) cita os dois autores para dizer que, no caso do Mayotte, a relação entre doença e transe se aproxima mais do caso Iorubá e Nagô por ser fortemente ligada às regras e convenções sociais e por não ser considerada um comportamento anormal.

No caso da L.B.M.J., a entrada no culto sinaliza a emergência de algum impasse ou dificuldade em relação à vida pessoal, embora não necessariamente rotulável como uma tendência psicótica. Entretanto, se inserir em um ritual cujo repertório simbólico favoreça a elaboração destes aspectos não deixa de ser uma habilidade, um indício de boa inserção social e de apropriação do universo simbólico não apenas da umbanda mas de questões da cultura brasileira como um todo. É possível que esta divisão entre psicótico ou mal adaptado versus bem adaptado, habilidoso, tenham pouco sentido neste contexto. O culto parece oferecer possibilidades de articulação das dificuldades da vida daqueles que se tornam adeptos, bastante humanos e recorrentes, com outros aspectos de suas vidas como um todo, mas não pela via da pobreza simbólica do médium, mas pela via da riqueza e flexibilidade simbólica da Umbanda.

A lógica da possessão é descrita por Lambek (1981) como uma espécie de texto, a ser analisado sob duas dimensões: uma dimensão sintagmática, diacrônica e sequencial, e outra paradigmática, sincrônica e não linear.

A dimensão sintagmática, chamada de enredo, relaciona-se à maneira como a possessão emerge e estabiliza a identidade de um espírito habitando uma pessoa e à forma como ocorre a relação do mundo humano com o dos espíritos. É o processo através do qual a possessão é aceita, constituindo uma relação progressivamente coerente do médium com seu espírito e de ambos com os outros envolvidos no ritual, tanto no que diz respeito à relação com esse espírito em termos de reações corporais, quanto no que diz respeito a aspectos morais.

Quanto ao plano corporal, trata-se de lidar com as sensações que o transe produz e significá-las, assumindo o controle sobre o comportamento de transe. Lambek (1981) indica que um ponto crucial para que esta relação esteja suficientemente elaborada é o momento em que o espírito fornece seu nome, opondo-se aos momentos iniciais em que a influência do espírito sobre o corpo do médium se dá de maneira dolorosa e com movimentos descontrolados.

Na Umbanda, este eixo se relacionaria ao que se chama de “desenvolvimento mediúnico”, de forma que o médium vai progressivamente “incorporando” (tanto no sentido de incorporar mediunicamente quanto no de transformação pessoal em relação ao processo de iniciação) com maior riqueza gestual e apropriação de aspectos morais pertinentes às suas “entidades”.

O que se incorpora não são apenas questões do repertório simbólico e cultural, mas aspectos do próprio ser do médium, o que sugere uma maior apropriação de aspectos da própria biografia e transformação da própria identidade.

No plano moral, trata-se de lidar com as divergências morais entre o que o médium concebe como seus valores e o caráter supostamente amoral do espírito. Para o autor, a ambiguidade inerente a este processo relaciona-se, implicitamente, à vivência de uma moral que é construída socialmente, e não naturalmente dada.

Os espíritos na L.B.M.J. estão longe de serem amorais: são antes de tudo porta-vozes de uma ética particular ao culto, mas muito afeiçoada à moralidade cristã e, em particular, da Umbanda. Assim, embora sua função no ritual comumente se preste a integrar aspectos humanos vistos como imorais pelo senso comum (LEAL DE BARROS, 2010; DIAS & BAIRRÃO, 2014), esta integração se dá sempre em conformidade com a ética umbandista, que é por natureza includente de aspectos aparentemente contraditórios.

A revelação do nome é descrita por Lambek (1981) como parte do processo de cura no desenvolvimento do médium. Embora seja um aspecto importante que, ao nomear algo que permanecia difuso e disforme, o mundo dos espíritos se torna menos amedrontador e misterioso, o que o autor aponta é que, acima disso, o fato de ser o espírito que voluntariamente revela seu nome, assinala a formação de uma aliança entre ele e o humano, em que a sanção para que essa relação seja harmoniosa vem do espírito, e não o contrário. O ato de nomeação implica, portanto, uma aceitação, por parte da entidade às normas sociais. Para o autor, o processo de cura envolve trazer os espíritos para dentro da sociedade.

Na Umbanda, há um momento em que o espírito dá seu nome e, de fato, pode-se pensá-lo como um marco na formação de uma aliança entre médium e “entidade”. Entretanto, esta nomeação não se daria somente com a revelação do nome propriamente dito, mas também em pequenas revelações de imagens, intuições valiosas, revelação do ponto riscado, de forma que esta aliança não se firma de uma vez por todas em um momento pontual, mas ao longo de todo o desenvolvimento mediúnico, chegando a se reconfigurar substancialmente mesmo no caso de médiuns muito experientes.

Uma outra dimensão, a paradigmática, envolve a relação dos espíritos entre si. Implica uma forma de resolução das oposições, contradições da experiência humana, uma vez que a possessão reflete a existência humana como um todo, de maneira dialética. A dimensão paradigmática envolve a união de opostos intrínsecos à realidade humana, sem, no entanto, a intenção de resolvê-los. Por meio de um duplo espelhamento, em que espírito e humano se refletem mutuamente, realidades antagônicas ligadas à oposição entre estes mundos se mantêm em convívio sem se anularem.

No caso do panteão da L.B.M.J., a relação entre os espíritos se dá na forma de uma família. A relação está mais próxima do que seriam as relações humanas, com ligações de parentesco bem estabelecidas e organizadas entre si. Entretanto, diferente da maioria das famílias, a família espiritual da L.B.M.J. é harmônica e sem desavenças, embora haja diferenças. É possível pensar que, seguindo o mesmo raciocínio de Lambek (1981), a assimilação de um papel singular nesta “árvore genealógica espiritual”, incorporando um espírito com características próprias bem marcantes, mas que se insere harmoniosamente no conjunto dos outros espíritos, possa trazer à tona a ideia de que possa haver convivência sem a necessidade de anulação das diferenças.

Para Obeyesekere (1981), em seu estudo sobre a possessão no Sri Lanka, a possessão pode envolver símbolos que têm significado tanto em nível individual quanto em nível cultural.

O autor critica a psicanálise, quando trata o símbolo apenas do ponto de vista intrapsíquico individual. Para ele, um paciente numa análise está imerso em sua fantasia, num simbolismo privado, negligenciando os aspectos sociais e culturais de tais símbolos.

Em nossa maneira de tratar a psicanálise, entretanto, concebe-se uma possibilidade de escuta para além do individual, uma vez que não há uma divisão rígida entre sujeito e seu grupo social. O sujeito muitas vezes fala em nome do Outro (o sistema simbólico em questão), não sendo restrito ao intrapsíquico.

Obeyesekere (1981) também critica estudos de foco apenas nas implicações sociais e culturais desses símbolos, pois defende que devem ser levadas em consideração as particularidades de cada símbolo em vivências singulares.

Um dos principais conceitos desenvolvidos por Obeyesekere (1981) é o de "símbolo pessoal" (personal symbols), símbolos que operam ao mesmo tempo em nível individual e em nível cultural. Utilizando-se de referencial psicanalítico, se dedica ao estudo de dois símbolos pessoais específicos: o cabelo desarrumado (*matted hair*) e cabeças raspadas (*shaven heads*) entre mulheres.

Para o autor, a ligação entre personalidade e sociedade é frequentemente via sistema simbólico cultural, sendo que a integração da personalidade através do sistema simbólico depende da articulação desse sistema com o mundo social.

O autor estabelece uma comparação da possessão com os casos de histeria relatados por Freud. Para Obeyesekere (1981), ambos envolvem impulsos sexuais ou agressivos. No caso da histeria, a culpa produz o sintoma histérico. No sistema simbólico da possessão, no entanto, não haveria culpa, pois o sintoma é traduzido em símbolos do sistema "demônico", permanecendo externo. Segundo este autor *uma sociedade que tenha desmistificado o mundo mágico produzirá pacientes mais culpados* (OBEYESEKERE, 1981, p. 86), ressaltando portanto a legitimidade da possessão enquanto maneira de lidar com estes impulsos, e não apenas os modos ocidentais de lidar com os conflitos decorrentes deles.

Na L.B.M.J. o ritual parece favorecer uma maior responsabilização pelos fatos de suas vidas. Esta responsabilidade não implica culpa, num sentido punitivo, mas implicação na relação com o outro.

Na Umbanda, esses impulsos sexuais e agressivos são ritualizados pelas chamadas "entidades de esquerda", os exus e as pombagiras. Se o culto não consegue torná-los parte do ritual, existe grande chance de que estes aspectos humanos emergjam na vida dos médiuns, ou de maneira desordenada dentro do ritual. É o que ocorre às vezes com o culto da L.B.M.J., que costuma adotar uma postura culpabilizante em relação a este tipo de impulsos, sob a égide

da moralidade cristã. O sintoma, no caso, emergiria sob a forma de atos incongruentes com os valores e regras do culto, o que frequentemente causa grandes conflitos internos.

Obeyesekere (1981) aponta que os símbolos podem se tornar pessoais através do processo de subjetivação, no qual *ideias culturais são usadas para produzir ou justificar novas ações, significados ou imagens, que ajudam a expressar as necessidades pessoais e fantasias dos indivíduos* (p. 137 – tradução livre). Também podem se converter em símbolos sociais, através da influência dos adeptos sobre o culto.

Boddy (1989) estudou mulheres muçulmanas do norte do Sudão, num vilarejo do Nilo chamado Hofryiat, adeptas de um culto chamado Zar. A possessão por um Zairan (um espírito Zar) é muito mais comum em mulheres, especialmente aquelas que são casadas, e é normalmente vista como causa de alguma doença.

Boddy (1989) descreve como a constituição da subjetividade feminina se dá através de aspectos culturais, no caso dos Zar, da ideia de fertilidade e controle da sexualidade. A maneira como se lida com o feminino se relaciona à importância simbólica dada pelos Hofryiati às aberturas (a vagina, por exemplo) como representativas do relacionamento social.

Segundo Boddy (1989), os Hofryiati conferem importância à reprodução como forma de ordenamento das relações de parentesco e ao útero feminino como seu principal responsável. Há nesta cultura, portanto, forte controle simbólico sobre a fertilidade feminina.

Para a autora, a relação entre fertilidade, das mulheres que passaram pela circuncisão e pelo casamento, com a sexualidade é de descontinuidade. A possessão seria, portanto, uma forma de lidar com a incongruência entre a imagem cultural da mulher enquanto reprodutora e alguns aspectos vivenciados por ela mas não sancionados culturalmente (o que, para a autora, explica o fato de ser mais comum em mulheres casadas).

Para a autora, no contexto da possessão, o corpo é como um texto, no qual se articulam sentidos e que se articulam a outros textos, impostos socialmente, criando um discurso contestatório. Este discurso constetatório se concretiza no transe, ligado à incongruência entre a realidade particular vivida pela pessoa e a realidade, eventualmente dissonante. Trata-se, portanto, de uma questão de socialização para as mulheres, frente ao que a autora chama de “sobredeterminação do self”, ou seja, a existência de uma identidade sobre a própria feminilidade muito ligada e reduzida aos valores morais vigentes, deixando de lado aspectos inerentes a essa vivência que venham a ser conflitantes com estes valores.

Através da possessão é possível lidar com aspectos do self que não são vistos como partes da pessoa. Assim, é possível lidar com angústias e impasses que não possuem uma explicação mística nem orgânica, mas de ligar o que a autora denomina de “não-self” ao self,

tanto para a própria pessoa como para aqueles que a observam, ou seja, vincular tais aspectos vistos como estranhos e externos ao que as pessoas concebem como partes de si mesmas. Trata-se, no entanto, de uma ligação, não de uma integração, uma vez que os aspectos do não-self continuam vistos como externos, como negatividade.

A presença de um não-self mantém, por oposição, a integridade de sua personalidade. A atribuição a um não-self destas características que não podem ser atribuídas ao self, afirma sua coesão, a despeito de vivências que em algum momento foram problemáticas. Assim, ambos os aspectos se mantêm não em oposição, mas em ampliação de possibilidades da vida.

Um aspecto importante apontado por Boddy (1989) é o fato de que um mesmo espírito pode possuir diversos Hofryati simultaneamente, criando laços e formas de relacionamento específicos e diferentes dos modos de relação previstos culturalmente. Não apenas o self, mas também o não-self das mulheres deixa de ter caráter individual.

A possessão Hofryati é paradoxalmente um processo de transcender a si mesma, ao mesmo tempo que proporciona condições de manutenção da integridade do próprio self. Trata-se de um reposicionamento ou transcendência de um self culturalmente sobredeterminado. A possessão de uma mulher por espíritos que carregam características não aceitáveis para o gênero feminino implica uma visão subversiva de que gênero é uma construção cultural e não um atributo natural.

Boddy (1989) descreve um “jogo de espelhos” presente na possessão, um jogo de olhar-se de fora, perceber-se sendo visto pelo outro:

Ao olhar para o "outro", o Hofryati vê o outro olhando para ele, enquanto que ao olhar para a mulher em transe, eles vêem a si mesmos olhando o outro a olhar para eles. A reflexão múltipla é sustentada de forma dramática. (p. 8 – tradução livre)

Para a autora, a possessão é estética, uma forma de perceber novas possibilidades e significados diante do dado culturalmente, motivo pelo qual tem caráter terapêutico. Boddy (1989) compara à psicanálise, como uma possibilidade de reflexão por insight, não apenas um remédio, mas uma forma de releitura dos conflitos e defesas em uma linguagem culturalmente apropriada. No caso das Hofryati, trata-se de uma forma reflexiva e crítica de lidar com a objetificação em relação às mulheres.

Um autor que dirigiu fortes críticas a Boddy (1989) foi Lewis (1971), por ocasião da terceira edição de seu livro, publicada em 2003. Para o autor, Boddy (1989), ao compactuar

com abordagens antropológicas pós-modernas deixa de dar ouvidos à população estudada e aos significados atribuídos por eles ao transe, inflando a escrita antropológica em detrimento da precisão etnográfica.

Lewis (1971), através de um estudo comparativos de diversos cultos de possessão, se propõe a responder a questões como: de que maneira a possessão se relaciona à ordem social, se existem pessoas com maior propensão a serem possuídas e quais os desdobramentos disso. Lewis, portanto, propõe estudar o fenômeno da possessão de uma perspectiva social, à parte questões psíquicas individuais.

O autor propõe que o foco dos estudos sobre cultos de possessão seja sobre similaridades funcionais, a despeito das particularidades de cada culto em específico e suas singularidades culturais.

Lewis (1971) categoriza os cultos de possessão em cultos de moralidade central, cujos rituais centram-se na manutenção da moralidade e dos costumes, e cultos periféricos, nos quais a organização ritual, simbologia e divindades teriam a função de compensar dificuldades da vida cotidiana.

Tais compensações podem ocorrer através de mecanismos de inversão. Exemplifica com o mecanismo de inversão de papéis, em que o “oprimido”, através das divindades que o possuem, se coloca no lugar de personagens de elevado status social. Cita também a inversão típica do xamã, o “médico ferido”, aquele que por ter passado pela doença, é capaz de lidar com ela.

Na L.B.M.J., sabe-se que há certa inversão de papéis, principalmente no que diz respeito às expectativas profissionais de alguns membros. É possível compreender o trabalho mediúnico com questões de saúde e o prestígio decorrente desta atividade como uma espécie de inversão em relação ao menor prestígio social de algumas das profissões dos médiuns do Centro. Mesmo assim, não se pode dizer que a L.B.M.J. seja um culto periférico estritamente. Há também características de um culto de moralidade central, como a propagação de valores dominantes relacionados ao cristianismo e a valorização da família. Além disso, tal como se pôde perceber na vivência em campo e nas entrevistas, os valores da L.B.M.J. são um tanto avessos à vaidade em geral, inclusive àquela ligada ao prestígio social, sem qualquer sinal de oposição ou disputa em relação a profissões tradicionais.

Para Lewis (1971) os cultos periféricos têm forte caráter inclusivo e, de certa maneira, compensam sentimentos de inferioridade por parte de populações “desfavorecidas”, a saber, populações pobres ou que de alguma maneira sofram desprestígio perante a sociedade mais ampla.

Lewis (1971) também questiona uma conhecida definição da possessão como um tipo de sintoma histérico, fazendo alusão à psicanálise:

As teorias psiquiátricas ou psicanalíticas da histeria que tentam explicar a possessão negativamente como uma agressão de uma parte socialmente reprimida, ou de um xamã iniciante adscritivamente não qualificado, que protesta sua não adequação e relutância em assumir sua vocação, resolve apenas parte do problema (p. 36 – tradução livre).

Esta definição, para ele, cria um impasse teórico: como abordar os cultos de moralidade central, uma vez que, pelo menos a princípio, não haveria nesses cultos, necessidade de compensação de nenhuma desvalia social? Lewis (1971) acaba por concluir que a designação de um culto como central ou periférico só pode ser feita em relação a algum outro sistema, em comparação com o qual podem ser vistos ou não à margem.

Mesmo assim, em determinados cultos, tais relações são muito difíceis de se delimitar de maneira estanque, o que dificulta uma categorização absoluta. No caso da Umbanda, pode-se notar momentos em que há defesa de valores morais dominantes, outros de notável contestação ou, utilizando o conceito de Lewis, “compensação” de questões raciais ou de classe social, por exemplo.

Corin (1998) estudou diversos cultos de possessão de países do continente africano, tais como Zaire e Melanésia. Segundo a autora, a possessão é polissêmica e multirreferencial, não pode ser resumida a uma explicação totalizante.

Para Corin (1998), o fato de uma pessoa ser descrita como médium, em um culto, implica que seu problema envolve *sua identidade e sua permeabilidade a algum tipo de Outro que veio para dominá-lo* (p. 88 – tradução livre).

Os rituais de iniciação promovem uma rearticulação entre a história pessoal e aspectos culturais, redefinindo as relações entre o individual e o coletivo. Através da possessão, cria-se uma tensão dialética entre cultura e sociedade, criando formas de resistência e de desafio das regras culturais.

Segundo Corin (1998) a possessão envolve um paradoxo: a sujeição (a um espírito) como forma de resistir à submissão, não como uma estratégia consciente, mas como um fator intrínseco à iniciação e ao processo de transformação social no desenvolvimento da possessão. Segundo a autora, o espírito atua como uma “remoldagem” simbólica, um

reposicionamento diante de si e do sistema cultural, muitas vezes reconfigurando posições de submissão a este sistema simbólico.

Em se tratando do que parece ocorrer na L.B.M.J., este reposicionamento diante do sistema cultural envolve um reposicionamento do médium em relação a questões como a doença (própria ou de alguém próximo), problemas familiares e trabalho, questões centrais quando se trata de processos identitários.

Em vez do aspecto teatral, Corin (1998) considera a possessão como um *processo que toma forma e evolui ao longo de uma dimensão temporal ao longo da iniciação* (p. 88 – tradução livre). Sua análise do fenômeno da possessão centra-se na estrutura do idioma da possessão e o papel do corpo da iniciação. O corpo é visto pela autora como *lugar de negociação entre os espíritos e o iniciado e de redefinição da sua identidade* (CORIN, 1998, p. 93 – tradução livre). A possessão mobiliza emoções e afetos, de forma que este reposicionamento ocorre com notável envolvimento emocional, tal como se pode notar no gradual desenvolvimento mediúnico e relatos sobre o quão doloroso e intenso pode ser este processo por parte dos médiuns da L.B.M.J.

Para a autora, a possessão promove uma inversão na relação com o espírito: em vez desse o possuir à sua revelia, é a pessoa que passa a invocá-lo. Isto implica sair de uma posição passiva em relação à própria vivência como um todo (especialmente quanto aos aspectos vividos como frutos de influência destrutiva por parte dos espíritos) e inverter esta relação de dominação. Através do desenvolvimento mediúnico, o espírito passa a ser visto como guia protetor, assim como ocorre na L.B.M.J., onde muitas vezes se diz que o sofrimento emocional de alguém se deve à mediunidade não desenvolvida, problema este a ser sanado pelo trabalho mediúnico.

O diálogo entre médium e os espíritos ocorre em um espaço simbólico onde o médium é sujeito. A iniciação modifica a percepção da pessoa a respeito do mundo ao seu redor, que sai de uma posição vitimizada a partir do momento que se sente protegida por seu espírito, através da elaboração de narrativas que reinterpretem e ampliam a compreensão sobre si mesmo e em relação à sua história.

Para Corin (1998) a possessão provoca uma série de inversões (ser tomado contra a vontade/ invocar o espírito, posição passiva/ativa), responsáveis pela produção de um espaço criativo e transicional, promovendo o que ela chama de “individação” através do ritual. O convívio com os espíritos mobiliza a atividade criativa, através do distanciamento e suspensão da situação, o que favorece a reatualização das vivências históricas.

Para Masquelier (2002), que realizou um estudo de caso a partir de relatos de um médium do culto Bori, na Nigéria, ao mesmo tempo que a possessão liberta o médium de certas responsabilidades pelo que faz, deslocando o foco pelo fato de o médium não ter controle ou consciência sobre o que faz no momento do transe, através do desenvolvimento mediúnico ele se insere em uma outra rede de responsabilidades, mais complexa e, na maioria das vezes, com um maior número de obrigações.

Esta rede de responsabilidades é muito clara no cotidiano da L.B.M.J., uma vez que mesmo consulentes eventuais são requisitados a retornarem e a modificarem aspectos de sua vida enquanto passam por algum tratamento no Centro. No caso do médium, isto é ainda mais notável. Ele deverá frequentar o culto pelo menos uma vez por semana, pagar mensalidades, deixar de consumir álcool e carne vermelha em dias de culto, dentre uma diversidade de obrigações a cumprir.

Para o autor, se por um lado a possessão aparentemente simplifica a situação, retirando do médium certo peso sobre suas falhas e frustrações, por outro o introduz em uma nova rede de significados, com novas agências, novas relações e novas perspectivas. Esta rede e suas transformações inevitáveis certamente envolvem dilemas e transformações identitárias:

Possessão, no caso que Zeinabou [a menina cuja história o autor acompanha em seu estudo] ilustra, envolve uma negociação em curso de identidade e autonomia entre o espírito e o médium, uma negociação que pode implicar ganhos, assim como dor, (...), conforme os dois seres lutam para coexistir dentro de uma única estrutura corporal (MASQUELIER, 2002, p. 50 – tradução livre).

Masquelier lida com a possessão como uma forma de conhecimento sobre impulsos e aspectos humanos aparentemente contraditórios.

Tal como Masquelier (2002) mostra no caso do bori, a mediunidade não é uma escolha, mas algo que se deve aprender a lidar (sob pena de se agravar os efeitos deletérios da mediunidade). A iniciação é vista como um atar de laços que devem ser constantemente nutridos. A união com seus espíritos implica aspectos da identidade do médium que são evidenciados na possessão: uma atitude fora de controle como um choro, uma fala do espírito sobre o médium, uma maneira de se movimentar peculiar (no artigo citado, uma menina possuída por seu espírito, confessa uma atitude pela qual se sente muito culpada. Antes disso,

se debateu violentamente, o que é visto como uma punição por parte de seu espírito). Segundo Masquelier (2002):

a possessão fornece um contexto privilegiado onde motivações pessoais, aspirações individuais, desejos inconscientes, convenções sociais e valores públicos podem ser reunidos de uma forma dramática e produtiva (p. 59 – tradução livre).

O “assentamento” do espírito progressivamente sobre o corpo do médium, implica numa internalização de valores do grupo. As experiências vão paulatinamente, na rotina do ritual, sendo reinterpretadas e reconfiguradas na perspectiva dos espíritos e da participação deles no mundo dos humanos.

Ao falar pela voz do outro (um espírito) se utiliza uma linguagem muitas vezes ambígua e de difícil compreensão para quem não domina a linguagem do culto. Isto porque a mensagem resume uma ação interpretativa por parte do interlocutor (o médium ou o consulente), que atribui significados próprios e pertinentes às próprias vivências, à medida que também vai se familiarizando com a linguagem que está sendo utilizada. Assim, a possessão, mais do que falar do mundo e das pessoas, circunscreve e dá forma à experiência humana:

Possessão, como tem sido apontado, equivale a mais do que um mero comentário sobre o mundo pois ela também constitui e dá forma a este mundo (MASQUELIER, 2002, p. 61 – tradução livre).

Masquelier (2002) critica a visão da possessão como uma performance consciente e propõe uma exploração contextual da prática, sem abrir mão da ambiguidade e variedade de significados que lhe é particular. A possessão é imprevisível, apesar das tentativas de categorização e aplicação de regras por parte dos estudiosos e é justamente nisso que reside sua possibilidade de lidar com o drama humano.

A possessão implica, portanto, uma redefinição de valores morais em termos dos valores do culto, cultivando uma “agêncial moral” sobre uma inflexibilidade de valores anterior (uma inflexibilidade do meio em que vive o médium, que ele passa a adotar perante as próprias ações). Essa redefinição de valores implica também assumir um lugar na comunidade religiosa e, de certa maneira, reassumir o poder sobre a própria vida. Esta

abordagem é muito coerente com o que acontece na L.B.M.J., uma vez que, conforme fica explícito nos dados, a entrada no culto envolve uma responsabilização perante aspectos da própria história e uma ressignificação da própria vida dentro dos valores do culto.

3 OBJETIVO

- Investigar e descrever processos de transformação identitária na Legião Branca Mestre Jesus

4 METODOLOGIA

Esta pesquisa foi realizada em forma de estudo de caso em um Centro de Umbanda em Santa Rita do Passa Quatro e tem como participantes médiuns antigos e médiuns iniciantes (participantes dos cursos semestrais para médiuns).

Foi utilizado o método etnográfico (observação participante, registros em diário, conversas informais), com frequência semanal ao Centro durante os três anos de realização deste trabalho. A pesquisadora já frequentava o Centro há cerca de três anos quando esta pesquisa se iniciou, devido à pesquisa de campo realizada em iniciação científica.

Também foi utilizado diário de campo, onde foi anotado o que foi observado, para análise posterior.

A participação passou por autorização prévia, tanto do dirigente do Centro quanto dos médiuns a serem entrevistados, por meio do termo de consentimento livre e esclarecido, que descreve os cuidados e as preocupações éticas que nortearão o trabalho.

Um primeiro eixo de coleta e análise dos dados envolveu a participação semanal da pesquisadora em diversos momentos do ritual da LBMJ. Os rituais do Centro se realizam às segundas, quartas e sextas-feiras e, eventualmente, nos finais de semana e a participação da pesquisadora depende da necessidade específica de cada momento da pesquisa, segundo os significados que emergirem no seu decorrer. Nos primeiros meses, a pesquisadora acompanhou o início da trajetória de alguns médiuns iniciantes, frequentando um curso de médiuns que é oferecido periodicamente (mas não de maneira regular) às segundas-feiras. Este curso teve duração de três meses e teve como conteúdo regras de organização, aspectos do ritual e concepções diversas a respeito de temas pertinentes ao culto (o que é mediunidade, como se desenvolve, por exemplo). Foram realizadas entrevistas abertas com estes novos participantes, sobre como, e por que motivo, chegaram ao Centro, qual tem sido sua trajetória na L.B.M.J., que expectativas nutrem sobre seu desenvolvimento mediúnico. As entrevistas foram realizadas de modo a favorecer a associação livre dos entrevistados e iniciada apenas com o pedido, por parte da pesquisadora, de que falassem sobre sua chegada ou permanência no Centro: como chegaram até lá pela primeira vez, o que lhes foi dito, como tem se desenrolado o desenvolvimento mediúnico, quais as transformações pessoais percebidas, etc. A estas entrevistas, mais formais, somaram-se dados obtidos através do contato frequente e vínculo estabelecido com determinados médiuns, acompanhando as transformações no percurso de cada um, envolvendo o processo de iniciação mediúnica (ritual denominado

“cruzamento de cabeça”) e outros momentos importantes particulares a cada vivência em específico.

Em outro eixo, foram realizadas entrevistas abertas, utilizando perguntas disparadoras, com os médiuns mais antigos e atuais líderes do Centro, que incorporam as principais entidades da “família espiritual”, as chamadas “entidades-chefe”, a fim de observar as relações entre as características e a história atribuída a essas entidades e as características e história pessoal do médium: que papel tem a entidade na vida dele, porque a entidade o “escolheu” como seu médium, quais as semelhanças e diferenças que vê entre ambos, que mudanças ocorreram a partir do momento que o médium começou a incorporar esta entidade. Foram entrevistados médiuns muito antigos, que participaram do Centro desde sua fundação, médiuns muito participativos do culto e de posição de liderança e também médiuns que não mais participam do culto da L.B.M.J. hoje em dia, mas que de alguma maneira marcaram a história do Centro, de forma que permanecem simbolicamente presentes, mesmo depois do afastamento.

Esta pesquisa foi desenvolvida numa perspectiva etnopsicológica, que não visa aplicar teorias acadêmicas à Umbanda, mas tentar compreender o fenômeno na forma como se apresenta. Segundo Lutz (1985), a etnopsicologia visa promover um diálogo entre as etnoteorias nativas e as teorias do pesquisador, na tentativa de averiguar em que medida ambas se compreendem reciprocamente.

No caso desta pesquisa, procurou-se descrever os processos identitários que emergem nas narrativas dos participantes do culto, sem com isto propor uma aplicação destes à teoria, mas, ao contrário, utilizá-la como meio de compreensão destes processos, tornando-os inteligíveis a um saber acadêmico, mas sem reduzi-los a ele.

Propõe-se como ferramenta de interpretação dos dados utilizar a escuta psicanalítica lacaniana aliada ao método etnográfico, a que se denomina escuta participante (BAIRRÃO, 2005), cuja proposta é perceber sentidos presentes nas falas, não expressos conscientemente pelos participantes, mas portadores de um dizer. É importante, para tal, compreender a diferenciação feita por Lacan entre enunciado, aquela originária do ego, consciente, e enunciação, não acessível ao sujeito conscientemente, mas que revela posições de sujeito perante determinada matriz discursiva.

Esta escuta parte de uma concepção de significante como não restrita a sujeitos individuais, mas circulando socialmente. Segundo Bairrão (2005):

A narrativa do inconsciente pressupõe interlocução. Embora possa descrever ou re-elaborar uma memória pessoal, os meios a que se prende são públicos (signos) e dialógicos. Nada indica que se prestem à exclusão do social, por lhes ser inerente a dimensão de empreendimento coletivo (p. 442).

Os significantes, portanto, ao mesmo tempo surgem em repetições nos dizeres individuais dos médiuns do Centro e remetem a um repertório simbólico próprio da L.B.M.J. como um todo. A análise, portanto, pautou-se em apontar estas repetições, nos relatos, entrevistas e vivências de campo, relacionando-os à história do Centro, que também comporta dizeres e sentidos. Isto porque, baseando-se na teoria psicanalítica da identificação, pôde-se verificar de que maneira sujeitos concretos adquirem lugar e se constituem mediante este repertório simbólico, visto aqui como alteridade fundamental.

Importante ressaltar que, por não centrar-se em uma concepção de sujeito como restrito ao individual e empírico, mas pertinente a uma fonte de saber inconsciente de onde enunciam-se dizeres, considerou-se para tal também as falas dos médiuns incorporados e histórias contadas a respeito dos espíritos do panteão da L.B.M.J. Isto porque o inconsciente, nesta perspectiva e seguindo a concepção lacaniana, é visto como *parte não dita num discurso concreto, transindividual* (BAIRRÃO, 2005, p. 444) de maneira a considerar como instância enunciante, inclusive, entidades espirituais, sem contudo ser necessário proceder em uma análise sobre a veracidade de sua existência objetivamente.

Outro importante aspecto a ser abordado ao se propor como método de análise uma escuta participante é a importância de se perceber o lugar simbólico em que o pesquisador é colocado pelo campo como, em si mesmo, revelador de significados. Segundo Bairrão (2005) *O observador é sempre um tu a ser cuidado no seu ser (e nunca apenas um profissional no desempenho de um papel)* (p. 445), colocado via de regra nos cultos umbandistas no lugar de filho. Assim, no caso do pesquisador, *a participação como consulente é consubstancial ao fenômeno* (BAIRRÃO, 2005, p. 446) e fundamental para que se compreenda a maneira como o culto posiciona e concebe as pessoas que ali se encontram.

Foram realizadas entrevistas gravadas com os médiuns antigos e iniciantes, que puderam ser retomadas mais adiante, transcritas e revistas, o que possibilitou perceber as repetições significantes de cada relato e dos relatos entre si. Além disso, durante a realização das entrevistas, a pesquisadora lançou mão do método de investigação psicanalítico, apontando lacunas no dizer, investigando pontos mal desenvolvidos ou que fossem pontos-

chave para a compreensão do tema em questão (em especial, quando o entrevistado fala de transformações pessoais e marcas biográficas).

Algumas entrevistas ocorreram de forma espontânea, quando a pesquisadora não estava munida de gravador. Mesmo assim, os relatos foram anotados, na medida do possível, e considerados para análise, mesmo sem a possibilidade de retomá-los para uma escuta mais minuciosa.

Também foi considerada a maneira como a pesquisadora foi situada em campo, como era tratada pelos frequentadores do Centro, o que, baseado na ideia de transferência, diz a respeito dos sujeitos em campo e do modo de conceber e situar o consulente, particular da Legião Branca Mestre Jesus. Esta trajetória da pesquisadora, os lugares simbólicos em que foi colocada são relatados nos resultados.

5 RESULTADOS

5.1 Trajetória da pesquisadora

Meu primeiro contato com a Legião Branca Mestre Jesus foi ainda em época de graduação. O tema escolhido, àquela altura, era concepções sobre doença e morte na Umbanda e a L.B.M.J. foi escolhida como lugar privilegiado neste assunto por se dedicar maciçamente às práticas de cura espiritual.

Antes que eu me dirigisse ao Centro, meu orientador foi até lá conhecê-lo e ver se havia disponibilidade para condução da pesquisa. Já neste primeiro contato, os dirigentes do Centro além de consentirem com o estudo, também disseram a ele que me convidasse para participar do curso de médiuns, através do qual eu poderia ter acesso direto às concepções do culto.

Algum tempo depois, sem saber do convite, eu mesma fui a Santa Rita conhecer a L.B.M.J. Era uma sexta-feira e eu encontrei uma van que poderia me levar até lá, junto de outros consulentes e médiuns de Ribeirão Preto.

Ao chegar, depois de uma viagem bastante longa (essa van parava na casa de cada um dos passageiros) percebi que se tratava de um centro um tanto diferente daqueles que eu já tinha visitado, antes de decidir o tema da pesquisa. Além do tamanho incomum, era notável também a ausência de atabaques e o congá “minimalista”, cuja única imagem era a de Jesus.

Peguei uma ficha de orientação e procurei o dirigente do Centro para me apresentar. Naquela época, quem me recebeu foi um médium que ainda frequenta os trabalhos, chamado “Borgo”. Me sentei com Borgo em uma pequena sala de reuniões que fica logo atrás da secretaria, próxima à entrada principal e, depois que me apresentei, ele me explicou sobre a diferença da Umbanda Branca em relação aos outros tipos de culto umbandista. Segundo ele, o culto da L.B.M.J. se aproximaria mais do Kardecismo do que da chamada “Umbanda Sete-Linhas” (uma Umbanda com maior similaridade com o Candomblé).

Depois da breve explicação e das boas-vindas, fui me sentar para aguardar o início dos rituais e a chamada do meu número para consulta. A sexta-feira é o dia de maior frequência do Centro e, portanto, esperei algum tempo para ser atendida, até que uma médium chamou pelo meu número. Fui, junto a um pequeno grupo de consulentes, aguardar dentro da sala de consulta, até que o médium incorporado me chamasse.

Quando ele me chamou, me apresentei e falei a respeito da minha intenção de conduzir uma pesquisa no Centro. O médium estava incorporado por um caboclo chamado Akarimoto, e me deu explicações sobre a continuidade da vida após a morte, de que a verdadeira vida era a vida espiritual e sobre a implicação no doente sobre aquilo que o acomete. As noções sobre doença e morte no Centro foram posteriormente tema de um artigo (LEMO & BAIRRÃO, 2012). Ao final da explicação, Akarimoto fez um adendo: disse que estava vendo que eu tinha mediunidade e que seria necessário que eu me “desenvolvesse” (me iniciasse no culto para incorporação de espíritos). Ao final da consulta, o “cambono” (médium ajudante que não incorpora) me deu um papel explicativo sobre mediunidade que indicava a leitura de um livro kardecista, chamado “O livro dos médiuns”. Também me indicou que eu fizesse o curso, o mesmo recomendado ao meu orientador.

Comecei a frequentar o curso de médiuns, que durou quatro meses, e ao final, providenciei o uniforme do Centro (uma espécie de jaleco muito comprido e fechado no final, como se fosse um vestido, calças, meias e sapatos fechados brancos). Recebi um crachá com meu nome e, abaixo dele, escrito “aluno” em amarelo. Durante toda a primeira pesquisa, me sentei na “segunda linha”, uma fileira de cadeiras que fica logo atrás dos médiuns que incorporam, destinada a alunos não iniciados e a médiuns que por algum motivo não querem ou não podem “trabalhar” (incorporar) no dia.

Durante este período, conheci alguns dos principais médiuns e líderes do Centro, entrevistei algumas pessoas que fizeram parte de sua história e estabeleci vínculos com alguns deles, em especial com o presidente do Centro na época da finalização do primeiro estudo e atualmente, Pincé, e com Carlinhos.

Meu contato com Carlinhos começou quando eu fui a um ritual de “esquerda” (ritual dedicado aos exus e pombagiras) ao final de uma festa de Rompe Mato (festa dedicada a esta linha de entidades, muito tradicional no Centro e ligada à “linha de Oxóssi”, linha de caboclos ligados às matas e às práticas rituais de cura). Ao final dessa festa, havia um pequeno ritual de esquerda em um canto isolado da parte externa do Centro, mas que era aberto à consulta. Como na L.B.M.J. o acesso aos rituais de esquerda é bastante restrito, aproveitei a oportunidade e fui até lá conhecer. Chegando lá, havia algumas pessoas sentadas, outras conversando com os médiuns incorporados, outras comendo comidas rituais (vários tipos de farofa), que eram oferecidas aos consulentes pelos médiuns incorporados. Eu me sentei até que um médium incorporado ficasse livre para que eu me apresentasse. Antes que isso acontecesse, um dos médiuns, incorporado pelo exu Marabô, pediu para falar comigo. O médium era Luiz Carlos (Carlinhos) e o Exu Marabô me deu as boas vindas, disse que meu

trabalho era muito importante para a Casa e me convidou para conhecer a Casa Grande (local onde, às sextas-feiras, se realizavam os rituais de esquerda). Disse para eu procurar a Cabocla Jupira (àquela época, “entidade” principal, chamada “entidade chefe” do terreiro), pedisse autorização a ela, dizendo que havia sido convidada pelo exu para conhecer a Casa Grande. Este convite, vindo de um exu, é fato muito significativo, uma vez que os exus costumam cuidar das “passagens” em um terreiro, uma espécie de “porteiro” espiritual.

Na sexta-feira seguinte, fui falar com Yvone, incorporada pela Cabocla Jupira.

A médium era figura de feição austera, assim como Jupira, que tinha comportamento enérgico e dominante. Confesso ter tido que respirar uma meia dúzia de vezes antes de pedir autorização a ela, já advertida de que a ida à Tronqueira (outro nome dado à Casa Grande) era uma espécie de tabu por lá. Finalmente, fui até ela e, introduzindo que havia sido convidada por Marabô, gostaria de pedir para entrar. Jupira respirou fundo com ar de advertência, encheu o peito de fumaça do seu charuto, disse um longo discurso sobre o quanto é perigoso entrar na Casa Grande sem ter cabeça cruzada e que nada do que acontecesse ali poderia vir a conhecimento geral. Ao final da explanação, sentenciou: mas como você faz o estudo (a pesquisa), pode ir. Mas só por causa disso!

Era suficiente para mim. Jupira era uma espécie de matriarca, suas falas eram sempre enérgicas, mesmo quando o conteúdo era permissivo.

Um pouco antes da sessão espiritual, me dirigi junto aos médiuns que trabalhariam na esquerda naquele dia. Ficamos em fila, esperando que alguém abrisse a porta que dava acesso à parte de trás do Centro, onde fica a Casa Grande. Lá, os médiuns incorporaram após “bater cabeça” em um pequeno congá.

Conversei com o exu de Pincé, Sete Matas, que cuidou de me explicar que os exus não faziam o mal. Convidada por ele, fiquei ali ao lado dele, sentada em um banquinho feito de toco, apenas observando. Quando saí, os trabalhos na Casa Grande ainda não haviam terminado, mas no resto do Centro sim, e já passava das três da manhã.

Depois deste episódio, passei a ser chamada pelos médiuns incorporados na maioria das vezes que eu ia ao Centro, que perguntavam sobre o andamento da pesquisa, me davam explicações, ofereciam “seus aparelhos” para colaborar (médiuns incorporados ofereciam entrevista quando estivessem desincorporados). Entrevistei alguns importantes médiuns e antigos frequentadores do Centro, no intuito de recuperar aspectos de sua história de fundação. Ao longo deste processo, fui me tornando conhecida pelos frequentadores, que me perguntavam sobre o andamento da pesquisa, dividiam experiências, relatavam conflitos. Durante o tempo que frequentei o Centro (cerca de sete anos) presenciei diversos conflitos

que causaram dissidências, formação de novos Centros (como o de Thiago, um dos entrevistados nesta pesquisa e o de Otávio, em Ribeirão Preto, um dos médiuns com quem eu pegava carona), mudanças nas regras e funcionamento do Centro.

Quando decidi iniciar uma nova pesquisa, a de mestrado, eu estava há alguns meses sem ir ao Centro. Parte da metodologia prevista no projeto de pesquisa era acompanhar os médiuns iniciantes desde o curso até o final do mestrado, de forma que eu deveria participar de um novo curso. Além de parte da metodologia, eu deveria participar do curso também por ter me afastado, uma espécie de punição a médiuns “desgarrados”. Pincé e Carlinhos pediram desculpas pela exigência, dizendo que caso eu não a cumprisse, poderia causar indisposição com outros médiuns que haviam feito o curso pelo mesmo motivo. Eu disse a eles que não haveria problema algum e que seria importante para mim retornar. Eles me levaram uma ficha de inscrição em casa, uma regalia em um curso cuja exigência era a inscrição pessoalmente, fora do horário de funcionamento do Centro.

Acompanhei o curso semanalmente, mais uma vez, preocupada em “sondar” quais médiuns permaneceriam frequentando o Centro nos próximos anos. É comum que o curso começasse com muitos participantes, mas que houvesse muitas desistências ao longo do percurso. Ao final do curso, depois de observar o processo de uma maneira geral, pedi um momento para explicar minha pesquisa e pedir ajuda a quem pudesse falar sobre a própria experiência.

Na semana seguinte, fui procurada por Encarnação no vestiário feminino, que se disponibilizou a contar sua história. Ela mora em Ribeirão Preto e me indicou outra amiga, Renata, que também mora na cidade. Ambas permaneceram frequentando a L.B.M.J. até o término desta pesquisa. Tentei contato para entrevistar outras pessoas, mas não obtive resposta. Coincidentemente, estas pessoas com as quais não consegui um maior contato, logo deixaram de frequentar os “trabalhos”. Meu método de seleção foi, portanto, estabelecido pelo próprio campo, à medida que se abria ou não ao meu trabalho.

Pincé e Carlinhos, depois de terminado o curso, me convidaram para cambonear a sala que dirigiam, a sala de consulta espiritual, onde incorporavam o caboclo Jererê (Pincé) e o caboclo e chefe da sala, Ogum da Mata (Carlinhos). Edson, um dos entrevistados, também trabalhava nesta sala, além de um cambono também chamado Edson, que me conduzia explicando o ritual, falando sobre os casos dos consulentes (cujas falas eram sempre em tom muito baixo, inaudível). Esta sala também foi motivo de conflitos internos, uma vez que alguns médiuns não concordavam com sua existência. Neste contexto, em alguns momentos fiquei “no meio de campo”: o chefe àquela altura, que se opunha à sala, pediu que eu não

participasse mais das consultas espirituais, pois lá “não desenvolveria minha mediunidade”. Calinhos e Pincé (e seus caboclos) não concordavam com isto, chegando a protestar a favor da minha permanência. Eu segui a indicação do líder e deixei de ir por um tempo a esta sala, que depois ficou um curto período fechada.

Nesta época, houve um importante conflito, que culminou com a expulsão do médium da entidade chefe e de alguns outros importantes médiuns. Antes que esta decisão fosse tomada, Carlinhos e Pincé me procuravam para falar sobre suas angústias em relação ao Centro e suas discordâncias em relação ao ritual. Faziam confidências sobre experiências mediúnicas e conflitos pessoais decorrentes delas. Ao final, com a expulsão de alguns membros, Barbosa se tornou médium da entidade chefe, o que agradou Carlinhos e Pincé e possibilitou o retorno da sala de consulta espiritual. Minha presença no contexto de disputa, no entanto, acabou aumentando meu vínculo com os médiuns do Centro, inclusive com outros indiretamente envolvidos (como Thiago, amigo pessoal de Carlinhos e Pincé, embora não mais frequentador da L.B.M.J.). Para a sorte do andamento desta pesquisa, recebi a confiança dos médiuns que ficaram, não dos que se foram.

Minha posição enquanto pesquisadora, portanto, variava entre instrumento de disputa, confidente, como possibilidade de legitimação de um saber (o deles próprios, agora visto sob os olhos da “ciência”), médium, filha da casa, aluna do curso.

No ano de 2014, Carlinhos me convidou para ministrar a última aula do curso de médiuns que estava acontecendo, falando aos médiuns iniciantes sobre minha pesquisa e sobre a história do Centro, desconhecida por eles. Os alunos me fizeram perguntas a respeito das histórias contadas, rituais do Centro, valores, às quais respondi tomando como referencial o próprio sistema da L.B.M.J.

Fica evidente que a recuperação formal da história material e espiritual do Centro acaba por mobilizar memórias, em especial dos médiuns antigos. Por ter esta incumbência “espiritual” (pois é assim que eles concebem esta recuperação da história), pude compartilhar com alguns deles, transformações pessoais decorrentes desta reconstrução de memória.

Neste e em outros momentos em que os médiuns compartilhavam conflitos, minha tentativa foi de, mediante a escuta dos encadeamentos significantes e sentidos dos sujeitos particulares e do culto em geral, ajudar a encontrar soluções dentro do próprio sistema, articulando ao sentido que me parecia ser dado por eles ao próprio desejo, sem com isso deixar o principal lugar que me cabe que é o de escuta.

5.2 Principais colaboradores da pesquisa

Os médiuns iniciantes entrevistados fizeram parte do curso de médiuns realizado em meados de 2012. À exceção de Simone, todas moram em Ribeirão Preto. As médiuns iniciantes (todas mulheres) foram Sueli, Renata, Simone e Encarnação.

Encarnação costuma ir ao Centro de van e é amiga pessoal de Renata. Era escrevente da Vara de Família em Ribeirão Preto e atualmente está aposentada. Tem uma filha já adulta e nunca se casou. Vive com a mãe, bastante idosa, a filha e a irmã.

Muito disponível, voluntariamente me procurou para oferecer seu depoimento em um dia de culto na Legião Branca, enquanto eu esperava no vestiário feminino o início dos trabalhos. Encarnação me procurou dizendo que morava em Ribeirão Preto e que poderia me conceder uma entrevista.

Fiz duas entrevistas com ela, com espaço de cerca de um ano entre as duas. Na primeira vez, ela me recebeu em seu apartamento, onde morava somente com a filha. Na segunda, fui eu quem a procurou e ela me recebeu em outra casa, onde estava morando com a irmã, a filha e a mãe.

Simone é dona de casa e começou a frequentar o Centro durante o curso observado, em 2012. Mora em uma cidade próxima, Porto Ferreira. É comumente vista com sua irmã (com a qual muitos a confundem) e é encarregada de cuidar da “porteira”. A porteira é uma pequena portinhola na cerca que divide a área do terreiro propriamente dito, da área onde se sentam os consulentes. É uma mulher de muita gentileza e fácil aproximação.

A entrevista realizada com ela foi espontânea, em uma conversa durante o ritual de sexta-feira. Eu não tinha gravador no momento, então anotei em um papel enquanto ela falava.

Simone era frequentadora da Igreja Messiânica há nove anos, quando foi se consultar na L.B.M.J. Foi em busca de auxílio para seu filho de sete anos que conversava com “amiguinhos” invisíveis. Ela então levou o filho à L.B.M.J. que, incorporado por um espírito de criança (os chamados erês), disse estar sempre ao lado dela, indicando com isso que Simone sofria influência espiritual da “entidade”. Neste dia, um outro médium incorporado disse a Simone que ela era médium e que deveria “desenvolver” sua mediunidade.

Sueli é dentista aposentada e tem 61 anos. É divorciada e tem dois filhos. Sueli também mora em Ribeirão Preto e, como morava muito próxima a mim, algumas vezes íamos

de carro juntas. Uma das entrevistas foi realizada no próprio trajeto a Santa Rita do Passa Quatro e a outra, a última, no apartamento dela.

Fez o curso de médiuns junto com um de seus filhos, um médico de cerca de 30 anos, que não vai mais ao centro com frequência por ter se mudado para o norte do país. Sueli é uma mulher de classe média alta, bastante comunicativa.

Quando foi pela primeira vez à L.B.M.J., Sueli já tinha uma trajetória anterior como médium. Seu pai era kardecista e ela, há muitos anos, começou a trabalhar como médium em um centro de “mesa branca” (outra maneira de denominar um centro kardecista, fazendo alusão à toalha de cor branca habitualmente utilizada para cobrir uma mesa ao redor da qual se incorporam espíritos). Apesar de oficialmente ela apenas psicografar e receber “intuições” (comunicações de espíritos com ela apenas através de pensamentos), seus filhos diziam achar que, naquela época, ela já estava incorporando quando fazia preces.

Conta que tudo começou quando seu filho teve um A.V.C. enquanto praticava esporte. Segundo ela, o filho passava por uma fase de estresse e, enquanto treinava musculação, desmaiou. Sueli relata que viu a “aura” dele no momento do A.V.C. (descreve como uma luminosidade azul-claro que o envolvia) que ela descreve: “Parecia que era um santo, um anjo!”. Quando o filho recuperou a consciência, havia perdido a visão lateral.

Foi então que o ex-marido de Sueli, pai do rapaz, o levou à L.B.M.J., que ele já frequentava como consulente. Para Sueli, a missão do ex-marido é levar pessoas ao Centro, pois já havia levado para lá diversas pessoas de sua família.

No Centro, o filho de Sueli fez três cirurgias espirituais, depois das quais relatou ter voltado a enxergar normalmente. Após refazer os exames, percebeu que havia se curado. Ficou assustado e pediu que a mãe fosse com ele ao Centro.

Foram, então, ela, o filho e o ex-marido, que os levou direto à sala de limpeza espiritual, onde ela se consultou com Pincé (provavelmente incorporado pelo Caboclo Jererê). No momento da consulta, Pincé encostou sua testa na dela e ela então começou a cantar (durante a entrevista, Sueli cantarola, reproduzindo o momento). Pincé diz “olha, já está se manifestando. Vocês precisam fazer o curso.” Ela então diz que, naquele momento, sua mediunidade já estava “na flor”.

Ela então recebeu a indicação de fazer o curso de médiuns, assim como seu filho. Um dia antes de ir, quebrou o dedinho do pé esquerdo, o que ela interpreta como fruto de uma influência espiritual para impedi-la de ir à L.B.M.J.

Apesar disso, ela e o filho fizeram o curso de médiuns. Terminado o curso, seu filho se mudou para trabalhar em outro estado, o que, segundo ela, já estava previsto

(espiritualmente, pelos espíritos mentores de seu filho). Por não poder frequentar o Centro, ele não cruzou a cabeça.

Ela, no entanto, precisava continuar se desenvolvendo como médium. Parou de ir a Santa Rita e começou a frequentar um centro kardecista em Ribeirão Preto. Lá, ela dava passe e incorporava na mesa de desobsessão. Incorporava entidades de caboclo e preto-velho, mas conta que “eles mandavam embora, não deixavam manifestar”.

Num certo dia, sentada à mesa de desobsessão, ouviu (por intuição) “se despeça desse centro e vá em Santa Rita. E vá cruzar.” Sueli conta que obedeceu à orientação: “cruzei e vim com tudo!” (incorporou).

Depois do ocorrido, foi em outro centro onde se incorporam caboclos, em Ribeirão Preto. Lá, diz que sentiu que precisava trabalhar, não pode ir num lugar só pra pedir ajuda: “tudo que acontece com você, você é responsável.” Relata: “fui numa sexta-feira, minha preta-velha estava se manifestando e ele (o chefe do centro) não deixou”. Se sentiu humilhada: “mas isso não é normal! Ali não é o meu lugar”.

Depois, foi num centro fundado por um antigo médium dissidente da L.B.M.J., em Ribeirão Preto. Falou que estava revoltada com a L.B.M.J., se sentindo sem função. Estava magoada com o centro de Sta Rita, se sentindo inferiorizada. Ele, incorporado por um caboclo, lhe respondeu: “Filha, aqui todo mundo que veio é porque está chateado”. Disse a ela que as portas de seu centro estavam abertas e que tinha uma semana pra pensar: “Pode vir de branco, você já começa a trabalhar”.

Na segunda-feira seguinte foi à L.B.M.J. e chorou de emoção, porque era ali que ela queria ficar: “Eu pedi na minha oração ao Senhor para me ajudar a me definir lendo o Evangelho. E onde eu descobri que aí é o meu lugar. O meu caboclo tá aí.”

Renata é pedagoga e foi indicada a mim por Encarnação, que me passou seu telefone. Ela aceitou conversar comigo, me recebendo em sua casa e dizendo que entendia como é difícil conseguir colaboradores para as pesquisas, uma vez que ela e o marido eram ex-professores universitários.

Antes de começar a frequentar o centro, já era amiga de outra médium iniciante, chamada Teresinha e, com o passar do tempo, tornou-se também amiga de Encarnação, que a indicou como possível colaboradora da pesquisa.

A família de Renata era predominantemente católica, mas ela frequentava centros espíritas para tomar passe eventualmente. Em algumas dessas ocasiões, tinha crises de choro, mas não sabia por quê.

Um dia, foi acompanhar Teresinha, que precisava levar a filha ao Centro mas não dirigia. Ela se ofereceu para levá-las de carro, advertindo-as, no entanto, que não entraria.

Ao chegar na porta do Centro, encontrou uma conhecida que ela não sabia ser médium da L.B.M.J., uma antiga chefe de/ seu marido. A cumprimentou, mas ficou esperando do lado de fora enquanto a amiga pegava a ficha para o atendimento.

Alguns instantes depois, não conteve a curiosidade e decidiu espiar o que acontecia, do lado de fora mesmo, e viu a imagem de Jesus. Pensou: “Se é a imagem de Cristo, não pode ser nada de ruim” e resolveu entrar.

Enquanto assistia o ritual de abertura, logo após o pai nosso (quando, segundo ela, o silêncio dominava), começou a chorar de novo “do nada”. Renata então foi se consultar com um médium incorporado, que lhe disse que ela era médium e recomendou que fizesse o curso.

Durante o curso, Renata sempre tinha crises de choro, o que provocava certa mobilização nos rituais. As crises continuaram até que Renata se iniciou.

Quanto aos médiuns antigos e líderes, foram citados nesta pesquisa Renato, Edson, Barbosa, Carlinhos, Pincé e Thiago.

Renato é negro e tem cabelos grisalhos quase brancos, o que faz com que se assemelhe à representação típica da linha de entidades umbandistas que lhe rendeu um apelido: preto-velho. Sua movimentação durante a incorporação é de uma riqueza notável: quando incorporado por um caboclo, sempre saúda a todos batendo forte no peito e impondo uma voz grave e em bom tom. Quando incorporado por preto-velho, somado à semelhança física, seu gestual faz com que um consulente possa se sentir diante da própria entidade “materializada”.

Costuma fazer a leitura de alguma mensagem na abertura ou no encerramento. Gosta muito de falar de médicos e sobre relações entre ciência e religião. Quando mais jovem, trilhou carreira política, o que parece se relacionar a características que mantém até hoje, já aposentado: Renato é muito sociável e falante, dono de uma voz imponente, grave e bem projetada.

Foi ao Centro pela primeira vez devido a problemas no joelho. O médico havia sido categórico: teria que operar, ou sentiria uma dor insuportável. Renato então decidiu tentar o tratamento da L.B.M.J. antes de se submeter à cirurgia, o que, segundo ele, o livrou dela.

Começou a se envolver com o Centro oferecendo ajuda em alguns afazeres. Uma médium, no entanto, o advertiu que para que ele pudesse ajudar, teria que fazer o curso de médiuns. Renato então fez o curso e se iniciou.

Apesar de Renato não ser um dos médiuns mais antigos, tem forte envolvimento com o Centro: organiza uma van (dirigida por outro médium) que transporta os médiuns que

moram em Ribeirão Preto, nos três dias da semana em que há trabalho na L.B.M.J. Dificilmente falta. Seu envolvimento com as atividades do Centro, assim como seu notável desenvolvimento mediúnico (várias entidades e linhas, riqueza gestual) o fazem um médium bastante representativo na L.B.M.J.

Edson é comerciante, mora em Ribeirão Preto e costuma ir ao Centro de carro, sozinho. Começou a frequentar o Centro para procurar ajuda espiritual para a depressão da mulher, por indicação de outro centro (kardecista).

Apesar de Edson não ser um médium muito antigo no culto, tem forte participação. É assíduo, participa da sala de limpeza espiritual junto com outros médiuns bem antigos (Carlinhos e Pincé, por exemplo). É muito discreto e quieto, ao mesmo tempo que aparenta disciplina e envolvimento com o ritual.

Barbosa é um dos médiuns mais antigos da L.B.M.J., frequentando o Centro há mais de quarenta anos, no tempo em que esta pesquisa foi conduzida. É militar aposentado e, atualmente, é o líder espiritual do Centro, junto a Carlinhos e Pincé.

Barbosa é negro, muito alto e com temperamento bonachão. Embora seja de certa maneira reservado, é muito simpático e falante. Vez ou outra, fala longamente a respeito dos valores do culto nos momentos de abertura e encerramento.

Mora em Pirassununga, onde o entrevistei, junto a meu orientador e a filha de Barbosa, também umbandista mas frequentadora de outro terreiro. Barbosa é gaúcho, ínsígnia pela qual alguns frequentadores do Centro o chamam às vezes.

Pincé é o atual presidente do Centro. Seu nome, na verdade, é José Luiz, mas levou este apelido para diferenciá-lo de um outro médiun antigo, que não frequenta mais os rituais, que também se chama José Luiz Paiz e é seu amigo pessoal.

Pincé é enfermeiro aposentado e mora em Santa Rita do Passa Quatro. Cuida de todos os afazeres burocráticos relacionados ao Centro, de maneira que permanece quase todas as tardes por lá.

É amigo pessoal de Carlinhos e também participa dos rituais do Centro há muitos anos, mas com momentos de afastamento, nos quais participou de outras religiões. Foi à L.B.M.J. pela primeira vez ainda adolescente, acompanhando a mãe que cuidava do alojamento.

Pincé e Carlinhos foram médiuns muito presentes durante todo o curso desta pesquisa, me convidando para conhecer rituais específicos, me indicando sobre datas, conversando comigo em diversos momentos, inclusive incorporados, e também trocando confidências e dividindo conflitos.

Carlinhos é dono de uma loja de equipamentos para som e mora em Santa Rita do Passa Quatro. Começou a frequentar o Centro há quarenta anos, à altura desta pesquisa, por sugestão de José Luiz Paiz. Naquela época, Carlinhos tinha catorze anos e trabalhava na relojoaria do pai de José Luiz, que por sua vez é um dos fundadores do Centro.

Está sempre presente nos rituais e se envolve intensamente com todo tipo de afazeres relacionados ao Centro, tanto nos rituais propriamente ditos, quanto na organização e burocracia. Se envolve especialmente em datas comemorativas, quando facilita a contratação de bandas, compra de comida, empresta o som para encerramento festivo em festas religiosas e todo tipo de providência para a alegria dos frequentadores e médiuns.

É muito sociável e foi importante facilitador desta pesquisa, abrindo diversas portas, tal como descrevo ao contar minha trajetória como pesquisadora. É chamado por todos de “Carlim”, motivo pelo qual não o chamei de Luiz Carlos, seu nome correto. Carlinhos sempre deu grande importância a esta pesquisa, me indicando médiuns antigos para que eu entrevistasse, com os quais provavelmente eu não teria tido contato sem sua ajuda. Me ligava diretamente sempre que algo importante ou algum evento acontecia, além de me fornecer informações importantes e cujo conhecimento costuma ser reservado aos líderes. Foi ele quem me convidou para encerrar o curso de médiuns do ano de 2014, convite que aceitei lisonguada.

Sua mulher, Nádia, é sua cambona e ajuda nos afazeres do Centro, especialmente no recolhimento de mensalidades e entrega de materiais aos médiuns. Tem duas filhas, uma adolescente e uma adulta, que sempre aparecem em datas comemorativas do Centro.

Thiago é irmão de José Luiz Paiz, e frequentou a L.B.M.J. até alguns anos antes da realização dessa pesquisa. Àquela altura, houve uma dissidência envolvendo vários médiuns de sua confiança, que saíram do Centro e compuseram um outro terreiro na cidade de Descalvado, de ritual muito semelhante à L.B.M.J., inclusive quanto às entidades incorporadas pelos médiuns.

Foi quem mais colaborou em termos de fornecer elementos do sistema simbólico da L.B.M.J., pela sua total apropriação deste universo, das regras, valores e história do Centro. É, inclusive, impossível delimitar extamente em que momento Thiago começou a participar do culto da Legião Branca, uma vez que Thiago é filho de duas pessoas que participaram de sua fundação.

Muito disponível, conversou comigo em sua casa, em Santa Rita do Passa Quatro, onde fui recebida por longas horas, na companhia de sua mulher, Rita, irmã de Carlinhos. Rita

sempre se preocupava em servir um farto café e em participar das conversas, muito alegre e acolhedora.

Thiago mora em Santa Rita do Passa Quatro e foi criado na mesma rua que Carlinhos, Nádia, Pincé e Rita. São todos conhecidos de longa data.

Durante as conversas, Thiago mostrou confiança em mim, falando de maneira próxima e sincera. Falou sobre conflitos internos sem rodeios, sobre sua percepção sobre eles, me dava conselhos, explicava concepções e valores do culto, falava da própria história e de sua relação com a Umbanda de maneira muito leve e fluida, demonstrando uma familiaridade típica de conversa com café e bolachas.

5.3 O processo de iniciação mediúnica

A entrada do frequentador no corpo mediúnico do Centro normalmente se dá através de uma consulta. O frequentador vai à LBMJ provavelmente numa sexta-feira (o dia em que se fazem as consultas ao público em geral) e pede auxílio para algum problema que vem enfrentando. Alguns desses consulentes serão encaminhados para procedimentos rituais, tais como cruzamentos, cirurgias espirituais, limpeza espiritual, dentre outros. Cada encaminhamento implica, inclusive, um “diagnóstico” a respeito da situação da pessoa, nos termos da lógica da L.B.M.J.: se for enviado para a sala de limpeza espiritual, por exemplo, significa que o centro interpretou o que vem acontecendo com a pessoa como originada de um espírito maléfico, chamado por eles de “sofredor” e é a esse espírito que se dirigirão os rituais. Alguns, no entanto, recebem um encaminhamento um pouco diferente: sua problemática é vista como relacionada ao não desenvolvimento de sua mediunidade.

Mediunidade é o nome que, na Umbanda e em outros cultos de possessão no Brasil, como o Kardecismo, se dá à capacidade de uma pessoa de estabelecer contato, das mais diversas formas, com espíritos “desencarnados” (mortos).

Na Legião Branca Mestre Jesus, o que se diz sobre a mediunidade é que trata-se de uma “prova” pela qual a pessoa deve passar. O médium viria com essa capacidade para cumprir com alguma obrigação relacionada à sua evolução espiritual. Como é uma capacidade atribuída ao corpo da pessoa, não é algo de que ela possa fugir: ou aprende a lidar com ela e se liga a espíritos bem intencionados, ou acaba ficando à mercê de espíritos “inferiores”. É

concedida uma exceção apenas às crianças, que se manifestam algum problema ligado por eles à mediunidade, podem passar por um ritual de “bloqueio”.

Entretanto, o que se diz é que esse “bloqueio” é temporário e pode ser feito apenas três vezes na vida da pessoa: aos sete, aos catorze e aos vinte e um anos. A explicação é de que o “corpo espiritual” do médium é muito aberto e que o desenvolvimento mediúnico permite que o médium aprenda a controlar que tipo de influência espiritual sofrerá. Caso não aprenda a exercer tal controle, ou seja, caso não exercite sua mediunidade e a desenvolva, estará vulnerável a influências de espíritos chamados de “sofredores”: espíritos que, por algum motivo, se mantêm ligados ao médium, prejudicando-o. Acontece de pessoas que passaram por esse ritual voltarem quando mais velhas, como é o caso de Sueli e de algumas pessoas com as quais conversei informalmente no decorrer do trabalho de campo.

Segundo Pincé, incorporado pelo Caboclo Jererê, o bloqueio de mediunidade é um “alinhamento de chakras”, que serão temporariamente bloqueados. Os chakras são uma forma de representação do corpo do ponto de vista espiritual, como que aberturas espirituais no corpo, que regem o funcionamento “energético” e fazem a ligação deste com o espírito do médium. São sete pontos localizados em determinados pontos do corpo e relacionados ao funcionamento de órgãos, a cores específicas e a emoções. Tais pontos também são vias de contato do médium com os espíritos que ele incorpora, sendo o mais importante deles, o chamado coronário, localizado no topo da cabeça e explicado como o elo de ligação entre o médium e sua entidade. Apesar disso, segundo Jererê, o primeiro chakra a “se desequilibrar” quando a mediunidade de uma pessoa está fora de controle, é o chakra coronário. “A pessoa começa a sentir ansiedade, pode chegar até a uma depressão. Aí quer dizer que a coisa já pegou esse chakra (aponta a testa), já chegou à cabeça”, ou seja, ao mais importante deles.

Se a mediunidade não é desenvolvida, a pessoa não aprende a utilizá-la de maneira que a aproxime de seus guias e permita cumprir sua “provação”, ou seja, “trabalhar para a caridade”. Do contrário, a pessoa se tornará vulnerável à influência de espíritos “mal intencionados” que se aproveitarão de sua mediunidade para se manifestarem, o que trará uma série de transtornos para a vida dela. Apesar disso, Jererê aponta certa possibilidade de escolha em relação a esse desenvolvimento. O motivo de se trancar os chakras de uma criança é o fato de que ela ainda não tem “discernimento” para escolher sua trajetória religiosa. Dessa maneira, apesar de se dizer na L.B.M.J. que a mediunidade não é uma escolha, há possibilidades de se lidar com ela sem que para isso seja necessário se desenvolver como médium: a pessoa pode se submeter a tratamentos rituais “paliativos”, que terá que repetir

com frequência para não se desequilibrar, como o próprio alinhamento de chakras descrito, ou a frequência no culto mesmo que não incorporando.

Há no Centro apenas duas médiuns que não incorporam. Quando questionado sobre a posição dessas médiuns no culto, outra entidade, o Caboclo Ogum da Mata, explica que se trata de uma escolha pessoal das médiuns, mas não uma incapacidade de incorporação, pois, segundo ele, “se forçar, incorpora”.

Em outros cultos de possessão no Brasil, como no Kardecismo e no Candomblé, há possibilidade de uma pessoa ser médium, mas não incorporar: pode ter outras capacidades de ligação com o mundo espiritual, tais como visão, audição ou intuição (a capacidade de se deixar inspirar mentalmente por um espírito). Aqui, no entanto, todo médium é um médium de incorporação, sendo estas outras faculdades acima descritas características da maneira como cada um incorpora e sente o processo incorporativo.

A pessoa então terá que passar por um curso de médiuns, que ocorre às segundas-feiras e tem duração média de três meses. Nesse curso os médiuns receberão orientações sobre as regras do ritual do Centro, explicações sobre o que é mediunidade, como desenvolvê-la, sobre Umbanda em geral e sobre regras de conduta e moral.

Depois da participação no curso, o médium iniciante terá que cumprir um estágio: terá que ajudar nas atividades de três segundas-feiras, três quartas-feiras e três sextas-feiras. Durante este estágio, o médium acompanhará as atividades como cambono, anotando as prescrições das entidades, organizando fichas e instrumentos rituais, ajudando na incorporação e desincorporação e quaisquer outros afazeres que lhes forem requisitados. Do ponto de vista espiritual, o que se diz é que esses médiuns também ajudam doando energias (a chamada “doação”, conforme aparece nas entrevistas), motivo pelo qual devem seguir uma série de regras no dia que forem ao centro: não podem beber, comer carne vermelha, nem praticar sexo.

O ritual de “cruzamento de cabeça” é o ritual de iniciação mediúnica a partir do qual o médium estará habilitado a “incorporar”, embora não implique que isso ocorra de fato. Este ritual é realizado depois que o médium terminou o curso (que dura aproximadamente quatro meses) e cumpriu um “estágio”. Neste estágio, o médium terá que ir três vezes a cada dia de ritual (três vezes às segundas-feiras, três vezes às quartas-feiras e três vezes às sextas-feiras), a fim de que possa compreender como se organiza o ritual na prática. A realização deste estágio, controlado através de uma caderneta individual, é pré-requisito para que o médium “cruze cabeça” e será a partir dele que o desenvolvimento mediúnico se iniciará formalmente.

Passar por este ritual requer uma preparação prévia. O médium que irá se iniciar deve agendar o dia do “cruzamento”, sempre uma primeira segunda-feira do mês, de forma que o número de pessoas a passarem pelo ritual não seja maior do que quatro. No dia do ritual, o aluno (como é chamado o médium não iniciado) deverá tomar um banho de hortelã, preparado a partir de uma infusão com as folhas da planta, não poderá ter relações sexuais, além de cumprir as regras de não ingerir bebida alcoólica nem carne vermelha. Além disso, deverá encomendar de antemão sua guia de caboclo (uma espécie de colar ritual, feito de cristais coloridos), que normalmente é feita por uma das médiuns com um pequeno custo, e pedir ao Centro (que a fornece gratuitamente) sua guia de preto-velho, feita de “lágrimas de Nossa Senhora” (uma semente pequena e de cor acinzentada), com uma cruz de madeira na ponta. A partir do cruzamento de cabeça, o aluno passa a ser efetivamente chamado de médium, o que aparece na legenda do crachá que o identifica, mudando também a sua cor classificatória: o aluno é escrito em amarelo, o médium é em vermelho e os médiuns mais antigos e líderes, em preto.

O ritual de cruzamento de cabeça ocorre depois que terminarem os atendimentos eventuais, que sempre surgem mesmo às segundas-feiras, e depois que os médiuns terminaram o exercício de desenvolvimento mediúnico do dia. Os alunos que forem cruzar cabeça entregam suas guias a um cambono, que os conduz até a frente do congá e os coloca em fileira, lado a lado. Quem conduzirá o ritual será um médium incorporado por um caboclo, munido de charuto, pomba rosa (uma espécie de giz colorido, usado ritualmente na Umbanda) e da guia do aluno. Este médium incorporado se posicionará na frente do aluno e, um a um, fará o seguinte ritual: primeiro, ele pede aos outros médiuns que estão assistindo, que entoem um Pai-Nosso em voz alta, repetidamente, ao longo de todo o processo. Ao som do coro entoando o Pai-Nosso, o médium faz com a pomba três cruzeiras sobrepostas na testa, três na mão esquerda, três na mão direita e três em cada um dos pés. Entrega a pomba ao cambono, tira o charuto da boca e bafura dos dois lados do aluno. Depois disso, passa a guia do aluno na parte frontal do corpo dele, de cima para baixo, três vezes, depois solta fumaça na guia (um ritual conhecido como “limpeza”). Repete o processo no médium virado de costas. Depois disso, o médium incorporado começa a emitir em voz baixa uma espécie de canto ou oração, que faz lembrar um canto ritual indígena. Nesse momento, o cambono se posiciona atrás do aluno, sem o tocar, apenas para segurá-lo no caso de o aluno incorporar e cair para trás. O médium incorporado encosta a testa na testa do aluno e coloca uma das mãos na nuca, fazendo movimentos circulares com a cabeça e o corpo, como se estivesse “bambeando”. Fica assim por alguns segundos e depois afasta-se do médium. Nesse momento, interpreta-se que o aluno

esteja incorporado, mesmo que não seja perceptível para quem assiste ou mesmo para o próprio aluno. Isso porque assim que o primeiro médium se afasta do aluno, ele o saúda de maneira característica de caboclo para caboclo, batendo a mão direita com o punho cerrado no ombro esquerdo, de maneira firme e que produz um barulho no peito. A postura da cabeça do aluno costuma mudar também: no Centro, quando um médium desincorporado cruza com um médium incorporado por um caboclo, orienta-se que ele baixe a cabeça e não olhe nos olhos. Neste momento do ritual de cruzamento de cabeça, observei que os médiuns se olhavam de cabeça erguida.

O aluno é então convidado pelo cambono a bater três vezes a cabeça no congá e a dar uma única volta em sentido horário no terreiro, movimento tipicamente realizado em rituais de desenvolvimento mediúnico ou pelos médiuns incorporados por caboclos, e oferecem um charuto a ele. O aluno é orientado a permanecer parado em pé, na mesma posição que estava antes, aguardando que o ritual se repita com os colegas ao lado. Depois que todos passaram pelo ritual, o médium incorporado vai repetindo um procedimento característico de desincorporação: ele se posiciona na frente de um por um, enquanto um cambono fica na parte de trás do médium a desincorporar para protegê-lo em caso de queda, e bate a testa na do outro médium, segurando a nuca até que ele comece a fazer um movimento para trás (o que acontece, geralmente, é que o médium vai dando passos para trás, como se estivesse caindo). O médium geralmente anda alguns passos para trás e para. De frente para o congá, ele saúda a imagem de Jesus abaixando a cabeça e batendo a mão direita no ombro esquerdo, e vai então bater cabeça três vezes no congá novamente e se senta.

Os alunos sentam-se na segunda fileira, que é atrás da fileira de cadeiras que dá a volta no congá. Os médiuns se sentam na própria fileira que dá a volta de forma que, após o ritual do cruzamento de cabeça, o médium se sentará pela primeira vez nesta primeira fileira.

De tempos em tempos, realizam-se rituais de “cachoeira”, dedicados a uma das “entidades chefe” do Centro, o Caboclo Sete Cachoeiras. Nesse ritual, o médium se iniciará nesta “linha” específica de espíritos, a “linha de cachoeira”, cujo líder é o espírito mencionado. Também se iniciará na linha de pretos-velhos, cujo líder é João do Congo.

Normalmente, para a realização deste ritual, os dirigentes do Centro reservam alguma cachoeira que seja privada e, portanto, sem acesso ao público em geral. Esta iniciação é diferente do “cruzamento” de cabeça propriamente dito, que se realiza no terreiro.

No cruzamento da linha de cachoeira, o médium iniciante entra na água, próximo à queda d’água, onde fica um médium incorporado. Se aproxima dele, que encosta sua cabeça na do iniciante três vezes e depois o mergulha na água mais três vezes. Diz-se que depois do

mergulho o médium iniciante estará incorporado, mesmo que não perceba. Para “desincorporar”, segue-se o mesmo procedimento.

Depois de desincorporado, acendem-se velas coloridas (marrom, verde, amarela e vermelha) junto a uma cerveja preta, todas as cores ligadas a linhas de caboclos: a marrom ligada à linha de Xangô, a verde à de Oxóssi, a amarela à de Oxum e a vermelha à de Ogum. A cerveja preta é elemento ritual ligado à linha de Xangô, marcando a importância dessa linha em um ritual de cachoeira (ambiente também ligado a Xangô).

O desenvolvimento mediúnico, de acordo com os relatos dos médiuns e da experiência em campo, é um processo longo e contínuo, que no início se dá de maneira sutil, muitas vezes de maneira dolorosa ou confusa para os médiuns, conforme se pode notar no relato de Carlinhos:

“Demorei quatro anos. Quatro anos desde que eu comecei. Tinha dezoito anos, vinte anos... Eu trabalhava com o Zé Luiz, mas a gente não conversava sobre o trabalho. Só sobre... O trabalho de... Trabalho né, não sobre os trabalhos espirituais. Eu não era de conversar com ele sobre isso. Aí depois eu ia às vezes nos trabalhos lá, da casa do seu Luiz que tinha... Já era... Novo. Que eu comecei a trabalhar no alojamento com onze anos. Saí de lá com vinte e cinco, catorze anos. Aí qué que aconteceu? Eu ia nos trabalhos, eu tinha até medo às vezes. Depois aí eu comecei a vir pra casa, eu tive uns problemas tipo... Um quadro meio que... Angústia, coisas ruins, dor de cabeça eu tinha. Eu vim pra curar essa parte da dor de cabeça que eu tinha. Aí comecei a frequentar, até que eu, não tinha curso né, você antes entrava. Até na época, não tinha... O Zé Luiz também era médium, Thiago... Aí começou... Foi lá, tinha o pessoal que fundou o centro, já tudo médium mais velho, e a gente ficava cambonando, ficava ajudando, limpar chão, limpar sujeira, arrumar os pontos. Fazia todo o trabalho ali, aqui dentro, e era só essa parte central né, não tinha nada. Ajudava nos cruzamentos, segurar punhal de cruzamento, essas coisas. Aí a hora que dava pra puxar... Até que eu cruzei a cabeça, aí começou a puxar mas, mesmo assim eu não sentia nada, demorou pra sentir. Aí eu comecei a sentir algumas coisas de formigar braço, mão, perna, perder um pouco o sentido... Aí veio uma entidade chamada Camariri. Só que ela veio, fez o trabalho dela de desenvolvimento, foi embora. Daí veio o pai Ogum da Mata, que foi a entidade de cabeça. Aí veio, deu o nome... Aí com o tempo, depois da cachoeira, veio o Pai Ubiratã”.

Mesmo em médiuns antigos, este processo se mantém em curso, uma vez que as entidades que eles incorporam e sua relação com elas se modifica ao longo do tempo, mesmo

em médiuns experientes. Quando um médium começa a se desenvolver, não incorporará imediatamente sua “entidade de cabeça” (a sua entidade principal). No início, incorporará uma entidade que eles chamam de entidade “preparatória”, designada apenas para prepará-lo como médium.

Segundo Carlinhos, os pretos-velhos são, em geral, os que “vêm primeiro”, conforme aconteceu com ele próprio durante seu desenvolvimento mediúnico:

“Porque foi assim: Preto-velho normalmente é o primeiro que vem. Depois vem entidade de cabeça, vem Cachoeira, quando o Centro abre pra Cachoeira... Então veio pai Joaquim de Aruanda (um preto-velho), depois veio pai Ogum da Mata, Ubiratã da Cachoeira, depois nessa época do Paulinho, do Pai Pena Azul, que veio o pai Iruá, da linha de Oxóssi, auxiliar de chefia”.

Encarnação também relata que o único espírito que já “recebe” é um preto-velho, cujo nome ela desconhece. De maneira semelhante, a primeira “entidade” incorporada por Sueli foi um preto-velho:

“Agora tem o preto-velho. Ele me ajuda muito. Eu fui em Santa Rita, eu já fiz meu ponto, veio... Não sei se é pai Joaquim de Aruanda... E eu tenho minha preta-velha, Vó Encarnação... Tá sempre sentadinha, ela vem com a sua saia toda branca, uma touca no cabelo. Eles vem, te limpa, fuma o cachimbo...”

Para Dias & Bairrão (2011) os pretos-velhos na Umbanda são cuidadores de seus médiuns. Além disso, para este mesmo autor, é uma linha que se relaciona a elementos das diversas outras linhas da Umbanda:

(...) o preto-velho parece ser de fato o eixo articulador do complexo simbólico umbandista, capaz de integrar e interpelar os múltiplos “lugares” (perspectivas enunciativas) desde onde a idiomática umbandista enuncia (DIAS & BAIRRÃO, 2011, p. 179).

Nada mais natural que o médium iniciante comece incorporando justamente aquele tipo espiritual que lhe dedique cuidado e que se vincule a outras linhas de “entidades”, as quais serão posteriormente “desenvolvidas”.

Segundo Bairrão (2012), a respeito de diversos terreiros umbandistas, embora os caboclos presidam a “coroa” (o grupo de “entidades” que um médium incorpora) e apareçam à frente do trabalho espiritual, quem prepara o médium e faz a ponte entre o mundo humano e o espiritual é o preto-velho. A importância do preto-velho, dessa maneira, se faz preparando o terreno para que as entidades caboclas, aquelas que tomam a dianteira, possam trabalhar.

O caráter de cuidador do preto-velho é reiterado pela fala de Edson, a respeito de sua mulher, que se iniciou na L.B.M.J., mas deixou de frequentar o Centro. Segundo ele, sua mulher nunca deixou seu preto-velho aparecer e, apesar de dizer que ela não frequenta mais o centro porque tem outros compromissos, dá a entender que se trata de uma certa fuga ou descompromisso, causado pela própria “depressão”. A não incorporação do preto-velho parece ser vinculada por ele como causa da persistência do sintoma de sua mulher.

Assim como o médium, o próprio sistema umbandista se mantém sempre se reconstruindo, junto aos médiuns e suas vivências relacionadas à possessão. Novas “entidades” vão sendo incorporadas, trazendo novas possibilidades de sentido que transformam o sistema simbólico da L.B.M.J. como um todo. As próprias histórias contadas, do ponto de vista espiritual, inicialmente surgiram como “revelações” por parte de espíritos importantes do panteão da Legião Branca, tal como Tuamba, que teria revelado a “árvore genealógica espiritual” e sugerido elementos a serem incorporados na arquitetura do Centro, na época de sua construção.

Thiago, no início de seu desenvolvimento mediúnico, incorporou um espírito que não constava no organograma espiritual do Centro, mas que foi posteriormente incorporado a ele, como uma espécie de “agregado” da família. O início do desenvolvimento mediúnico foi difícil e demorado para ele, conforme descreve:

“Primeira vez que eu recebi o Mata Virgem, ninguém sabia quem era Mata Virgem. Nem eu, nem ninguém. Pra ele dar o nome e ponto, quatro anos! Quatro anos... Sofri que nem um cão. Eu acho que eu sou muito ruim... Ele pegava aquele cantinho (...) mas ele balançava, levava o corpo pra frente, levava pra trás, levava pra frente, pra trás e judiava... Quatro anos.”.

Os relatos sobre o desenvolvimento mediúnico, principalmente no caso dos iniciantes, são permeados pelo sentimento (ou ausência) de medo. Um dos casos onde o medo aparece de maneira mais evidente é para Renata, que chegou amedrontada desde o início, acompanhando

uma amiga que ia ao Centro para se consultar: “A gente te leva, eu espero, mas eu não vou entrar! Eu não vou entrar! Foi bem assim, eu não vou entrar! Porque assim, eu não conheço...” Assim que entrou pela primeira vez na L.B.M.J., Renata foi acometida por crises de choro.

“Então... Antes do curso, como consulente, ajudando lá, eu sentia mal. Era uma sensação... É uma coisa assim... Que eu vou te falar, tem hora que... To imaginando, né!? É uma sensação, assim... Teve uma vez que até a... a... Encarnação... Eu só sentava perto de alguém que eu conhecia, de tanto medo que eu tinha. Então eu tinha que sentar perto de algum amigo! Aí esse dia foi um dia que eu mais senti no corpo. Porque eu senti um peso nas costas, assim, na nuca, e eu fui... E meu corpo foi abaixando, sem que eu quisesse. Antes de cruzar a cabeça. Antes do curso até. Foi logo no início, que eu comecei a ir com mais frequência. E aí eu saí do ar. Aí a Encarnação... Eu segurei na Encarnação de medo, e a Encarnação me olhou e ela me chamou. No que ela me chamou que eu voltei, mas foi uma sensação muito estranha que eu não sei explicar. E uma outra vez que eu fui na festa de preto-velho.”

Quando foi se consultar pela primeira vez com um médium incorporado, ele colocou a mão de Renata para baixo, momento em que ela relata ter sentido formigamento nos braços. Renata percebeu o formigamento como um sinal de que tinha que trabalhar “para se doar”. Foi fazer o curso, mas dizia não cruzaria a cabeça “de medo”: “É muito novo, ainda não estou preparada”. Apesar do medo inicial, Renata se iniciou, o que lhe causou certo alívio: “E aí eu comecei a trabalhar... Nunca mais senti aquela coisa estranha de ficar chorando... Acalmou. Acalmou...”

O medo também aparece pela sua ausência, como no caso de Simone, que disse que incorporou no dia que cruzou a cabeça. Antes disso, nunca havia sentido nada, nenhum sinal de possível incorporação. Para ela, ela incorporou com facilidade porque não ficou com medo. Ao se entregar à sensação que tivesse nesse momento, seguiu à risca a orientação da preparação para o ritual de cruzamento de cabeça dado por um dos médiuns: “Mantenha o pensamento em Jesus e não tenha medo”. Ao se entregar ao transe, Simone diz que sentiu a cabeça girar, “a mente dela entrou junto com a minha”.

Outro sentimento muito relacionado ao desenvolvimento mediúnico, mesmo em médiuns antigos, é a dúvida.

Por exemplo, na segunda entrevista realizada com Encarnação, ela começa falando que tem ido com menor frequência à Legião Branca por causa dos afazeres com a mãe e a mudança de casa. Disse também que ainda não conhecia muito bem suas “entidades”, por

medo de “mistificar”, que, na lógica do culto, é quando o médium começa a atribuir qualidades e características às suas “entidades”, antes que elas próprias se revelem pelo desenvolvimento mediúnico, engrandecendo-as para envaidecimento próprio. Esta “mistificação”, também chamada de “animismo” é muito mal vista pelos médiuns em geral.

“Porque você, é assim, disseram que você tem que soltar pras entidades viram né... Mas eu fico assim... Como eles disseram, tem que riscar o ponto. No começo eu tive uma intuição de um ponto, mas eu segurei. Me disseram que eu tinha que pegar a pomba e riscar no chão. Mas eu fiquei com medo de ser repreendida e não pus, entendeu? Passou... Achei que era uma estrela, uma seta assim, mas foi uma coisa muito vaga e não voltou, e eu tô esperando vir novamente sabe?”

Esta sensação de dúvida, inclusive em relação às próprias sensações corporais, também é relatado por Renata: “Então... Antes do curso, como consulente, ajudando lá, eu me sentia mal. Era uma sensação... É uma coisa assim... Que eu vou te falar, tem hora que... To imaginando, né!?”

A chegada de Renato à L.B.M.J. é fortemente marcado pela dúvida, mesmo no momento de seu relato para esta pesquisa, muitos anos depois de sua iniciação.

Na época que começou a frequentar o Centro como consulente, enfrentava problemas no joelho, que estava muito inchado. Na L.B.M.J., Renato não chegou a fazer a “cirurgia” espiritual, fez apenas cruzamentos e logo já não sentia mais dor nem inchaço. Apesar da remissão do sintoma, Renato diz que “não tinha confiança” no que havia acontecido e não seguiu as indicações do médium incorporado para depois do ritual. No momento da conversa, Renato ainda pondera: “Não sei se melhorou com o tempo ou se o cruzamento adiantou alguma coisa”.

Esta dúvida não impediu, no entanto, que ele se iniciasse como médium. Logo que se iniciou, Renato disse que “não sentia nada”, nenhuma influência de espíritos ou sinal de que incorporaria. Girava em volta da cruz, mas nunca sentia nada. Certo dia a cabocla Jupira, entidade chefe do terreiro e incorporada pela médium Yvone, atualmente já falecida, se aproximou dele enquanto ele girava ao redor da cruz e pediu a ele que fosse ao vestiário

“benzer pano¹”. Ele respondeu: “mas eu não estou incorporado!”. Jupira se ofendeu e não falou com ele durante quase um mês.

Algum tempo depois, Jupira voltou a falar com ele. Renato retomou o acontecido e perguntou, afinal, porque havia se zangado. Jupira lhe explicou: “Quem fala se o médium está incorporado ou não sou eu” e completou “Agora você pode ir lá benzer pano”?

A concepção de fé na Umbanda é um tanto diversa daquela nas quais é sinônimo de confiança absoluta, sem hesitações. A dúvida é sentimento comum a todos os médiuns com os quais convivi ao longo do trabalho de campo, e parece permear toda a trajetória deles dentro do culto.

O reconhecimento da possessão passa pela sanção do outro, normalmente um médium experiente e, na maioria das vezes, antes de si mesmo, como exemplifica este caso relatado por Renato. Da mesma maneira, a incorporação de Mata Virgem por Thiago passou por um reconhecimento pelo chefe do terreiro na época:

“Um dia o chefe chamou, me deu um tranco! Bateu no peito, falou ‘eu sou o Mata Virgem’, foi lá deu o ponto, deu o colar”. Aí todo mundo assustou, que o colar dele não é... Colar dele é de ficha, coquinho, olho de cabra, três dentes e pedras vermelhas. Mas ninguém usava aquele colar na casa, era só aquele colar comum de cristal. Aí já começaram: tá errado, tá errado, tá errado, tá errado. Fiz o colar... Porque ali é o seguinte: dava o colar, cambono ia, conversava com o chefe, chefe falava: pode fazer. Depois de feito, olhou o colar e falou: tá certo.”

Para Barbosa, um dos médiuns mais antigos entrevistados, a “dúvida já é aproximação” do guia espiritual. Assim, o momento da possessão mediúnica se relaciona justamente a esta diminuição das certezas e relativização do próprio juízo. É possível que esta dúvida seja mesmo um efeito da abertura do sujeito em relação a um vazio inerente e à possibilidade de lidar com sua falta constitutiva, favorecendo reposicionamentos subjetivos. De qualquer maneira, Barbosa aponta uma possibilidade de ancoragem diante da dúvida, a

1 O ato de “benzer” significa um ritual em que um médium incorporado impõe suas mãos sobre os lençóis utilizados nos alojamentos, no intuito de promover uma “limpeza”, uma representação da assepsia efetuada em hospitais, mas do ponto de vista espiritual. Este mesmo cuidado ritual com a “limpeza” espiritual em relações a “energias ruins” é dado em relação às entradas e saídas (especialmente as portas de saída para a rua e a porteira que divide a audiência do terreiro propriamente dito). Num momento específico do ritual, a limpeza espiritual feita na cruz do terreiro, sequer é permitido que os consulentes e médiuns se movimentem de um ambiente para o outro: cada um fica exatamente onde está, até que todo o ritual termina.

reação do consulente: “Se pela ilusão, como é que depois aquela pessoa diz que aquele conselho valeu?”

Mais uma vez, a experiência ou não do transe passa por uma confirmação vinda do outro, neste caso de uma maneira bastante visceral: os consulentes.

O processo de iniciação se faz notar pelo próprio corpo do médium. Todas as atividades do Centro são realizadas de maneira muito organizada, tanto para freqüentadores quanto para médiuns. Os freqüentadores se organizam com fichas numeradas, de cores diferentes segundo a finalidade da consulta, se dividem em espaços diferentes segundo essas finalidades, têm lugares e momentos corretos para entrar e sair dos espaços e diversas regras rituais, tais como não cruzar as pernas. Para os médiuns, o nível de complexidade é ainda maior, pois implica, além dessas, algumas outras regras. Nos momentos de abertura e encerramento, a movimentação é organizada de tal maneira que parece coreografada. Os médiuns iniciantes, nas primeiras vezes, são facilmente identificáveis pela maneira hesitante que se movimentam (é possível saber que um médium é iniciante pelo simples fato de ele não fazer fila dupla na hora de “bater cabeça”). Médiuns novos costumam se movimentar de maneira mais estereotipada uns com os outros: andam em círculos devagar, mas sem curvar-se ou arquear-se demais, sem nenhuma expressão facial marcante, nem movimentação ou som característicos. Nos médiuns mais antigos, no entanto, é possível notar maior elaboração nos movimentos, de maneira que cada um se torna mais singular.

Pincé diz que cada entidade pode ser reconhecida “por pequenas coisas: cada gesto é uma maneira de se comunicar”, e exemplifica: pode-se reconhecer Potiguara pelo jeito que mexe o charuto. Assim, o reconhecimento da entidade ocorre conforme, progressivamente, vai se inscrevendo no corpo do médium.

Segundo Bairrão (2011), no momento do transe umbandista o “ impacto estético propõe-se como um tipo de dizer, enquanto tal irredutível ao empírico da sensibilidade, embora a atravessem”(p. 160). Assim, os elementos dados sensorialmente no momento do transe carregam sentidos muito difíceis (ou impossíveis) de se transformar em palavras, mas com grandes possibilidades enunciativas.

Os médiuns mais antigos (mais “desenvolvidos”) têm diversos pontos riscados, sabem os nomes de suas diferentes entidades, características delas, têm uma guia para cada uma e se expressam de maneira diferente dependendo da entidade que incorporam. Os médiuns mais novos têm apenas uma guia (colar) de caboclo (cujas cores são as mesmas para todos os médiuns) e uma de preto velho. A de preto velho é feita com sementes de cor acinzentada, conhecidas como “Lágrimas de Nossa Senhora” e uma cruz de madeira na ponta. Depois que

cruzar a cabeça na cachoeira, receberá a guia de cachoeira, que faz menção a uma das mais importantes entidades da L.B.M.J., o Caboclo Sete Cachoeiras. Com o tempo, o médium terá outras guias diferentes, relacionadas às entidades que incorporará. Depois de algum tempo, poderá ter guias com contas de cores diferentes da guia de caboclo utilizada por todos. Os médiuns que incorporam entidades mais importantes, além de guias com cores diferentes, usam outras guias com dentes, penas e outros adereços.

Diz-se que, no início, o médium incorporará uma “entidade preparatória”, um espírito que se manterá como seu principal por um período de tempo, com a função de prepará-lo para receber sua “entidade de cabeça”, quando então o guia preparatório o deixa. A “entidade de cabeça” é o principal espírito que será incorporado pelo médium e, segundo dizem os médiuns mais experientes, “demora para vir”. É a entidade com maior vínculo com ele, aquela que será seu “guia” na maior parte do tempo. Assim, esta demora vem ao encontro de uma concepção de identificação processual e que se dá conforme o envolvimento do médium com o culto e o domínio do sistema simbólico, de maneira que entidade e médium tornam-se cada vez mais “identificados”.

Segundo Crapanzano (1977) a relação entre o médium e o espírito possessor estabelece uma certa continuidade entre eu e outro, continuidade esta que, no entanto, precisa ser aprendida, à medida que o médium aprende a ser possuído. Este aprendizado envolve ir aos poucos dominando o sistema simbólico de referência e a linguagem específica do transe mediúnico, através de sucessivas vivências no interior do grupo.

Na L.B.M.J., os médiuns iniciantes “fazem caminhada”: após bater cabeça, eles apenas giram em círculos ao redor do terreiro. Neste momento, cruzam uns com os outros, cumprimentam-se utilizando o gestual da entidade incorporada (por exemplo, se é caboclo, bate no peito). No início, médiuns antigos cumprimentam os mais novos, que retribuem eventualmente de maneira tímida. A gestualidade do transe vai, assim, se estabelecendo numa relação de espelhamento em relação aos médiuns mais experientes e, conforme o maior domínio deste repertório gestual, dando lugar a expressões corporais particulares de cada médium, e dele para cada espírito que incorpora.

Sobre o desenvolvimento da mediunidade, Barbosa explica:

“Uma das coisas muito boas que depois ao longo a gente aprende é deixar fluir... Deixa fluir! Tenha fé, sempre normalmente eles mostram um quadro qualquer pra gente. Cada entidade cê tem um cachorrinho, um pezinho de milho... ‘Mas puta, a história que o cara tá contando!’ Mas eu não sei, eu conheço assim! Se eu conheço assim, como é que eu vou falar de outra

maneira? Então um pezinho de milho, uma florzinha, uma coisa qualquer então eu já sei a aproximação, até mesmo por causa que a mente da gente ela vai de certa forma relaxando e você tem condição de enxergar uma coisa dessa, porque é noutra faixa! (...) Mas firmou, sumiu! Firmou o zóio da cara, foi embora!”

Assim, a incorporação se constitui como um momento de suspensão, em que, conforme o médium estiver mais “desenvolvido”, menor será seu controle consciente sobre o transe e maior a possibilidade de, através dele, dar voz ao Outro e à sua posição nele. O domínio do sistema simbólico, dessa forma, implica uma certa dissolução do ego. O contato com o sistema simbólico prescinde de controle consciente motivo pelo qual há certa valorização dos médiuns inconscientes (aqueles que não se lembram do ocorrido enquanto incorporados) e redução do chamado “animismo” (influência excessiva do médium sobre a manifestação do espírito, tornando incongruente com o repertório simbólico umbandista aquilo que se faz enquanto incorporado). Normalmente, diz-se (neste caso, acusa-se, uma vez que é algo muito mal visto) que alguém está atuando com “animismo” quando a fala do médium transparece excessiva vaidade pessoal por parte do médium.

Thiago fornece uma interessante explicação sobre o desenvolvimento e domínio da mediunidade:

“Quando você vai pegando um tempo, pegando uma “traquinagem” na mediunidade, tempo de incorporação, você começa a ter mais acesso às entidades quando tá incorporado. Cê começa a perguntar, eles começam a responder, você começa a ver que você faz uma pergunta e a resposta que vem não é da sua cabeça”.

Na explicação de Thiago, o traquejo aparece como traquinagem. É com o tempo que se percebe, com a entrada no sistema, se percebe um Outro se comunizando, fortalecendo a relação com a “entidade”. Mostra a aproximação com o sistema. Aqui, traquejo é traquinagem, esperteza infantil, sabedoria insurgente. O domínio do sistema simbólico, nas palavras de Thiago, ganha um tom de brincadeira, de leveza pueril, não menos sábia. A ligação do desenvolvimento mediúnico com algo do infantil corrobora com a característica de flexibilidade atribuída na Umbanda aos espíritos infantis, tal como apontam Martins & Bairrão (2009). Esta flexibilidade adquirida no processo mediúnico é, ainda, afirmada por Barbosa, segundo o qual “o médium tem capacidades de composição sutis”.

Ainda em relação a características atribuídas aos espíritos infantis na Umbanda, aparece nos relatos dos médiuns a mediunidade como florescimento.

Na primeira vez que Sueli se consultou com um médium incorporado (Pincé, pelo Caboclo Jererê), ele lhe disse: *“Olha, já está se manifestando! Vocês precisam fazer o curso.”* Ela então diz que, naquele momento, sua mediunidade já estava “na flor”.

Este sentido de florescimento pode, segundo Martins e Bairrão (2009), ser ligado à ideia de florescimento espiritual, atribuído às entidades de crianças e às suas possibilidades de transformação. Para os mesmos autores, as flores também estão presentes nas narrativas dos espíritos de crianças, que as utilizam para realizar curas (uma das práticas mediúnicas, inclusive, mais comuns na L.B.M.J.).

Outro relato que relaciona a mediunidade a um afloramento é o de Pincé sobre quando decidiu se iniciar no Centro:

“E aí fui interessando, eu comecei a frequentar os trabalhos. Estourou o negócio né? Vamos trabalhar? Vamo. Floriu, ficou florida, aí começamo a trabalhá.(...) Como eu senti que eu era médium? Do nada! Nessa parte foi mais por amor. A gente vendo eles trabalhar aí, fazendo a caridade, essas coisas também... Na época eu era músico, a gente traz muita coisa...”

Além da ligação com espíritos infantis, o significante flor também pode ser visto como ligado aos caboclos. Segundo Rotta (2010), nas narrativas de espíritos de caboclos,

“Sentidos de sustentação, crescimento e fortalecimento da ‘própria natureza’ (a natureza própria e o mais natural de si mesmo) são veiculados por metáforas que comparam o ciclo vital das plantas com o desenvolvimento humano, permitindo o afloramento do potencial que se encontra em estado latente nas ‘sementes’”. (p. 110)

Outro significante bastante relacionado à mediunidade é o de trabalho. Quando se diz que alguém é médium na L.B.M.J., e de certa maneira nos cultos umbandistas em geral, diz-se que a pessoa precisa “trabalhar na caridade”. Os dias de culto são chamados “dias de trabalho”. Na Legião Branca, especificamente, se diz: “Hoje tem trabalho na Casa”.

O significante trabalho, portanto, opera de maneira a construir diversas possibilidades de significação, e não se pode negar que trabalhar é fato relevante na vida de qualquer pessoa.

Ressignificar o trabalho, e a identidade enquanto alguém que trabalha, portanto, é um importante aspecto nos processos identificatórios de uma pessoa que ingressa como médium no culto da L.B.M.J.

É muito comum que os médiuns comecem a “trabalhar” no Centro depois de aposentados, como é o caso de praticamente todos os médiuns iniciantes entrevistados, à exceção de Simone. Os médiuns mais antigos começaram a frequentar o culto ainda jovens, mas Barbosa, Pincé, Thiago e Renato hoje são aposentados.

É possível que isso se deva ao esforço que afiliar-se à L.B.M.J. requer, pois muitos deles não moram na cidade de Santa Rita do Passa Quatro e não é de bom tom ir ao Centro menos do que uma vez por semana. Renato, por exemplo, mora em Ribeirão Preto e vai a todos os dias de trabalho do Centro, ou seja, três vezes por semana.

Além disso, e o que é especialmente relevante para esta pesquisa, parece que a iniciação como médium oferece um novo significado ao trabalho, num momento limite da identificação como trabalhador na vida das pessoas, que é quando ele cessa, ao aposentar-se. Renata relata a surpresa com que recebeu a notícia de que deveria trabalhar. A “entidade” que a diagnosticou como médium disse a ela categoricamente: “Olha, você precisa trabalhar”. Renata responde: “Mas eu acabei de me aposentar, não vou mais trabalhar!”.

Encarnação também começou a frequentar os trabalhos da L.B.M.J. logo em seguida de sua aposentadoria. Profissionalmente, Encarnação se define dizendo que “sempre foi da justiça”. Era escrevente da vara de família, ambiente que caracteriza como “um trabalho muito pesado”. Começou a sentir que “não era aquilo”, que precisava de “alguma coisa mais”.

Encarnação conta que alguns anos antes de se aposentar foi ler sorte com uma pessoa que lhe disse: “*Você ainda vai trabalhar num centro muito grande com saúde, vai trabalhar bastante!*” Disse até mesmo a idade para começar: 55 anos. Encarnação pensou: “*É bem possível, vou estar aposentada...*” e se esqueceu. Logo antes de se aposentar, Encarnação sofreu um acidente vascular cerebral que a deixou “boba”, nas palavras dela, dependente de que alguém a acompanhasse em seus afazeres. Embora tenha se recuperado depois, o A.V.C. dificultou que ela trabalhasse e ela se afastou, antecipando a aposentadoria.

Ficar sem condições de trabalhar foi, curiosamente, algo que levou Encarnação a um novo trabalho, agora recuperada e cuidando de pessoas que, possivelmente, estejam em situação semelhante. Encarnação ressalta a importância de trabalhar (como médium) no contato com outras pessoas, os consulentes a serem ajudados, o “próximo”, conforme pode-se perceber na fala dela: “*Que você vê tanta gente doente, tanta gente precisando, que você se vê assim... Em condição de doar. Que você olha pra tua vida, cé fala: poxa, eu tenho tudo!*”

Poder trabalhar é, portanto, sinal de saúde. Mais adiante ficará mais explícito como a posição de médium, que ajuda e trabalha, é na lógica do culto o oposto do doente, aquele que é ajudado. Por hora, é suficiente dizer que no caso dela poder trabalhar implica uma noção de cura e uma revisão de sua relação com o trabalho:

“Meu tipo de mediunidade é voltada pra saúde. Porque acho que é a maior caridade que você faz, doar energia saudável pra... Ou a energia transformada né, porque a gente não é perfeito né, a gente é ser humano. Mas se você começar... Eu tô percebendo isso, a minha vida mudou nesse sentido. A caridade de por a mão no bolso e comprar uma cesta básica e doar é a mais fácil que tem, cê entendeu? E ali não, ali você faz a caridade. Assim, a caridade do espírito, você tá doando o que você tem, né? Eu, quando eu vou lá, eu peço a Deus que eu dê o melhor que eu tenho. Que ele pegue a minha energia melhor que eu tiver pra dar pra pessoa doente.”

A caridade para a qual se trabalha e sobre a qual tanto se fala na L.B.M.J. é, acima de tudo, uma profunda implicação consigo mesmo, que passa pelo cuidado com o outro. O tratamento, especialmente no caso dos médiuns, é tratar o outro e não apenas livrar-se de problemas, como muitas vezes é o efeito de práticas assistencialistas. Na L.B.M.J. há um cuidado contínuo e longitudinal com cada caso particular que chega até lá, que reposiciona subjetivamente o próprio cuidador, médium, ante as próprias questões.

Assim como Encarnação, Pincé também inicia uma de nossas entrevistas falando sobre sua vida profissional, assim como sobre sua trajetória por outras religiões e o alcoolismo:

“Participei um bom tempo de evangélico. Mas nesse tempo eu bebia. Aí... Parar de beber, senão não vou voltar no terreiro. Aí fui pra outro canto, fui pra Candomblé, essas coisara da vida aí, e continuei sempre bebendo. E bebia dois litros de pinga por dia. Não ficava bêbado. Não ficava bêbado! Tinha alguma coisa comigo... Não ficava bêbado, eu bebia dois litros. Amanhecia o dia, era... O café da manhã era um copo de pinga. Bebia até anoitecer, até a hora que eu jantava. Depois não bebia mais. Depois que eu jantava não. Mas não ficava de fogo. Trabalhava normal, aí voltei a trabalhar de mecânico, trabalhava à noite no hospital, mas mesmo assim bebendo, bebendo, bebendo... E frequentava outras casas, fui lá no evangélico, tudo. Comecei a tocar no conjunto lá da onde eu ia. Aí foi assim prosseguindo. -Um belo dia, eu cheguei em casa, assim né... Jantei, fui dormir, tudo bem. Amanheci sem vontade de... De beber. Sem vontade de beber, não bebi. Depois do almoço,

deitei um pouquinho né, e saí. Acordei, levantei e saí a pé. Aí quando eu dei por conta de mim eu tava em frente o centro da Dona Elza, uma médium que também trabalhou aqui né, ela montou um centro aqui em cima. Quando eu dei por conta eu tava ali, em frente aquele centro. Falei: mas que que eu tô fazendo aqui? Sabe? Parecia que eu tava em transe. Que que eu to fazendo aqui? Que é uma rua sem saída. Falei: ah, mas já que eu tô aqui, eu vi o centro, eu vou entrar. Era uma quarta-feria de tarde. Que eles trabalham à tarde de quarta-feira. Eu entrei, cabei sentando ali na assistência, chegou o cambono dela, falou assim: o chefe lá tá te chamando. Isso foi em 2003. Aí fui lá conversar com ela né... Falou assim: Quando é que ocê vai voltar a trabalhar? Eu falei assim: Mas... Aonde? Ela falou assim: Lá no terr... Lá na casa grande. Terreiro grande. Né? Falei assim: Tá bom. Aí já falou o nome do meu caboclo né, o Sete Folha. Eu saí dali, andei dois quarteirões, encontrei o Zé Luiz. Aí a gente nunca se chamou por nome, sempre por Boiadeiro. Ele me chama de Boiadeiro e eu chamo ele de Boiadeiro. Assim, Boiadeiro, Boiadeiro, Boiadeiro... E... Aô Boiadeiro! Eu tava a pé, ele tava de carro. Ele parou: Ah, Boiadeiro, onde cê vai? Falei: Ah... Sei lá. To andando por aí, acho que eu vou lá pra minha mãe, essas coisas... Aí falou: Tô indo lá no centro, vamo? Aí montei no carro, tudo direitinho. Aí: O Sete Encruzilhada quer falar comigo, pediu pra mim ir lá. Aí viemo aqui, fomo lá no fundo, ele entrou, esperei lá fora... O exu da casa. Exu chefe da casa. Aí eu... Viemo lá, conversou, aí saímo aqui, falou: Ó, o homi ta chamando ocê lá dentro agora. Aí eu fui lá, escutei um sermãozim... (Quem era o médium?) Não, não... Em espírito mesmo! Eu tenho audiência. Aí conversamo um poquinho lá, deu uns puxão de oreia... Aí saí lá fora, tinha um... No mural tava escrito 'curso, inscrição', lembro até hoje! Aí fiz inscrição, comecei a ir, voltei de novo."

Sete Folhas, no repertório umbandista, é uma linha de caboclos muito ligada às práticas de saúde. O nome "Folhas" remete ao uso indígena ou popular de chás e ervas para tratamento de doenças. Assim, pode-se dizer que Pincé manteve a sua linha de trabalho como enfermeiro, tanto no hospital quanto no Centro.

Se, por um lado, Pincé relata que a bebida não atrapalhava seu trabalho no hospital, certamente tinha alguma relação com seu trabalho na religião. Pincé havia tentado se tratar do alcoolismo e se internando voluntariamente algum tempo antes do fato narrado. Após três dias de internação, o médico responsável o mandou embora dizendo que não havia nada a fazer. Mas quanto à religião, Pincé evitava voltar ao terreiro, com medo de que o ritual, que algumas vezes envolve consumo de bebidas alcoólicas, o fizesse voltar a beber. Mas foi apenas quando decidiu voltar a trabalhar no Centro que Pincé, de fato, pôde lidar com o problema: depois

disso, passou a consumir álcool apenas em situações do culto muito específicas, nas quais seu uso é indicado. Não foi, portanto, somente o caso de a bebida não atrapalhar o trabalho, mas de o trabalho o reposicionar de forma que Pincé não seja mais objeto dela.

Comumente, as pessoas em geral dizem sobre seu trabalho atribuindo-o como aspecto de si: sou enfermeiro, sou da justiça, sou psicólogo. As relações de trabalho são, portanto, uma das infinitas maneiras através das quais sujeitos se posicionam subjetivamente e conferem sentido às próprias marcas. Sabiamente, no caso da L.B.M.J., trabalho e doença (ou cura) andam juntos.

O trabalho mediúnico no Centro é muitas vezes referido como “doação”, vinculado à concepção de que ao trabalhar como médiuns em casos de doenças, doam-se energias para ajudar o consulente a se recuperar. Assim, se por um lado é comum que, fora do contexto umbandista, trabalho esteja ligado à ideia de acúmulo (de dinheiro, de títulos, de funções), na Legião Branca quem trabalha recebe à medida que doa. É através desta doação, do trabalho na caridade, que as pessoas ressignificam valores sobre o trabalho e, consequentemente, sobre si mesmos, com inevitáveis “ganhos”.

Uma possível interpretação do culto para a chegada de um médium ao Centro, quando motivado por algum problema pessoal ou doença, é que ele teria sido vítima de um “trabalho”, no sentido de que alguém teria feito algum tipo de ritual, evocando espíritos ruins para prejudicar a pessoa em questão.

Um relato de Pincé ilustra bem como este trabalho vincula-se a um ato de injustiça. Sonhou que um padre conhecido, chamado Tadeu lhe trouxe uma imagem que tinha orelha de bode. Quando ele a pegou na mão, a orelha se quebrou. Era uma imagem de São Jerônimo. Nesse momento já não era mais Tadeu, era Gregório, outro padre conhecido.

No momento do relato, Pincé confunde o nome de Tadeu com São Judas Tadeu. Sabe-se que Judas é um nome que, na lógica cristã, está profundamente vinculado à injustiça. Tadeu então se transforma em Gregório, outro padre conhecido e amigo de alguns médiuns de lá. Na Umbanda, existe um nome comum para Pretos-Velhos, linha de entidades muito disposta a desfazer trabalhos, o Pai Gregório. São Jerônimo, por sua vez, é um santo católico cuja imagem é, na Umbanda, vinculada a uma linha de entidades espirituais, normalmente caboclos, chamada linha de Xangô, cuja “especialidade” é a justiça. Assim, no sonho, ao quebrar a orelha de bode, que indica um santo falso, mal intencionado, o padre traidor se transforma em outro padre, mais amigável e ajudante.

Ao acordar, Pincé foi atrás de comprar uma imagem de São Jerônimo. No mesmo dia, recebeu a visita de um grande colaborador do Centro, que não visitava o local há anos. Na

época, a L.B.M.J. vivia dificuldades para se adequar a novas exigências do corpo de bombeiros, que obrigavam a instalação de equipamentos muito caros. O homem, naquele dia, doou todo o valor necessário para a adequação.

Pincé interpreta a situação: quebrou um “trabalho” durante o sono. Por isso um homem lhe deu o dinheiro para arrumar os hidrantes e extintores.

O sonho de Pincé traz à tona uma questão importante a ser considerada no impasse dos extintores: ao se tornarem obrigatórios equipamentos cuja finalidade é a proteção, provocou-se o medo de que o Centro fechasse, por não ter dinheiro suficiente para cumprir a exigência. O santo oferecido (a proteção contra incêndio), portanto, era um santo que podia provocar muito mal, disfarçadamente: ele tinha orelhas de bode. Era uma injustiça, no entanto, que depois de 50 anos, a Legião Branca tivesse que fechar as portas do dia para a noite, mesmo com tantos frequentadores abastados que poderiam manifestar financeiramente sua gratidão.

O trabalho aparece, portanto, como injustiça. Na Legião Branca Mestre Jesus, não se faz esse tipo de “trabalho”, mas sabe-se que no dia a dia, cometem-se muitas injustiças no ambiente de trabalho. Fazem parte da trajetória de muitas (senão todas) vivências de trabalho injustas, tanto quando sofridas pelo trabalhador, quanto se imputadas por ele a outros, em situações de certa pressão e podendo causar desconforto moral. Elaborá-las é uma das possibilidades que um trabalho que “desfaz trabalhos” e “trabalha na caridade” pode oferecer de mais impactante do ponto de vista identificatório.

Esta relação entre justiça e trabalho aparece no relato de Barbosa, sobre a relação entre sua carreira militar e a chegada à L.B.M.J.:

“Eu comecei depois com as obras... Aqui tinha um jornal muito bom, o Clarim, aqui de Uberaba... Era mais ou menos essa linha Chico Xavier, e tudo então... O elemento estudioso destas coisas todas, ele vai procurando se situar e tudo direitinho. E eu fiz amizade com um desses é... é... é... Viajantes na época. Na época era viajante! Trazia as revistinhas, tudo direitinho e tudo mais. E é claro e evidente: quartel... Vem com isso aqui, tal. Você militar, de carreira, bem posicionado, graças a Deus, vai tratar, vai... Uma boa apresentação, tanto com teu chefe, quem você trabalha, quartel e tudo. Então vamos até o cassino, do sargento, tem cassino de sargento, cassinos oficiais, o rancho das praças, tudo direitinho... Vamo lá tomar um chazinho, vamo tomar um cafézinho, uma coisa qualquer.. E esse elemento, eu notei que ele começou a ficar bem amigo meu, bem direitinho e tudo mais... E eu com aquele negócio na garganta, que às vezes ele chegava lá e eu tava de serviço. E serviço, principalmente naquela época, é você e mais os seus soldadinhos, seus guardiões do quartel,

do esquadrão tudo direitinho, armado até os dentes! Na época era desse jeito e acabou! Você entrava de serviço às seis horas da manhã e já recebia sua caixinha de munição, responsável por isso, por aquilo, assinava um documento e ta ta ta, dava sua ordens ali direitinho para os seus soldados... É desse jeito, o negócio era dessa maneira. Então ficava meio 'puxa, tão falando de espiritualidade, aqueles artigos, tudo direitinho'... Eu me lembro que uma vez que eu abri o leque com ele! Falei: pois é, cê sabe que a gente vai lá, frequenta, trabalha, faz e acontece, mas eu me sinto numa situação assim, um tanto quanto delicada, porque aqui... Quartel, mais ou menos, tudo direitinho... É o armamento, cê tá vendo aí! É matar, e a defesa, e isso e aquilo... 'Ah não Zé...', numa calma, numa calma, tranquilidade, que devia ser um espírito, mas disse 'não, não tem nada a ver isso aí rapaz! Nem o nosso Pai Maior, nem as entidades, eles atentam sabe, para fórmulas... É o fundo, não é... Cê pode andar com dez armas, cê pode não sei o quê... É a sua maneira, o seu jeito de ser, entendeu? Isso é que vai demonstrar quem você é. Quem vai demonstrar não, quem demonstra, a sua aura, as coisas tudo direitinho. Cê tá com aquela intenção de matar?' Eu disse: olha, foi coisa que eu nunca pensei na minha vida, matar ninguém. Eu sou militar por profissão... E outra: humilde do sul, pra mim foi a salvação ir para o exército e tal, isso e aquilo, já oriundo da época da guerra, que a minha mãe trabalhou no quartel. Ela foi cozinheira dos oficiais e tal, não sei que tem. E eu, criança, saía direto e reto dentro do quartel. Ali aprendi com os filhos dos oficiais e todo mundo, a nadar, a andar a cavalo, não sei quê mais. Meu sonho então, minha vida, era ser militar, era isso aí, tal. Disse 'An, tem nada a ver isso aí não... Isso aí... Mantém os pensamentos firmes seu aí, de nada de morte, nem confusão com ninguém, que cê não tem...' "

A fala de Barbosa marca sua identificação com o militarismo por uma via que não passasse pela guerra e pelo conflito, mas pelo cuidado dedicado pela mãe. A cidade de Jaguarão, a que Barbosa se refere, é conhecida por ser uma cidade de fronteira entre Brasil e Uruguai, muito utilizada para fuga de escravos durante o século XIX e local de intenso conflito em se tratando da demarcação entre os dois países (Brasil e Uruguai) e dos interesses da elite sulista da época. A situação instável das fronteiras e os conflitos sociais que ali se travavam permaneceram ao longo do século XX, sendo necessária a instalação de bases militares na cidade para manutenção das fronteiras. O contexto específico de Barbosa traz, portanto, referências tanto ao conflito pessoal em relação ao exercício militar, quanto com questões sociais, em especial com a da escravidão. Esta questão da escravidão é especialmente significativa levando-se em consideração tanto o fato de Barbosa ser ele

próprio negro, quanto a origem das religiões de matriz africana e suas inúmeras marcas simbólicas da escravidão.

Outra fala de Barbosa que relaciona sua trajetória como médium à carreira militar é aquela na qual ele fala sobre um de seus caboclos, o Caboclo Trovão:

“Sabe que é muito fácil aquele médius novos chegar e ‘puxa, mas eu queria saber o nome da minha entidade, eu queria não sei mais...’ Sabe que não deve fazer isso aí! Ainda que você se aperceba ou coisa que o valha, deixa ela por ela descobrir. Eu lembro que esse Trovão, esse Trovão eu era criança... Pois é: será que tá encaixado dentro da minha mente? E ele era comandante duma tropa na época da guerra no prado de Jaguarão. Tinha tanta gente o quartel naquela época, o quartel devia ter acho que uns mil e duzentos homens, aí mil e cem por aí, e ainda tinha uns trezentos homens no prado sob o mando desse capitão. E ele tinha o nome de Trovão porque falava ‘Oooooi’ (imita voz bem grave.) Será que por aí que eu puxei essa faixa? Não sei... A verdade é que bate. Agora, como é que bate... Pode ser ilusão? Pode!”

Barbosa diz que o fato de seu caboclo ter o mesmo nome do comandante não significa que seja a mesma pessoa (Trovão), mas que eles se assemelham entre si pela voz marcante. Assim, há identificação de Barbosa a um traço do general, que como trovão se articula a um elemento umbandista ligado à linha de Xangô. Esta nova ligação acaba por estabelecer um novo sentido identitário para o militarismo de Barbosa, não mais pela via do trabalho com a violência mas pela via da justiça característica desta linha de caboclos.

Por um lado, médiuns são vistos como cuidadores e, por outro, as “entidades” são identificadas segundo sua “linha de trabalho”. Como significante muito relacionado à processos mediúnicos como um todo na L.B.M.J., o trabalho também é importante aspecto a ser considerado ao analisar a maneira como o Centro concebe o que é sujeito.

5.4 A noção de pessoa na Legião Branca Mestre Jesus

Um importante aspecto a ser considerado é a noção de pessoa da L.B.M.J., uma vez que implica a maneira como o sujeito percebe a si mesmo. Esta noção de pessoa se reflete na concepção dos adeptos sobre o que são as “entidades”, já que em uma religião espiritualista como a Umbanda, a pessoa é em última instância um espírito, diferenciando-se das “entidades” que são incorporadas no ritual principalmente pelo fato de estarem “encarnadas” (vivas, o que implica estarem providas de carne). Apesar dessa diferença, ao se questionar sobre a maneira como eles concebem estes espíritos, o que está em voga é a maneira como eles concebem a eles próprios.

Os espíritos, segundo a concepção da L.B.M.J., são descritos como essencialmente “luzes”, que se apresentam na forma de uma ou outra linha (preto-velho, caboclo, exu), de forma que é possível que uma mesma “entidade” apareça tanto de uma forma quanto de outra, a depender da necessidade do “trabalho”.

Por exemplo, quando questionado sobre quais eram suas “entidades”, Edson diz que não sabe muito sobre elas e que não “fica perguntando”, se limitando ao trabalho de incorporação sem maiores questionamentos. Apesar de dizer que não sabe muito sobre elas, diz que acha possível que todas elas sejam faces da mesma, formas diferentes de aparição de um mesmo espírito.

Outro exemplo é o Caboclo Gererê que, tal como descrito por Pincé, é uma mesma entidade que se apresenta na forma de exu ou de caboclo segundo o trabalho no qual participa: *“Agora o Gererê já é outra linha. Ele trabalha dos dois lados. Ele é praticamente um exu”*.

Gererê é um exu de uma linha de caboclos, a linha de Rompe Mato, muito tradicional na L.B.M.J., uma vez que é a linha de trabalho de uma das entidades fundadoras, conforme so pode notar na “árvore genealógica espiritual”. Embora na entrevista Pincé se refira a Gererê como um exu, durante os rituais os médiuns e o próprio Pincé incorporado se referem a Gererê como “Caboclo Gererê”, exceto quando ele é incorporado na Casa Grande (na esquerda, parte do ritual dedicado aos exus e pombas-giras).

O fato de o termo “linha” se referir, ao mesmo tempo, a um grupo de espíritos e ao nome próprio de um espírito específico é algo bastante significativo neste contexto. Quando se diz “linha de Rompe Mato” ou “Linha de Sete Cachoeiras”, diz-se de um grupo de espíritos cuja apresentação ritual e forma de trabalho espiritual se assemelham aos espíritos que dão

nome à linha. Por exemplo, o fato de Gererê ser da linha de Rompe Mato indica que o trabalho de Gererê se assemelha ao de Rompe Mato e ao de outras “entidades” dessa linha em alguns pontos característicos do Caboclo Rompe Mato, tal como descreve Pincé:

“Então quando vem a linha de Rompe Mato... Rompe Mato é uma entidade chefe da casa. Ele chefia trabalho de despacho, de demanda, de feitiçaria, bruxaria, tudo essas coisas né, é da linha dele. Então, e o Gererê é auxiliar dele. E o Gererê... Ele é aquele jeitão dele, se ele encostar na pessoa, se a pessoa tiver alguma coisa ele derruba, põe no chão. Ele tira. E o trabalho dele é sério, ele é muito rígido, muito...”

O termo “linha”, além de se referir a um modo de agir característico de alguma importante “entidade” espiritual do Centro, se refere também à adoção por parte destes espíritos de elementos e características de grupos de espíritos da Umbanda como um todo, vinculados a um determinado Orixá. Mas longe de ser uma categoria estanque, no caso da L.B.M.J., estas linhas são descritas como “faixas vibratórias”, eventualmente de uma mesma luz que se manifesta de maneiras (vibrações) diferentes.

Assim, no caso de Gererê, se trata de um espírito de luz, que pode aparecer na faixa vibratória de caboclo ou de um exu, da linha de Rompe Mato, que por sua vez é um grupo de caboclos da linha de Ogum.

Assim, o termo “linha” se refere a um modo de agir particular, que às vezes implica que a mesma “entidade” use nomes diferentes. Não é o caso de Gererê, mas é o do Caboclo Tabajara, incorporado antigamente por José Luiz Paiz (e não mais incorporado hoje em dia) que, quando aparecia na esquerda, se chamava “Seu Sete Encruzilhadas”, o exu chefe do Centro.

Há também possibilidade de uma “entidade” ter características de diversas “linhas”, combinando formas de trabalho diversas, como é o caso do Exu Sete Matas, incorporado por Pincé, que reúne elementos simbólicos tanto das linhas de esquerda quanto dos caboclos.

“Agora o Sete Mata já é diferente, ele é careca, baixo. E ele fica assim... Com um pano enrolado aqui na parte de baixo, e uma fita vermelha que nem o Rambo na cabeça. E trabalha com fogo, sempre com uma fogueira e Sete Caveira em volta da fogueira. Esse é o Sete Mata. E dança como índio”.

Assim, ao mesmo tempo que lida com fogo e caveiras, remetendo aos exus, seu nome Sete Matas traz a mata como elemento caboclo, assim como o modo de dançar. O vermelho da fita que usa é uma cor que é atribuída tanto aos exus quanto à linha de Ogum.

Da mesma maneira que uma única “luz” pode se mostrar de maneiras diferentes, “luzes” diferentes podem se fazer perceber da mesma forma (mesmo nome, gestual, modo de falar).

“Que recebe mais o pai Mata Virgem e quem interfere às vezes nas consultas é o Estrela de Fogo que fica do lado. Isso aí não tem jeito, ele é Ogum e o dia que ele resolve, aí ele quer vim, então ele vem muito durante as espirituais que é uma hora mais pesada, então ele vem. Mas aí eu percebo que é ele, mas ele fala: é o Mata Virgem”.

No caso acima, relatado por Thiago, a forma como a “entidade” aparece funciona como uma espécie de “uniforme de trabalho”, uma maneira de se apresentar segundo o momento e a necessidade do culto ou do consulente específico que pede consulta.

Pincé, em conversa informal com a pesquisadora, utiliza duas categorias opostas como critério de classificação das entidades segundo seu comportamento enérgico ou manso (divisão esta também apontada por Thiago). Assim, segundo esta divisão, os caboclos da linha de Ogum e Xangô são enérgicos, e os de Oxóssi são calmos. Gererê, portanto, é enérgico, pois é da linha de Ogum:

“Gererê era chefe de ganga, fazia bruxaria e feitiço. É de linha nagô, de Rompe Mato e hoje trabalha desfazendo demanda. Trabalha cantando para afastar os maus espíritos. Dependendo da força que precisa para trabalhar, escolhe a linha com que cruza. Aparece como a figura de um gerreiro romano. Trabalha pesado, é enérgico, bravo”.

Já Potiguara, da linha de Oxóssi, é manso, doce. Pincé o descreve como “*chorão (faz os outros chorarem, o médium chorar) e muito humilde. É uma entidade tranquila*”.

Thiago, em entrevista, repete a descrição de Pincé sobre Potiguara: “*O Pena de Ouro e o Potiguara são ‘uma moça’.* Não conseguem chefiar porque não conseguem chamar a atenção” (dar bronca).

É comum que a primeira característica apontada quando um médium (especialmente os mais antigos) descreve uma “entidade” é o fato de serem enérgicos ou dóceis. Há, inclusive, uma “entidade” muito citada pelos médiuns antigos nas entrevistas, o Caboclo Tabajara, cuja

característica mais marcante era a “braveza”. Thiago disse, a respeito de Tabajara, que quando ele incorporava “ninguém dava um piu”. Sabe-se que o silêncio entre os médiuns é atitude valorizada de manutenção da “corrente” e que a ordem de “firmar corrente” significa, entre outras coisas, fazer silêncio. Somado a isso, a qualidade de ser “enérgico” é muito valorizada pelos médiuns e, quando atribuída a uma entidade, soa como um elogio. Não se trata, no entanto, de mera agressividade, mas sobretudo de autoridade, conforme a descrição de Pincé sobre Gererê:

“Ele não é, vamos dizer assim, mal criado, estúpido, essas coisas não... Ele é enérgico, ou é ou não é. E se tiver trabalho de esquerda, quiser conversar também, conversa macio né...”

Assim este caráter enérgico é bastante ligado pelos participantes à manutenção da “corrente”, da coesão do grupo e da proteção para que o grupo não se disperse. O que se diz é que quando a corrente está fraca (há médiuns desconcentrados ou estão vivendo um momento de conflitos internos), há risco de entrada de espíritos “mal intencionados”, que prejudicam o trabalho e influenciam médiuns negativamente.

Esta categorização, muito marcante na L.B.M.J., faz lembrar a categorização usada pelos colonizadores para descrever os nativos, dividindo-os entre mansos e “brabos”. Os bravos, também chamados de pagãos, recusavam as investidas colonizatórias e se furtavam ao catequismo. Adentravam as matas e, algumas vezes, lutavam contra os brancos pela manutenção de suas tribos, que os descreviam como potencialmente perigosos (resistentes).

Em se tratando de um culto com referências a elementos da memória colonial brasileira como é o caso da L.B.M.J. (ver LEMOS & BAIRRÃO, 2013), a frequente utilização destas categorias para divisão das entidades espirituais pode ter implicações importantes: o caboclo “brabo”, enérgico, é aquele que resiste às investidas externas de espíritos mal intencionados e mantém a “tribo” (a “corrente”) coesa, algo que se assemelha a um olhar nativo sobre a mesma divisão. No caso da L.B.M.J., no entanto, não se trata de resistência ao cristianismo, que é inclusive muito forte no Centro, mas à dispersão do grupo, independentemente do inimigo em questão.

Na L.B.M.J. todos já são “batizados”, o que não implica em negar a própria “indianidade” mas, ao contrário, agora são os índios que retornam do “mundo espiritual” para evangelizar os brancos, invertendo a ordem colonial ao transformar brancos em índios. Mais do que isso, seguindo a lógica da L.B.M.J. de que todos são caboclos, trata-se de recuperar

índios (membros “desgarrados”, médiuns que precisam “se desenvolver”) chamando-os à sua “indianidade” sem, contudo, prescindir dos valores cristãos.

A outra categoria desta divisão, a dos dóceis, “calmos”, como Potiguara, carregam os valores do cristianismo a serviço dessa transformação. A fala de Potiguara ao se referir às pessoas como “filhos de meu pai”, ao mesmo tempo que remete ao Pai Cacique e a uma linhagem cabocla, faz lembrar uma forma de tratamento característica de Jesus (um Jesus bastante miscigenado, sem dúvida, mas identificado ao que na L.B.M.J. se julga ser o essencial do cristianismo, a saber os valores da humildade e caridade).

A presença dos pretos-velhos na L.B.M.J. é também algo a que se deve dedicar especial atenção.

Thiago camboneou o médium que incorporava preto-velho João do Congo, o preto-velho de maior importância no ritual da L.B.M.J. por fazer parte da família espiritual original. Assim, fala com propriedade dos pretos-velhos da Legião Branca Mestre Jesus:

“O pai João é um dos cabeça da Legião. Pai Jão... Muita gente pensa assim, quem que é o chefe geral da Legião branca, que passaram procê? Tuamba. Mas o chefão de tudo é o pai Guiné. O pai Guiné foi ele que deu a ideia da fundação da Legião Branca, por isso que ele é o mais respeitado. Só que ele dificilmente fica sentado no banquinho. O pai Guiné quando ele incorpora, ele fica dando umas voltinhas no terreiro... Aí pede um banquinho, ele senta, daqui a pouco ele dá uma volta de novo e raramente ele vem no terreiro. Porque precisa ter muita mediunidade para incorporar.”

Thiago repetiu várias vezes que o espírito idealizador da L.B.M.J. era pai Guiné. Já no final da entrevista, perguntei a ele sobre quem seria pai Cacique. Foi só então que ele “corrigiu”: era ele, Pai Cacique, a entidade que teria dado a ideia de fundar o Centro e que fica andando pelo terreiro.

Esta aparente confusão de Thiago parece ser dado especialmente significativo, que pode ser visto como um ato falho, revelador de uma intercambialidade entre caboclos e pretos-velhos. Isso porque na L.B.M.J. as “linhas” são estações vibratórias, de forma que o mesmo espírito pode vibrar em várias delas. Pai Guiné então, poderia ser a forma de uma mesma luz, que na vibração de preto-velho preparou os humanos e, quando a aldeia estava pronta, aparece na vibração de Pai Cacique.

Em trabalho anterior conduzido no mesmo Centro (LE MOS & BAIRRÃO, 2013), um dos resultados apresentados é de que o fato de o indígena ser concebido como protagonista em

um Centro cuja história faz lembrar os primórdios da colonização brasileira, corresponde na verdade a uma lógica de origem banto. Esta lógica, apontada por Santos (1995) é a de que o verdadeiro dono da terra é aquele que primeiro a habitou, no caso do Brasil, os índios.

Assim, embora para um observador externo se trate de um culto predominantemente caboclo (pois são as “entidades” que mais aparecem), a organização do culto aponta para uma concepção típica de religiões de matriz africana. Esta duplicidade aparece na confusão de Thiago: fica ambígua a insígnia de fundador, normalmente atribuída a pai Cacique (uma redundância composta por dois significantes que designam um patriarca) e pai Guiné, um preto-velho cujo nome remete ao mesmo tempo a uma erva de uso ritual dos pretos-velhos (que poderia ser visto como metonímia desta linha de entidades), e a um país do continente africano.

A preponderância do negro, como é de se esperar num culto como a Umbanda, aparece portanto nas entrelinhas, embora o nome do Centro remeta a uma certa “branquitude”.

Embora a característica primordial dos pretos-velhos, em geral, seja a simplicidade na maneira de se apresentar e a proximidade no trato do consulente, os pretos-velhos são descritos pelos médiuns antigos como “einentes cientistas” que negam revelar sua identidade como tais. Se apresentam dessa maneira justamente para evidenciar a importância da humildade mesmo em posições que propiciariam status social. Além disso, garantem o reconhecimento da sabedoria popular, mesmo não letrada, como seria o caso de ex-escravos.

Apresentam-se segundo o modo de agir que seja necessário ao culto e os valores implicados nesta ação. Se por um lado são cientistas, uma ação ligada ao saber (científico, talvez mais especificamente médico, em se tratando de um centro de cura), por outro são porta-vozes da humildade, motivo pelo qual se apresentam como pretos-velhos.

Assim, cada suposto espírito individual é em si mesmo inapreensível, uma luz que aparece em várias formas, segundo a linha de ação ética: a maneira como cada “faixa vibratória” atua e se apresenta e os valores implicados nessa ação.

Pela sua preponderância no culto da L.B.M.J., a forma por excelência de um espírito (vivo ou não) é de caboclo e, neste caso, um membro da tribo espiritual da Legião Branca Mestre Jesus.

5.5 Os filhos de Pai Cacique e o retorno à Estrela Guia

Sem dúvida, a mais recorrente e importante repetição significativa ao longo do trabalho de campo e das entrevistas foi “família”. De um lado, a própria história “espiritual” do Centro o faz emergir, a partir da família espiritual fundadora que ainda se mantém “presente” nos dias de culto, através das incorporações, na memória dos médiuns, que relembram situações, características, histórias relacionadas a estes “parentes espirituais”.

Por outro lado, os relatos dos entrevistados também trazem consigo aspectos familiares relacionados à chegada ao Centro, além de reelaborações de vivências familiares ao longo do processo de envolvimento com o culto. Muitas vezes, as memórias familiares envolvidas remetem a gerações anteriores e pontos traumáticos que se mantêm ao longo destas gerações.

Encarnação foi uma das entrevistadas que mais falou a respeito de suas memórias familiares, especialmente na segunda vez que a entrevistei. Nesta ocasião, Encarnação morava com a filha, a irmã e a mãe. A mãe é bastante idosa e parecia um tanto prostrada quando cheguei, mas depois se envolveu na conversa, ajudando a recordar alguns aspectos familiares a respeito dos quais eu perguntei.

Encarnação, segundo suas próprias palavras, “nasceu em berço espírita”. Seu avô materno tinha um centro kardecista em uma cidade chamada Paulo de Faria, onde morava com a esposa. Foi através dela, a avó materna, que a família teve o primeiro contato com o espiritismo. Encarnação conta que a avó se interessava pelas mensagens de Chico Xavier, depois se desenvolvendo como médium de curas espirituais:

“Eu bem dizer, nasci em berço espírita. A minha avó materna, ela ouvia Alziro Zarur. Não sei se você lembra. Era um senhor espírita da Legião... Ele tinha uma rádio espírita da Legião da Boa Vontade e ele falava na rádio. Então era um espírita de antigamente e ele falava as mensagens do Chico, ele... Cê entendeu? Ele falava sobre Espiritismo. Então as pessoas que gostavam ligavam o rádio e ouvia. E a mãe do meu pai ouvia.(...) O pai dela (se refere à mãe) era espírita. O pai dela fundou um centro em Paulo de Faria. Meu avô. Ele... A minha avó era baiana, a minha avó tinha uma mediunidade linda. Abria o Evangelho na cama do doente... Ela rezava uma oração, abria o evangelho, ela curava a pessoa.”

Encarnação e sua mãe contam então a história dos seus avós maternos. Segundo ela, o

avô veio a cavalo da Bahia para São Paulo. Viajava o sertão de Pernambuco e Bahia a cavalo e veio “de vapor” para se casar com a avó. A mãe de Encarnação conta:

“A minha mãe e ele se gostaram desde criança. Que eles eram primo segundo e foi o seguinte: o pai dele veio doente pra casa da minha avó materna e lá ele morreu e meu pai ficou com a idade de seis anos. Aí ele foi na Bahia casar com ela. Ele veio pra Olímpia procurar emprego. Aí ele começou a trabalhar de fiscal em Olímpia. Aí ele pediu minha mãe em casamento e meu avô negou, não quis, não aceitou. Que meu pai era moreno, mais moreno que eu. Eu sei que meu avô negou. Ele era holandês, ele tinha os olhos azuis, eu não sei se foi isso. Eu sei que ele não aceitou o casamento. Porque minha mãe era clara, ela tinha o cabelo muito preto, bonito. Aí ele veio, voltou pra Olímpia outra vez. Aí passou, não sei se foi um ano, ele escreveu outra vez, pedindo em casamento. Aí meu avô aceitou. Aceitou, ela escreveu pra ele: fosse que meu avô ia aceitar o casamento dele. Aí eles casaram. Diz que teve três dias de festa o casamento deles. Aí ele trouxe ela pra cidade de Olímpia. Que Olímpia era pequenininho. Ele era fiscal de rua, ganhava muito pouco e pra ajudar ele, ela começou a trabalhar, começou a dar aula de bordado à máquina. Assim começou a vida deles.”

Uma marca que salta aos olhos nesta narrativa é a história de uma descendente de europeus, rica, que se casa com um retirante, pardo e pobre. A recusa da família num primeiro momento revela um dilema social e racial implícito à história familiar, que se torna mais evidente quando o avô repentinamente empobrece. Encarnação conta que o avô emprestou muito dinheiro da empresa que trabalhava para um amigo que sumiu: *“ficaram pobres da noite para o dia. Se descontrolou materialmente, a mediunidade virou obsessão”* (se referindo à mediunidade da avó). A mãe de Encarnação conta que sua mãe (a avó) se abalou muito com a queda do nível social e que tentou suicídio várias vezes. Era ela, a mãe de Encarnação, ainda criança, que impediu todas as vezes que o suicídio se concretizasse. Em uma dessas vezes, a avó pediu à mãe, ainda menina, que fosse à farmácia comprar veneno. No meio do caminho, a garota encontrou um dos irmãos mais velhos, que a advertiu da possível intenção suicida da mãe. A mãe de Encarnação atribui este fato a uma espécie de proteção espiritual, que fez com que se cruzassem no caminho e ela pudesse desistir de realizar o pedido da mãe.

Algum tempo depois da tragédia financeira, a avó materna separou-se do marido, abandonou os filhos e a religião. Deixou marido e a filha (avó) com quinze anos, foi trabalhar de doméstica e virou evangélica. Encarnação e a mãe atribuem esta mudança da mãe à

influência da inveja de outras pessoas. Num primeiro momento, a mãe de Encarnação culpa uma pessoa que frequentava o centro do avô:

“A minha mãe ela chegava, lia um trecho do evangelho, a pessoa ficava novo. Isso eu assisti. Eu era criança, eu assisti. Mas tinha uma espanhola que frequentava o centro também e eu não sei se foi essa mulher, que que foi, entrou uma inveja na vida da minha mãe que separou até ela do meu pai.”

Encarnação diz que, para ela, os avós não deram a devida atenção para a inveja e resalta a importância de “orar e vigiar”, para se protegerem da influência nefasta de espíritos: *“Ela abandonou. Eu penso que era a inveja. Eu acredito que ela tinha algum espírito obsessor de vidas passadas”*.

No decorrer da entrevista, no entanto, esta inveja aparece também em uma pessoa um tanto mais próxima da avó, dentro da própria família: a irmã, tia-avó de Encarnação (embora ela não vincule diretamente a inveja desta tia-avó com o posterior conflito pessoal da avó). A mãe de Encarnação conta:

“E ela era filha assim, ela era a filha mais velha e meu avô era fazendeiro, então meu vô fazia todos os gostos dela. Isso quem contou pra mim foi a irmã dela mais nova que tinha inveja, diz que morria de inveja dela. Porque a irmã mais velha, o pai fazia todos os gostos dela. Como ela era mais nova, eles não davam atenção, eles davam atenção pra ela. Diz que ela era assim, muito... caprichosa, e o pai fazia todos os caprichos dela. E ele tinha uma fazenda, tinha duas fazendas. Aí essa mais nova que contou a história, ela casou com o vizinho, que era um senhor mais velho. Ela casou com ele, cê entendeu? Aí ela ficou tomando conta das fazendas. Aí foi morrendo todo mundo ela tomou posse... Ele morreu, ela dividiu, ela tirou a cerca da fazenda e uniu tudo, e ficou com ela e falou pros irmãos que perdeu. Isso ela contou pra mim um ano antes de morrer. Ela era ruim.”

Na concepção espírita e umbandista, é comum que se diga que membros de uma mesma família já tiveram algum tipo de conflito em vidas anteriores, retornando como familiares para reelaborar relações problemáticas. Assim, a ideia de Carma (esta possibilidade de reparar erros de vidas anteriores) aparece muito vinculada a problemas de família. No caso da inveja direcionada à avó, embora sem vinculação direta de uma fala à outra, ao mesmo

tempo que atribui-se a um conflito originário de vida anterior, a inveja surge originada no seio da própria família.

A ideia de Carma acaba colaborando, algumas vezes, para reelaboração destes problemas familiares, na forma de um comprometimento entre seus membros, diferente do destino que a avó de Encarnação acabou tomando. Em outro trecho da entrevista, Encarnação conta como esta concepção modificou a atitude de seu avô em relação a um de seus filhos que lhe causava problemas, em especial.

“Inclusive para ele foi revelado uma vez que ele tinha um espírito, um protetor dele que falou... Deu uma comunicação pra ele e falou. Que ele foi filho dele numa vida passada e que ele agradecia muito ele porque graças a ele, ele tinha sofrido muito e evoluído. Ele foi filho dele, do meu avô, e meu avô expulsou ele de casa. E ele sofreu muito, porque ele foi pra vida né. Mas em vez de ele ter ódio do meu avô, ele veio proteger o meu avô. Um filho que ele tinha expulsado e era protetor dele nessa vida. E nessa vida ele foi pra expulsar, aconteceu isso com o tio Paulo, foi aonde ele teve a comunicação. Nessa vida ele teve dois filhos e a minha mãe. Perderam doze. Tiveram tentativa de ter filho doze vezes. Só vingou os três últimos. Meu tio bebia muito. Eu não sei se ele perdeu a paciência com meu tio, e ia por meu tio pra fora de casa, ele foi pra fazer isso e esse espírito deu comunicação, não sei se foi no centro, falou pra ele que não fizesse aquilo. Ele contou porque que tava falando que não fizesse aquilo. Foi onde ele passou a ter paciência com meu tio que bebeu a vida inteira...Então esse espírito falou pra ele que não fizesse o que ele fez na vida passada. Aí ele passou a amparar, a pedir, a orar por ele, a ir buscar no bar, levar pra casa”.

Há uma transformação a partir da apropriação por parte do avô de uma narrativa a respeito da paternidade, expressa indiretamente por um espírito que vem comunicar-se com ele. Aqui, a ideia de carma conduz a uma implicação da pessoa em relação aos membros de sua família, especialmente aqueles que adoecem ou que de alguma maneira precisam de ajuda. Esta responsabilização em relação aos familiares produzida pela noção de carma também aparece no relato de Sueli, que relaciona o fato de ser médium com a tarefa de lidar com alguns carmas, que envolviam perdão e aceitação, força para lidar com relações difíceis. O “carma”, na fala de Sueli, é a maneira como ela se refere a pessoas específicas com as quais tem relações conflituosas: diz que seu ex-marido “é um carma”, pois a traiu com uma amiga, com quem se casou. Disse que sua irmã também era um “carma”, pois diz que, embora Sueli

diga ter sempre a tratado bem, a irmã costumava se referir a ela como “de criação”, ou seja, que não era filha biológica dos pais, o que a magoava.

No caso de Sueli, o carma a ser tratado é a desestabilização familiar, seja na forma da traição do marido, e consequente separação, seja na desapropriação como membro por parte da irmã. No contexto dos valores da L.B.M.J., estes “carmas” deixam de ser puros motivos de queixa para se tornarem “feridas simbólicas” a serem tratadas, principalmente através do comprometimento do próprio sujeito.

Estas “feridas familiares” podem inclusive, tal como aparece no relato de Encarnação, serem transgeracionais.

A história de seu avô paterno tem forte relação com cultos espiritualistas, nesse caso mais diretamente com a Umbanda do que o avô materno. O avô paterno de Encarnação frequentava um centro de Umbanda atrás de uma igreja, na cidade de Barretos (onde Encarnação nasceu), junto a outros dois tios. Era descendente de italianos, que chegaram ao Brasil fugindo da miséria decorrente das guerras pela unificação Italiana.

“Meu pai era italiano. O pai dele veio da Itália, dezesseis anos, e a mãe também. Minha avó nasceu na Itália, ela nasceu nos mares da França, ela foi registrada em Nostradamus. Aí ela veio para o Brasil, o pai dela era esgrimista, era amigo do Santos Dumont. Aí o avô veio pra Santa Rosa, meu bisavô. Chegou em Santa Rosa, a minha bisavó ficou doente, porque longe da família, longe da... Minha bisavó ficou doente e morreu. E ele, o que ele fez, ele era esgrimista né, andava pro mundo. E ele veio já fugido da guerra de lá, da Garibaldi, não sei o que da Garibaldi lá... Nicola Garibaldi. Ele veio até com o nome trocado de lá pra entrar no Brasil. E o Santos Dumont era amigo dele, chamou ele pra trabalhar nas terras do Matarazzo. Nisso ela morreu, ele foi embora, foi embora pra São Paulo, trabalhar no Matarazzo, largou as crianças na casa. E a Mara Dumont, que era irmã do Santos Dumont, ficou sabendo, que ele tinha abandonado as meninas né mamãe? Era tia Ernestina, a tia avó e tinha uma outra... Eram três meninas. Eu sei que ele foi embora, largou elas. Aí a Amália Dumont foi lá e pegou elas, pegou pra ela, ela criou”.

A chegada da família paterna de Encarnação ao Brasil é marcada por uma série de incidentes traumáticos. Em primeiro lugar, a morte da bisavó, que segundo ela, “não se adaptou ao clima” e faz lembrar a recorrência de adoecimento dos imigrantes nos navios que os traziam ao Brasil. Em segundo, a expatriação, a pobreza e a desintegração familiar.

Sabe-se que a chegada de imigrantes italianos foi fenômeno consecutivo à abolição da escravidão no Brasil. Estes imigrantes, muitas vezes trabalhavam em condições muito próximas a de escravos, de maneira que há uma ligação histórica entre a figura do negro escravo com a do italiano imigrante, ambos trabalhadores das fazendas de café no estado de São Paulo. Esta relação com a escravidão no contexto das fazendas de café aparece no relato de Encarnação quando ela fala sobre a obsessão, influência negativa de espíritos sobre uma pessoa:

“A desobsessão é muito séria, porque são espíritos que tão em sofrimento. Então você tem que trabalhar de uma forma que você não pode deixar o espírito à vontade. Cê não pode... Tem espírito que vem gritando, vem se jogando no chão, você não pode deixar acontecer isso. Como médium, você tem que ter... Você tem que saber canalizar. E às vezes você mesmo, teu espírito, vai doutrinar aquele espírito, cê entendeu? Você aprende a doutrinar, que é o que eles fazem na cruz, e são espíritos que ainda se acham... Nós tínhamos trabalhos de escravos! Ainda existe muito escravo que foi torturado nas fazendas... Aqui em Ribeirão teve muita fazenda de café, em Barretos, cê entendeu? Então os espíritos ainda se mantém naquela condição de escravo, sofrendo, porque o ódio que eles tiveram na época prendeu eles naquela situação. E os senhores que já foram, hoje tão por aí. Então eles vêm, e é onde se dá a obsessão. Porque eles perseguem esses senhores... Talvez sejamos até nós e a gente não sabe. A família do dr. De Biasi tinha... Um pessoal tinha fazenda. O que empurra a gente pra mediunidade são os obsessores. Porque através da obsessão você se sente necessitado e você vai à procura. Como diz, se a água não bater, neguinho não pula né?”

Importante ressaltar que, neste e em outros relatos, o que importa é a cena fantasística e a sua narrativa, que não se refere diretamente a um antagonismo histórico entre indivíduos concretos (senhores e escravos, por exemplo), pois na memória (no Outro) a cena como um todo opera como segmento significativo que, por sua vez, interpela sujeitos. Assim, os personagens destas histórias contadas não são os sujeitos que as narram, uma vez que na fantasia há uma relação e não relação (revelada pelo articulador lógico pulsão) entre sujeito e outro e ao mesmo tempo um enquadre simbólico para algo de real.

O relato histórico e/ou literário faz parte desse tecido simbólico, não designa pessoas empíricas, assim como os índios da L.B.M.J. são mais metáforas do que designações de indivíduos que teriam existido.

A história contada, simbólica (por relacionar elementos significantes) e imaginária, também remete a um Outro, fatos históricos mais ou menos nas entrelinhas, cujas lacunas podem ser compreendidas como inconscientes. O modo como estes significantes se organizam na narrativa dos participantes também remetem a um Outro, mais geral, e seus recalcados. As ligações desse material simbólico, como acontece num sonho, remetem ao mesmo tempo a este Outro e à forma como o sujeito se situa perante o enigma da sua existência e o seu desejo, num sentido lacaniano. Os termos e histórias gerais, palavras da língua, servem para contar e equacionar as condições pessoais. O sujeito se aliena no Outro, através do qual se significa e se identifica. As eventuais referências umbandistas, kardecistas e históricas são o vocabulário por meio do qual cada sujeito tenta dar significado a si próprio, identificando-se.

Implícita à elaboração sobre o papel dos obsessores em direcionar os médiuns para que “se desenvolvam” é possível inferir que há uma implicação de Encarnação em relação a fatos traumáticos da sua própria história, através de elementos simbólicos espíritas e umbandistas.

“Meu trabalho era um trabalho muito pesado [refere-se à vara da infância e juventude, onde trabalhava]. Muita discórdia, briga de família, crianças abandonadas, separação. Ninguém vai lá porque são amigos. A gente que é médium, sente mais ainda. Uma fermentação de energia terrível. Trabalhava na justiça, muito pesado... Comecei a sentir que não estava no meu... Não era aquilo!”

No caso de Encarnação, não se esperaria nada diferente de uma certa implicação com conflitos e desavenças de família, embora isso acabasse se tornando motivo de sofrimento para ela, talvez justamente por se tratar de uma questão tão relevante em sua história pessoal, embora o vínculo entre o teor de seu trabalho e as adversidades de sua família não tenha sido explicitamente apontado por ela. O contato da família dela com o Espiritismo e a Umbanda, tanto por parte da família paterna quanto materna, é rodeado de experiências traumáticas que perseveram na narrativa de Encarnação e a inserem em um determinado lugar simbólico perante este mito familiar. De um lado, a desavença da avó materna com o avô, concomitante ao distanciamento da prática mediúnica. De outro, o abandono e a pobreza decorrentes da imigração italiana, e a posterior adesão à Umbanda, numa época que os cultos afro-brasileiros se realizavam às escondidas, por parte do avô paterno. A trajetória de Encarnação dentro dos cultos de possessão prossegue, “curiosamente” em um Centro onde o significante família se repete à exaustão.

Esta afiliação, longe de meramente reproduzir significados, implica identificação entre elementos simbólicos pessoais e coletivos de maneira a favorecer um reposicionamento diante destas marcas e da identificação aos valores implícitos ao culto. No contexto de família (a ocidental cristã) há uma certa centralidade da função do pai como alicerce, embora não necessariamente correspondente a um pai empírico, mas de atribuição de um lugar simbólico no Outro ao sujeito. Afiliar-se à L.B.M.J. é, inevitavelmente, afiliar-se ao patriarca espiritual, Pai Cacique, idealizador da Legião Branca e “entidade” espiritual mais elevada do panteão.

Encarnação fala a respeito de um pesar em relação a seu pai (neste caso, o pai empírico mesmo) e da dificuldade de elaborar sua morte:

“Porque tem hora que você... Quando eu perdi meu pai mesmo, eu me revoltei! Porque meu pai trabalhou a vida inteira, a hora que ele aposentou, ele morreu! Então nós não desfrutamos do meu pai aquela parte... Quando eu comecei a trabalhar, eu e minha irmã, que a gente ia poder dar pra ele um conforto, a juntar forças e ter uma vida melhor, ele morreu. Então na época eu fiquei revoltada, cê entendeu? Eu achei que não era hora. Meu pai pedia que ele não queria morrer, que ele tava novo. (Do que ele morreu?) Infarte. Então, eu fiquei meia magoada... Não é magoada, eu fiquei sem entender. Eu tinha 28 anos, muito nova, sem experiência. Porque antigamente... Hoje não, hoje você tem internet, hoje você tem um caminhão de informações. Eu se eu tivesse em Santa Rita na época do meu pai, teria levado meu pai em Santa Rita.”

Além de cuidar de casos de doenças ditas “do corpo”, a L.B.M.J. parece oferecer outras possibilidades de cuidado. A história de fundação do Centro favorece uma reelaboração de aspectos ligados à paternidade, à medida que permite um reposicionamento dentro de uma Outra estrutura familiar. Além disso, um importante ponto da fala de Encarnação e, na verdade, de qualquer ser “encarnado” (vivo) tem lugar privilegiado no culto da L.B.M.J.: a morte.

Segundo Lemos e Bairrão (2012):

Ao adentrar num culto espírita, qualquer um, concomitantemente, mesmo que inconsciente ou inadvertidamente, está permanentemente adentrando e entrando em contato com uma rica e profunda simbolização da morte, visto que os parceiros do culto são mortos. No

caso da LBMJ, conforme o mito de fundação já analisado (extermínio de uma tribo indígena em torno de mil e quinhentos) foram mortos por uma ordem social injusta. Ainda assim, cuidam dos vivos, mas em si mesmos estão salvos pelo cristianismo, pois o Salvador unanimemente admitido é um morto que ressuscitou espiritualmente. O sentido das orientações vai em direção ao desapego da matéria e do mundano, um apelo a uma dedicação a um sentido da vida que vá além do corpo físico. Portanto, o culto permite simbolizar a morte e de alguma forma reorganizar a vida em função da própria finitude, algo de que, de certa forma, a sociedade contemporânea parece ter se "esquecido", com a sua apologia a uma saúde idealizada, que acaba por negar a mortal condição humana. (p.699)

A história de um pai sofrido e trabalhador faz lembrar os caboclos exterminados e trabalhadores no plano espiritual, mas com a vantagem de que, na concepção da L.B.M.J., o pai morto continua vivo, seja ele Pai Cacique ou o próprio pai de Encarnação.

Outra situação relatava em entrevista que relaciona questões familiares com a chegada ao Centro é a de Simone, que procurou a L.B.M.J. quando seu filho começou a brincar com “amiguinhos invisíveis”. Simone então se assustou e foi procurar ajuda. Ao chegar à sala e ser atendida por um médium incorporado, seu filho começou a reagir com muita agitação. Dizia que a odiava e que ela não era mãe dele. Segundo Simone, nesse momento seu filho estava incorporado por um desses “amiguinhos”, que se ligou a ele para procurar ajuda no Centro. A entidade incorporada, o Caboclo Kerluz, pediu que Simone dissesse ao menino: *“Eu não sou sua mãe, mas eu te amo mesmo assim”*. Simone se emociona ao contar este momento, que parece significar para ela uma possibilidade de acolhimento de uma criança em sofrimento (o amiguinho espiritual).

Ao lidar com o ódio do “amigo invisível” de seu filho em relação a ela, Simone pôde também lidar com aspectos mais diretamente relacionados ao seu filho. Embora se fale muito sobre o amor de mãe como algo infinito e incondicional, sabe-se que, na prática, a relação entre mães e filhos frequentemente envolve muitos conflitos e sentimentos de ordem não tão sublime. Mas a posição simbólica materna não depende de uma correspondência ao ideal, mas de um papel singular em relação àquele que se chama de filho, mesmo diante de vivências emocionais inevitavelmente discordantes de uma noção utópica de amor materno. Esta posição implica, de qualquer forma, a capacidade de acolhimento mesmo diante de uma certa “rebeldia” do filho (e de seu “amiguinho espiritual”).

Ao se iniciar como médium, alguém com “feridas familiares” que necessitam de tratamento, passa a ser alguém que se dedica a tratar os impasses familiares de outras pessoas, os consulentes. O caso abaixo relata uma experiência mediúnica de Sueli que, incorporada por um espírito de criança (um erê), participou de uma sessão espiritual, prestando atendimento a uma certa consulente:

“Chama Lurdinha, ela trabalhou, ela deu conselhos, ela já sabe os conselhos... Ela não gosta de briga de casais... De pai e mãe. Ela deu conselho pra uma moça... A última sexta que eu fui eu vi na... Fui na cruz. Eu senti um aborto, de uma mulher. Ela chorou muito a hora que eu falei. A pessoa tava ali, recebia um obsessor, um aborto. Ela me abandonou! Essa mulher chorou muito... Eu recebi, dei passagem, perdoei...Então foi assim, nós sentados, fomos pra cruz. E tinha muitas mulheres, umas sete, sei lá... Cada um pega né? E eu peguei um muito forte, e eu sei que era um abandono. A palavra veio aborto, tá? E eu tirei esse. Só que eu sabia que tinha outros, não era só ele. Tinha mais, mais obsessores, tá acontecendo muito isso. Tanto é que voltou a esquerda lá, a Casa Grande. (...) Aí, eu vo contar outra coisa, aí que que aconteceu... Aí libertou, ela foi chorando, chorou muito, foi doutrinando, foi lá... Passou tudo, aí cê tem que trabalhar né, trabalhei, de repente veio, ela desceu de novo essa moça. Aí todo mundo amparando, a Vanete pegou dela. Pegou outro, e aí foi doutrinado, e aí ela também caiu... Essa moça deu muito trabalho ali no terreiro. Mas eu tava vendo tudo”.

Ligado à ideia de abandono, neste relato o tratamento se dedica a cuidar de uma médium cuja identidade como mãe é abalada pela interrupção da gravidez. Não se trata de simplesmente moralizar e recriminar, mas de elaborar todo tipo de memória traumática ligada à família, em especial a de abandono, com notáveis incidências identificatórias tanto no consulente (cuja identidade de mãe pode ser reconstituída) quanto na médium.

O relato de Simone sobre o diálogo com seu filho incorporado mostra também o quanto os significantes do universo simbólico e as vivências relacionadas a ele circulam não apenas entre os médiuns do Centro, mas também entre os membros de suas famílias, como entre Simone e o filho.

Outro exemplo disso é que, em uma das entrevistas realizadas com Pincé, no próprio Centro, estiveram presentes sua filha e seu neto, que relatavam visões das “entidades” dele. Neste trecho, a filha de Pincé conta um episódio em que viu Gererê perto do pai:

“Engraçado né pai? Eu quando era criança, eu tinha... Eu tenho né. Mas não é

quando a gente quer, 'ah, quero ver'. É a hora que eles querem aparecer, não é assim, 'eu quero ver'. Eu tava deitada com a minha mãe e ele tava deitado na minha cama, assim, o quarto era um de frente pro outro. Até então eu não sabia o que era espiritismo, muito menos ele... Quer dizer, ele sabia, só que ele não frequentava no momento, né pai? De repente, eu senti um cheiro, sabe de cachimbo, essas coisas, cheiro de charuto... Sentei, olhei pro lado, que eu vi uma entidade negra, alta, fazendo um negócio com alho nos pulsos, na testa do meu pai, na parte assim... Do pé. Aí na hora que eu fixei, assim, sabe quando cê olha meio assim... Criança... Ele olhou assim pra mim e... O cheiro de a... E mostrou assim o alho. Uma vez eu tava arrumando louça, e a gente morava no ... Meu pai era enfermeiro e era uma época que não foi assim, muito boa. Aí eu tava arrumando louça na cozinha e lá era um apartamento que tinha corredor. Eu tava arrumando a louça, tuc tuc tuc tuc, deu pra ouvir certinho. Alto, um chapéu escuro, a sobancelha... Nossa, magro, alto... Falei assim, gente! Eu falei: pai, foi você que veio? Cheguei nesse ponto de... Tipo assim... Que eu fiquei só assim sabe... Daí meu pai falou: não”.

A filha de Pincé aponta então para o filho, neto dele:

“Esse aqui, outro dia, meu pai chegou de carro, e ele para o carro na frente... Tem um mato bem na frente, ele falou: tem um índio com o Cafu. Tem um índio com o Cafu. Vamo lá ver! Cê ta entendendo? É uma outra entidade que acompanha o meu pai. (...) Falou assim, mas será, por que né? Aí então comecei a voltar a frequentar a casa né... Eu falei assim... Tem uma entidade né, ela pode estar acompanhando meu pai. Aí que eu fui ver. Aqui. Cê entendeu?”

Pincé descreve Gererê como um caboclo “meio exu”, linha de espíritos conhecida no universo umbandista pelo uso de alho nos rituais. A face cabocla do espírito é relatada por seu neto, no mato, o que na Umbanda é visto como o ambiente “natural” dos caboclos. Esta circulação simbólica familiar, vem ao encontro da noção de família como repetição significativa do Centro, repetindo-se não apenas na história espiritual, mas nas memórias e relatos das famílias concretas de seus membros.

O fato de uma das entidades do Centro, o Caboclo Potiguara, conforme descrito por Pincé referir-se aos médiuns como “filhos de meu pai” marca ainda mais esta composição simbólica familiar. Dizer “filhos de meu pai” equivaleria a dizer “meus irmãos”, mas de maneira a sublinhar a hierarquia e linhagem familiar, em vez da relação fraterna horizontal, o

que é coerente com a estrutura familiar espiritual e reveladora da lógica através da qual se estabelecem as relações de afiliação na L.B.M.J. Se em algumas religiões os fiéis tratam seus pares por “irmão”, na Legião Branca não se trata apenas de uma irmandade espiritual, mas de uma composição familiar complexa, que envolve todos os níveis de parentesco, mas com especial foco na ligação com o pai. Aliás, normalmente as entidades espirituais são referidas pelos médiuns (e assim chamadas, quando os médiuns as incorporam) como pai, mãe. Não se diz “Caboclo Cacique”, mas sim “Pai Cacique”, “Pai Tuamba”, “Mãe Jupira”, o que reitera esta ênfase dada à ideia de afiliação.

Além disso, embora aqui se utilize a palavra Centro para se referir à sede da L.B.M.J., o mais comum é que os médiuns a chamem de “a Casa”. Por exemplo, é comum que se diga “Hoje vai ter trabalho na Casa?”, ou então “Faz tempo que eu não vou à Casa”, ou quando um líder comunica algo aos médiuns dizendo “A Casa vai oferecer um almoço...”. Assim, o significante Casa, portanto, parece tornar ainda mais pregnante o sentido de família.

Outro importante aspecto que relaciona a L.B.M.J. ao significante família é a familiaridade entre seus principais médiuns, muitos dos quais conviveram desde crianças. É o caso de Carlinhos, que é irmão de Rita, mulher de Thiago. Thiago é filho de Luiz Paiz, um dos médiuns fundadores do Centro, com o qual Carlinhos trabalhava quando criança. José Luiz, irmão de Thiago, é um dos melhores amigos de Pincé.

Na Umbanda, de maneira geral, “as famílias de santo” são também famílias sociais, compondo relações para além dos muros dos terreiros. No caso da L.B.M.J., isto é levado ao extremo, o que se favorece pelo fato de que a cidade é bastante pequena mas que, nem por isso, deixa de ser fato muito significativo.

A repetição exaustiva do significante família, dessa forma, leva a uma importante conclusão em termos identificatórios: a iniciação ao culto da L.B.M.J. implica uma inscrição dentro desta lógica, uma afiliação a esta ordem. São todos filhos de pai Cacique, sejam médiuns novos ou antigos e, inclusive, a própria pesquisadora.

5.6 Articulações significantes e processos identitários

A gramática umbandista se constitui como um Outro, na acepção lacaniana como função de alteridade com uma gramática e elementos simbólicos próprios, a partir dos quais sujeitos se constituem e se relacionam entre si. Esta linguagem particular do culto possibilita

uma infinidade de entrecruzamentos dos significantes componentes deste repertório simbólico, conferindo sentidos singulares às pessoas a partir desta lógica que é eminentemente social.

Em especial, os nomes e características das “entidades” espirituais, segundo Bairrão (2003b) se constituem em semioses, múltiplas significações a partir de uma ligação em rede dos diversos significantes a elas atribuídos.

No caso da L.B.M.J., o repertório umbandista se organiza de maneira própria, propiciada pela história “espiritual” do Centro e da organização em relações de parentesco, que é muito rica e permite uma grande flexibilidade. Pode-se dizer que trata-se de uma família do tipo “sempre cabe mais um”, e cuja riqueza é capaz de dar lugar à particularidade de cada um de seus “filhos”.

Nas entrevistas e no contato com o campo, pôde-se observar a ocorrência de traços comuns aos “filhos da aldeia”, significantes ligados à linha de caboclos, articulados em torno dessa família e de suas peculiaridades.

No relato de Encarnação, é possível perceber muitos significantes pertinentes ao sistema simbólico umbandista ligados aos caboclos, tais como matas, cachoeiras, pássaros:

“Eu acho que da linha dos caboclos... Que a minha... Eu sempre fui muito ligada a cachoeira, a matas, sabe? Então eu acho que eu tenho... Eu tenho uma coisa de índio comigo. (...) Logo que eu perdi meu pai, antes um pouco, eu... Dava dez horas da noite eu tinha que dormir. Porque eu sentia que eu saía do corpo e começava a voar como e fosse numa mata. Como se eu fosse um passarinho voando. E eu via aquela mata correndo, sabe? Eu acredito que o meu espírito é da mata, sabe? O meu espírito teve alguma ligação, eu fui índia, eu fui...”

A cena descrita por Encarnação envolve uma complexa arquitetura significativa que, na forma de letras (no sentido lacaniano), compõe um cenário que, além de simbólico, se inscreve no real. A composição significativa combina aspectos sensoriais que revelam sentidos cujo contato não se dá totalmente pela via do simbólico, mas por significações dadas corporal e esteticamente.

Os significantes que se repetem na narrativa de Encarnação também se articulam a elementos no cenário natural de Santa Rita do Passa Quatro, cidade conhecida pelo grande número de cachoeiras, extensa vegetação e pela altitude. No repertório simbólico específico da L.B.M.J., os significantes mata e cachoeira se repetem à exaustão nos nomes das

“entidades” principais da família espiritual, tais como os caboclos Mata-Virgem, Sete Cachoeiras, Rompe Mato e Montanha. A própria ambientação do Centro, repleta de plantas e preenchida por uma constante sonoridade de queda d’água (há uma espécie de cachoeira artificial no salão principal) evoca esta composição singular. Assim, os elementos que aparecem na entrevista de Encarnação e dos quais ela se apropria como marcas próprias, se articulam a outros relacionados à própria cidade e ao sistema da L.B.M.J.

Outro elemento relacionado aos caboclos, à composição simbólica específica da L.B.M.J. e a elementos naturais da cidade são as matas, metaforicamente representadas por uma diversidade de significantes, tais como plantas, folhas, ervas, flores, frutos e raízes.

Segundo Rotta (2010), estes significantes presentes nas narrativas relacionadas a caboclos comparam o ciclo vital das plantas a aspectos do desenvolvimento humano, desde a latência das sementes, até a sustentação da natureza própria nas grandes árvores.

No caso da L.B.M.J., é comum que a referência às plantas surja como ervas, articulando plantas e as práticas de cura, na forma de “entidades” curandeiras, tal como descreve Sueli:

“Eu tenho um pajé que ele faz as ervas. Ele vem, Daniela! Ele vem... Eu fui no dentista, to fazendo um implante, que eu tô com esse problema... E o pajé vem, Daniela! Ele vem, e eu vejo ele fazendo as ervas. Ele faz as ervas, ele coloca no dente. E ele vem, nos lugares que tem que fazer doação, tem que fazer medicamento”.

Depois Sueli relata que este pajé costuma aparecer espiritualmente e lhe aplicar ervas no dente, quando está com dor. Neste ponto, a composição envolve diretamente a própria médium, que é dentista aposentada. Outro médium que incorpora espíritos caboclos ligados a ervas e ao seu uso medicinal é Pincé, enfermeiro aposentado, com seu Caboclo Sete Folhas.

Uma importante “linha” de espíritos do Centro é a linha de Sete Cachoeiras, que articula água a outro significante também relacionado aos caboclos: pedra. Esta composição de águas, pedras, cachoeiras surge quando Encarnação descreve um sonho que teve, alguns dias antes de quando foi à L.B.M.J. pela primeira vez:

“Aí eu comecei a sonhar... Eu tive um sonho... Eu sempre tive muita revelação por sonho, desde menina. Eu caminhava num lugar... Sabe água? Com pedras, assim, naquela... Eu tava ali caminhando e alguém me amparando. Essa pessoa me levava até um lugar e me dizia assim: Até aqui nós te trouxemos, daqui pra frente você vai sozinha. Ele disse: Aqui é a

hora. Aqui é a hora. E daqui pra frente você vai sozinha”.

O significante pedra relaciona-se a uma “linha” de caboclos vinculados ao orixá Xangô, orixá masculino ligado a pedra, à dureza. No relato de Encarnação, o significante pedra se articula a caminho. Segundo Rotta (2010):

Associados à ideia de caminho a ser percorrido, evidenciaram-se também, entre caboclas e caboclos, sentidos de força, firmeza, luta pela vida e assertividade, muitas vezes ilustrados pelas flechas, presentes nos nomes, nos pontos riscados e/ou discursos de espíritos caboclos. (...) Sentidos de caminho são veiculados, e com eles os de movimento. E o termo flecha liga-se à direção certa: caboclos vão direto ao ponto, sem rodeios (p. 92)

O relato de Encarnação, compõe uma rede de significantes bastante pertinentes ao universo simbólico umbandista, vinculando significantes como água, pedras, caminhos, amparo (função importante dos espíritos de caboclos, segundo o culto). Independente de uma vinculação anterior dela ao culto ou não, estes significantes circulam socialmente com grande fluidez no repertório simbólico brasileiro de maneira geral, em especial tratando-se de uma pessoa com relação íntima com o universo, pelo menos, espiritualista. A entrada em um culto que traz os mesmos significantes, evocando sentidos relacionados às suas ligações que “dialogam” com a própria história pessoal de Encarnação (por exemplo, o sonho com pedras e caboclos, a relação com o orixá Xangô para o culto umbandista, e aspectos da vida dela ligados à -in-justiça) constituem-se como pontos de intersecção que funcionam como marcas de filiação a este universo. Importante ressaltar que os sentidos aqui apontados, na maioria das vezes, não são conscientemente referidos pelos adeptos, em especial àqueles iniciantes que não tem um domínio consciente da gramática umbandista. Antes, tocam através de uma composição estética e complexa, que remetem a sensações corporais e marcas no limite do simbólico e do real.

A descrição de Sueli sobre sua entidade de cabeça também remete ao cenário da cachoeira:

“Entidade de cabeça? Ainda não, mas acho que é essa Pena Dourada. Ainda não deu assim, esse... Agora, eu sinto muita necessidade do cachoeira. Sinto muita... É ele que me

limpa, ele é forte. Cê sabe aonde que eu me limpo? No banho. Você se suja toda de lama... Entra no chuveiro, vou te ensinar! Faz de conta que você tá toda de lama, aí você deixa a água cair, e aí cê vai limpando. Eu tiro obsessão no banho, converso, e saio de lá outra pessoa! Deixa te limpar! E aí quando você tá muito turbulenta assim, seus pensamentos, imagina que você tá numa lagoa, trrrrr... (faz um barulho com a boca) E vai passando a sua mão assim, vai arrumando, calma, mentaliza e acalma. O banho é a melhor... Banho de cachoeira, que a gente fala. Entra numa cachoeira, como se você tivesse limpa. Entra toda de lama e limpa na cachoeira”.

O nome “Pena Dourada” pode ser compreendido como uma referência ao Orixá oxum, ligado tanto à cor dourada/amarelada quanto à água doce das cachoeiras, unida ao significante pena, comumente atribuída às entidades de caboclos em geral. A descrição de Sueli toca em pontos ao mesmo tempo pertinentes ao universo simbólico umbandista, a água doce, a cachoeira, a pena dourada, mas também em aspectos inapreensíveis ao registro simbólico, que tocam o real (no sentido lacaniano) e dialogam com o cenário da própria cidade de Santa Rita do Passa Quatro, um lugar conhecido pelas cachoeiras.

No ritual de cruzamento de cachoeira, realizado em uma cachoeira da própria cidade e do qual Encarnação participou, esta ligação fica ainda mais clara, em um cenário que articulava de maneira bastante direta os três universos (Santa Rita do Passa Quatro, a L.B.M.J. e a própria Encarnação):

“Eu cheguei na cachoeira, nós fomos os primeiros a chegar. Eu olhei aquela cachoeira, eu tinha vontade de entrar. Sabe quando te chama. E tem umas pedras lá em cima. Quando eles te jogam na cachoeira, você sente que já... Cê já, ali cê já recebe, já incorpora. Aí me veio que eu tinha que sentar naquela pedra e deitar pra água limpar meu corpo, parece que eu tinha alguma coisa pra ser limpa, menina! Entendeu? Do fio do cabelo até o dedão do pé. Então me veio pra eu ficar nessa posição e a água correr. De costas né, e a água descendo pela minha cabeça e meus ombros... Aí eu fiquei um tempo com aquela sensação... Eu senti assim um arco íris dentro da água, eu vi um multicolor. Sabe aquela aura multicolor? É muito bonito, tinha muito médium, muita entidade ali dentro, então formou aquela aura colorida. Incorporei, até naquela hora me veio assim... Águas Claras. Porque eu fiz isso com a mão (faz um gesto de concha), sabe aquela água clara passando pela tua mão, e me veio. Quando eu fiz assim me veio. Eu não sei se era o nome da entidade, eu acredito que sim”.

O significante água, a que Encarnação faz referência, é comum no universo simbólico umbandista e é também ligado aos caboclos, em especial a uma linha específica vinculada ao orixá Oxum, tradicionalmente um orixá feminino que habita cachoeiras e águas doces em geral. Segundo Graminha & Bairrão (2009), na Umbanda estes significantes comumente remetem a sentidos de vida, fertilidade e feminino.

A referência à água também pode surgir também pela sua falta, deserto, conforme se percebe na descrição de Pincé sobre seu preto-velho:

“O Zé da Areia. Ele é do Congo, né... Tem até a historinha dele. É assim, onde ele mora, morava né. Morava assim, na beira do mato, tinha uma lagoa, uma imensa lagoa, da areia... Por isso que o nome dele é Areia né... Da praia... Isso aí... Não posso falar que eu me emociono. O Zé da Areia foi parar na beira da lagoa refugiado, era escravo. É muito sozinho e sentimental.”

A referência à água é direta na praia, lagoa e na lágrima de Pincé, que se emociona ao descrever Zé da Areia, evidenciando como a implicação entre estes elementos e o próprio sujeito é visceral. Entretanto, a referência a este elemento pela ausência se articula ainda à solidão do preto-velho (habitante refugiado de uma ilha arenosa, lugar seco em meio à imensa praia/lagoa). A água salgada, elemento pertinente a um grupo de caboclos ligada ao orixá Iemanjá (orixá feminino relacionado à maternidade, acolhimento, aos mares e à água salgada em geral, inclusive as lágrimas) falta na ilha e sobra no choro de Pincé.

O significante luz, segundo Rotta (2010) também tem forte relação com o universo dos caboclos e aparece no relato de Encarnação na forma de um impacto estético, pela luz que atravessa as gotículas de água e se decompõe em arco-íris. Neste sentido, o arco-íris é resultado de uma combinação de elementos simbólicos caboclos, representados pela via do sensorial : a água e a luz.

No relato anterior, de Encarnação narrando o momento de sua incorporação na cachoeira, esta mesma junção dos significantes água e luz, ancoradas num apelo ao real, a implicam diretamente. A luz aparece na água translúcida, clara, o sentido emerge em Encarnação e se constitui como ato de nomeação: Águas Claras.

Em outro trecho, Encarnação novamente repete o significante luz, ao descrever suas sensações no momento do cruzamento de cabeça do terreiro:

“Eu senti uma luz muito grande sobre mim e parece que eu tava assim revestida, cê entendeu? (...) Eu tenho tido às vezes visões. Mas são umas visões assim... Luz... Outro dia mesmo eu tava sentada na corrente, no fim dos trabalhos, depois, o Pai Montanha saiu, eu vi uma imagem indo em direção ao Cristo, como se ali tivesse um caminho. Mas era uma imagem muito alta e branca. Era uma luz no formato de uma pessoa, caminhando. E foi um espírito que eu vi, assim, no sentido do... Cê entendeu?”

Aqui, os significantes luz e caminho aparecem juntos, ligados à figura de Jesus. Importante apontar que uma das passagens do Evangelho Segundo o Espiritismo mais populares no Kardecismo (comumente usada, inclusive em adesivos de carro e marcadores de livros) é quando Jesus diz: *“Eu sou caminho, a verdade e a vida”*. Este sentido dos significantes caminho e luz, no entanto, não se restringe ao passado espírita de Encarnação, uma vez que sabe-se que a L.B.M.J. dialoga intensamente com este universo simbólico Espírita e que costuma-se ler este Evangelho no início dos rituais. Além disso, iluminar caminhos dos seres humanos é, na Umbanda, função dos caboclos.

Segundo Rotta (2010):

Os caboclos parecem consolidar-se como um outro dotado de atributos desejáveis e inalcançáveis. Dessa forma, podem ser considerados como instâncias instigadoras de expansão e amadurecimento, luz que polariza o crescimento. A partir do tom da relação que o humano estabelece com eles, causam sentimentos que circulam entre o receio e a admiração. Podem paralisar por serem tão mais (a luz é tanta que queima), ao mesmo tempo em que podem inspirar o desenvolvimento de seus interlocutores, ao iluminar o caminho de seus filhos, possibilitando seus passos em terra firme e proporcionando segurança para seguir em frente, ir à luta, com força e firmeza, e com a liberdade de escolher o caminho (p. 114)

Esta “luz que queima”, citada pela autora, é exemplificada pela fala de Thiago, a respeito de uma de suas “entidades”, o Caboclo Iruã. Ele diz que Iruã é muito forte e que não consegue ficar muito tempo incorporado pela sua energia muito elevada. Quando Thiago incorpora Iruã, diz ficar muito cansado, por ser um espírito de “muita luz”. É pai de Jupira, casado com Jurema e genro de Tabajara, ou seja, ocupa uma posição de patriarca na família

espiritual da L.B.M.J. Sua “muita luz” se decompõe em laços familiares com espíritos de (também) “muita luz”: luz da família, luz na corrente, luz no caminho.

A superioridade do caboclo, visto como espírito de luz, e sua função de orientador, de iluminador de caminhos, fica clara na fala de Barbosa sobre os espíritos presentes nos rituais:

“Ele quer ajudar, é pureza da alma, são muito puro! São puríssimos! Muito iluminado... Tanto é que uma casa daquela que eu tô lá a quarenta anos, quer dizer... Tudo que eu vislumbrei, fiz, aconteci, é coisa pessoal. As entidades não! As entidades são puras! Elas vem pra nos orientar, pra nos ajudar pra evoluir junto com o planeta, com tudo isso que nós estamos observando.”

O significante luz, relacionado aos caboclos, compõe inclusive os nomes das entidades, como é o exemplo do Caboclo Kerluz, com quem Simone relata ter se consultado quando foi pela primeira vez ao Centro.

Os relatos em que aparece o significante caminho se relacionam aos processos identificatórios por, na maioria das vezes, relacionarem-se ao momento em que o sujeito implica a si mesmo e à própria história na história e narrativas do Centro.

Por exemplo, Encarnação conta que, antes de ir pela primeira vez ao Centro, passava por diversas dificuldades pessoais: enfrentava dificuldades de saúde e sua filha não conseguia aprovação no vestibular. Ela diz:

“Eu já estava cansada. Falei assim: meu deus! Sabe aquele dia que você levanta da cama e fala assim -Hoje alguém precisa me dar um caminho, me mostrar um caminho, que eu preciso de um caminho! Eu ficava... Eu tava me sentindo assim... Que eu ia ficar doida! De tanta preocupação, de tanta... Eu precisava de uma coisa a mais pra acreditar. Eu tava nesse ponto.”

Encarnação conta que, no mesmo dia, um amigo ligou e a convidou para ir a Santa Rita, na L.B.M.J., dando a ela o telefone da van. Ela diz:

“Acho que eu pedi a Deus com tanta fé que ele me mostrou o caminho. De repente vai levando um estilo de vida que te consome tanto, é tão materialista, que pra você ter um derrame e ficar numa cama inerte é um piscar de olhos. Comigo não aconteceu porque eu fui amparada.”

Neste ponto do relato de Encarnação, a história contada passa a ser de que ela “foi levada” e mostra como ela confere sentido a aspectos difíceis da sua vida. Ao mesmo tempo, Encarnação não apenas foi levada, mas também agiu pedindo “um caminho”, identificando-se a um caboclo pela ação de procurar seu próprio caminho. A partir deste momento, Encarnação passa a se implicar nestes fatos, marcando a si própria na história contada, mostrando sua identificação ao sistema da L.B.M.J.

No relato de chegada dos médiuns à L.B.M.J., pode-se perceber este ponto de “virada”, no qual o médium ressignifica marcas da própria biografia. Em outro trecho, relatado por Sueli, fica clara a resignificação provocada pela entrada no culto de fatos dolorosos da própria história. Segundo ela, começar a frequentar a L.B.M.J. trouxe algumas mudanças na maneira como ela se relacionava com algumas pessoas: ficou muito tempo sem conversar com o ex-marido e hoje tem uma relação de amizade com ele. Depois que começou a frequentar o Centro, ela disse ter pedido perdão ao marido e à antiga amiga.

Sueli diz ainda que agora está entendendo mais a Umbanda, está “entendendo mais as coisas”: “Hoje nada nem ninguém me impede de ser umbandista e vir aqui. Aí eu sei que é o meu caminho”.

A afirmação de Sueli de que ali, na L.B.M.J., está o caminho dela, constitui-se como uma afirmação identificante: é o sujeito se colocando sob a alçada de um significante que lhe confere “ser” e “sentido”, marcando sua posição de afiliação ao Centro.

Ao saber que era médium e se envolver no desenvolvimento mediúnico, Renata ressignificou algumas “provas” que havia tido alguns anos antes, mas que apenas depois da ida ao Centro pôde compreender. Sua mãe havia passado por uma cirurgia de ponte de safena. Ao visitá-la no hospital, viu sair uma “fumaça” de sua cabeça. Na hora, recebeu uma intuição ordenando: “*Faz a massagem*”. Ela relutou, mas acabou fazendo. No dia seguinte, sua irmã foi visitar a mãe delas e perguntou para Renata: “*O que você fez com a mamãe? Ela está ouvindo Roberto Carlos!*”. Renata conclui: “*Hoje entendo o que aconteceu, na época eu não sabia, só fui fazendo*”, dizendo que o que havia feito era resultado da influência de seu caboclo.

Como o caso de Renata exemplifica, os processos identitários pela entrada no culto da L.B.M.J. implicam uma ressignificação de aspectos da própria história, por retroação, através de um valor muito caro ao Centro, o cuidado em casos de doença.

Estas marcas são, muitas vezes, interpretadas pelos médiuns do Centro como sinais de pertencimento à família espiritual da Legião Branca, à qual foram conduzidos por seus caboclos e com a qual têm um “caminho” a trilhar, revelando pontos de vinculação a este

universo. Como aponta Rotta (2010), é função da linha de caboclos “iluminar os caminhos” de seus filhos, libertando-os para escolhê-los:

Liberdade de viver, considerando as marcas identitárias, que vão significando o sujeito durante suas vivências e o situam em uma posição mais ou menos confortável. Caboclas e caboclos podem espelhar esses contrastes – eventualmente conflitos humanos – entre o ser e o dever/querer ser, proporcionando um caminho fértil para a elaboração de contradições inerentes à condição humana (p. 114)

As marcas simbólicas do sujeito o localizam no Outro. Ao mesmo tempo, ao longo da vida, carregam marcas das diversas vivências com outras pessoas, em diversos contextos específicos, tais como família, ambiente de trabalho e os diversos grupos sociais nos quais se insere. Não é possível tratar as marcas simbólicas e a maneira como alguém se relaciona com o sistema simbólico-cultural sem ressignificar relações com pessoas significativas da vida. Ao entrar num culto que significa sua relação com o outro (vivências afetivas concretas) através de um reposicionamento perante o Outro (fulano foi seu pai na outra vida, ou você fez mal a ele em outra vida) é possível reelaborar relações presentes, sempre na via do comprometimento e da implicação do sujeito nas relações que estabelece. Em casos de doença, isso envolve uma possibilidade de contornar o real (no caso do que se chama “doença cármica”), uma vez que confere um lugar de imperativo de aprendizado (o carma) e tira o lugar de castigo da natureza, culpa, sentimentos que acabem por prejudicar a implicação do doente com aquilo que lhe acomete. A relação com o outro passa pelo mesmo processo: acolher o fato da existência de um outro que interfere e modifica a própria vida, em vez de negá-lo ou padecer na queixa. O que é do outro é também meu, o que é meu é do outro.

5.7 “Um” a ser cuidado por um cuidador: o lugar do médium na L.B.M.J.

No decorrer das entrevistas e no contato com o campo, percebeu-se que muitos daqueles que se tornavam médiuns da L.B.M.J. não haviam chegado até o Centro por motivo de doença própria, mas acompanhando alguém que estava se tratando, um amigo ou familiar.

É o caso de Renata, por exemplo, que foi ao Centro para levar uma amiga, médium da casa, que tinha um retorno de cirurgia na L.B.M.J. e não tinha quem a levasse. Renata a levou

até Santa Rita de carro, mas a advertiu: *“A gente te leva, eu espero, mas eu não vou entrar! Eu não vou entrar! Foi bem assim, eu não vou entrar! Porque assim, eu não conheço...”*

A entrada de Renata no Centro é ambivalente entre os sentimentos de estranheza, medo e uma certa familiaridade, sentimentos expressos por um choro compulsivo que a acometia antes da iniciação mediúnica.

Renata era católica na época e tinha certo receio em relação aos cultos afro-brasileiros. Dizia que perto da casa de sua avó, antigamente, havia um terreiro e os vizinhos chamavam a polícia, o que associou à sua primeira experiência na L.B.M.J. Retifica: *“mas lá é diferente, eu nunca tinha visto daquele jeito”*. E continua:

“Que antigamente a Umbanda era tida como uma religião... Acho que não era nem a Umbanda, acho que antigamente era o Candomblé né, que elas se vestiam que nem baiana, assim, perto da minha avó. Quando eu era pequena existia um centro desse. E na época o pessoal chamava a polícia né, então era aquela confusão. Então desde criança eu vi isso. Então eu já vim com aquele pré-conceito, de receio. Então quando falou que era ‘Umbanda’, eu também não conhecia, eu associei com a experiência que eu tive de infância. (...) Até o meu tio chegou a chamar a polícia. Porque naquele tempo era uma coisa, era um tabu muito grande.

Embora em um primeiro momento sua reação tenha sido de estranhamento, Renata foi surpreendida por elementos que traziam à tona alguma sensação de familiaridade. Conta que ao chegar, encontrou uma amiga na secretaria e pensou *“mas o que a Fernanda está fazendo aqui?”*:

“A Fernanda foi chefe do meu marido aqui na faculdade. Aí falei assim: mas cê tá louca, o que a Fernanda ia tá fazendo aqui? Ah, passou... Falei ‘Ah, vai ver que eu confundi né. Ai o que que aconteceu, eu dentro ali do corredor de entrada falei assim: vou dar uma espiadinho no que que tem lá em baixo... (fala sussurrando) Dar uma espiadinha... Aí eu entrei pra olhar que que tinha lá dentro. E ali eu vi a imagem de Nosso Senhor. Falei assim: uai, se é a imagem de Cristo, não pode ser nada de ruim, né? Aí eu resolvi entrar. Falei assim: Ah, vamo ver como é que é isso né.”

Começou a chorar assim que se deparou com o quadro que descreve a “árvore genealógica espiritual” da L.B.M.J. (as entidades que a compõem e sua relação de parentesco, em forma de organograma). Também chorou muito enquanto assistia o ritual de abertura, logo

após o Pai Nosso, quando “o silêncio dominava” e começou a chorar “do nada”: *“E foi aí que eu falei: vou entrar. Aí eu acabei entrando, e aí o quê que aconteceu, eu assistindo, lá na última fileirinha, eu comecei a chorar de novo.”*

Renata acompanhou a amiga durante um ano e sempre chorava. Um dia começou a chorar e não conseguia parar, chorava como cachoeira. Foi acudida por um médium que a encaminhou para um ritual de limpeza. Chegando lá, a entidade lhe explicou “o que é que estava acontecendo”: Renata tinha mediunidade.

Renata não foi a única que chegou ao Centro como acompanhante e que foi “diagnosticada” como médium. Também é o caso de Simone, que foi em busca de auxílio para seu filho de sete anos que conversava com “amiguinhos” invisíveis. Acompanhando seu filho aos retornos, Simone queixou-se de dor na barriga recorrente em uma consulta, o que ela vincula à ansiedade e que foi “diagnosticada” pelo médium incorporado como sinal de que deveria desenvolver sua mediunidade.

Sueli também começou a frequentar a L.B.M.J. quando seu filho teve um A.V.C. Segundo ela, o filho passava por uma fase de estresse e, enquanto treinava musculação, desmaiou. Sueli relata que viu a “aura” dele no momento do A.V.C. (descreve como uma luminosidade azul-claro que o envolvia): *“Parecia que era um santo, um anjo!”*. Quando o filho recuperou a consciência, havia perdido a visão lateral.

Foi então que o ex-marido de Sueli, pai do rapaz, o levou à L.B.M.J., que ele já frequentava como consulente. Posteriormente o filho de Sueli pediu que ela o acompanhasse. Lá, um médium incorporado a convidou para fazer o curso de médiuns, segundo ela, sem que ela dissesse de sua experiência mediúnica anterior.

Também é o caso de Edson, que começou a frequentar o Centro para procurar ajuda espiritual para a depressão da mulher, por indicação de outro centro (kardecista). Ambos se desenvolveram como médiuns, mas somente ele ainda frequenta os “trabalhos”.

Outro médium que chegou até a L.B.M.J. por causa de alguém próximo que adoeceu foi Barbosa. Na época, há cerca de quarenta anos, sua mulher adoeceu de reumatismo e ficou paralisada, com uma filha recém nascida que não podia cuidar. Barbosa conta que e os médicos “não deram conta”. Foi então que um companheiro militar o convidou pra ir ao Centro. “Se não fizesse bem, mal muito menos”, conta. Foi então que se iniciou a trajetória de Barbosa na Umbanda, especificamente na L.B.M.J., através da doença da mulher que teria se curado por meio dos rituais do Centro.

Depois da cura da mulher, Barbosa continuou frequentando os cultos da L.B.M.J. de forma que ele atribui os problemas anteriores com o adoecimento da mulher e os problemas

na carreira militar a uma espécie de chamado através da dor (da mulher e, por conseguinte, da família como um todo):

“É... Olha, aquilo ali eu quero crer que já pelo entusiasmo do pessoal e a melhora que ela teve, consequentemente depois a cura, digamos assim, é... Eu já fiquei muito influenciado, porque eu gostei muito do ambiente, eu me senti muito bem, sabe, ao chegar lá e tudo direitinho. Muito bem tratado, tudo bem direitinho e tudo mais. Achei isso aí uma organização mais ou menos igual. Isso aí de certa forma eu acho que é bom. Quer dizer, não devo ter ficado por causa que eu trabalhava com um sub oficial que ele era espírita, espírita de bom conhecimento e tudo aquelas conversa toda, mas sabe como é que é, entra por um ouvido, sai no outro... Então por aí, a dorzinha mesmo, foi isso que aconteceu. Então ele passou a me convidar a ir em alguma reunião. Alguma, não eram todas não. E eu fui gostando, me ajustando e tal. Falou assim: você tem pendores espirituais também. Você é sensitivo. É... Essa sua maneira de ser, seu jeito de ser, se dava perfeitamente bem com todo mundo no quartel. Sempre, de alguma maneira, nesse sentido, eu posso dizer de sã consciência, uma criatura assim de marcar espaço onde você passou no esquadrão, no pelotão. Quem faz, quem forma o time, quem leva o time, não sei quem mais... Então aquilo ali no esquadrão era uma criatura fácil de tocar... Sempre o Barbosa ele veio então, ou toma conta do esquadrão, faz isso, faz aquilo, e tal... Então o elemento, ele foi por ali mais ou menos me situando. Ué, vamo vê como é que é... Não, porque em vidas anteriores e... E você vai ligando, e vai se posicionando e coisa e tal.”

Neste relato de Barbosa, percebe-se uma vinculação de alguns traços de personalidade dele com o fato de ser médium. Ser “sensitivo” ao outro (espírito) pode ser interpretado também como ser sensível ao outro, de maneira geral e, a princípio, à doença da mulher. O cuidado que Barbosa dispensava no trato às pessoas ao seu redor é uma marca que o coloca, dentro da lógica da L.B.M.J. em um lugar simbólico muito particular, o de médium, correlato ao lugar de “cuidador”. Assim como Barbosa, Renata, Simone, Edson e Sueli, ao acompanharem pessoas adoecidas ou com algum tipo de problema a ser solucionado pelo culto da L.B.M.J., são interpretados como cuidadores. De certa maneira, eu, mesmo antes de me apresentar pessoalmente, mas apresentada por meu orientador pela intenção de conduzir uma pesquisa (algo, a princípio, voltado para o bem comum), também fui vista como uma cuidadora e, portanto, médium.

De certa forma, mesmo aqueles que chegam ao Centro procurando ajuda para uma doença própria, serão cuidadores ao se tornarem médiuns, uma vez que dedicarão parte de seu

tempo ao cuidado de outras pessoas que lá venham a procurar ajuda. A lógica da L.B.M.J. operaria, portanto, com base no par de opostos: (aquele que precisa de) cuidado x cuidador.

Algumas vezes também acontece de um consulente que procura ajuda para sua própria doença ser visto como médium pelo Centro. É o caso de Renato, por exemplo.

Renato mora em Ribeirão Preto e foi ao Centro pela primeira vez à procura de um tratamento para seu joelho, que o livrasse de uma cirurgia, única possibilidade apontada pelo médico. Depois do tratamento espiritual do joelho, que envolve retornos e “curativos” (os cruzamentos), Renato começou a frequentar o centro em praticamente todos os dias de trabalho, como consulente. Na época, não havia van, o que dificultava muito a ida de Ribeirão Preto a Santa Rita (só existe um ônibus por dia que faz esse trajeto). Renato ia para uma cidade próxima, Porto Ferreira, e pegava um ônibus de lá para Santa Rita. Dormia no alojamento da L.B.M.J. depois dos rituais e fazia o mesmo trajeto no dia seguinte.

Como chegava cedo, reparou que algumas cadeiras ficavam coberta de queimadas e se ofereceu para limpá-las. A secretária lhe mandou para fazer o curso de médiuns, porque “*aqui ninguém faz nada sem saber*”. Renato pensou: “*curso de médiuns pra limpar cadeira? Bom, tudo bem...*” e fez o curso. Diz que não faltou nem um dia. Ao terminar foi perguntar se já podia limpar as cadeiras. A secretária lhe disse que teria que fazer o estágio antes disso. Renato se irritou. Fez o estágio, cruzou a cabeça e foi falar com a mulher, que lhe deu o veredicto: “*você não está aqui para limpar cadeiras, está aqui para trabalhar na caridade*” (um modo de dizer “trabalhar como médium”).

Ao se propor a limpar cadeiras, Renato manifesta também um desejo de cuidar do outro, prontamente observado pela secretária e incluído dentro da lógica do ritual. Mas na L.B.M.J. não há possibilidade de “observar de fora”, de apenas limpar cadeiras. A única possibilidade, o único lugar possível a ser ocupado por um cuidador é o de médium, o de quem “trabalha na caridade”. Como porta voz do sistema simbólico da L.B.M.J., a secretária interpreta a boa vontade de trabalhar como sinal de mediunidade, de afiliação a uma família cuja insígnia é o trabalho “para o bem”. Este trabalho justo é bastante ressaltado no relato de Renata sobre seu primeiro contato com o Centro (na entrevista ela eleva o tom de voz ao dizer “para o bem”), no qual chorava muito, assustada, e foi tranquilizada pelo Caboclo Montanha: “*Pai Montanha me explicou o que era aquilo: ‘filha, aqui não é nada pro mal de ninguém. Se você tem isso, é para o bem de alguém. É para fazer o bem. Nessa casa a gente só faz o bem’*”.

Curiosamente, Renato é um dos organizadores da van que, hoje em dia, leva uma grande quantidade de médiuns três vezes por semana à L.B.M.J. Desde que eu comecei a primeira pesquisa conduzida na L.B.M.J., o custo da van é o mesmo, um valor bem baixo, de forma que apenas o motorista da van tem um pequeno lucro. Celso, o motorista, posteriormente também se tornou médium da casa, embora nem sempre “trabalhe” nos rituais propriamente ditos. Renato e Celso, portanto, resolveram um importante impasse que muitos consulentes e médiuns de Ribeirão Preto enfrentavam para freqüentar a L.B.M.J., o transporte a Santa Rita do Passa Quatro.

A fala de Thiago resume esta lógica:

“Muitas vezes a pessoa vai no Centro, não tem sofredor, não tem nada. Mas ali em volta do Centro tem uns que tá precisando de ajuda... Aí cê tem mediunidade... Se aproxima, só pra ter oportunidade. E não tinha sofredor nenhum.”

Logo em seguida, eu pergunto: Então quer dizer que o médium não desenvolvido acaba levando alguém para ser ajudado? Ele responde: Isso.

As posições simbólicas apontadas não são estáticas, podendo haver alternância entre ambas, mesmo depois que o médium se inicia. Não é qualquer consulente que procura ajuda para problemas de saúde que será visto como médium, embora a “cura”, de acordo com o cuidado dispensado pelo Centro, passe necessariamente por uma responsabilização por parte do doente com o culto e com as próprias ações fora do ritual. De qualquer maneira, acontece de às vezes o consulente mostrar, de maneira sutil, alguma inclinação pessoal para cuidar do outro, como Renato. Assim, na terapêutica da L.B.M.J., a saída de uma posição simbólica (a de doente, cuidado) é ocupar a posição oposta (a de cuidador).

5.8 O lugar do “desgarrado”: o elo mais fraco da corrente

Um significante que muito se repetiu no contato com o campo e nas entrevistas e que mostra a relação entre cuidado e cuidador é “corrente”.

No Centro, quando algum médium em posição de liderança pede que “formem corrente”, todos os médiuns presentes dão as mãos e, em geral, rezam o Pai-Nosso em voz alta, de maneira ritmada. Algumas vezes, durante um ritual visto como de especial grau de

dificuldade (uma sessão espiritual, no qual lida-se com espíritos “sofredores”, ou durante uma cirurgia espiritual) a corrente é quando todos os médiuns se concentram e oram um Pai-Nosso, mesmo sem dar as mãos. Assim, a corrente, mais do que um ato objetivável, é quando todos os médiuns de alguma maneira estão concentrados no ritual e afinados com os propósitos e valores do Centro. Diz-se que um médium “quebrou a corrente” quando se distrai, conversa (é preciso manter silêncio para manter a corrente) ou faz qualquer coisa que contrarie estes valores, o que é muito mal visto dentro da L.B.M.J. Isto porque, segundo Thiago:

“A corrente... Quando eles falam assim: firma a corrente. (...) Você sabe qual a força de uma corrente? Uma corrente física ou mediúnica. É o elo mais fraco. O elo mais fraco rompe e aí entra (espírito ruim)”.

Thiago explica a noção de corrente e sua implicação para a compreensão do papel do médium no lugar de cuidador, narrando um episódio ocorrido em um dia de ritual, no qual uma importante “entidade”, o Caboclo Potiguara ficou aprisionado no mundo espiritual:

“O Potiguara a pedido de um médium foi socorrer um espírito, ele foi buscar um espírito que tava nas trevas. Pegaram ele! Aí no trabalho, tavam no trabalho, já tava tarde. Na hora que ia desincorporar, falou: preciso continuar um trabalho. Preciso fazer o trabalho pra ajudar um dos médiuns. Um dos médiuns. Quem quiser ir embora pode ir. Aí a maioria foi embora. Ficou mais meia dúzia. Foi um trabalho feio, foi mais meia hora de trabalho, mas um trabalho feio. Bom, as entidades com a ajuda do trabalho da casa conseguiram resgatar o Pai Potiguara. Tava arreventado. Consegui trazer. No outro trabalho, no fim do trabalho falou: cês sabem quem é? Aí todo mundo já sabia que foram perguntar né. ‘Ah, mas porque o pai não avisou que a gente ficava.’ ‘Não, eu disse que um precisava de ajuda, isso não é corrente de irmão. Se um precisa de ajuda, todos tem que ajudar’. Depois mais pra frente falou: um de vocês precisa de ajuda, quem não quiser pode ir embora. ‘Mas quem que é?’ ‘Não. Um de vocês’. Aí uns pegou, levantou e foi embora. Falou: Não, agora cês podem tudo embora, porque quem precisava de ajuda já foi. Tendeu? A entidade, eles têm muito amor, muito conhecimento, mas às vezes dá aquele puxãozinho de oreia que dói. Depois o Potiguara, depois de uns tempos, fez a mesma coisa. Aí ele falou: um de vocês precisa de ajuda, agora quem quiser ir embora pode ir. Aí levantou uns dez e foram embora. Passou um tempo ele veio com a mesma conversa: um de vocês precisa de ajuda. Quem não quiser pode ir embora. Ninguém foi. Aí ele falou assim ‘Agora, hoje, eu to brincando

com vocês, com a graça de Deus ninguém precisa de ajuda'. 'Será que sou eu? E se eu for embora?' Aí ninguém levantou. Ele falou: estou vendo que vocês ainda não aprenderam a ser médium. 'Vocês ainda estão muito egoístas. Se eu falar quem tá precisando de ajuda, quem quiser pode ir embora você fica, vai ficar meia dúzia de médiuns, o resto vai embora. Agora como cês não sabem quem é, cês tão aí'.

A fala de Thiago explicita o “um” na posição de ser cuidado (seja ele um consulente ou o próprio médium) e quem o salva é o conjunto. O trabalho se estrutura em rede, em “corrente”. Esta corrente remete ainda à ideia de aldeia, tal como aparece na história de fundação e na repetição do significante família. Assim, este lugar simbólico do “um”, destacado, é o da doença e o do “todos” é o da cura.

A noção de corrente tem importantes implicações éticas, como a responsabilização do sujeito, frente ao outro e ao real de sua vivência. O outro (a esposa, os filhos) passam também a ser interpretados como elos fragilizados da corrente, cuja responsabilidade recai sobre os elos mais fortes (em última instância, sobre o familiar que se tornou médium).

Esta concepção tem importantes implicações para um entendimento dos processos identificatórios no contexto da L.B.M.J. A posição do egoísmo, é em si a doença, uma vez que o doente é o “um” que precisa fazer parte do todo. Esta identificação ao ego, pertinente a uma identificação imaginária construída a partir de características conscientemente atribuídas a si, é portanto aquilo a que se deve abdicar. Importante ressaltar que não se trata aqui de uma dissolução, uma alienação total. Cada pessoa (consulente ou médium) tem, perante o culto, um lugar específico, possibilitado pela enorme variabilidade de elementos significantes que, combinados, inserem cada sujeito em uma posição singular dentro da lógica ritual e justamente através da afiliação a esta “família espiritual” da L.B.M.J.

A implicação mútua em forma de corrente aparece no relato de Sueli, que na época havia se iniciado à L.B.M.J. recentemente. Para ela, que já havia sido médium em outros centros, há uma certa especificidade da L.B.M.J. que fez com que se identificasse com o culto. Ela relata que no último centro onde foi, antes de chegar à L.B.M.J., havia muita conversa entre os médiuns no momento das consultas, o que “prejudica a corrente”. Comparou com a L.B.M.J., onde há intenso controle em relação ao silêncio dos médiuns e frequentadores. Lá, sente que é uma “corrente forte”. Em seguida, explica:

“Ele me dá segurança porque é forte. Ele não vai cair porque tem cem anos! Eu tenho que estar num centro forte. Porque? Não faz mal que eu tô começando, mas eu tenho que ter

segurança. Eu sou insegura, eu sou medrosa, isso é minha natureza. Talvez porque eu sou sozinha.”

Por ter trabalhado como médium durante um certo tempo, Sueli diz que quando saiu desse centro, sua mediunidade já estava muito desenvolvida. Isso, segundo ela, lhe causou muito sofrimento, pois ao deixar de frequentar o centro, “não orou nem vigiou”. Desgarrou-se da corrente.

A lógica do culto permite uma inserção que, embora dê espaço a especificidades de cada sujeito, favorece um movimento de implicação com o outro. Em se tratando do desenvolvimento mediúnico, é muito comum que haja relatos de medo diante da experiência do transe e dos aspectos muitas vezes não conscientes que ela suscita. Apropriar-se destes aspectos como uma parte de si mesmo até então desconhecida e ao mesmo tempo pontos de ligação com o Outro, no relato de Sueli, parece ser facilitado por uma ética de comprometimento mútuo.

Assim, a concepção de corrente mediúnica tem uma importante dimensão ética, a da implicação do sujeito na relação com o outro. Segundo Thiago:

“O médium, quanto mais forte a mediunidade dele, que mais dívida ele tem. (...) Quanto maior o grau mediúnico, mais débito espiritual você tem. Cê já vem com esse dom que é pra, como fala, persistir no dom e resgatar isso do passado. (...) Nessa vida eu adquiri muitos débitos. Tem meus créditos, mas tem os débitos. O que nós não resgatamos nessa vida, eu vou reencarnar e vou resgatar. O crédito tem uma importância boba, a relatividade dela é pouca até, porque você tem a obrigação de fazer a coisa certa. O crédito traz uma evolução pequena, mas o débito traz uma regressão grande. Quando mais débitos você adquiria, mais tempo você vai demorar pra resgatar isso. Que você só, o débito adquirido, você só se livra dele no resgate. Vamos dizer que esse débito você tem com dez pessoas. Você resgatou nove, faltou um, você não resgatou! Tá faltando esse um que ficou pra trás, vai te atrasar a espiritualidade. Você só ascende a sua faixa vibratória, você tem que trazer junto todos aqueles seus companheiros do passado, a não ser aquele que você tentou e ele caiu, não aceitou ajuda. Essa é nossa responsabilidade: chegar e guentear o rojão. O Mata Virgem costuma brincar muito com as pessoas assim: quem é você? Quem é você? Você sabe? A soma de todas as suas encarnações”.

Montero (1985) estabelece uma relação entre a concepção umbandista de pessoa enquanto ser, sua proximidade com a religião e saúde. Para a autora, na Umbanda uma pessoa se torna mais ou menos perfeita segundo o seu grau de participação na religião.

Para Montero (1985), na Umbanda a pessoa é concebida em gradações de ser, conforme sua maior ou menor proximidade com o mundo dos espíritos. A doença seria, portanto, resultado de um ser “fraco”, distante da religião e quanto mais ele se aproxima e se torna “forte”, maior sua possibilidade de curar-se.

No caso da L.B.M.J. esta concepção de Montero (1985) vem ao encontro da concepção de doente como o elo “desgarrado” da corrente e seu distanciamento das “entidades de luz”. Neste caso, entretanto, isto implica ainda uma responsabilização em relação ao outro, uma mudança de posição simbólica mais do que uma gradação. A cura, neste caso, não é uma questão de maior ou menor proximidade, mas de ocupar a posição de doente ou de cuidador (médium).

Seja como elos de uma corrente, cuidadores, membros de uma família, a entrada na L.B.M.J. implica pertencimento a uma família em que ver a própria responsabilidade no problema do outro é a melhor maneira de cuidar de si mesmo.

6 ANÁLISE E DISCUSSÃO

Nos relatos dos médiuns da Legião Branca Mestre Jesus, a repetição dos significantes luz, caminho, família, trabalho e justiça se articulam ao sistema simbólico da “família espiritual”, à qual se afiliam.

Como aponta Obeyesekere (1981) a ligação entre a personalidade e sociedade envolve uma articulação de símbolos pessoais com o sistema simbólico cultural. No caso dos médiuns entrevistados, o que se percebeu é que alguns aspectos de suas biografias, antes da entrada no Centro, eram vivenciados por eles como um “sem sentido” causador de angústia. Depois da entrada no culto, os mesmos aspectos puderam ser incluídos e elaborados a partir da lógica ritual, articulando-se aos elementos simbólicos da L.B.M.J. de forma a lançar “luz” a estes elementos, levantando possibilidades de escolha de “caminhos”. Entretanto, se para o autor estes símbolos são pontos de entrecruzamento do indivíduo com a coletividade, no caso deste Centro trata-se antes de um ponto de inscrição da coletividade (o sistema simbólico da Legião Branca) no indivíduo. Dessa forma, os “símbolos” são elos de uma cadeia, ou de uma corrente, usando a linguagem do campo.

Corroborando com a concepção de Lambek (1981), na L.B.M.J. a possessão parece ser uma forma de performar a doença, e não apenas de lidar com uma doença anterior. Isto porque na L.B.M.J. há uma concepção particular de doença, que não consiste em abordá-las estritamente do ponto de vista orgânico e biomédico, mas sobretudo a partir de uma posição subjetiva do participante em relação à queixa.

Conforme explicitado nos dados obtidos em campo, o doente é aquele que se destaca da “corrente”, é “um” a ser cuidado e para o qual a possibilidade de cura muitas vezes envolve tornar-se cuidador. De fato, trata-se de uma mudança na maneira de ver a própria problemática, mais do que uma cura objetiva (embora possa ocorrer), uma mudança na maneira de contar a própria história e de compor sua narrativa de vida. A doença muitas vezes é uma desordem mais ampla, que envolve questões familiares, profissionais, étnicas, dentro das quais uma enfermidade orgânica se constitui como um sinal de pertencimento à L.B.M.J. e à “família espiritual”. Além disso, conforme aponta a fala de Thiago ao citar o Caboclo Potiguara, se um precisa de ajuda, todos devem ajudar. A doença do outro não é individual, mas algo que implica a todos e, portanto, não acomete uma única pessoa individualmente, mas o grupo todo. Nessa concepção, se um membro da família ou um amigo próximo está

doente, todo o grupo estará. Curar significa ter possibilidade de cuidar deste membro e responsabilizar o grupo em questão com o problema vivido por um.

Os caminhos trilhados, sob a luz dos caboclos, são trilhados em corrente e ninguém deve ficar para trás. Mas diante do próprio caminho, todos têm liberdade para fazer as próprias escolhas, uma vez que a forma de ação característica da “entidades” presume possibilidade de decidir e implicação pessoal.

Na L.B.M.J., curar-se não envolve apenas o corpo, uma vez que para eles a verdadeira vida é a vida espiritual. Antes, envolve lidar com as diversas feridas que cada um carrega consigo, feridas históricas, que se tornam marcas de afiliação à família espiritual de Pai Cacique. Aquilo de que uma pessoa se vê como vítima se torna alvo de seu comprometimento. Traições, desavenças, abandono são vistos como algo com o qual o sujeito deve lidar e cujo algoz, sem luz, deve ser acolhido, perdoado.

Implícito à história da L.B.M.J. está o fato de que não se pode “evoluir espiritualmente” sozinho. Os caboclos, espíritos de luz, retornam através de seus médiuns para cuidarem daqueles menos iluminados. São a Estrela Guia, que aponta as marcas dos sujeitos no chão, indica caminhos, ajuda a trilhá-los, sem contudo prescindir da escolha daquele que o trilha.

Diante da queixa, devolve-se uma pergunta: Porque alguém não seria capaz de cuidar? A cura implica portanto uma mudança de posição ante a própria queixa, de alguém que demanda para alguém que oferece ajuda, uma ajuda que envolve transformação pessoal e comprometimento com os valores de humildade e caridade.

A adesão ao culto da L.B.M.J. implica uma mudança de posição simbólica do sujeito, seja relacionada a uma doença própria ou à de alguém querido. Na lógica da L.B.M.J., ter alguém próximo em situação de sofrimento é o mesmo que estar doente: a doença do outro é minha também e minha cura depende da dele. Todos são mais do que pessoas quaisquer: são pais, mães, irmãos, membros de uma mesma família, filhos de Pai Cacique.

Este reposicionamento simbólico diante de aspectos da própria história se assemelha à remoldagem simbólica proposta por Corin (1998). Para a autora, através da possessão e do controle dos espíritos o médium deixa de submeter-se a um outro que o domina. De maneira semelhante, Masquelier (2002) aponta que a possessão envolve aprender a lidar com o sofrimento causado pelo espírito possessor através do comprometimento com os valores do culto.

Há, no entanto, uma diferença crucial entre a possessão tal como se apresenta nos grupos estudados por Corin (1998) e Masquelier (2002) em relação ao que ocorre na

L.B.M.J.: Nos casos estudados pelos dois autores, os espíritos vêm como perturbadores que passam a ser “domados” pelo desenvolvimento mediúnico. No caso da L.B.M.J., o perturbador é o vivo, nunca o caboclo, de forma que as perturbações vivenciadas pelos médiuns se aproximam da concepção de Montero (1985) em que a causa da doença ou sofrimento é o afastamento da “família”, o desgarrar-se da corrente.

Nas falas dos médiuns da L.B.M.J., o outro (espírito) aparece como um guia, que implica o sujeito nas suas escolhas, revelam caminhos, mas cuja trilha implica sempre liberdade de agir. Talvez a submissão em questão seja relacionada a aspectos do próprio sujeito, traumas pessoais, marcas com as quais não consegue se haver. Mas o caboclo é sempre um espírito iluminado e o sofrimento vivenciado pelos humanos, visto como afastamento dessa luz.

Luz, aliás, que é a essência de qualquer pessoa e que se manifesta no fazer do caboclo, do preto-velho, do exu, mas também no médium que os incorpora. Independente da forma, no final, trata-se de uma luz que remete à mesma “cabocidade”, a um mesmo “ser índio”. Dizer a um brasileiro que ele é antes de tudo um índio é fazer justiça e cuidar de uma ferida histórica comum a todos, devolvendo os descendentes a seus “pais” simbólicos e recuperando, mesmo que de maneira alusiva, marcas de origem e fragmentos da própria biografia.

Enérgicos de reconhecida autoridade e de proteção, mansos de acolhimento e cuidado, os caboclos retornam do extermínio para reconduzir os menos iluminados através de sua própria luz, os valores cristãos. Humildade e caridade que não aparecem somente na fala, mas sobretudo em um modo de agir, característica dessas “entidades”: caboclo não fala, caboclo faz.

A possessão pode ser compreendida, no contexto da L.B.M.J., como uma metonímia que se traduz num tipo de fazer, que é fazer o bem, é trabalhar com justiça no cuidado do outro. Se o que caracteriza um caboclo é a ação de cuidar, colocar-se neste lugar de cuidador é estar incorporado.

A noção de identidade narrativa de Ricoeur (1991), não como descrição, sucessão de eventos narrados ao longo de um tempo, mas como adscrição do agente de uma ação, uma implicação do sujeito no ato, descreve bem a mudança de posição do sujeito em relação aos fatos de sua vida e a relação com o Centro. Se por um lado, alguém pode narrar fatos a respeito do mundo, o que diz respeito a si próprio são aqueles pelos quais ele se atribui a autoria. Assim, o sujeito é uma representação performática e, no caso da L.B.M.J., à medida que os participantes fazem parte da “família”, se tornam agentes destes modos de agir

caboclos, ações estas que passam a ser atribuídas como partes de si: modos de agir curadores, justos, assertivos, humildes.

A identificação às “entidades” pelo modo de ação peculiar a cada uma delas (o fazer justo, o ato de cuidar) se expressa em ações performadas no momento do transe, um fazer que também se explicita pelas formas de expressão corporal características e que veiculam sentidos coerentes com cada modo de agir. Assim, a humildade de um preto-velho é expressa pela fala do médium incorporado mas, ao mesmo tempo, na postura curvada e reservada no momento do transe mediúnico, de quem carregou muito peso pela “vida”. A assertividade do caboclo, que implica o consulente perante a própria queixa e o médium diante dos próprios problemas, expressa-se na cabeça erguida e no caminhar de peito cheio dos médiuns que os incorporam. De fato, tal como aponta Boddy (1989) o corpo no transe tem importante papel simbólico, onde se “incorporam” narrativas e sentidos pertinentes a esses modos de ação e valores. Portanto apesar da teoria lacaniana ser importante, ela vale se não colocar a ação como algo subalterno à patologia ou ao recalque. O corpo não apenas é um lugar de simbolização, mas também é simbolizante. Simboliza um verdadeiro mapa de valores que se traduzem em ações, mas se expressam de maneira eminentemente corporal. Nesse aspecto se pode dizer que a possessão é uma performance, mas não para representar algo para uma plateia, mas para inscrever, no próprio médium e consulentes, uma organização de sentidos e valores que consubstancia a missão mais geral do culto. O Outro fala com o corpo e no corpo, é corpo falante, não de maneira passiva, mas expressiva das marcas do sujeito, coautor dessa expressão.

Uma questão que se coloca é o quanto a teoria psicanalítica lacaniana da identificação oferece ou não ferramentas para se compreender os processos identificatórios apresentados pelos médiuns da L.B.M.J.

Por um lado, a identificação do médium às suas “entidades” guarda certa semelhança com a identificação fantasística no sentido de se tratar de uma identificação com uma emoção, perceptível por um verbo de ação que é repetido pelo sujeito. Os médiuns, dessa maneira, se identificariam ao espírito pelo tipo de ação, o fazer que lhe é característico, através da sensação provocada pelo transe. De fato, ao examinar os relatos dos médiuns, o discernimento de qual entidade se trata no momento da incorporação se dá por um sentimento no qual eles se baseiam para diferenciar se trata-se de uma “entidade” ou outra.

No entanto, outro relato recorrente é que esta diferenciação se faz pelo tipo de trabalho que está sendo organizado no dia. Sueli disse: “*se o dia é de preto-velho, eu sei que a ‘entidade’ que vem é preto-velho*”. Na L.B.M.J. o momento e o local para que se incorpore

cada “linha de entidades” é muito específico e marcado, o que torna viável este tipo de diferenciação.

Outro fator que problematiza esta equiparação da identificação tal como ocorre na L.B.M.J. a uma identificação fantasística é o fato de que cada “entidade”, em última instância, é concebida como uma “luz inominável”. Esta referência ao inominável, ao que não se pode explicar (expresso na dificuldade de Barbosa em definir sua entidade, Pai Tomaz) remete a algo mais pertinente ao registro do real. Barbosa diz: “*O fluido é que é o...*”, e gagueja. Quando perguntado sobre a maneira como cada entidade se apresenta (especialmente no caso do preto-velho), diz que não sabe bem como ele é e que a mediunidade é uma percepção muito dificilmente visual, é de sensação.

Nesse sentido, essas ações éticas, também representadas por atos em termos de expressão corporal, gestos característicos de cada linha de entidade (o andar curvado do preto-velho, por exemplo), podem se concretizar em uma espécie de identificação a um tipo de atividade.

Poder-se-ia pensar que se trata de um tipo de identificação que se manifesta especificamente num culto como a Umbanda ou talvez na L.B.M.J.: de uma maneira mais geral, uma identificação à ação-valor, que dá forma à vida, como por exemplo o ser justo, determinado, humilde ou curador; este geral é expresso mimeticamente na possessão, na forma de um duplo que é interpretado como uma entidade espiritual que concretiza ritualmente estas ações-valores. Mas também seria possível compreender esta identificação à ação como uma identificação à Letra, se lidarmos com este conceito como estrutura de um ato enunciativo.

Assim, para estabelecermos uma conexão entre processos identitários e Lacan, é preciso optar por uma ou outra maneira de compreender a teoria lacaniana: uma primeira compreensão, a de que o simbólico seria ligado estritamente às significações e ao verbal, abordando o traço como uma nominação designativa e não implicativa; a segunda compreensão, a de que os nomes inscrevem o espírito enquanto luz inominável, pertinente ao registro do real, em uma ordem de agir, presidindo uma implicação em tipos de ação. Se optar-se pela primeira abordagem, a noção de identificação da L.B.M.J. seria relativa a um tipo específico e original do culto; se, por outro lado, optar-se pela segunda, então é possível dizer que se trata de uma identificação à Letra, e o significante não como substantivo, mas como verbo com implicações éticas.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A L.B.M.J. é uma forma extremamente especializada de Umbanda, vista como uma escola formadora de médiuns para outros lugares, uma Casa Matriz de uma prática de Umbanda singular, a Umbanda Branca, o que deve ser levado em consideração.

Não é possível dizer que a noção de pessoa para a L.B.M.J. se aproxima de uma noção kardecista, mas também não se pode assegurar que outras Umbandas se identificariam inteiramente com as suas concepções. Muito pelo contrário, seus praticantes têm uma consciência acirrada de sua originalidade, do papel de Casa Matriz e modelo que desempenha para as práticas umbandistas da região.

Os médiuns da Legião Branca Mestre Jesus se identificam especificamente com este Centro, dizendo que seus caboclos “são de lá”. Trata-se de uma Umbanda cônica de sua originalidade e especificidade, que guarda certa proximidade com o Kardecismo mas, ao mesmo tempo, reúne elementos simbólicos umbandistas, sendo portanto uma terceira via original entre ambos.

Dadas as particularidades dos processos identificatórios e as noções de pessoa, não é seguro que as análises apresentadas possam ser generalizadas a outras práticas umbandistas, embora sua influência em relação a outros cultos seja reconhecida.

Os cultos afro-brasileiros e centros como a L.B.M.J. evidenciam uma riqueza de concepções psicológicas e éticas dignas de pesquisa, que podem desafiar e auxiliar a refletir conceitos como a identidade.

Independentemente da provável relevância do saber etnopsicológico inferido, somente o conhecimento aprofundado e a descrição de uma instituição como a L.B.M.J. tem muito a nos contar e revelar sobre a sociedade brasileira e suas formas de auto-organização solidária no cuidado do sofrimento humano, que dispositivos como a Legião Branca Mestre Jesus e demais cultos afrobrasileiros tem a oferecer.

Dada a riqueza do campo, apesar de extenso no tempo, este trabalho não pretende esgotar o tema, mas trazer um aporte nas interfaces etnopsicológicas entre teorias da identificação e processos identitários conduzidos e realizados num terreiro de Umbanda.

No mais, pretende-se fazer “jus” às vivências reveladas pelos colaboradores, “iluminando” futuros “caminhos” para uma compreensão dos processos identitários, levando-se em consideração as singularidades, riquezas e a diversidade do humano.

8 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Augras, M. (1983). *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Vozes.
- Bairrão, J. F. M. H. (2005). A Escuta Participante como Procedimento de Pesquisa do Sagrado Enunciante. *Estudos de Psicologia*, **10** (3), 441-446.
- Bairrão, J. F. M. H. (2011). Nominação e agência sem palavras: o audível não verbal num transe de possessão. In: *O movimento de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani*. Curitiba: CRV, 155-172.
- Bairrão, J. F. M. H. (2013). A eloquência do morto: senciência e inclusão na Umbanda. 259 p. Tese (Livre Docência) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.
- Boddy, J. (1989). *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Bourguignon, E. (2003) In: Ember, C. R., & Ember, M. (Orgs.). (2003). *Encyclopedia of Medical Anthropology: Health and Illness in the World's Cultures Topics-Volume 1; Cultures* (Vol. 2). Springer, 137-145.
- Carneiro da Cunha, M. (1985). *Negros, estrangeiros*. COMPANHIA DAS LETRAS. Ciampa, A. Identidade. In. *Psicologia Social: o homem em movimento*. Ed. Brasiliense, SP, 2ª impressão, 1997.
- Carreira, A. F. (2009). Algumas considerações sobre a fantasia em Freud e Lacan. *Psicologia USP*, 20(2), 157-171.
- Concone, M. H. V. B. (1987). *Umbanda, uma religião brasileira*. São Paulo: FFLCH/USP-CER (Coleção Religião e Sociedade Brasileira, 4).
- Corin, E. (1998). Refiguring the person: the dynamics of affects and symbols in an African spirit possession cult. In: Lambek, M. & Strathern, A. (orgs.) *Bodies and Persons, Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge (U.K): Cambridge University Press, 80-102.
- Crapanzano, V. & Garrison, V. (1977). *Case studies in spirit possession*. Canada: John Wiley e Sons.
- de Barros, M. L. (2010). “*Labareda, teu nome é mulher*”: análise etnopsicológica do feminino à luz de pombagiras (Doctoral dissertation, UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON).

- Dias, R. N. & Bairrão, J.F.M.H. (2014). O caldeirão dos insurgentes: os pretos-velhos da mara. *Memorandum*, 26, 168-186. Recuperado em 16 de novembro, 2014, de www.fafich.ufmg.br/memorandum/a26/diasbairrao02.
- Freud, S. (1914). Introdução ao Narcisismo. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, 19.
- Freud, S. (1912-1914). *Obras Completas: Totem e Tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos*:(2012). Companhia das Letras.
- Freud, S. (1919). Uma criança é espancada: uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*.. Rio de Janeiro: Imago, 1976, 225-253.
- Freud, S. (1920). Luto e Melancolia, v. 14, 1917. *Além do princípio do prazer*,18.
- Freud, S. (1921). Psicologia das massas e análise do eu. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*.
- Freud, S. (1974). Fragmento da análise de um caso de histeria (1905). *Freud S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, 2, 12-117.
- Godoy, D.B.O.A. *Modelagem topológica da possessão: sujeito e alteridade na Umbanda* (Doctoral dissertation, Universidade de São Paulo).
- Graminha, M. R., & BAIRRÃO, J. (2009). Torrentes de sentidos: o simbolismo das águas no contexto umbandista. *Memorandum. Belo Horizonte*, 17, 122-148.
- Hall, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (org. e trad.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*.. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.
- Kauffman, P. (1993). Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud a Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1949). *O estádio do espelho como formador da função do eu*. In: Lacan, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998c. P. 96-103 Original publicado em 1949.
- Lacan, J. (1961). O seminário, livro 9: a identificação. *Inédito*.(trabalho original publicado em 1961-1962).
- Lacan, J. (1987). *O Mito Individual do Neurótico*. Lisboa: Assírio & Alvim. (Originalmente publicado em 1953). (2ª ed.).

- Lambek, M. (1981). *Human Spirits. A cultural account of trance in Mayotte*. New York: Cambridge University Press.
- Lemos, D. T. A., & Bairrão, J. F. M. H. (2013). Doença e Morte na Umbanda Branca: A Legião Branca Mestre Jesus. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 13(2).
- Lewis, I. M. (1977). *O Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e xamanismo*. São Paulo: Perspectiva.
- Lutz, C. (1985). Ethnopsychology Compared to What? Explaining behavior and consciousness among the Ifaluk. In: White, G. M. & Kirkpatrick, J. (orgs.) *Person, self and experience exploring pacific ethnopsychologies*. Berkeley: University of California Press.
- Macedo, A. C., & Bairrão, J. F. M. H. (2011). Estrela que vem do Norte: os baianos na Umbanda de São Paulo. *Paidéia (Ribeirão Preto)*, 21(49), 207-216.
- Masquelier, A. (2002). Confessions of a spirit medium in Niger. *Ethos*, 30(1), 49-76.
- Mattos, I. M. (2002). O nome “Índio”: patronímico étnico como suporte simbólico de memória e emergência indígena no Médio Jequitinhonha – Minas Gerais. *Cadernos de Campo* (São Paulo), 10, 29-44.
- Montero, P. (1985). *Da doença à desordem: a magia na Umbanda*. Rio de Janeiro: Graal.
- Nasio, J. D. (1993). *Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan*. Zahar.
- Obeyesekere, G. (1981). *Medusa's hair: An essay on personal symbols and religious experience* (Vol. 167). Chicago: University of Chicago Press.
- Pagliuso, L. *Famílias de santo: as histórias dos ancestrais e os enredos contemporâneos* (Doctoral dissertation, Universidade de São Paulo).
- Ricœur, P. (1991). L'identité narrative. *Revue des sciences humaines*, (221), 35-47.
- Rotta, R. R. (2010) Espíritos da mata: sentido e alcance psicológico de caboclos na Umbanda. 131 p. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.
- Rotta, R. R., & Bairrão, J. F. M. H. (2012). Sentido e alcance psicológicos de caboclos nas vivências umbandistas. *Memorandum (Belo Horizonte)*, 23, 120-132.

Verger, P. (1969). Trance and convention in Nago-Yoruba spirit mediumship. *Spirit mediumship and society in Africa*, 50-66.

Zacharias, J. M. (1998) *Ori Axé: a dimensão arquetípica dos orixás*. São Paulo: Vetor.

9 ANEXOS

ANEXO I

Organograma da

“chefia” da Casa

ANEXO II

Termo de consentimento livre e esclarecido

Eu, Daniela Torres de Andrade Lemos, sou pesquisadora em Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP- Ribeirão Preto e você está sendo convidado(a) a participar de uma pesquisa que tenho a intenção de desenvolver, junto ao centro de Umbanda Legião Branca Mestre Jesus.

O objetivo deste estudo é, além de descrever os rituais da Legião Branca Mestre Jesus, entender como se processam mudanças na vida pessoal e no entendimento dos médiuns a respeito de si mesmos decorrentes da adesão ao Centro, bem como do potencial efeito destas na saúde dos frequentadores.

Para tanto, caso você aceite participar, ao longo de minha convivência junto à sua comunidade, buscarei escutar os médiuns e "espíritos" presentes nos cultos do centro. Este estudo será realizado através de procedimentos denominados "entrevista" e "observação participante", em que eu buscarei conhecer este centro por meio da participação nas atividades e interação com você e outros participantes do centro. Você será convidado a participar de uma entrevista, que terá em média uma hora de duração; destaca-se o direito de que você não responda a qualquer questão da entrevista, caso não queira. Essas entrevistas serão, mediante sua autorização inicial, registradas com a ajuda de gravador, câmera fotográfica e filmadora, a fim de que as informações nelas contidas possam posteriormente ser revistas por mim e meu orientador, para contribuir para o desenvolvimento desta pesquisa.

Sua participação neste estudo é inteiramente voluntária, podendo você interrompê-la a qualquer momento que desejar sem que nenhum tipo de consequência lhe seja imposta por isso. Sua participação não envolve qualquer tipo de risco ou prejuízo a você, a seu grupo religioso, ou a sua religião, sendo uma maior divulgação da sua religião no meio científico a única consequência decorrente dela, pois os resultados deste trabalho serão apresentados apenas em reuniões e publicações científicas. E, mesmo que esta pesquisa não ofereça riscos nem prejuízos, se por motivo da mesma, algum assunto mobilizar você, sendo eu psicólogo, providenciarei o devido suporte psicológico necessário. A sua privacidade será preservada através do total sigilo de sua identidade. Eu e meu orientador nos colocamos, ainda, à sua disposição para esclarecer quaisquer dúvidas sobre a pesquisa, a qualquer momento em que você julgar necessário, bem como firma o compromisso de manter você devidamente informado (a), em primeira mão, de tudo o que diga respeito ao desenvolvimento do projeto e às informações obtidas a partir da sua participação.

Eu, _____, participante/dirigente da Legião Branca Mestre Jesus, esclarecido (a) sobre os objetivos e procedimentos da pesquisa a ser desenvolvida, tendo recebido a garantia de que obterei imediata resposta para qualquer pergunta ou esclarecimento que deseje fazer sobre quaisquer assuntos relacionados com este trabalho, ciente de que minha participação é inteiramente voluntária e de que poderei interrompê-la a qualquer momento em que desejar sem que nenhuma penalidade me seja imposta por isso; ciente de que minha

participação neste estudo não provocará qualquer tipo de risco ou prejuízo a mim, a meu grupo religioso ou a minha religião, e de que os resultados deste trabalho serão apresentados apenas em reuniões e publicações científicas, e só com a autorização da LBMJ através de suas instâncias competentes; ciente ainda de que a minha privacidade e a de meu grupo religioso serão totalmente preservadas através do total sigilo de nossas identidades; declaro-me de acordo em participar desse estudo, autorizando o pesquisador a observar minhas atividades na LBMJ, bem como a entrevistar-me; destaca-se o direito de que eu não responda a qualquer questão da entrevista. Em sendo o caso de ser o responsável pela condução espiritual deste centro, autorizo-o a freqüentar e desenvolver a pesquisa na LBMJ, por mim dirigida, além de entrevistar os freqüentadores da mesma, mediante prévio entendimento com os mesmos. Estou certo (a) de que, embora a interpretação e publicação dos resultados sejam da responsabilidade do pesquisador, nada será feito que possa prejudicar a mim ou a minha religião. O pesquisador firma o compromisso ainda de me manter a par, em primeira mão, de tudo o que diga respeito ao desenvolvimento do projeto. E que, mesmo que esta pesquisa não ofereça riscos nem prejuízos, se por motivo da mesma, algum assunto me mobilizar, sendo o pesquisador psicólogo, fornecerá o devido suporte psicológico necessário. Assinamos juntos este documento em duas vias, uma delas permanecendo comigo.

Considerando o que foi explicado acima:

Eu, _____, portador (a) do RG de nº _____, aceito participar deste estudo, sabendo que a minha participação é inteiramente voluntária. Eu recebi uma cópia deste termo e tive a possibilidade de lê-lo com atenção.

Data: _____

Assinatura do participante: _____

Assinatura da pesquisadora: _____

Daniela Torres de Andrade Lemos

Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras – USP/RP

Laboratório de Etnopsicologia tel.: (16)36023735

E-mail: danielatorres@usp.br