**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FFCLRP – DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA E EDUCAÇÃO**

RAQUEL REDONDO ROTTA

**Espíritos da mata: sentido e alcance psicológico do uso
ritual de caboclos na Umbanda**

Ribeirão Preto, 2010

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FFCLRP - DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA E EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Espíritos da mata: sentido e alcance psicológico do uso ritual de caboclos na
Umbanda

Raquel Redondo Rotta

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

RIBEIRÃO PRETO - SP

2010

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

Espíritos da mata: sentido e alcance psicológico do uso ritual de caboclos na
Umbanda

Raquel Redondo Rotta
Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão

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

RIBEIRÃO PRETO - SP

2010

FICHA CATALOGRÁFICA

Rotta, Raquel

Espíritos da mata: sentido e alcance psicológico do uso ritual de caboclos na umbanda. Ribeirão Preto, 2010.

131p.

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

Bairrão, José Francisco Miguel Henriques

1. etnopsicologia. 2. alteridade. 3. umbanda.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Raquel Rotta

Espíritos da mata: sentido e alcance psicológico do uso ritual de caboclos na Umbanda

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

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof. Dr. _____
Instituição _____
Assinatura _____

Prof. Dr. _____
Instituição _____
Assinatura _____

Prof. Dr. _____
Instituição _____
Assinatura _____

Rotta, Raquel. Espíritos da mata: sentido e alcance psicológico do uso ritual de caboclos na umbanda. 2010, Dissertação (mestrado) Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto – SP

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família pela paciência nos momentos de sufoco e pela compreensão nos momentos de ausência. Especialmente à minha mãe pelas encrencas de me ajudar a traduzir termos umbandistas para o inglês, e ao meu pai, pelo apoio incondicional.

Ao Professor Doutor José F. Miguel H. Bairrão pela orientação, confiança, amizade e por me ensinar principalmente a rir de mim mesma e a ‘compor o contraditório’.

Às Professoras Doutoras Josildeth Gomes Consorte e Carmen Lucia Cardoso pela participação na banca de qualificação, realizada com dedicação, acuidade e ótimas contribuições.

A todas as comunidades umbandistas participantes, seus médiuns, dirigentes e entidades espirituais, pela abertura, disponibilidade e cuidado que se dedicam a uma filha.

Aos colegas do Laboratório de Etnopsicologia, pelas amizades, conversas, momentos de estudo, desabafos e ideias trocadas com descontração, seriedade e prazer.

Ao Glauco, Nicolas e Chicão, pela amizade, e por me inserir no mundo audiovisual, que se tornará mais presente nas ‘cenas dos próximos capítulos’.

À Amanda, pela amizade e participação em todo o processo e pela ajuda fundamental nos *insights*, nas horas de descontrair e nas de cuidar da vida pessoal.

À Julia e à Amanda, pelos criativos, descontraídos, às vezes difíceis, e sempre produtivos dias e noites na realização do documentário ‘Lá no Zé’.

À FAPESP, pelo apoio financeiro e científico.

A todas as pessoas que, de alguma forma, participaram de maneira direta ou não.

À minha avó que, apesar de ser católica, pede para Iemanjá me proteger.

Resumo

Os caboclos são entidades espirituais largamente encontradas no panteão umbandista. O objetivo desse estudo foi revelar, no recurso ritual a caboclos na umbanda, os seus sentidos e alcance psicológico. Para tanto foi utilizada uma combinação entre método etnográfico e atenção flutuante a significantes que se repetem. Dentre esses significantes repetiram-se alguns termos, como terra, luz, água, raiz, amadurecimento, liberdade e ideal, que podem assumir mais de um nível de significância, por meio de uma ‘escrita por imagens’. Caboclos se mostram em relação próxima com médiuns e também com outras pessoas e entidades espirituais, evidenciando seu cunho social. Interpelam seus fiéis iluminando processos de autodescoberta que impulsionam a consumação de potenciais rumo à realização de ideais de si.

Abstract

Caboclos are spiritual entities widely found in Umbanda pantheon. The aim of this study was to reveal the signification and the psychological extent of caboclos ritual practice in Umbanda. Therefore ethnographic methods and continuous attention to recurrent significant terms have been combined. Among these significant terms, some terms were repeatedly noticed as ground, light, water, root, matureness, freedom and ideal, which may carry more than one significance level by means of an 'image script'. Caboclos, as an evidence of their social feature, manifest themselves in a close relation to mediums and to other people and spiritual entities. They interpellate their followers enlightening self-discovery processes that push the completion of potentialities in direction to self's ideals achievement.

SUMÁRIO

I - INTRODUÇÃO.....	15
1. A Umbanda.....	16
2. Os Caboclos.....	20
II – MÉTODO.....	24
III - RESULTADOS E DISCUSSÃO.....	40
1. Comunidades umbandistas e seus caboclos.....	42
1.1. Casa de Caridade Mãe Maria.....	43
1.2. Centro de Umbanda Oxalá e Iemanjá.....	47
1.3. Núcleo de Umbanda Sagrada Flecha Dourada.....	53
1.4. Tenda de Umbanda Filhos de Iansã.....	56
1.5. Terreiro de Umbanda do Pai José do Rosário.....	59
1.6. Terreiro Pai Benedito.....	65
2. Composição de caboclas e caboclos.....	70
2.1. Primeiros passos.....	70
2.2. Luz.....	73
2.3. Terra.....	74
2.4. Caminho.....	75
2.5. Firmeza.....	77
2.6. Íntimo mistério.....	80
2.7. Amadurecimento.....	82
2.8. Beleza.....	84
2.9. Peso.....	85
2.10. Flores.....	87

2.11. Água.....	89
2.12. Liberdade.....	93
2.13. Aldeia.....	96
2.14. Ideal.....	99
2.15. Relações com os pais.....	101
2.16. Nação.....	103
2.17. Cunho social.....	106
 3. Médiuns e seus caboclos.....	 109
 3.1. Cabocla Jurema.....	 110
3.2. Caboclinha.....	112
3.3. Cabocla Flecha Pequena.....	114
3.4. Caboclo Rompe Mato.....	116
 IV – CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 118
 V – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	 125

Início do ritual

*Abrindo a nossa gira,
Pedimos de coração
Força meu pai Oxalá
Para cumprir a nossa missão*

(Ponto cantado de abertura)

I - INTRODUÇÃO

A umbanda

A umbanda é considerada uma religião afro-brasileira. De acordo com Maggie (2001), essa religião geralmente é estudada como fenômeno de sincretismo religioso que inclui traços africanos, católicos, espíritas (kardecistas) e indígenas. Prandi (2004) afirma que a umbanda, a princípio, era chamada de espiritismo de umbanda e assimilou valores católicos que não faziam parte do universo do candomblé. O mesmo autor acredita que essa religião tem suas raízes no candomblé de nação angola (onde se cultuam os índios como sendo os verdadeiros ancestrais brasileiros) que absorveu influências do espiritismo kardecista e do catolicismo.

Nessa “nação”, tem fundamental importância o culto dos caboclos, que são espíritos de índios, considerados pelos antigos africanos como sendo os verdadeiros ancestrais brasileiros, portanto os que são dignos de culto no novo território em que foram confinados pela escravidão. O candomblé de caboclo é uma modalidade do angola centrado no culto exclusivo dos antepassados indígenas. Foi provavelmente o candomblé angola e o de caboclo que deram origem à umbanda (PRANDI, 1996, p. 66).

De acordo com Negrão (1996), a umbanda conta com uma matriz africana, indígena e europeia que lhe proporciona a especificidade de religião genuinamente brasileira, permitindo aos umbandistas perceberem-na como o “fruto da fusão dos cultos das três raças que constituiriam a nacionalidade” (p. 147). Na mesma direção, Ortiz (1980) considera que “a umbanda é uma religião endógena, que se situa na encruzilhada de três raças que contribuíram para a formação do povo brasileiro” (p. 92). Sem uma origem única, teria ocorrido um aparecimento simultâneo de diversas tendas em diferentes estados. Sua prática raramente está atrelada a um controle rígido ou unificação severa dos rituais, o que abre espaço para transes personalizados. Concone (1996) defende que a umbanda é uma religião múltipla, de combinações variadas.

Porém, a despeito de sua plasticidade, é “profundamente popular nos símbolos que congrega e na estética que atualiza” (p. 8). Afirmar ainda que “a umbanda costuma escapar das generalizações; reserva sempre uma surpresa àquele que se aventura a enquadrá-la num modelo simplificador” (p.9).

Os umbandistas contam com uma gama de guias espirituais compreendidos como espíritos que já viveram na terra e que retornam por meio dos corpos dos médiuns. O contexto umbandista comporta uma grande riqueza discursiva e ritual que inclui tradições culturais expressas por músicas, danças, fatos, movimentos corporais, narrativas etc. A partir da umbanda, tradições brasileiras que podem estar socialmente esquecidas se estabelecem e são dinamicamente reproduzidas, de forma intercalada com o modo de ser dos praticantes dessa religião (BAIRRÃO, 2003b). Diz o autor que o imaginário popular é povoado por memórias culturais muitas vezes recalçadas, que podem surgir no discurso de espíritos umbandistas (BAIRRÃO, 2002). E é com base nesses materiais simbólicos, “patrimônio comum da nacionalidade”, que são elaborados conflitos (psíquicos) de uma grande parte de sujeitos brasileiros em contato com esse imaginário (BAIRRÃO, 1999, pag. 26).

Prandi (2005) afirma que os espíritos que permeiam o contexto umbandista são caracterizados por aspectos da cultura brasileira: o caboclo representaria o índio, o preto velho seria ligado ao antigo e sábio escravo, o boiadeiro estaria relacionado ao valente nordestino e assim por diante.

Cada tipo um estilo de vida, cada personagem um modelo de conduta. São exemplos de um vasto repertório de tipos populares brasileiros, emblemas de nossa origem plural, máscaras de nossa identidade mestiça. As entidades sobrenaturais da umbanda não são deuses distantes e inacessíveis, mas sim tipos populares como a gente, espíritos do homem comum numa variedade que expressa a diversidade cultural do próprio país (PRANDI, 2005, p.131-132).

Negrão (1996) também discorre sobre o caráter essencial da umbanda em expressar tipos populares. Apesar da diversidade existente entre terreiros, cada um com suas influências religiosas distintas, “(...) há na umbanda um universo simbólico comum claramente delineado e associado à criatividade do imaginário popular brasileiro” (p.145). Outros autores ainda defendem que as categorias do panteão umbandista são decalcadas de tipos sociais, indicando uma correspondência entre entidades espirituais e tipos populares relacionados à experiência histórica e à memória social (Concone, 1973). De acordo com a autora, personagens espirituais como exus, caboclos, pretos velhos, baianos, boiadeiros, entre outros, têm como base as figuras sociais típicas da realidade brasileira. Portanto, o estudo dessa religião nos faz mergulhar profundamente na realidade do país. Caboclos (representação dos índios brasileiros) e pretos velhos (divindades relacionadas aos escravos), para a autora, corresponderiam a uma dimensão mítica da sociedade, pois são mitos e símbolos fundantes da brasilidade.

Segundo Geertz (1989), a religião permite a sistematização do modo de vida de um povo, com sua história e seus mitos, promovendo uma impressão de segurança afetiva e cognitiva importante para o bem-estar humano. Diz ele que

“Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisa atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida” (pag.67).

Pesquisas como esta, que envolve o contexto umbandista, são de fundamental importância para se ter acesso ao *ethos* de uma população. Brumana e Martínez (1991) afirmam que a umbanda pode ser considerada “um *código para a interpretação e para a ação* que permeia a sociedade brasileira e cujas marcas se manifestam em diversos registros” (p.30, grifos do autor). Bairrão (2005) defende que essa religião proporciona

a circulação de significantes que não se reduzem a elementos verbais e escapam ao domínio do ego individual, estabelecendo laços entre pessoas, atingindo cada participante de maneira singular e não restrita à consciência, delineando identidades. Tais significantes são veiculados socialmente, em rituais religiosos e fora deles, na convivência diária entre pessoas pertencentes a esse universo.

Os caboclos

Os caboclos são entidades espirituais largamente encontradas no panteão umbandista. A escolha por pesquisar esse tipo de guia espiritual foi traçada, já na Iniciação Científica, primeiramente pela sua intersecção com elementos da cultura indígena. A pesquisadora traz em suas marcas biográficas um interesse pelo assunto, tanto consciente (lembranças de histórias infantis baseadas em lendas supostamente indígenas), quanto inconsciente, que veio à luz no decorrer do trabalho.

Constata-se que os caboclos são geralmente associados a uma imagem do indígena brasileiro, não só nas comunidades umbandistas como nos trabalhos acadêmicos tradicionais sobre o tema. Em rituais onde eles aparecem, podem-se observar acessórios como penas, cocares, tacapes, arcos e flechas, além do linguajar que, de acordo com Carneiro (1964), traz alguns termos supostamente do tupi-guarani. Negrão (1996) defende que, para os fiéis das religiões afro-brasileiras, caboclo é índio na condição de espírito de luz após sua morte. Seriam espíritos dos antepassados indígenas brasileiros (ORTIZ, 1980). Silva (1994) sustenta que eles são os representantes dos índios que viviam no Brasil antes da chegada de brancos e negros. A bibliografia a respeito apresenta o caboclo como oriundo de uma lógica advinda da religiosidade africana, tendo a figura idealizada do índio brasileiro como modelo (CARNEIRO, 1964; SANTOS, 1995, PRANDI, VALLADO e SOUZA, 2001). Santos (1995) afirma que “o Caboclo é menos brasileiro do que aparenta ser e mais “africano” do que poderia crer” (p.147). Um dos primeiros autores a descrever os caboclos nas religiões populares defende que esse tipo espiritual pode ser resultante de um processo em que o negro assume uma roupagem do que se acredita ser a de indígena, na tentativa de garantir um lugar no país após a escravidão (CARNEIRO, 1964). Segundo ele, os

negros já usavam enfeites como penas e pintavam seus corpos em rituais africanos, hábitos que assumiram um caráter indígena a partir da condição do negro como escravo no Brasil, através de circunstâncias peculiares à história e à vida social deste território. O autor já assinalava o fato de muitos ‘pontos cantados de caboclos’ (músicas rituais) remeterem a uma origem africana, o que reforçaria a ideia de que a elaboração dessa categoria religiosa faria parte de um processo de valorização de padrões culturais advindos da África, resultando em uma nova maneira de integração do negro à nacionalidade brasileira. Diz ele:

“(...) divindades caboclas e negras, decorrência imediata das campanhas nacionais pela Independência e pela abolição: as caboclas são idealizações à moda romântica, indianista, dos antigos habitantes do país, Pena Verde, Tupinambá, Sete Serras, e as negras figuram velhos escravos, santificados pelo sofrimento, Pai Joaquim, o Velho Lourenço, Maria Conga” (CARNEIRO, 1964, p.129-130).

O autor enfatiza assim que, ao contrário das divindades negras (os pretos velhos), que se relacionam a antigos escravos e suas etnias, retirados da história oficial, os caboclos fazem referência a personagens literários, advindos dos romances do século XIX. Dessa forma, essas entidades não veiculariam precisamente vivências históricas relacionadas com os ancestrais ameríndios. O contexto referente ao caboclo parece ir além ou pelo menos não se subordinar exclusivamente à hipótese de representação de tipos sociais retirados da realidade brasileira. Sua referência social parece não ser tão concreta, tornando sua elaboração mais complexa.

Santos (1995), em concordância com Carneiro, desenvolve hipótese segundo a qual os caboclos aparecem nas religiões afro-baianas tendo por base uma lógica africana. Defende que essa entidade espiritual não é somente o resultado do contato entre as etnias negras e indígenas e que elementos da história oficial são adotados e reinterpretados, adaptando-se para serem inseridos numa tradição mística (africana). Assim, o caboclo pode ser visto como

“(...) molde de uma representação que dá conta do índio como legítimo ‘dono da terra’. Representação complexa que combina tanto elementos intrínsecos ao próprio sistema religioso afro-baiano, quanto valores ‘indígenas’ e regionais - e porque não dizer nacionais - externos a esse mesmo sistema (...)” (SANTOS, 1995, p.12).

Na mesma direção, Prandi, Vallado e Souza (2001, p.121) afirmam que

“A origem dos candomblés de caboclo estaria no ritual de antigos negros de origem banto, que na África distante cultuavam os inquices – divindades africanas presas à terra, cuja mobilidade geográfica não faz sentido – e que no Brasil viram-se forçados a encontrar um outro antepassado para substituir o inquice que não o acompanhou à nova terra”.

Santos (1995) ainda ressalta que a partir da necessidade de substituir os ancestrais africanos, que não poderiam ter atravessado o oceano, os negros encontraram na imagem que faziam da cultura indígena “(...) respostas simbólicas que foram adaptadas à sua nova realidade” (p.15). Dessa forma, o autor argumenta que, no caso do caboclo, o que estaria em jogo não seria uma memória social de antepassados ameríndios, mas uma representação do outro, cuja referência básica é o índio brasileiro, um índio que a população imagina conhecer.

Se os caboclos não derivam diretamente da memória social brasileira e presumivelmente adviriam de uma “representação do outro”, as hipóteses referentes à inclusão de tipos sociais no panteão umbandista com base na experiência social não poderão aplicar-se, pelo menos diretamente, a seu caso. Não se justifica aplicar-lhes a tese de que derivariam de uma experiência histórica e da memória social associadas aos índios concretos que viveram no Brasil antes e durante a colonização.

Independentemente dessa polêmica e de quaisquer outras possíveis teorias a seu respeito, o fato é que as entidades caboclas estão presentes nos rituais umbandistas e na vida das pessoas ligadas a essa religião. Caboclos e caboclas formam uma linha de entidades espirituais bastante recorrente nas religiões afro-brasileiras (PRANDI, 2001).

E essa linha não teria espaço e força entre seus adeptos se não satisfizesse anseios nem desse sentido a vivências dos praticantes contemporâneos desses cultos.

Justifica-se, portanto, este estudo, cujo objetivo principal é revelar, no recurso ritual a caboclos na umbanda, os seus sentidos e alcance psicológico. E para esse efeito levou-se em consideração se sua patente subdivisão por gênero teria algum significado especial.

Médium incorporando um caboclo

*São todos os caboclos de Aruanda
Que vieram salvar filhos de fé(...)
Vai buscar, estrela, vai buscar
Com a permissão de Oxalá(...)
Pra vir na Umbanda trabalhar*

(Ponto cantado de caboclos)

II – MÉTODO

O trabalho foi desenvolvido em seis terreiros de umbanda em que, regularmente, manifestam-se caboclos. São eles: Casa de Caridade Mãe Maria (Vila Virgínia, Ribeirão Preto), Centro de Umbanda de Oxalá e Iemanjá (Vila Tibério, Ribeirão Preto), Núcleo de Umbanda Sagrada Flecha Dourada (Bonfim Paulista), Tenda de Umbanda Filhos de Iansã (Vila Tibério, Ribeirão Preto), Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário (Tanquinho, Ribeirão Preto) e Terreiro Pai Benedito (Jardinópolis).

Com base no convívio frequente com os terreiros colaboradores, foi realizado um levantamento dos dados etnográficos a eles referentes, que, por serem parte dos resultados, são descritos no próximo tópico. Inclui descrições no que concerne ao espaço físico, à organização do culto, seus frequentadores, imagens e entidades mais ou menos cultuadas e detalhes que se fizeram importantes em cada caso.

No início do trabalho de campo (primeiros seis meses) a maioria das casas foi visitada pelo menos uma vez por mês. De acordo com as características próprias de cada comunidade, e em função da relação estabelecida entre pesquisadora e pesquisados (ver resultados), o campo de pesquisa foi configurado com mais exatidão.

Apresenta-se a seguir uma descrição mais apurada do que foi realizado em cada comunidade. Cabe ressaltar que a observação participante e as notas em diário de campo fizeram parte de todos os momentos de convivência da pesquisadora com cada grupo envolvido.

Na Casa de Caridade Mãe Maria, a pesquisadora frequentou as giras, especialmente as de caboclos, uma vez por mês, no começo da pesquisa, tornando-se a sua presença posteriormente menos assídua. A entrevista com a médium incorporada pela Cabocla Ianka, gravada em áudio e vídeo, ocorreu em um ritual específico para esse fim, pois assim o quis a mãe de santo, e contou com a participação de todos os

membros da Casa. A conversa com a médium desincorporada foi feita em sua residência, com a participação de mais duas pessoas ligadas à sua comunidade umbandista. O contato com a mãe de santo (fora do terreiro, em seu local de trabalho) manteve-se contínuo, informando-a sobre o decorrer da pesquisa.

O Centro de Umbanda Oxalá e Iemanjá foi frequentado pela pesquisadora por volta de uma vez a cada quinze dias. Lá, foram realizadas gravações em áudio, vídeo e fotografia dos rituais de caboclos, pretos velhos, baianos, exus e pombagiras. As entrevistas, com três mulheres e dois homens desincorporados e incorporados pelas suas caboclas e caboclos (Jurema, Flecha Pequena e Flecha da Mata; Sete Flechas, Ogum da Mata e Gira Mundo), combinadas previamente, aconteceram durante as giras de caboclos e foram registradas em áudio. Cada entrevista ocorreu em um dia diferente. Alguns passes realizados por caboclos também tiveram registro em áudio.

No Núcleo de Umbanda Sagrada Flecha Dourada o trabalho de campo foi realizado durante os rituais de desenvolvimento mediúnico, de acordo com a determinação do pai de santo. A pesquisadora participou dessas ocasiões de forma mais frequente no início da pesquisa e durante o terceiro semestre do mestrado. As entrevistas com a médium incorporada pela Cabocla Sete Espadas e pelo Caboclo Flecha Dourada, também previamente marcadas, foram registradas em áudio e feitas durante os rituais, gravados em vídeo. A entrevista com a médium desincorporada ocorreu em seu local de trabalho.

Na Tenda de Umbanda Filhos de Iansã ocorreram registros em áudio, vídeo e fotografia realizados durante o período da Iniciação Científica, com a frequência semanal, nos rituais de caboclos, pretos velhos e baianos. Houve um afastamento entre pesquisadora e comunidade (ver resultados) e uma posterior reaproximação, já na época

do mestrado, que contou com a participação nas giras, conversas com o pai de santo e médiuns importantes da casa, em ocasiões previamente combinadas.

O Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário foi frequentado pela pesquisadora uma vez a cada quinze dias aproximadamente, quando também se realizaram gravações dos rituais em áudio, vídeo e fotografia. As entrevistas com as Caboclas Sete Cascatas e Japuirá e com o Caboclo Rompe Mato, igualmente registradas em áudio e vídeo, foram marcadas previamente e realizadas em um horário específico para tal fim, com a participação dos médiuns da casa e de pessoas próximas. A entrevista com o médium foi realizada em sua residência, com a presença de outros dois médiuns.

Por fim, a colaboração do Terreiro Pai Benedito ocorreu através de conversas com uma médium da casa e com a presença da pesquisadora em situações especiais, como festas de Cosme e Damião, ou as destinadas aos pretos velhos, e em algumas giras (duas por semestre, aproximadamente) no decorrer da pesquisa, situações em que ocorreram registros em áudio, vídeo e fotografia.

A ideia da pesquisa foi primeiramente apresentada ao pai ou mãe de santo de cada terreiro, com o pedido de permissão para a sua realização. Essa primeira etapa foi facilitada em decorrência da já instituída relação com alguns colaboradores em potencial, resultado da convivência durante a Iniciação Científica. O contato inclui um expressivo trabalho de campo, além de relações de confiança mútua, e um conhecimento, por parte dos médiuns e dirigentes dos terreiros, sobre o tipo de pesquisa realizada. Assim, vários dos participantes e seus respectivos pais ou mães de santo já estavam familiarizados com a presença da pesquisadora nos rituais e cientes da continuidade do estudo.

A fim de se proceder de forma ética, foi solicitado a todos os colaboradores que concordassem, na forma de um termo de consentimento, com a utilização dos dados

recolhidos para efeito da pesquisa. Com o intuito de assegurar que efetivamente nada se anuncie dos seus depoimentos pessoais sem que eles o autorizem, os colaboradores acompanharam e participaram do processo de elaboração dos resultados, antes da sua divulgação.

Além disso, foram coletados os dizeres dos pais, mães de santo e seus filhos sobre a linha dos caboclos. Dado o importante papel que o método adotado atribui à literalidade, as falas foram tomadas ao pé da letra, isto é, os dados obtidos foram registrados nos termos utilizados pelos próprios praticantes do culto e é dessa forma que se apresentam neste trabalho, mantendo-se palavras como incorporação, giras, linha de entidades, guias etc.

Pressupõe-se que o contexto umbandista faça sentido a partir de chaves simbólicas intrínsecas, refletindo especificidades dos humanos envolvidos (BAIRRÃO, 2003b). Portanto, a coleta de dados inclui a investigação sobre vivências religiosas e histórias de vida dos médiuns colaboradores e suas relações com caboclas e caboclos incorporados por eles. As demais entidades do panteão pessoal de cada um também foram levadas em conta, na medida de sua importância e reiteração nos relatos e rituais.

Os colaboradores (médiuns) inicialmente foram selecionados de acordo com sua frequência e comprometimento com os rituais e, também, por possuírem uma mediunidade reconhecidamente importante e estarem ligados, cada um deles, a casas de umbanda diferentes, sem maior contato entre si. Assim, as informações relacionadas a cada um ficam livres de contaminação por parte da convivência entre eles e das peculiaridades próprias de cada terreiro. No decorrer do trabalho, outros colaboradores foram incluídos a partir de sugestões dos dirigentes dos terreiros e de particularidades percebidas no trabalho de campo.

Apostou-se em uma combinação entre método etnográfico e atenção flutuante a significantes que se repetem, para ouvir em profundidade a enunciação na rede de interlocução em questão. Deu-se ouvido ao que médiuns dizem dos seus caboclos e ao que eles próprios dizem de si e de seus médiuns por meio de sonhos, transe de possessão, intuições ou outros meios reconhecidos pelos umbandistas como comunicações autênticas. Leme e Bairrão (2003, p.17) afirmam que

A atividade mediúnica se expressa até nos sonhos, que (...) ganham um tratamento peculiar dentro da visão de mundo umbandista. Nela a realidade vai muito além das vivências objetivas na relação com o ambiente ou da atividade consciente, revelando-nos uma riqueza imaginativa que compreende o real muito além dos contornos da percepção profana. Segundo nos relatam, o “mundo dos espíritos” e o dos vivos é separado por um tênue estado de inconsciência, que obviamente não vale para os médiuns. Através de sonhos, visões, devaneios e pensamentos, estes têm acesso a esta realidade para nós imperceptível, mas que não obstante, entendem como objetiva.

Como dito anteriormente, o trabalho de campo foi realizado a partir de observação participante em casas umbandistas da região de Ribeirão Preto. Incluiu convivência com os frequentadores, conversas informais com os médiuns, pais e mães de santo e consulentes, registradas em diário de campo e gravadas em áudio e vídeo. Foram registrados também os dizeres dos chefes de terreiros e de seus filhos sobre a linha dos caboclos, com o objetivo de se obter explicações através da linguagem e do saber do outro. O reconhecimento desse outro (e seus dizeres) possibilitou o acesso ao que é enunciado por ele, que vai além dos saberes conscientes.

Neste ponto, cabe uma reflexão sobre o lugar do pesquisador no contexto etnográfico. Muitos autores discutem a (inter)subjetividade que permeia as pesquisas que utilizam essa metodologia. Bogdan e Biklen (1997) afirmam que o pesquisador assume um papel ativo no processo de investigação e captação dos dados, desde que faz escolhas, seleciona dados, reúne pistas e toma decisões em campo, de acordo com o que percebe ser relevante no contexto que estuda, orientado concomitantemente pelo

objetivo de seu trabalho. Ao discorrer sobre a observação participante, Silva (2000) considera o pesquisador um instrumento de trabalho. A relação entre pesquisador e sujeito a ser pesquisado envolve intersubjetividade e relações de poder entre eles. Para que a pesquisa seja realizada, o investigador deve aprender um grau adequado de proximidade. Segundo o autor, a preocupação com a definição clara do papel do pesquisador na estrutura do campo é fundamental, permitindo o contato e o acesso às informações pertinentes de forma respeitosa e confiável.

Nesta pesquisa, além dos dizeres de caboclos, de seus médiuns e de pais de santo, foram realizadas conversas com alguns pais de santo incorporados pelos seus caboclos, bem como com as entidades de outros médiuns. Essas conversas, inicialmente não previstas, foram feitas por sugestão dos umbandistas participantes. Acatar suas sugestões, além de uma atitude respeitosa, é de grande utilidade na medida em que se procura apreender o universo do outro a partir dos seus próprios dizeres. Situações como essa indicam a dinâmica do terreiro e sua hierarquia, que são apreendidas desde que o planejamento inicial da pesquisa (quem e quando entrevistar, por exemplo) não se torne uma armadura que impeça o andamento do trabalho.

De acordo com Silva (2000), ter acesso a informações e percepções adquiridas em campo é sinal de confiança e vínculo estabelecidos com a casa estudada. A palavra falada é considerada sagrada e os conhecimentos são adquiridos pelos méritos que se creditam às pessoas, pesquisadoras ou não. O conhecimento sobre o objeto pesquisado muitas vezes chega sob a forma de parábolas (a comunicação inicialmente acontece como que codificada), o que evidencia a precariedade de resultados estanques, decorrentes de entrevistas formais, muitas vezes dissociadas de um contexto maior que engloba o cotidiano das pessoas colaboradoras. Na pesquisa em questão, percebeu-se que o pesquisador compreende o contexto a ser estudado com mais clareza na medida

em que se aprofunda na ‘linguagem’ umbandista. Neste caso, o aumento da familiaridade com o campo de pesquisa, e a crescente conquista e solidificação de uma relação de respeito e confiança, possibilitou uma abertura a um universo simbólico sutil, anteriormente não acessível. A dificuldade em se detectar a presença de mulheres que incorporam caboclas, por exemplo, foi diminuindo a partir de um gradual conhecimento a respeito das sutilezas do campo e da identificação de sinais relevantes para o rastreamento da presença dessas entidades no cotidiano das comunidades ligadas às religiões afro-brasileiras.

Detectada a presença de caboclas e caboclos, coube então entrevistá-los (ou melhor, conversar com eles e seus médiuns). Sobre entrevistas, Cardoso (1986) afirma serem elas uma maneira de comunicação entre dois sujeitos que procuram entendimento. Os dois podem aprender, aborrecer-se, divertir-se etc. Diz a autora que

(...) a relação intersubjetiva não é o encontro de indivíduos autônomos e auto-suficientes. É uma comunicação simbólica que supõe e repõe processos básicos responsáveis pela criação de significados e de grupos. (p.102)

Dessa forma, o encontro entre duas pessoas que se estranham, ou seja, o encontro com o desconhecido (numa relação de alteridade) pode desvendar sentidos ocultos. O objeto a ser conhecido é o que nenhum dos dois conhece, é o que surpreende. As conversas em campo podem desvelar sentidos anteriormente não percebidos. Por exemplo, uma colaboradora disse que só se deu conta de que todas as suas entidades são femininas no momento em que conversava com a pesquisadora. Outros médiuns aprenderam mais sobre as histórias de seus caboclos e caboclas ao entrarem em contato com os dados referentes às conversas realizadas com eles, na condição de incorporados pelas suas entidades espirituais. Fica evidente a abertura, pela pesquisa, a oportunidades de reflexão a respeito das relações entre médiuns e seu panteão pessoal e com a espiritualidade no geral. Um dos participantes relatou ter mudado sua relação com as

entidades depois de presenciar a conversa com o caboclo de seu irmão. Antes pensava os espíritos como uma presença utilitária (incorporam para trabalhar, ajudam os que precisam e vão embora). Depois, começou a vê-los como interlocutores, dotados de histórias, que veiculam marcas e sentidos, abrindo a possibilidade de partilhá-los com a comunidade, atualizando memórias pessoais e coletivas.

Estudos desse tipo parecem atingir tanto colaboradores quanto pesquisadores. Silva (2000) defende que não se pode ignorar a subjetividade dos envolvidos na pesquisa. Assim como o pesquisador observa, é observado pelo grupo, que o socializa, significa-o dentro de sua lógica própria. Ocorre uma lenta absorção de valores, que pode resultar em autoconhecimento por parte do observador. O pesquisador afeta a sociedade estudada assim como é afetado por ela. A respeito da umbanda, Bairrão (2005) afirma que, ao pedir para que espíritos narrem suas histórias, o pesquisador é cuidado e interpretado pela espiritualidade. É colocado no papel de consulente, ou seja, de filho da casa. Ao interpretar o pesquisador, a umbanda se manifesta, mostra como responde aos seus filhos e fornece pistas sobre usos rituais e significados psicológicos que permeiam esse universo.

Neste trabalho, houve uma imersão no fenômeno umbandista, em sua linguagem e significantes que interpelam sensorialmente os corpos ali presentes. Fala-se aqui de um passo além de conhecer e familiarizar-se com a linguagem umbandista (como simples ouvinte). O pesquisador deve comunicar-se a partir dela, interagir. Dessa forma, foi possível obter dados a respeito do contexto umbandista na medida em que se se permitiu permear por ele, e assim foi significado de dentro da lógica intrínseca a esse universo. Quanto maior a disposição de se inserir nesse universo, mais informações sobre o sistema simbólico em questão são adquiridas.

As próprias entidades espirituais, pelo corpo de seus médiuns, indicaram o caminho necessário para a apreensão do contexto a ser pesquisado: para entender caboclas e caboclos, era preciso senti-los. Longe de uma tarefa racional, onde um simples jogo de perguntas e respostas resolveria a questão, estão em pauta processos que, na linguagem psicanalítica, poderiam ser chamados de transferenciais e contratransferenciais¹, e que fazem parte da produção de sentidos da qual o pesquisador é participante.

Nessa direção, atentou-se para os passes, conselhos e conversas que os espíritos de cada ‘casa’ (vários deles, em especial caboclas e caboclos) realizaram com a pesquisadora, a partir das questões que esta levou a campo. Sensações, emoções e percepções subjetivas e sensoriais foram cuidadosamente descritas em diário de campo, com destaque para características que se repetiram, no intuito de apreender em que terreno a linha de entidades em questão intervém.

A descrição etnográfica (inclui-se aqui a participação ativa da pesquisadora) foi então acompanhada por uma fina atenção aos significantes que se repetiram ao longo do trabalho. Foi considerado o que é dito através da fala, das músicas rituais, danças, aromas, cores, gestos, enredos, diálogos e passes com entidades espirituais. Tais produções culturais foram ‘ouvidas’ como formas discursivas.

Esse modo de ouvir o outro é baseado na tese de inspiração psicanalítica (lacaniana) que permite dar destaque e voz ao sujeito enunciante presente no transe de possessão, e além dele. De acordo com Lacan (1966/1998), a identidade é construída por meio da interação social com o outro, generalizado na forma de uma função de alteridade (Outro) identificada com o funcionamento da linguagem e dos sistemas simbólicos, concretizados em significantes. Essa instância de alteridade articula as

¹ Para uma leitura sobre transferência e contratransferência no contexto etnográfico, ver Devereux, 1967/1977.

relações entre todos os sujeitos e, em última análise, os constitui como tais. As entrevistas, conversas e passes com os médiuns em transe (incorporados pelas entidades caboclas, especialmente), foram ‘ouvidos’ considerando os tipos espirituais como alteridade veiculadora de significantes, que colocam em circulação conteúdos inconscientes, deslocando significados entre sujeitos e comunidades. Cabe ressaltar que, ao entender as entidades caboclas como alteridade veiculadora de significantes, não se nega seu estatuto de sagrado tal como os religiosos as consideram.

Esse procedimento confiou ao outro, e ao próprio movimento discursivo, a função de interpretar a si próprio. Assim, não se atribuíram significados, mas se permitiu a explicitação de sentidos a respeito do que é dito e mostrado, nos próprios termos em que o outro os formula, construindo um conhecimento de autoria coletiva.

Para tanto, não houve uma separação cronológica importante entre o tempo da coleta de dados e o tempo da sua análise, ao contrário de pesquisas mais tradicionais. Os dados foram coletados, analisados e discutidos com os colaboradores, e assim, ao invés de narrativas estanques, foram construídos constantemente a partir da convivência entre pesquisadora e participantes. O que foi dito e registrado foi devolvido às comunidades umbandistas que puderam ressignificar o conteúdo apreendido, em um caminho de ida e volta, na busca de uma autorrevelação do implícito no sistema e nas práticas religiosas relativas ao culto de caboclos. Para ilustrar, ressalta-se o episódio em que uma das colaboradoras, ao ler um texto decorrente da pesquisa, disse identificar-se com a médium que se emocionava ao estar em contato com sua cabocla. Sem perceber que a médium era ela própria, essa mulher contou arrepiar-se enquanto lia o texto, o que corrobora a propriedade das caboclas de emocionarem suas interlocutoras. Pode-se dizer que a médium em questão sentiu (mais uma vez) literalmente, na pele, a beleza de sua cabocla.

Cabe ainda neste trabalho uma reflexão sobre o termo ‘pesquisa de campo’. Essa denominação é utilizada geralmente para trabalhos realizados fora de laboratórios, ou seja, nos locais de vida cotidiana (SPINK, 2003). O autor discute a noção de campo contrastando o espaço fisicamente determinado com as ideias de Lewin sobre o campo como a totalidade de fatos psicológicos. Passa pela noção de ‘matriz’ (Hacking) e materialidades, culminando na proposta de um ‘campo-tema’, onde o campo se refere à processualidade de um tema determinado. Assim como ele descreve o campo das bonecas contadoras de histórias, também na pesquisa do contexto umbandista não há um campo independente ou um lugar físico específico, o ‘do pesquisado’, onde o pesquisador entra para observar e coletar os dados e sai com eles registrados para serem analisados no laboratório, ou na biblioteca, ou em outro ambiente ‘do pesquisador’. De acordo com Spink (*Ibid*, p.23), o campo é “um processo contínuo e multi-temático no qual as pessoas e os eventos entram e saem dos lugares”. Nesse sentido, pode ser considerado o argumento no qual o pesquisador se insere, que acontece em muitos lugares. O terreiro de umbanda, onde os colaboradores se reúnem para realizar os rituais coletivos e mais estruturados, é uma das partes do que o autor chama de territorialidade do campo-tema.

A pesquisa de campo aqui discutida aconteceu até mesmo via telefone e internet, ou em lanchonetes, corredores, sorveterias, bem como em rede de colaboração com colegas do grupo de pesquisa. Algumas conversas aconteceram nas próprias casas dos colaboradores. Em muitos momentos, as informações vieram no formato de recado do suposto mundo espiritual para o pesquisador, no intuito de passar conhecimentos necessários para que a pesquisa se realizasse. Esses episódios proporcionaram a apreensão do sistema simbólico umbandista na forma como ele se expressa, que vai além do ritual coletivamente organizado. Está presente no cotidiano das pessoas

envolvidas. Não considerar esse fato empobrece a realização de estudos sobre essa religião. Além disso, episódios como esse ratificam a permissão, por parte da comunidade em contato com esse universo, para este tipo de pesquisa, na medida em que os espíritos se dispõem a se manifestar a favor da efetivação do estudo. A coleta de dados seria falha se as informações assim adquiridas fossem ignoradas por não terem sido registradas nos lugares físicos tradicionalmente determinados para a pesquisa de campo.

O próprio uso do termo ‘coleta de dados’ requer uma reflexão. Spink (2003) prefere referir-se a fragmentos ou pedaços de conversas, para que não haja uma transformação do agir do outro em ‘dados’ prontos a serem coletados e interpretados independentemente desse outro que agiu.

O conceito de ‘campo-tema’ inclui a ideia de “redes de causalidade intersubjetiva que se interconectam em vozes, lugares e momentos diferentes, que não são necessariamente conhecidos uns dos outros” (SPINK, 2003). O trabalho de campo evidenciou que, em muitos momentos, o que é dito em um terreiro é reiterado em outro. A linguagem umbandista faz-se ouvir de forma intensa pelos seus interlocutores, que são levados a entrar em contato com questões de sua subjetividade. A construção do sentido do que está sendo dito inclui a participação de quem ouve e como ouve. Por outro lado, a forma de expressão obedece a uma gramática própria que extrapola os limites da convivência de determinado grupo umbandista. Ou seja, a coincidência de dizeres entre uma fonte e outra (terreiro, médium, conversa informal etc) muitas vezes conta com a implicação de quem está no centro dessa malha de significantes.

Quando quem ouve e está no centro da malha de significantes é o pesquisador, seu papel é novamente posto em evidência. Em concordância com Bogdan e Biklen (1997), Spink (2003, p. 36) afirma que

“o campo temático não é um aquário que olhamos do outro lado do vidro; é algo do qual fazemos parte desde o primeiro momento em que dissemos, ‘estou trabalhando com...’”

Se o campo é definido quando o pesquisador vincula-se à temática, como desconsiderar que algo dele está presente ali? Assim, parece evidente que a subjetividade do pesquisador faz parte do campo da pesquisa (da pesquisa de campo). Sobre isso, Crapanzano (2005) afirma que a subjetividade, aparentemente individual, é intersubjetiva, “tanto em um modo mediado pela linguagem, por exemplo, quanto imediatamente, por meio de encontros reais e imaginados com figuras significativas”. No caso dos caboclos, eles provocam a subjetividade do pesquisador, ou de quem quer que seja, e evocam lembranças de experiências pessoais e sociais a partir de significantes que podem ser mapeados com base em suas repetições nos relatos referentes a essas figuras significativas. Assim, revelam-se traços que se confundem com dados biográficos das pessoas envolvidas e os evocam, causando um efeito direto no processo de construção da identidade e no grau de autoconhecimento dos sujeitos envolvidos.

Se o conjunto de significantes postos em movimento na relação entre pessoas e alteridades espirituais é dotado de sentidos vinculados a questões subjetivas, como apreender a gramática própria que permeia o contexto de caboclos ou de qualquer outro tipo de entidades espirituais na umbanda? Deve ser enfatizada a importância da atenção flutuante ao que se repete. Em contato com as caboclas, por exemplo, na presença delas, ou ouvindo os registros de áudio, lendo textos a respeito ou convivendo com as colaboradoras, observam-se sensações de beleza, emoção e evocação de determinadas memórias biográficas. Sentimentos, humores e emoções, de acordo com Crapanzano (2005), são geralmente reduzidos a elementos decorativos ou epifenômenos que, no universo da racionalidade científica, devem ser categoricamente evitados ou ignorados.

Mas o autor afirma que “eles são, a seu próprio e especial modo, uma dimensão significativa e efetiva do mundo em que vivemos, pensamos e agimos”. Ainda, ao defender “a natureza intersubjetiva da própria subjetividade”, ele aposta na tentativa de “entendimento dos dramas interlocutórios complexos (que ocorrem no ritual, por exemplo, ou na psicanálise) que constituem a cena”. A ‘cena’, tal como o autor a descreve, seria a subjetivação da realidade ‘objetiva’, que colore a experiência, que é algo dado e, por isso, merece atenção.

Ao livrar-se da tendência a ignorar a subjetivação de contextos ‘objetivos’, e assim incluir no diário de campo cenas e emoções às quais o pesquisador é levado no decorrer da pesquisa (no seu ‘campo-tema’), este se vê diante de pistas precisas que delineiam o caminho a ser seguido para mapear o universo umbandista referente aos interlocutores espirituais em questão. Sutilezas assim percebidas foram contrastadas com os dizeres e sentidos percebidos em campo, buscando uma ordenação conforme tendências, de modo a evidenciar-se uma autorrevelação das principais teses a respeito do culto das entidades caboclas implícitas no sistema e práticas religiosos.

O trabalho de inclusão do método etnográfico e da atenção flutuante a significantes que se repetem com os conceitos de campo-tema (Spink) e de cena (Crapanzano) configurou-se em uma nova forma de apreensão, útil a pesquisas como esta, cujos ‘objetos de estudo’ são tão complexamente ricos em termos de significados possíveis.

A atenção flutuante a ações e palavras (a significantes) que se repetiram resultou em informações que emergiram de forma entrelaçada. No processo de organização e análise desse material, percebeu-se uma ordenação em três eixos intimamente relacionados, mas imprescindíveis a uma melhor visualização da composição dos sentidos que perpassam as entidades caboclas. Esses três eixos podem ser descritos

como diferentes ângulos de visão sobre o mesmo foco, que surgiram a partir dos próprios dados. Foram úteis no momento de visualização e análise dos resultados, e posteriormente ‘reentrelaçados’ na composição do texto. São eles: a composição do cenário das entidades espirituais; as suas funções religiosas e rituais; e o tipo de vínculo entre médiuns e seus espíritos. A consideração do material apreendido de acordo com essas três perspectivas, apesar de uma intrínseca interligação, permitiu que sutilezas e minúcias viessem à tona e a análise se tornasse mais precisa.

Esse enfoque poderá também eventualmente ser útil na análise e apreensão de significados veiculados por outras instâncias de alteridade presentes no contexto umbandista (pretos velhos, baianos, exus, crianças etc).

Elementos rituais numa gira

*Se ela é a Cabocla Jurema
Ela bebe água no coité!
Quando ela atira a sua flecha
A flecha vai cair onde ela quiser!
Se ela é a Cabocla Jurema
Demanda ela vai vencer!
Se ela é a rainha das matas
Demanda nenhuma ela pode perder!*

(Ponto cantado de cabocla)

III - RESULTADOS E DISCUSSÃO

Integram este tópico a descrição das comunidades umbandistas participantes, o que inclui o rastreamento dos significantes verbais e não verbais referentes à linha de entidades caboclas, além de percepções e sensações subjetivas e o modo de inserção da pesquisadora em cada “casa”. Na sequência, expõem-se os primeiros passos no caminho de apreensão dos espíritos caboclos e os resultados diretamente relacionados a eles, que incluem nuances relativas à diferenciação de gênero. Por fim, apresenta-se uma análise mais acurada das relações entre médiuns e entidades caboclas, feita através de uma leitura etnopsicanalítica.

Os versos alinhados à direita e em itálico, apresentados ao longo do trabalho, são trechos de pontos cantados, ou seja, músicas rituais, “(...) que foram gerados no contexto específico de uma tradição religiosa” (Carvalho, 1998, p.3 e 4) e constituem um conhecimento oral carregado de sentidos, cujos significantes podem se rearranjar de acordo com as condições rituais de cada situação. Assim, os pontos cantados mais marcantes de cada comunidade umbandista estão apresentados antes de suas descrições, e são reveladores de ênfases e especificidades do culto local. Da mesma forma, os trechos de pontos cantados entoados para caboclos ilustram a atmosfera relacionada a essas entidades.

1. Comunidades Umbandistas e seus caboclos

Os terreiros participantes deste trabalho são: Casa de Caridade Mãe Maria, Centro de Umbanda de Oxalá e Iemanjá, Tenda de Umbanda Filhos de Iansã, Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário, todos localizados em Ribeirão Preto; Núcleo de Umbanda Sagrada Flecha Dourada, em Bonfim Paulista e Terreiro Pai Benedito, em Jardinópolis. Cabe ressaltar que os dirigentes dos terreiros concordaram com a divulgação dos nomes de suas casas, e até a recomendaram. Além das comunidades umbandistas descritas, colaboraram também duas médiuns, à época, sem vínculos com algum terreiro.

*Aí vem Mãe Maria
Que vem do lado de lá
Vem pedindo licença a Oxalá
E a grande Sereia do Mar
Ai vem Mãe Maria
Que vem neste congá
Abençoar os filhos de fé
E todo mal levar*

A pesquisadora soube da **Casa de Caridade Mãe Maria** através de seus contatos sociais. Ao saber da pesquisa a ser realizada, uma colega informou que frequentou por um tempo o terreiro de uma pessoa conhecida de ambas. O contato então foi estabelecido e a permissão para a realização da pesquisa ocorreu sem maiores complicações.

A Casa de Caridade Mãe Maria funciona em um salão, situado em um bairro periférico de Ribeirão Preto, construído para esse fim. Os portões ficam abertos até o começo do trabalho (ou gira, como eles o denominam) e são posteriormente fechados, impedindo a entrada de pessoas atrasadas. Há um espaço intermediário entre o portão e o salão, onde encontram-se plantas como espada-de-São-Jorge e roseiras brancas. Há também um local com velas acesas para as almas à direita de quem entra e outro, à esquerda, com velas para exus e pombagiras. Chegando ao salão, os consulentes (ou seja, pessoas que procuram a casa para tomarem passe espiritual e/ou resolverem problemas pessoais de diversas ordens) recebem uma senha e sentam-se em cadeiras dispostas de costas para a porta e de frente para o espaço onde ficam os médiuns. A porta do salão, por onde entram os consulentes, fica aberta o tempo todo e, do lado esquerdo, encontra-se um filtro de água. No meio do salão, há uma mureta de menos de um metro que separa a assistência (local de permanência dos consulentes) da área da gira propriamente dita. A passagem se dá por uma abertura no centro da mureta, onde

existe uma escada de dois ou três degraus. Os médiuns chegam pelo mesmo portão de acesso à rua, mas passam por um corredor lateral ao salão e entram nele por uma porta situada na parede do fundo, a mesma do congá (altar com as imagens de santos, entidades e orixás). No centro do congá há uma cachoeira construída com pedras e água corrente, com duas longas lâmpadas azuis claras que a acompanham. Os atabaques estão dispostos no lado esquerdo do congá.

Congá

No começo do ritual, além da mureta, separam os dois espaços uma cortina de renda branca e uma corrente fechando a escadinha. Percebe-se assim uma certa separação entre médiuns e consulentes. Para abrir a gira (ou começar o evento), são entoados rezas e os pontos cantados (músicas rituais) e tocados (som dos atabaques) próprios para a abertura. Os exus e pombagiras são saudados, ocasião em que todos estão de costas para o congá. Em seguida, a mãe de santo realiza a defumação, que acontece primeiramente onde estão os médiuns e depois passa pela assistência. Geralmente, ela se veste com um vestido azul claro. Na sequência, os médiuns incorporam ao som dos pontos cantados e tocados, próprios das entidades com que irão trabalhar, e se preparam para receber a assistência. Essa etapa não pode ser descrita com detalhes porque a cortina que separa a assistência do espaço onde ocorrem os passes ainda permanece fechada. Quando tudo está pronto (médiuns incorporados, com seus

utensílios de trabalho) uma pessoa responsável pela movimentação dos consulentes começa a chamar as pessoas pelo número das senhas e ocorrem então os passes e consultas. Terminado o atendimento à assistência, os médiuns desincorporados também se consultam com as entidades espirituais. Em seguida, ocorrem as desincorporações e o fechamento da gira, ao som dos atabaques e pontos cantados.

Tanto os médiuns quanto os consulentes são numerosos neste terreiro. Uma gira chega a atender mais de cinquenta pessoas, com aproximadamente trinta médiuns incorporados e desincorporados. Frequentam-no pessoas de classe média e média baixa, de vários pontos da cidade. Alguns mais assíduos e outros nem tanto.

Nesta casa, as giras acontecem nas segundas e sextas-feiras, das 19h30 a aproximadamente 22h30. Às segundas-feiras, os passes são dados pelos pretos velhos. As giras de exus e pombagiras ocorrem geralmente na última sexta-feira do mês. As outras sextas são divididas entre giras de caboclos, giras de baianos e cirurgias espirituais. Percebe-se a prevalência dos rituais de pretos velhos, o que é condizente com a entidade principal, que dá nome à Casa: Mãe Maria é a preta velha que incorpora na mãe de santo. E a Casa, no geral, tem uma ‘coloração’ marcada por elementos ligados a essa linha de entidades. Contudo, a mãe de santo relatou, em conversas informais com a pesquisadora, sua forte ligação com a linha dos caboclos. Afirmou incorporar um deles desde sua infância, e que sua cabocla, quando vem trabalhar no terreiro, usa um cocar de penas coloridas na cabeça e configura uma presença que impõe respeito e demonstra força e beleza.

Mãe de santo e médium incorporadas

Constatou-se também uma influência católica (a mãe de santo se diz praticante, inclusive frequentadora das missas ao domingo), e do kardecismo, desde que são realizadas cirurgias espirituais por espíritos ‘médicos’ bastante conhecidos no meio espírita. Como consequência do tom dado pela linha de pretos velhos e devido às cirurgias espirituais nas sextas-feiras, há poucas giras de caboclos nesta casa. Contudo, os passes com caboclas e caboclos dali e as conversas com a Cabocla Ianka e sua médium constituem parte fundamental dos resultados desta pesquisa.

*A praia estava tão linda,
Brilhava a luz do luar,
Quando a Cabocla Jurema,
Levando rosas foi saudar Mãe Iemanjá.
Enquanto as rosas,
Pelas águas se espalhavam,
Apareceu uma rainha de Nanã,
Que recolhendo as flores da Jurema,
Jogou na areia uma estrela do mar.*

O **Centro de Umbanda Oxalá e Iemanjá** já era conhecido pelos membros de Laboratório de Etnopsicologia e começou a ser frequentado pela pesquisadora na fase de busca por médiuns colaboradores. Aparentemente, sentiu-se certa rispidez por parte da mãe de santo, sentimento esse logo diluído pela forte sensação de acolhimento vivenciada desde as primeiras conversas sobre a realização da pesquisa. Com o tempo, a pesquisadora foi considerada filha da casa, o que possibilitou uma grande abertura à pesquisa e explica a maior quantidade de entrevistas, conversas e convivência desta que escreve com os integrantes desta comunidade, relativamente à descrita acima.

Este terreiro funciona em um cômodo ligado à casa de seu pai de santo. Nos dias de gira, os portões permanecem abertos à população. Na entrada do Centro, estão dispostas cadeiras e bancos de madeira onde se senta a assistência. À direita de quem entra, perto da parede do fundo, fica o assentamento para exu: uma portinhola de aço onde se percebem velas acesas e onde ficam alguns objetos de culto a essa entidade. Na mesma parede, vê-se uma lousa em que são comunicadas as datas das próximas giras e linhas de entidades espirituais. No lado esquerdo, encontra-se um bebedouro, uma mesinha com as senhas de atendimento e um portão para o cômodo onde os trabalhos se realizam. Esse cômodo (pequeno para a quantidade de pessoas frequentadoras) tem suas paredes pintadas de azul claro e branco. No canto direito, para quem está de frente para o congá, há uma imagem de Obaluaiê (orixá relacionado à saúde e à doença), em uma

estante de parede, acompanhada por uma vela branca. Abaixo dessa imagem, situa-se o espaço onde o pai de santo, nas giras, trabalha incorporado por suas entidades. Estas trabalham muitas vezes voltadas à cura de doenças consideradas de ordem espiritual.

Imagem de Obaluaíê

Na parede do fundo, uma porta à esquerda dá acesso à área de serviço da casa do pai de santo. Em frente a essa porta, ficam os três atabaques. No lado direito, encontra-se o congá, constituído por três andares. No chão, em cima de uma pedra, vê-se uma imagem de São Jerônimo, santo católico relacionado com Xangô. Ao seu lado esquerdo, há um ponto riscado (desenho ritual) de Ogum, orixá ligado ao caboclo chefe da casa (Ogum da Mata) tendo, à sua esquerda, velas acesas pelos médiuns para fortalecer seus anjos da guarda. No andar intermediário do congá, em uma estante de madeira pintada de azul, da esquerda para a direita, estão as imagens de São Jorge, Pretos Velhos, Cosme e Damião, São Benedito, um Caboclo e São Sebastião. Entre essas (de maior destaque), encontram-se ainda imagens menores, velas e uma garrafa de água. Na estante de cima, destacam-se as imagens de Iemanjá, Jesus Cristo, Nossa Senhora Aparecida, um busto de Cabocla e São Francisco, entre velas e imagens menores. Cabe

ênfatizar que, entre as imagens em destaque, encontra-se uma de cabocla. Na parede, estão afixadas duas estrelas-do-mar pintadas de azul, e uma última estante pequena com a pomba que representa o Espírito Santo. Nas duas paredes laterais, encontram-se alguns quadros com reproduções de divindades (Oxalá, Oxum e Nanã), um com o desenho de orixás e um outro, com o “Diploma de Filiação à União Espírita Santista”.

Médium diante do congá

No início da gira, as mulheres ficam à esquerda e os homens à direita (para quem está na assistência). O ritual começa com a saudação à linha da esquerda, ou seja, exus e pombagiras, quando os médiuns estão de costas para o congá e agachados, com a mão esquerda a fazer reverências no chão (batidas com os dedos). Na sequência, ocorre a defumação, seguida pela saudação aos orixás. Pontos cantados (músicas rituais), acompanhados pelo som dos atabaques (pontos tocados) são entoados para cada uma dessas etapas iniciais da gira. Entre as pessoas que tocam os atabaques está uma mulher, neta do pai de santo. Esse fato é raro, pois no candomblé, uma das raízes da umbanda, mulheres não podem exercer essa função. Sua presença sugere que a umbanda pode

apresentar-se liberta do rigor das tradições encontradas no candomblé, com abertura para repensar as regras religiosas com desenvoltura e desprendimento.

Em dia de trabalho de caboclos, a primeira entidade a incorporar no pai de santo é o Caboclo Ogum da Mata, chefe do terreiro, o qual comanda a incorporação e desincorporação dos médiuns que estão em desenvolvimento, ou seja, estão nos primeiros contatos com suas entidades espirituais. Em seguida, os médiuns mais experientes recebem seus caboclos para o trabalho de passes espirituais. Cada um deles tem seu local específico e um cambono: pessoa desincorporada para auxiliar a entidade espiritual a realizar seus trabalhos, geralmente médiuns em desenvolvimento. Quando caboclas e caboclos incorporam, fazem saudações e riscam seus pontos, isto é, traçam no chão, com um tipo de giz especial (pemba), desenhos que os identificam e que são usados ritualmente.

Médium incorporada pela Cabocla Jurema, riscando o ponto

Recebem seus utensílios de trabalho e, quando estão prontos para atender a assistência, as pessoas começam a ser chamadas pela ordem das senhas que receberam ao chegar. Nesse momento, os atabaques silenciam e ouvem-se somente as conversas e

os brados dos caboclos. Como as senhas trazem os nomes dos médiuns, as pessoas que chegam antes podem escolher com quem vão tomar passe. Por esse sistema, sabe-se qual médium é mais ou menos requisitado pelos frequentadores. Cabe citar que para ser atendido pelo pai de santo não há senha, e os atendimentos por suas entidades são marcados com antecedência, geralmente por telefone, dependendo da necessidade das pessoas. São comuns os trabalhos que exigem uma continuidade, tendo o consulente que ‘passar’ por um espírito específico mais de uma vez.

Após o atendimento à assistência, os médiuns desincorporados tomam passe e as entidades espirituais se despedem e desincorporam ao som de pontos cantados específicos para tal fim. O fechamento da gira inclui a saudação para exus e pombagiras. Depois, os médiuns batem cabeça no congá, cumprimentam-se e o pai de santo se despede: *“Até segunda-feira, com os pretos velhos, se Deus quiser! Não falem”*. E bate as palmas das mãos uma vez, encerrando o dia de trabalho.

Além das giras de caboclos, são realizadas giras de pretos velhos (toda segunda-feira), de baianos e as chamadas ‘virada de banda’ (giras de exus e pombagiras). As de baianos ocorrem às sextas-feiras, alternadas com as de caboclo, sendo que a última do mês é dedicada à ‘virada de banda’. Todas elas ocorrem à noite, entre 20h00 e 22h00 aproximadamente. Frequentam o terreiro pessoas ligadas às famílias dos médiuns, moradores do bairro e das redondezas e alguns fiéis de outras áreas da cidade.

Apesar do maior número de giras de pretos velhos, percebe-se nessa comunidade uma grande importância da linha de caboclos, por ser um deles o espírito chefe da casa. O próprio pai de santo enfatizou a existência de uma cabocla que incorporava em seu ‘avô de santo’, ou seja, a pessoa que inseriu seu pai de santo no universo umbandista. Esse relato evidencia a influência da linha dos caboclos já na origem desse terreiro. Além disso, logo perto do portão vê-se, crescendo na parede, uma samambaia,

conhecida no ambiente umbandista como uma planta de caboclos. Diz um ponto cantado: *“vestimenta de caboclo é samambaia, é samambaia, é samambaia; venha caboclo, não se atrapalha, saia do meio da samambaia”*.

Não por acaso, desta comunidade, três caboclas e três caboclos incorporados em seus médiuns (três mulheres e dois homens) participaram da pesquisa. São elas as caboclas Jurema, Flecha da Mata e Flecha Pequena e eles, os caboclos Ogum da Mata, Gira Mundo e Sete Flechas, sendo este último caboclo incorporado pela mesma médium que incorpora a Cabocla Flecha da Mata.

*Rei da demanda é Ogum Megê
 Quem rola as pedras é Xangô Kaô
 Flecha de Oxossi é certa é
 É é é Oxalá é meu Senhor ô ô ô ô ô
 Sete linhas da Umbanda
 Sete linhas pra vencer
 É na lei de Oxalá
 Ninguém pode perecer
 Salve Oxum nas cachoeiras
 Iemanjá Deusa do mar
 Iansã pra defender
 Pai Ogum pra demandar.*

O **Núcleo de Umbanda Sagrada Flecha Dourada** também já era conhecido dos pesquisadores do Laboratório de Etnopsicologia. Ao frequentar esta comunidade, foram identificados médiuns que se tornaram importantes colaboradores. Esta ‘casa’ localiza-se em Bonfim Paulista, distrito de Ribeirão Preto. O nome Flecha Dourada indica que uma das suas mais importantes entidades espirituais é um caboclo de mesmo nome, que incorpora no pai de santo.

Entra-se por um grande portão que dá acesso à oficina de automóveis do pai de santo. Do lado direito, é encontrada uma construção de alvenaria chamada ‘tronqueira’, onde os médiuns acendem uma vela vermelha e preta logo que chegam, para saudar seus exus e pombagiras e pedir-lhes proteção. No lado esquerdo fica a casa do pai de santo. O espaço possui algumas árvores e é margeado por um rio. A imagem e o som provenientes do correr de águas, somados às árvores e plantas, e a visão de um céu geralmente estrelado causaram à pesquisadora uma agradável sensação de contato com a natureza. Esse cenário torna-se significativo por se tratar de um ambiente correspondente aos descritos por caboclos e principalmente caboclas (ver resultados adiante).

Congá e rio ao lado da casa

O cômodo onde ocorrem as giras possui duas portas. Do lado da porta por onde entra a assistência, há diversas plantas usadas nos rituais (arruda, pimenteira, manjericão, espada-de-São-Jorge, comigo-ninguém-pode etc.). O congá situa-se de frente para quem entra. É feito de estantes, pregadas na parede, com imagens de santos, orixás e entidades da casa.

No lado direito da porta de entrada, há uma salinha usada para estocar velas de várias cores, utilizadas de acordo com as necessidades de cada dia. No lado esquerdo, veem-se dois banheiros e uma pia. Perto deles, há várias cadeiras empilhadas, que são usadas ou não conforme o número de participantes. A porta por onde os médiuns entram encontra-se na parede lateral esquerda, do lado de um bebedouro, e faz ligação com a cozinha da casa do pai de santo. Nessa cozinha, os médiuns e pessoas mais ligadas à casa confraternizam em dias de festa (aniversários, por exemplo), ou mesmo convivem antes e depois das giras.

Nesta comunidade umbandista há um número crescente de médiuns integrantes da corrente mediúnica (conjunto de pessoas em desenvolvimento ou já desenvolvidas, em relação à mediunidade, e que se dedicam à religião) e um também crescente número de consulentes. As pessoas frequentadoras são, em sua maioria, de classe média. Quando chegam, recebem uma senha e sentam-se em cadeiras de plástico, geralmente do lado de fora, perto do rio, por falta de espaço no cômodo.

A abertura da gira ocorre com a saudação aos exus e pombagiras. Saúdam-se também os orixás e as entidades espirituais, ao som dos pontos cantados e tocados. Depois que os médiuns incorporam e se preparam para os passes, a pessoa responsável pelos consulentes os chama pela ordem das senhas e os passes começam. Estes geralmente são realizados por pretos velhos ou caboclos, em dias alternados, mas pode-se ver incorporação de caboclos e pretos velhos em um mesmo dia, assim como de outras linhas de entidades espirituais: boiadeiros, crianças, marinheiros, baianos etc. O fechamento da gira ocorre sem diferenças significativas em relação às casas já descritas.

Os dias de trabalhos voltados à assistência são as sextas-feiras, entre 20h00 e 23h30. Às terças-feiras ocorrem giras específicas para o desenvolvimento dos médiuns iniciantes, amparados pelos mais experientes. Nessas ocasiões, há incorporação por diversas linhas e o ambiente é mais propício para a realização da pesquisa, porque está presente um número menor de pessoas, de acordo com o pai de santo. Desta comunidade, participou da pesquisa a médium da Cabocla Sete Espadas e do Caboclo Flecha Dourada, incorporada por ambos, em dias diferentes, e desincorporada. Além dessa participação, estão nos resultados também trechos de conversas e passes com outros caboclos da casa, especialmente a Cabocla Inaê Obá.

*Eu vi Cosme na beira d'água,
Comendo arroz, bebendo água
Eu vi Damião na beira d'água,
Comendo arroz, bebendo água
Eu vi Doum na beira d'água,
Comendo arroz, bebendo água
Eu vi Pedrinho na beira d'água,
Comendo arroz, bebendo água*

A **Tenda de Umbanda Filhos de Iansã** situa-se próximo ao Centro de Umbanda de Oxalá e Iemanjá. A convivência entre a pesquisadora e os integrantes deste terreiro é de longa data. Por ocasião da Iniciação Científica, ela pôde constatar que seu antigo professor de capoeira também mantinha uma função de ogan (pessoa responsável por tocar o atabaque) nesta comunidade. A partir dessa coincidência, a perspectiva da pesquisa foi bem aceita pelo pai de santo, que permitiu a presença da pesquisadora, inclusive com autorização para registro em áudio e vídeo. Cabe lembrar que embora o processo necessário para esse tipo de permissão costume ser mais demorado, neste caso foi facilitado pela relação de confiança tanto entre a pesquisadora e o professor de capoeira/ogan, quanto entre este e o pai de santo.

As giras nesta comunidade ocorrem também em um cômodo ligado à casa do pai de santo. No lado externo, há uma placa onde se lê “tenda de umbanda”. Em frente à porta de entrada, há uma parede que impede a visão do congá, para quem passa pela rua. Na entrada, encontra-se o assentamento de exu no lado esquerdo e uma mesinha com um filtro d'água e uma cadeira, no lado direito. Ali, antes do início das giras, está a mãe do pai de santo distribuindo as senhas de atendimento. O espaço onde os consulentes esperam pelo passe é separado do local onde ficam os médiuns por uma mureta com uma abertura no meio. O congá, na parede do fundo, possui três nichos, sendo um deles o maior, com a maioria das imagens; um mais próximo do chão, com duas imagens de

Iemanjá, água, conchas e flores; e, acima deste, um pequeno degrau com flores, uma imagem de um anjo e instrumentos rituais. No lado esquerdo do nicho maior, há um espaço dedicado a Xangô, com pedras, flores e imagens (em destaque, uma de São Jerônimo, uma de Nossa Senhora e uma de um baiano). No centro, destacam-se as imagens de Jesus (ou Oxalá), São Jorge (ou Ogum), Santa Bárbara (ou Iansã), Cosme e Damião, entre outras de santos católicos. Já no lado direito encontram-se imagens de caboclos e uma de São Sebastião (ou Oxossi). No chão, em tamanho real, está a imagem de uma cabocla.

Congá da Tenda de Umbanda Filhos de Iansã

O funcionamento do ritual é muito semelhante ao do Centro de Umbanda de Oxalá e Iemanjá. Não por acaso, já que o pai de santo deste último foi médium da Tenda de Umbanda em questão. Contudo, é possível notar peculiaridades próprias de cada casa. No que concerne aos caboclos, por exemplo, parece que sua influência é maior na outra do que nesta comunidade, onde se percebe uma forte presença da linha dos baianos.

A princípio, a pesquisadora se dedicou mais a esta casa, pois a imagem de cabocla, em tamanho real, indicava a possibilidade de uma presença significativa dessa entidade ali.

Imagem de cabocla

Porém, no decorrer da Iniciação Científica, o contato com este terreiro foi marcado pelo falecimento de uma médium, que recebia uma cabocla chamada Serena, importante dupla colaboradora da pesquisa de então. O episódio mostrou-se extremamente doloroso tanto para a comunidade quanto para a pesquisadora, o que repercutiu na relação entre os envolvidos. Houve uma retração do terreiro, que passou por períodos de difícil elaboração. Assim, respeitou-se o consequente afastamento. Contudo, o contato não foi quebrado. Ao invés da desistência, a participação serena da pesquisadora e o respeito ao acontecido também fortaleceram vínculos que foram posteriormente retomados. Apesar de não terem sido realizadas entrevistas com duplas médiuns-caboclos nesta casa, houve uma extensa pesquisa de campo, e uma significativa implicação pessoal da pesquisadora.

*Seu doutorzinho,
Quer que chame de doutor
É desaforo
Cativeiro já acabou
Branco sabe ler
Branco sabe escrever
Só não sabe o dia que morre,
O negro é quem vai dizer*

O **Terreiro de Umbanda do Pai José do Rosário** é uma das comunidades umbandistas já conhecida e participante de pesquisas de outros membros do Laboratório de Etnopsicologia. A pesquisadora frequentou esta ‘casa’ na época da Iniciação Científica e, por motivos práticos (ausência de participantes que se encaixavam no perfil necessário à pesquisa de então) e de cunho autobiográfico (a pesquisadora se identificou com alguns aspectos do grupo com os quais tinha certa dificuldade), o contato foi interrompido temporariamente, sendo retomado na ocasião do início do mestrado. A volta da convivência com esta comunidade se deu de forma mais tranquila por causa do maior contato da pesquisadora com suas questões subjetivas, de certa forma refletidas neste grupo umbandista. Portanto, a implicação nesta casa se deu de forma intensa e rica, proporcionando tanto situações que se desenlaçaram em autoconhecimento por parte da pesquisadora, quanto informações de outra forma não acessadas sobre o contexto umbandista relacionado às caboclas e aos caboclos.

O Terreiro de Umbanda do Pai José do Rosário funciona em um cômodo construído para esse fim, situado na casa do pai de santo, onde atualmente moram dois de seus filhos. Entra-se na casa por um portão pintado de azul, que dá acesso a uma grande área margeada por diversas plantas de utilidade ritual (guiné, espada-de-São-Jorge, comigo-ninguém-pode etc.). À esquerda de quem entra, vê-se o assentamento de exu, uma pequena construção de alvenaria com um portãozinho de aço. Em cima do

portão de entrada, há um pote branco. À direita, situa-se uma cozinha grande, separada dessa área por uma mureta de aproximadamente um metro de altura. Além de utensílios de cozinha e área de serviço (geladeira, fogão, pia, filtro de água, máquina de lavar roupa, tanque), há uma grande mesa e uma mesa de sinuca, sempre coberta por uma capa. Nesse ambiente, onde se percebe um clima acolhedor, os participantes se reúnem antes e depois da gira para conversarem, resolverem assuntos pendentes, alimentarem as crianças, entre outras atividades do cotidiano. Os frequentadores são, em sua maioria, pessoas da família ou ligadas aos médiuns, ou as que vão lá por indicação de alguém. Como está atualmente oficializando suas atividades, apesar de antigo, este terreiro espera o final do processo burocrático para abrir legalmente suas portas à comunidade em geral.

O cômodo onde ocorrem as giras situa-se ao lado dessa cozinha. A parede que faz divisa com a área de entrada conta com uma porta central e duas janelas laterais. Existem ainda duas venezianas, próximas ao teto, na parede que divide o cômodo e a cozinha. As paredes são brancas e o congá, feito de alvenaria e pedra, fica de frente para quem entra pela única porta, pintada de azul. De um pequeno degrau embaixo, sobem três pilares que sustentam uma plataforma, coberta por toalha de renda branca, onde está a maioria das imagens. No centro da plataforma, há uma elevação onde se situa a imagem de Jesus Cristo, relacionado com Oxalá. A seus pés, um pote de cerâmica, velas, flores, a pomba do Espírito Santo e uma pedra, presentificando Xangô, orixá de cabeça do pai de santo. Na parede, acima da imagem, vê-se um triângulo azul, margeado pelas palavras: caridade, humildade e amor. Do lado direito, encontram-se imagens de caboclos, uma jarra com água, velas, algumas imagens menores, utensílios usados na gira, algumas machadinhas de Xangô, uma pedra sustentando uma vela, a imagem de São Jerônimo, um grande pilão com machadinhas entalhadas em seu corpo e

guias (colares rituais) penduradas. À esquerda, encontra-se a imagem de Iemanjá ao lado de uma grande concha do mar. Seguem as imagens de Cosme e Damião, pretos velhos, Santa Bárbara, Nossa Senhora Aparecida, um pote com água e velas. No canto esquerdo, encostado no congá, fica o atabaque, tocado por um dos filhos do pai de santo. Abaixo da plataforma, no congá, ficam velas para a firmeza do anjo da guarda dos médiuns, além de pedras, bengalas, e vasilhas com água. No centro, em frente do congá, um grande vaso com flores, espadas-de-São-Jorge e eventualmente outras plantas.

Pai de santo e congá

No canto direito do cômodo, fica a cadeira do pai de santo, com sua toalha, usada por suas entidades na gira. Ao lado dela, um toco de madeira utilizado como banquinho pelo Pai José do Rosário, preto velho do pai de santo, que dá nome a ‘casa’. Este toco é revestido por um pano branco bordado com o desenho de um ponto riscado. Do lado direito da porta, vê-se um pilão, com alguns galhos secos de alecrim usados na defumação. Próximo a esse pilão, o primeiro espírito a incorporar (que depende da ocasião) risca seu ponto e acende nele uma vela. Esse ponto fica riscado durante toda a

gira e todas as outras entidades espirituais o saúdam. Do outro lado, atrás da porta, estão dois pequenos punhais cruzadas, com cabos vermelhos e pretos, em cima de uma pedra, e uma vela. Ao lado, um toco de madeira com um chapéu e um colar ritual. Na parede à esquerda, fica um armário que guarda utensílios para o ritual, além de uma mesinha com um filtro de água. Muitos objetos utilizados por diferentes entidades espirituais ficam expostos por perto ou pendurados nas paredes. Nelas também há dois quadros de madeira entalhada, com a figura de um preto velho e uma preta velha, e um desenho que reproduz a Cabocla Jurema.

Muitos sinais indicam que esta casa é predominantemente de pretos velhos. A entidade principal (Pai José do Rosário) é o preto velho que incorpora no pai de santo. Além disso, trata-se de uma família negra, que inclusive relata a existência de uma ancestral (a bisavó) transformada, após sua morte, em preta velha. Contudo, entre as imagens em destaque, além das de pretos velhos e das de Xangô (orixá de cabeça do pai de santo e de dois de seus filhos), estão as de caboclos. Da mesma forma, destaca-se o quadro da imagem da Cabocla Jurema. Ainda, um dos médiuns mais importantes diz ter muita afinidade com seu caboclo, além de ser um dos raríssimos homens a incorporar caboclas de que se tem notícia.

As giras acontecem às sextas-feiras e não existe uma programação da linha de entidades que vai trabalhar. Os médiuns dizem que, nos momentos que antecedem a incorporação, percebem que tipo de espírito virá através da vibração própria de cada linha. Os trabalhos se iniciam às 20h00 e terminam por volta das 23h30. Os médiuns, ao entrarem no cômodo, batem a cabeça no chão, saudando o congá, e acendem uma vela para seus anjos da guarda. Iniciam-se as rezas e a defumação. Cada passo é acompanhado por pontos cantados e tocados próprios para a ocasião. As incorporações começam geralmente com um dos médiuns recebendo um espírito relacionado com

determinado orixá. Este cumprimenta as pessoas, dança, dá passes e vai embora. Tudo de acordo com a energia e a necessidade do dia, que são expressas pelas entidades espirituais e sentidas pelos participantes. Em seguida, os médiuns já desenvolvidos recebem suas entidades da linha de passe. Esse grupo chama de ‘linha de passe’ a classe de espíritos que incorporam para atender a assistência. São os pretos velhos e os caboclos, o que está de acordo com a percebida prevalência, nesta casa, dessas duas linhas de entidades espirituais.

Médium incorporada por caboclo

Apesar de geralmente virem em dias diferentes, é possível um preto velho incorporar em dia de caboclo e vice-versa. Os passes acontecem ao som de pontos cantados e tocados, ou somente pontos cantados específicos das entidades que estão trabalhando. Depois que todos tomaram seus passes, caboclos ou pretos velhos desincorporam e os médiuns geralmente recebem outra linha de espíritos. Estes podem ser crianças (erês), caboclas das águas, marinheiros, baianos, boiadeiros, pretos velhos da mata ou pombagiras e exus. Eles podem dançar, realizar rituais, dar passes em pessoas que estão precisando de sua energia específica, fazer limpezas espirituais etc.

Na sequência, pode haver ainda a incorporação de outra linha de entidades ou o encerramento da gira. O encerramento acontece quando não haverá mais nenhuma incorporação. Pontos cantados e tocados são entoados para o fechamento dos trabalhos, reza-se e certifica-se que todos estão bem. Os presentes recebem um copinho com água da jarra que permaneceu no congá durante a gira e que, de acordo com eles, está energizada. Depois, em fila, todos saúdam o congá, batendo a cabeça e fazendo pedidos, ao som de pontos cantados e tocados. Cumprimenta-se o pai de santo e deixa-se o local da gira. Na cozinha ao lado, as pessoas convivem ainda por algum tempo, antes de irem embora.

Desta ‘casa’, participaram diretamente da pesquisa o médium que recebe o Caboclo Rompe Mato e a Cabocla Sete Cascatas; e a médium da Cabocla Japuirá, na condição de desincorporados e incorporados pelas entidades citadas. Cabe lembrar que, em todas as comunidades, informações, passes, fatos e conversas com as pessoas da comunidade, com outros caboclos e outras entidades espirituais foram relevantes e compõem os resultados.

*Quem é aquele velhinho
Que vem no caminho andando devagar
Com seu cachimbo na boca
Pitando a fumaça, soltando pro ar
Ele é do cativeiro
É Pai Benedito ele é mirongueiro*

O **Terreiro Pai Benedito** é uma das comunidades umbandistas mais antigas da região de Ribeirão Preto. Está situado em Jardinópolis e foi fundado oficialmente na década de 1960 pela mãe da atual mãe de santo. O primeiro contato da pesquisadora com a umbanda, proporcionado por outros membros do Laboratório de Etnopsicologia, ocorreu nesta ‘casa’, na ocasião da Iniciação Científica. Apesar de a pesquisa inicial (IC) não ter sido realizada nesta comunidade, a pesquisadora manteve o contato, inclusive ajudando outros pesquisadores a registrar em vídeo e fotografia os eventos importantes dali.

Trata-se de uma comunidade pertencente à umbanda que se pode chamar de tradicional, dotada de uma forte influência de práticas e crenças herdadas da cultura negra escrava. A transmissão do conhecimento e de práticas religiosas acontece fundamentalmente de forma oral e, apesar da influência católica e do espiritismo kardecista, esta comunidade preserva características africanas, evidenciadas pela importância das entidades espirituais negras (como por exemplo os pretos velhos), assim como pelo fato de muitos pontos cantados ali entoados fazerem referência à África.

O terreiro está construído em um terreno onde ficam também a casa da mãe de santo e as de alguns de seus irmãos. Em um muro branco, há um portãozinho por onde as pessoas têm acesso a um espaço intermediário entre a rua e o salão em que ocorre a

gira. Nesse espaço, há algumas árvores, plantas e a ‘casa das almas’². O salão é dividido em duas partes. Na primeira, para quem entra pela frente, estão as cadeiras e bancos onde ficam os consulentes. Acima e do lado da porta de entrada, em estantes na parede, veem-se duas imagens de baianos, uma de cada lado da porta. O espaço onde ficam os médiuns é separado por uma mureta de aproximadamente um metro de altura e com uma abertura no centro.

Congá do Terreiro Pai Benedito

O congá, construído com prateleiras sobrepostas, situa-se na parede do fundo e é repleto de imagens de santos católicos, orixás e entidades espirituais. Destacam-se, acima de todas, a imagem de Jesus (ou Oxalá) e a maior e mais central, a de São Benedito, santo negro, ratificando o cunho africano do local. Veem-se ainda muitos quadros, tanto na parede do congá quanto nas outras paredes do cômodo.

² Sobre essa ‘casa’, ver Pasqualin (2009).

Detalhe do congá

As giras acontecem as segundas, quartas e sextas-feiras. Começam por volta das 20h00 e terminam aproximadamente às 22h00. Não se sabe de antemão que linha de entidade espiritual irá incorporar, sendo comum a incorporação de mais de uma no mesmo dia. Nas segundas e sextas-feiras, após as giras, ocorrem as de esquerda (dedicadas a exus e pombagiras). Além desse trabalho, a mãe de santo do terreiro passa o dia à disposição das pessoas que a procuram para benzimentos, passes, conselhos ou rituais de cura. Os frequentadores desta ‘casa’ compõem-se dos mais diferentes tipos de pessoas, de várias classes sociais, ocupações (policiais, políticos, pessoas em conflito com a lei, lavradores, professores universitários, prostitutas, empresários etc), religiões ou crenças (umbandistas, padres, evangélicos etc). Entre os consulentes, alguns são mais assíduos e outros procuram o terreiro de forma esporádica, à procura de ajuda para situações específicas. A marca maior da ‘casa’ é estar sempre aberta a todos e a todos os tipos de pessoas.

Percebe-se a forte prevalência de um contexto relacionado aos pretos velhos, em comparação à linha dos caboclos. Contudo, os caboclos também estão presentes durante

as giras, incorporando em seus médiuns, e dando passes e conselhos aos consulentes e filhos da ‘casa’.

Médium incorporado por um caboclo

Apesar da pesquisa não ter sido realizada extensivamente neste local, relatos do sonho de uma das médiuns, e os trechos da conversa entre ela e a mãe de santo sobre o sonho foram importantes para a apreensão do universo umbandista relativo às entidades caboclas.

Além dos terreiros já descritos, conta-se também com duas médiuns não frequentadoras de casas umbandistas. Em conversas informais, essas mulheres forneceram valiosas informações sobre suas sensações, percepções, sonhos e vivências tidas como espirituais, relacionadas tanto aos seus caboclos e caboclas quanto a outras entidades que também as acompanham. O contato entre a pesquisadora e essas médiuns foi realizado com a frequência de um encontro a cada quinze dias aproximadamente. Contudo, não foram raros os episódios em que as participantes procuraram a pesquisadora para relatar alguma experiência que consideraram importante para a pesquisa.

Nas descrições das comunidades umbandistas participantes, percebe-se certo contraste a respeito de como lidam com o mundo espiritual. Apesar de nítidas semelhanças, destaca-se uma maior ou menor necessidade de controle e racionalização. No ‘Terreiro do Toninho’ (oficialmente Centro de Umbanda de Oxalá e Iemanjá), por exemplo, os colaboradores veem com maior naturalidade a manifestação do fenômeno religioso. Apesar de um aparente controle maior (sabe-se anteriormente que linha de entidades irá incorporar), os imprevistos acontecem e não são seguidos por discussões ou explicações a respeito. Eles se dão, e as pessoas e espíritos tomam as devidas providências. Já no terreiro do Pai José há inclusive um espaço de estudos sobre a religião. Nas segundas quartas-feiras do mês, os médiuns se reúnem para discutir e tirar dúvidas a respeito das vivências religiosas, possíveis experiências mediúnicas ou falta delas, organização do culto e outros assuntos. Essa diversidade é ilustrativa das várias possibilidades de vivenciar a umbanda, de acordo com diferentes graus de influência de outras religiões que a formaram, sem prejuízo de uma intrínseca estrutura comum.

2. *Composição de caboclas e caboclos*

Primeiros passos

A princípio, foi-se em busca das caboclas. Logo se percebeu que o universo umbandista se comunica como um todo, sendo impossível recortar o objeto de estudo de seu contexto geral. Um trecho retirado da conversa com a médium da Cabocla Flecha Pequena pode ilustrar esse fato. Após ser lembrada de que a pergunta se referia à cabocla, ela concordou que a pesquisadora “(...)Perguntou. E eu falei da vó [preta velha], da esquerda [exu e pombagira], quem falta mais?”. Da mesma forma, a médium da Cabocla Ianka, ao final da entrevista, falou espontaneamente sobre várias de suas entidades espirituais.

No início da pesquisa, outra linha de entidades fez-se notar: as pombagiras. Muitas vezes, foi necessário conversar com as colaboradoras incorporadas por elas, antes de obter as entrevistas previstas. Em outras situações, as médiuns falaram mais sobre essas entidades, mesmo quando as perguntas se referiam às caboclas. Uma delas insistiu para que a pesquisadora conhecesse a sua “mulher da esquerda”. As próprias, incorporadas em suas médiuns, indicaram a importância de se trabalhar com as pombagiras: “*precisa aprender a fazer fogo para se virar na mata*” (Cabocla Ianka). ‘Fogo’ associa-se comumente às pombagiras, enquanto ‘matas’ refere-se geralmente à linha dos caboclos. Esse fato está de acordo com a organização do culto umbandista, cujos rituais não começam antes que elas sejam saudadas juntamente com os exus. Além disso, essas entidades são comumente relacionadas à defesa das ‘casas’. É preciso se deixar conhecer por elas para que se obtenha um efetivo acesso ao universo umbandista. A pesquisadora então mostrou-se, explicitou a que veio, o que estava buscando e o que pretendia deixar ali. Mais que isso, foi cuidada pelas pombagiras. A

partir dos passes com essas entidades, foi aconselhada a acender muitas velas vermelhas e se viu confrontada com questões da sua própria feminilidade.

Tais dados sugerem uma trama profunda entre os diversos tipos de entidades e dão pistas a respeito de como o universo umbandista se manifesta e responde aos que o procuram. As caboclas não se apresentam isoladamente: integram um sistema que também as revela - e revela quem está sob seus cuidados - através das vozes de outras mulheres, espíritos ou humanos: pombagiras, pretas velhas, baianas, médiuns, consulentes etc. E, de todas essas formas, cuidam. É possível, pela lógica da umbanda, uma entidade espiritual enviar um recado para alguém através da boca (do corpo) de outra pessoa, incorporada ou não. Como exemplo, a Cabocla Flecha da Mata diz que quando precisa falar algo para sua médium, *“essa índia [a cabocla] faz essa empurramenta, pra bater bica [conversar] com outras índia [outras pessoas] cá, nessa oca, para transmitir essa pensamenta”*.

Mais tarde, percebeu-se que essa lógica não se restringe ao universo feminino na umbanda. O Caboclo Gira Mundo, ao ser convidado a falar de sua história, contou a vida de seu médium, falou do exu que trabalha com ele, assim como do preto velho que ele também incorpora.

Percorrendo o caminho necessário, que passa pelas conversas com (e sobre) as pombagiras, foi possível acessar o universo relativo às caboclas. Como dito anteriormente, no início o foco esteve nas entidades femininas. Porém, o contexto umbandista revelou pistas que levaram à dúvida se a diferenciação entre gêneros era uma questão mais presente na estruturação da pesquisa do que propriamente nas comunidades participantes. Repetiu-se o fato de a pesquisadora pedir para conversar com as caboclas e ser encaminhada para um caboclo. Pesquisadora: *“mas eu gostaria de conversar com uma cabocla”*. Umbandista: *“ah, é tudo a mesma coisa”*. Por outro

lado, percebiam-se também indícios de certa diferenciação. Uma das médiuns disse saber intuitivamente que caboclas e caboclos são diferentes, apesar de o objetivo do trabalho ser o mesmo: *“Não sei explicar bem, mas sinto que elas são mais doces, mais carinhosas. Os caboclos são mais diretos, mais ‘pá-puf’”*. Foi preciso então investigar com mais acuidade. Para tanto, entrou em cena a minuciosa escuta psicanalítica, discutida no tópico sobre o método.

Para efeito de organização do texto, apresenta-se primeiramente a descrição do que foi encontrado sobre a categoria espiritual dos caboclos no geral. Em seguida, estão as nuances de gênero que se tentou encontrar nesse contexto. Em cada tópico estão presentes as discussões que se fizeram pertinentes com a literatura acadêmica sobre o assunto. Ainda, precedendo cada assunto a ser discutido, são apresentados pontos cantados relacionados com os significantes em questão. Pontos cantados são cantigas rituais preñhes de sentidos que revelam o contexto umbandista. Sendo assim, a citação enriquece a apreensão e divulgação dos sentidos veiculados pelas entidades caboclas, objetivo desta pesquisa.

Caboclo Pena Verde
É minha luz, é o meu guia (...)
A sua luz ilumina o escuro
Todos seus filhos

Minha cabocla é linda, orirá!
Sua luz bendita quem lhe deu
Quem lhe deu foi nosso Pai Oxalá!

Negrão (1996) explicita que os caboclos são tidos como “ ‘entidades de luz’(...) capaz de bem orientar seus clientes.” (p.211). Nesta pesquisa, constatou-se que vários sentidos do termo ‘luz’ acompanham o contexto umbandista relacionado a esta linha de entidades. Uma das mulheres contou que sua cabocla clareia seus pensamentos. O Caboclo Rompe Mato disse que Tupã, seu protetor, “*iluminava essa mata cando caboclo essa entrava*”. A Cabocla Sete Espadas tem “*esse pele bem escura, fia (...)* *muito sol, muita luz*”. Disse a médium da Caboclinha “*eu consegui enxergar, estava escuro, né (...) essa luz era ela [cabocla]*”. Complementa: “*Quando ela chega, parece que o ambiente fica mais claro, parece que a luz aumenta.*” A estrela desenhada no ponto riscado da Cabocla Jurema serve “*para iluminar a fiarada da terra*”. O Caboclo Sete Flechas gostava de ver o céu iluminado pela lua e por estrelas: “*tava na mata (...)* *era uma lua de lua bonita, estrelada*”. A Japuirá disse trabalhar para “*essa iluminador essa cucuruto [cabeça] essa fiarada*”. Emocionada, uma médium vidente descreveu a cabocla Sete Cascatas como sendo “*de uma grandiosidade assim, de uma luz (...)*” Ainda, uma das médiuns, após dizer que quase não conhece sua cabocla, interrompeu o que estava falando para perguntar: “*mas não tem uma luz aqui, não? (...) cadê a luz daqui?*”. Pelo encadeamento de seu discurso, fica clara a relação que ela faz entre sua cabocla e o significante ‘luz’. No geral, os médiuns consideram seus caboclos espíritos evoluídos. Caboclo “*é um espírito de luz*”, nas palavras de Ogum da Mata.

Caboclo da Mata Virgem
Quando firma o ponto não erra
*Na sua **terra***
Auê, auê, na mata virgem

*Quem tem o poder sobre a **terra**?*
Quem tem o poder sobre o mar?
É a Cabocla Jandira
É a Sereia do Mar

O termo ‘terra’ (e significantes contíguos: plantas, flores, barro, chão etc.) também emergiu de forma importante na análise dos dados referentes à linha dos caboclos. Uma das médiuns disse que sua cabocla (a Caboclinha) é pé no chão, é “*da terra, mesmo*”. São comuns imagens de caboclos e caboclas em uma posição cujas pernas estão em contato -‘plantadas’- no chão, com seu olhar ou suas flechas muitas vezes apontadas para a frente e para o alto.

Imagens: Caboclo Guarani, Cabocla Jurema do Rio, Cabocla Juremera, e Caboclo Ubirajara Flecheiro, retiradas do site: WWW.tefl.com.br no dia 22/05/2009.

A Cabocla Ianka ensina como identificar sua presença: “*se ouvir bater no chão com o pé, sou eu*”. Sua médium diz que adora andar descalça, sentindo o chão nos seus pés. O Caboclo Sete Flechas também é descrito como “*descalça (...) é de pé no chão*”. Os termos terra e matas estão relacionados. As matas se desenvolvem em terra firme, criando raízes no chão. O Caboclo Sete Flechas “*esse trabuca muito mais na mata muito fechada*”, assim como o caboclo Flecha Dourada, que “*vivia este no mata, filha*”. Ele ensina que o trabalho na umbanda é “*fortalecer este com raiz profunda este cada passo que este umbanda este dá, ã?*”. O mesmo caboclo diz trabalhar para “*mostrar este caminho, ã?*”.

*Caboclo não tem caminho para **caminhar**.
Caminha por cima da folha,
Por baixo da folha,
Em qualquer lugar.*

Percebeu-se que os significantes em questão veiculam um sentido de chão, local seguro para seguir em frente. O chão, a terra é “*o que te dá subsídios pra caminhar*”, disse uma das médiuns. O Caboclo Rompe-Mato oferece à pesquisa “*proteção pra essa lua e as luas do vosso caminhar. (...) auxiliar, essa cada passador [passo], dos vosso caminhar*”. O mesmo sentido aparece em outro trecho, referente à relação entre o caboclo e seus fiéis: “*echa mata Oxossi, echa proteção a eche casuá [casa], eche nas caminhada*”. A Cabocla Ianka aconselha seus filhos a “*concretizar essa pisada*”. A Inaê Obá contou que indica o caminho que sua médium deve seguir. Uma das médiuns disse que “*ela [cabocla] trabalha para iluminar o caminho dos seus filhos*”. Luz e caminho. Terra e chão férteis, onde pode-se plantar e cultivar os objetivos da vida pessoal e do grupo. Fica claro o sentido de movimento.

Cabe aqui uma discussão com a literatura científica a respeito. A constatação da forte presença do significante terra pode remeter a território e corroborar a ideia de que os caboclos são cultuados pelos descendentes de africanos como os donos da terra, ou seja, como espíritos ligados ao território brasileiro, como defendem importantes estudos acadêmicos. Porém, como visto, o significante em questão também pode admitir um sentido de chão, local seguro para caminhar. Elas [caboclas] tornam “*nossa caminhada mais cheia de coloridos*”. Essas entidades parecem assim associar-se à realização de objetivos, conquistas e cumprimento de desígnios concretos.

Ainda sobre a terra, pode-se perceber que esse elemento remete ao conhecimento e trabalho com as plantas. É a terra que fornece as ervas com as quais a Cabocla Jurema prepara os banhos de limpeza (física e espiritual) para seus filhos. A

Cabocla Ianka contou como faz ‘remédios’: a folha das plantas deve ser “*amassada, punha um pouco de água, barro, deixava no sereno a noite toda*”. O caboclo Ogum da Mata ensina que “*cada erva serve pra um remédio, pra alguma coisa*”. A utilização das plantas pelos caboclos é compatível com a valorização desses elementos nos cultos africanos. Da mesma forma, sabe-se que a herança indígena ensina o valor de se conhecer e utilizar a matéria vegetal para vários fins. Neste ponto, ao invés de um indício de africanidade, pode-se pensar em um ponto de encontro, que vem à tona em rituais umbandistas, entre as culturas formadoras do povo brasileiro.

*Caboclinha guerreira
Sou Sete Flecheira
Eu venho lá da mata
Com meu arco e flecha*

*Quem seria tão forte arqueiro?
Quando estrela brilhou na mata virgem
Pude ver o caboclo flecheiro*

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. Aparecem inclusive no ponto cantado transcrito na página 27, que abre o tópico Resultados e Discussão: “*Quando ela atira a sua flecha/ A flecha vai cair onde ela quiser*”. 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.

Ponto riscado de caboclo

O Caboclo Rompe Mato, “*essa guerreiro das mata formosa*”, disse que “*essa flecha certa, fia, essa acertava essa o que era de sustentá*”. Disse a médium da Flecha Pequena: “*firmeza do que eu sinto na mata também (...) ela mostra uma força, uma coisa assim que te... que impõe muito respeito*”. A cabocla Flecha da Mata conta que “*Essa índia era muita guerreira*”, assim como o Caboclo Ogum da Mata, que “*era*

guerreira, a triba ia contra a outra (...) pra fazer guerreador". O Caboclo Flecha Dourada explica a sua função negando participar de lutas, corroborando assim a relação entre caboclos e guerras. Os caboclos foram descritos como seres destemidos, que não se amedrontam diante de qualquer perigo. *"Essa que vem essa a frente, fia, essa que não teme o que tem a campreendê e esse enfrentá (...) essa flecha essa caboclo essa continua essa rampendo essa os dificuldade que essa caboclo é imposto, essa romper"*, disse o Caboclo Rompe Mato, em consonância com seu nome. E são determinados, seja no ato de aconselhar seus médiuns e fiéis, seja ao se descreverem. Uma das caboclas disse não aguentar ficar parada, precisar ir à luta. Outra se descreve persistente: *"Essa cabocla essa era muito, como fala hoje, teimosa, filha. Quando cabocla queria, esse fazer coisa, filha, (...) mostrava que esse precisava fazer."* Nota-se a expressão dessa força e determinação inclusive na imagem de médiuns incorporados. A postura ereta, os movimentos ativos e seguros.

Caboclo Ogum da Mata e Cabocla Jurema

Realizam os passes com movimentos firmes, e suas ‘chegadas e partidas’ acontecem rapidamente, “(...) *como uma rajada de vento, que me joga, me pega assim, é ela*” (médium da Cabocla Sete Espadas).

Médium incorporada por caboclo saudando o pai de santo

*Lá na **mata** eu vi
Uma cabocla Jurema! (...)
Mas ela veio de tão **longe**
Veio caçar a ema!*

*Eles vêm de **longe**
Do centro do Juremá
Com seu saio de penas
Na Umbanda saravá*

As imagens (matas, com suas plantas e flores, terra e água) evocadas pelos caboclos compõem o seu cenário. Eles se descreveram nesses ambientes e seus médiuns afirmaram sentir-se bem neles. O Caboclo Flecha Dourada diz que viveu na mata em uma época muito distante. Além dos caboclos já citados (habitantes das matas profundas), a cabocla Ianka disse morar na “*mata profunda, densa, fechada (...) perto do rio*”. A água, relacionada comumente às caboclas, penetra e circula nos recônditos menos acessíveis da mata, remetendo a um sentido de algo misterioso. Uma médium relaciona natureza, mato e desconhecido. Outra cabocla disse que “*essa [Cabocla] Flecha Pequena, aqui, mata, lonja, lonja*”. Notam-se os sentidos de profundidade, mistério e distância. Ratifica o pai de santo de uma das ‘casas’ participantes: “*as caboclas trazem um mistério que mexe com o íntimo das pessoas*”. Esses ‘outros’, distantes e misteriosos, parecem ser ao mesmo tempo próximos e íntimos. A Cabocla Flecha da Mata explicou que enquanto está incorporada em sua médium, “*a mente fica uma só. Essa mente... essa pensamenta de índia [cabocla] essa entra na pensamenta de cavala [médium]*”, assim como o Caboclo Rompe Mato diz que “*esse cavalo esse junto esse caboclo*”. Uma das médiuns, ao falar da cabocla Flecha Pequena, relatou que “*a mata, o cheiro do mato, é como se eu me encontrasse. É como se fundisse, né?*”. Disse o Caboclo Flecha Dourada que “*veio (...) este ensinar este mistério de natureza*”, talvez evocando algo tão ‘natural’ quanto misterioso. Na mesma direção, a cabocla Sete

Espadas parece indicar que ela faz parte da própria natureza de sua médium: *“como natureza saísse de dentro de cabocla. E se cabocla saísse de dentro de natureza, esse”*. Cabe repetir a fala do pai de santo: *“um mistério que mexe com o íntimo das pessoas”*. Revelam-se pistas sobre o caminho pelo qual essas entidades levam seus fiéis, refletindo o que humanos possuem de mais desconhecido e ao mesmo tempo mais familiar, proporcionando assim o autoconhecimento. Relata a Cabocla Sete Cascatas, sobre a energia que a rege: *“condena o ser à sua verdade até o fim da vossa vida”*.

*Caiu uma folha na jurema
Veio o sereno e molhou
Depois veio o sol enxugou, enxugou
E a mata se abriu toda em flor*

Essa complexa arquitetura de significantes que atravessa as entidades espirituais aqui estudadas pode remeter a ideias de um desabrochar da vida, amadurecimento ou desenvolvimento do potencial de pessoas e comunidades em interlocução com os caboclos. O Flecha Dourada contou que *“este trabalhava esta na este lado espiritual este fazendo ajudador para constituir este casa [sua comunidade umbandista]”*. A mulher que incorpora a Caboclinha contou que começou *“a evoluir com ela [cabocla], ela que me introduziu, vamos dizer assim... porque eu tinha muito medo”*. O Caboclo Rompe Mato, ao discorrer sobre sua função na umbanda, explica que trabalha para dar *“candição de alcançar echa uma formosura, echa nas vossa caminhada”*. O mesmo caboclo corria pelas matas *“na busca dessa sustento, essa das caminhada, essa de quem caminhava essa junto das caboclada”*. Em outras palavras, o convívio com essas entidades espirituais pode estar sendo útil ao dar sustentação para que se caminhe adiante, enfrentando as vicissitudes da vida adulta. O Caboclo Flecha Dourada disse que trabalha sem parar para *“preservar este vida, filha. E fazer este vida florescer.”*

Aqui, uma imagem de um ideal aparece relacionada com a serenidade decorrente do autoconhecimento e da maturidade. As entidades caboclas ‘desenham’ imagens de uma convivência tranquila com parentes e uma vida comunitária geralmente harmônica. Todos trabalham, se ajudam e cuidam das crianças. A vida flui. Ensina a Cabocla Jurema que, em sua aldeia, não era preciso muito trabalho, como hoje em dia, pois Tupã trazia *“toda la correrada”*, ou seja, tudo o que era necessário. O Caboclo Rompe Mato ensina que cada caboclo faz o seu trabalho: *“essa num é essa imposto. Essa porque essa*

espiritualidade, essa cando essa canvidado, essa aceitado essa trabalhador, essa faz essa fluir”. Assim como a cabocla Ianka, que sabia desde criança qual o índio que iria ser seu companheiro, num misto de destino e escolha. Escolhe-se o que está destinado. Ainda, como dito acima, a médium da Cabocla Flecha da Mata disse que acorda em paz, como se tudo fosse perfeito, quando tem contato com sua cabocla durante o sono. Em uma situação ideal, cada um sabe o que quer e tem seu lugar.

Cabe lembrar que entidades caboclas, estas instâncias interlocutoras tão presentes na vida dos umbandistas participantes, sensibilizam seus fiéis através de um conjunto estético que provoca sentimentos e sensações, e interpelam as pessoas envolvidas através de seus corpos, ou “(...) *carne, né? Não tem muito como explicar, só quem sente é que sabe memo como é, né?*”, como contou a Flecha da Mata sobre como sua médium percebe sua presença e a presença do caboclo (Sete Flechas) que a acompanha. Dessa forma, os caboclos intervêm na vivência dos umbandistas veiculando significantes que trazem à tona questões subjetivas a que poderiam não ter acesso por outras vias. Configuram-se como imagens de ideais não estereotipados, desde que construídos a partir de marcas pessoais e comunitárias entrelaçadas com o universo simbólico umbandista. Esses ideais, construídos ou desvendados na relação entre médiuns e entidades, parecem ter como base a ‘natureza própria’ de cada um. São antes imagens de autorrealização, ou o produto do desenvolvimento do potencial da pessoa envolvida, mais do que um modelo de perfeição extrínseco ao próprio ser. A umbanda assim abre espaço para acolher o humano em sua complexidade.

*Na fonte de água cristalina
 Uma **bela** cabocla se mira
 Dos cabelos correm pérolas
 Tá na gira a cabocla Jacira*

No convívio com as caboclas, e ao analisar os depoimentos coletados, a sensação de beleza se repetiu insistentemente. Elas mostraram-se belas, em muitos sentidos: uma das entrevistadas (Cabocla Ianka) fala com uma entonação melódica, quase cantando, e de forma poética, compondo um cenário agradável de imaginar: “*fora echa tudo junto echa cachoeira, echa formosa, echa festeira, echa tinha echa muito verde, echa muito peixe, echa sol raiando echa forte, echa formoso*”. Todas fizeram referência a adornos, cocares, tranças e outros tipos de enfeites “*pra ficar formosa, cabocla sempre gostou de ficar muito formosa, bonita*” (Cabocla Sete Espadas). Uma das médiuns disse conhecer também a cabocla que sua tia recebe: “*(...) de cabelo comprido, sempre cheiroso (...) coisa de cuidado da pele, sabe?*”. Suas médiuns se emocionam ao falarem delas. Não foram raras as ocasiões em que a pesquisadora foi contaminada por sensações de beleza e emoção frente às caboclas. Uma delas foi descrita sendo “*magra, cabelo grande, de pedaços. Cor de índia, olhos grandes, muito pretos, penas na cabeça, pernas, tanga. Nos seios, um pano*” (médiun da Cabocla Flecha da Mata). Outra valoriza suas características, como a “*pele bem escura, fia. Esse não a cá, esse. Escura. (...) Essa esse cabelo comprido, liso.*” (Cabocla Sete Espadas). A Cabocla Sete Cascatas tem “*uma imagem assim muito delicada mesmo, bonita de se ver*”, diz uma médiun vidente, em prantos. Evidencia-se que as caboclas evocam sensações de beleza e ternos sentimentos. “*Me faz sentir bem. Chego a ficar emocionada quando eu sinto que é ela*” (médiun da Caboclinha).

*Ele é Caboclo guerreiro e veste pena,
O seu cocar quem deu foi Oxalá,
Ele caminha de leve nas folhas secas,
Seu Demoragy dentro do seu Juremá.*

Em relação aos caboclos, sentidos entre a leveza e o peso se fizeram perceber. Um dos médiuns relata que *“eu sinto quase que palpável a energia dele [caboclo](...) eu sinto, é, as minhas pernas pesam (...) parece que eu ‘tô segurando um peso dele”*. O mesmo médium descreveu em que situação os caboclos precisam vir: *“(...) tá uma energia mais pesada, mais forte (...) então nós precisamos de movimento (...) caboclo vem trabalhar nesse momento”*. O pai de santo, cujo Caboclo Ogum da Mata é seu chefe de cabeça (sua entidade espiritual principal), considera sua vivência religiosa como uma missão, um peso que ele deve carregar até sua morte. *“Enquanto burro [médium] puder trambucar [trabalhar] vai trambucando”*, disse o Caboclo Ogum da Mata, comparando o trabalho espiritual a um fardo. Em uma conversa com o Caboclo Gira Mundo, ele relatou como a vida de seu médium sempre foi difícil. A pesquisadora inclusive sentiu algumas vezes uma sensação física de peso na região do peito, ao conversar com a Cabocla Flecha da Mata sobre o Caboclo Sete Flechas (ambos entidades espirituais da mesma médium), por exemplo. Nessa ocasião, foi dito que, apesar do caboclo sempre a acompanhar, a médium raramente o recebe, pois ele é muito grande: *“exige muito da matéria, cansa”*. É tão difícil recebê-lo que no dia marcado para conversar com ele, a médium trouxe sua cabocla, autorizada a contar a história do caboclo: *“Esse [caboclo] num vena porque essa (...) muito difícil de vir”* (Cabocla Flecha da Mata). Ainda, a médium do Caboclo Flecha Dourada disse ficar muito leve quando incorporada por ele, sentindo um enorme peso quando ele vai embora. Disse ela que *“essa energia dele que é muito leve, muito suave, que quando eu recobro a minha consciência, eu sinto meu corpo muito pesado.”*

Apesar da percepção de certa diferenciação, a relação entre gêneros e seus significantes não é tão estanque. Pode-se perceber beleza e emoção entre os caboclos. O médium do Rompe Mato, revela que quando fala “*dele, (...) me emociono, é uma coisa muito forte.*” E as caboclas podem veicular nuances entre a leveza e o pesar. A médium da Flecha da Mata disse que “*sinto seu peso, sua vibração*”, assim como a da Caboclinha, que sente sua presença como “*uma coisa como se tivesse alguém te empurrando, um peso*”.

*Enquanto as rosas espalhavam
Apareceu a rainha de Nanã
E recolhendo as **flores** da Jurema
Jogou na areia uma estrela do mar*

A princípio, as flores parecem mais comumente relacionadas às caboclas e ao feminino. Uma das médiuns disse que “*elas [caboclas] nos trazem flores, alegria, felicidade, facilidade para tornar nossa caminhada mais cheia de coloridos*”. As flores colore o caminho. Disse a médium da Caboclinha que esta “*tem um cheiro, (...) de mato, com uma coisa assim de flor, (...) eu sei que é ela*”. Muitas dessas entidades trabalham entregando flores aos seus fiéis, e uma senhora umbandista aconselhou a pesquisadora a manter flores em casa. A Cabocla Sete Espadas quer ver a “*fiarada formosa, filha, caminhando pra esse caminho ser colorido*”. De acordo com uma das médiuns, as mulheres sob influência de caboclas “*são normalmente mais femininas e delicadas*”.

Esse elemento, porém, apareceu também relacionado a um dos caboclos colaboradores: o Flecha Dourada trabalha com uma flor branca nas mãos. Evidencia-se a extrapolação de correlações unívocas entre significantes e determinados significados. A ligação desse caboclo com flor branca pode tanto indicar a feminilidade de sua médium, pelo significante flor, quanto a relação dele com Oxalá, por ser branca, dependendo da combinação com outros significantes, como viver numa alta montanha, característica associada a esse orixá.

Ressalta-se a flexibilidade desse universo em relação a elementos indicativos de gênero e a necessidade de se pensar com cuidado a respeito da pertinência de uma análise com base no rastreamento de símbolos supostamente femininos ou masculinos. Pode ser mais útil pensar na abertura de possibilidades para diversos significados,

permitindo a elaboração de vivências pessoais atuais com base nessa escrita plástica por imagens.

Além disso, flores indicam metaforicamente sentidos de desenvolvimento natural, o desabrochar da vida. Em boas condições, “...a mata se abriu toda em flor”, como diz o ponto cantado reproduzido na página 83. As flores são as responsáveis e, ao mesmo tempo, o prelúdio do que está por vir: os frutos que, por sua vez, são o ápice do desenvolvimento, o produto do potencial realizado. Sobre suas características, a médium da Cabocla Sete Espadas disse que “*meu instinto maternal é um troço a florado demais, e isso eu vejo nela [cabocla]*”. Constata que sua qualidade de ser mãe desabrochou, realizando todo o seu potencial. E ela reconhece isso na sua cabocla, que permite ver, ilumina o que a médium é. Assim, repetem-se pelas flores o sentido de luz, claramente explicitado na frase dita pela médium da Flecha Pequena: “*são pedaço de flores, de luz (...) me limpando*”.

Apesar de uma das médiuns, mais intelectualizada, usar a palavra “flor” como metáfora de alegria e felicidade, os elementos não são utilizados como meras alegorias. Estão dados objetivamente e presentificam divindades através de cheiros ou da presença do próprio elemento. A médium da Cabocla Sete Espadas, ao comentar o que existe de comum entre ela e sua entidade, diz sentir-se bem quando está toda suja de barro (água e terra), enquanto faz trilhas pelas matas.

*Quando as águas do rio
Encontrarem as ondas do mar
Eu farei um pedido
Pra cabocla na areia firmar*

Entre as caboclas, destaca-se o significante ‘água’ como componente do seu cenário. Quanto aos caboclos, apesar de existir uma ligação entre eles e esse elemento, esta é significativamente mais rara que a relação entre o líquido e suas colegas femininas. Dentre os colaboradores desta pesquisa, estão na mesma casa de umbanda os dois caboclos que mencionaram esse termo. O Gira Mundo afirmou a existência de caboclos das águas, apesar de ele próprio não ser um deles. E o Caboclo Ogum da Mata contou que *“vive na beira da mata, na beira do rio, ã?”*. Não deve ser coincidência o fato de que na ‘casa’ em questão aparecem alguns elementos indicadores de uma forte presença feminina: em destaque no congá, estão as imagens de Iemanjá, Nossa Senhora Aparecida e um busto de cabocla. Dos três quadros com as figuras de orixás, dois deles são de divindades femininas (Nanã e Oxum). Ainda, a pessoa responsável pelo atabaque é uma mulher, fato raro no contexto afro-brasileiro, já que, por provável influência do candomblé, geralmente somente homens podem tocar o instrumento.

A ligação entre água, caboclas e o feminino muitas vezes está relacionada a emoções e a limpeza. Diz uma das médiuns que *“quando o peso ‘tá muito grande, (...) aí eu tranco a porta do banheiro pra tomar banho e choro (...) se tem que limpar, limpa. Não me deixa amargurada.”* As caboclas disseram ter vivido perto de rios, lagos ou cachoeiras. Uma médium nos contou que elas *“trabalham muito nas emoções, nas águas”*. As águas também se destacaram em conversas informais com médiuns e caboclas. Fazem parte do cenário de experiências de vida ligadas à espiritualidade, como por exemplo no caso de uma mulher que, em visita a uma cachoeira, por

intermédio de uma médium vidente soube da presença de uma cabocla, que sempre a acompanha. Disse ainda a Cabocla Flecha Pequena: “*cuí no mato, água, água, muita água, que corra*”. Aparece novamente o movimento, como nos sentidos relacionados ao caminho. Uma das médiuns disse gostar de mato. Se não pode ir fica “aguada”. Água e mato. A médium da Caboclinha mostrou uma figura onde a reconhecia. Era o desenho de uma mocinha negra, com os pés dentro de um lago. A Cabocla Sete Espadas descreveu um ambiente de matas alagáveis: “*esse muita água e muita mato filha (...) esse muito esse água*”. As médiuns também sonham com água e relacionam esses sonhos a vivências de cunho espiritual. A que recebe a Flecha da Mata contou que quando sonha com água cristalina, acorda em paz, como se tudo fosse perfeito, numa atmosfera que diz estar em sintonia com sua cabocla. Outra médium também afirmou que sonha com água frequentemente, e acredita se tratar de uma ligação com suas entidades. Esse resultado encontra intersecção com o estudo sobre o simbolismo da água na umbanda: Graminha e Bairrão (2009) destacam a sua relação com os sentidos de vida, fertilidade, feminino e maternidade.

*No clarear e uma manhã
Eu tive um sonho tão bonito
Sonhei que as águas de Iemanjá
Me transportavam ao infinito*

Sonhos contados por três médiuns sem contato entre si são ilustrativos de como os significantes que se repetiram no decorrer da pesquisa apresentaram-se correlacionados e desenharam assim uma imagem referente às caboclas. Destaca-se a água, a feminilidade e o amadurecimento. Uma das colaboradoras, durante uma conversa sobre sua cabocla, lembra e relata um sonho. Nele, ela se vê em uma piscina, debaixo de chuva, com a mãe, num contexto em que a médium deixa a mãe para ir atrás do que desejava: seguir o som de tambores (para a médium os tambores significam um dos tipos de chamado do mundo espiritual). Destaca-se a água, na forma de piscina e chuva, condizente com o relato de que o sonho foi emocionalmente forte. E também os sentidos de amadurecimento, desde que a mulher aparece desvencilhando-se dos domínios da mãe. No sonho relatado por outra médium, o sentido do tornar-se uma mulher adulta se repete: ela se encontra com uma senhora com a aparência de índia, de cabelos longos, que a coloca diante de um espelho e tira seus cabelos do rosto. Revela-a diante de seu reflexo (metaforicamente associável à superfície das águas). E assim ela cresce, se transforma, torna-se mulher capaz de amar e ser amada. No terceiro sonho, a médium diz ter encontrado uma mulher mais velha, que a chama para conhecer algo importante, barrando a entrada do seu marido no local. Era uma árvore enorme, a qual a mulher chamava de Jurema. Jurema, além de uma árvore sagrada em cultos de origem indígena - que estão entre as raízes da umbanda - também é o nome de uma linha de caboclas, muito tradicional (Bairrão, 2003a). E o sonho reverberou: a médium contou seu sonho à mãe de santo, que se emocionou e lembrou-se de uma árvore com as

mesmas características, que todos dizem ser a árvore de sua finada mãe, famosa mãe de santo, figura de admiração e respeito. Percebe-se a complexa arquitetura de significantes: a grande árvore (planta) do sonho da médium acaba remetendo à mãe (da mãe de santo), uma figura de mulher idosa, assim como à senhora índia do outro sonho. A figura da índia leva a pensar em matas ou florestas. São mulheres que se metaforizam em plantas e plantas que ‘são’ caboclas. As caboclas também são tidas como mães. Tratam os fiéis como seus filhos. Emocionam as pessoas e apresentam-se como mulheres sempre mais (fortes, bonitas, morenas etc), como exemplos a serem seguidos: bases firmes, capazes de sustentar o crescimento pessoal, iluminando e dando direção ao caminho de suas médiuns, assim como a luz orienta o crescimento das plantas. “*As caboclas nos inspiram para a vida. Nos dão inspiração, e não só coragem pura*”, contou uma delas. Transmitem serenidade, num sentido de fluidez natural da vida. Água que corre pelas matas e penetra na terra, tornando-a fértil.

Qualquer dia eu pego a estrada (...)
Peito aberto, chuva ou sol (...)
Vou soltar as asas pra voar
Liberdade, liberdade pra sonhar (...)
Os sonhos que sonhei pra mim

Caboclas trabalham com flores, mas foi encontrado também um caboclo com esse elemento. Elas são relacionadas com as águas e emocionam as mulheres que as recebem. Mas os caboclos também podem emocionar, como também são associados à água e à beleza. Sentidos de leveza e peso também aparecem relacionados a ambos os gêneros. Além disso, o amadurecimento, sentido que ficou claro nos sonhos femininos contados, também está presente nos relatos sobre a vertente masculina dessas entidades. O Caboclo Rompe Mato explica que “*essa caboclo (...) essa caminhar na umbanda (...) essa que trás o crescer*”.

Percebe-se que essas entidades espirituais parecem lidar com as nuances indicativas de gênero de forma livre de estereótipos. Birman (1995) identifica nos adeptos do candomblé diferentes *ethos*: masculino (ligação com o externo, caráter mundano das atividades, sustento etc.) e feminino (fidelidade, caráter intimista e doméstico das atividades), que são ocupados pelos religiosos de diversas formas diferentes. De acordo com Carneiro (1978), citado por Birman (1995, p.76),

O candomblé é um ofício de mulher - essencialmente doméstico, intra-familiar, intra-muros, distante das lutas em que se debatem os homens à caça do pão de cada dia.

Na umbanda estudada, as entidades espirituais em questão parecem quebrar essas normas mais tradicionais de divisão de trabalho entre gêneros, identificadas pelos autores citados. Ao constituírem-se como alteridade que reflete modos diferentes de ser (feminino ou masculino), abrem possibilidades para que humanos, ao se espelharem no

mundo espiritual, elaborem suas vivências, relacionadas ao ambiente profissional, às relações familiares, e inclusive às características tradicionalmente ligadas a cada gênero. Uma das médiuns explicou que as mulheres em sintonia com suas caboclas são mais femininas “*e não precisa ser um feminino uniforme*”. Longe de prescrever uma fórmula de ‘feminino’, as caboclas parecem estar relacionadas com a busca da liberdade de escolher o próprio caminho e firmeza para segui-lo. Por exemplo, a Cabocla Flecha da Mata contou que não pensava em casar e ter filhos, “*essa nã. Essa índia essa pensava só essa fazer caça, essa fazer pesca, essa cuidar da tribo*”. Buscava o sustento fora do lar, como fazem tantas mulheres contemporâneas. O Caboclo Ogum da Mata não tinha como missão correr atrás do pão de cada dia: “*Oguna saía caçar também, mas as mulher caçava mais, ã?*”. A Cabocla Flecha Pequena disse que todas as crianças eram preparadas para buscar o sustento se fosse preciso: “*pequena aprenda na mata, corra, caça*”, assim como a Ianka, que defende que todos eram livres para aprender, iam “*se virando, porque se faltar algo, sobrevivem.*” Cabe ressaltar que não se trata de uma inversão de papéis, o que não teria um cunho de liberdade em relação aos estereótipos. A mesma Cabocla Ianka contou que sua tarefa era cuidar dos filhos enquanto seu marido caçava. Fala-se aqui de uma abertura de possibilidades. Confirma esta ideia o dizer de um preto velho: “*Caboclo é caminho, conhecimento, viver na mata. Liberdade de viver. Preto velho é cativo de viver, limitação*”.

Nesse caso, além de símbolo de liberdade social, tal como defendem os autores que relacionam os caboclos aos índios brasileiros, símbolo de nacionalidade e de liberdade (LODY, 1995), essas entidades podem estar funcionando como dispositivos psicológicos que incitam à liberdade de ser, permitindo a homens e mulheres contemporâneos lidarem de forma pacífica inclusive com as nuances das próprias construções de gênero. Assim, o trabalho de busca por traços de feminino e de

masculino permitiu que viessem à tona outros sentidos que caboclas e caboclos inspiram, constituintes de uma base segura (terra, chão firme) para a elaboração de questões mais radicais. Mais do que ser homem ou ser mulher, está em questão ser. 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’. Confirma o Caboclo Flecha Dourada, ao dizer que trabalha para “*fortalecer este com raiz profunda este todo passo (...) e fazer vida este florescer*”. Cabe ressaltar que o literalmente ‘natural’, nesse contexto, é intrinsecamente espiritual.

*Baixou, baixou,
Baixou o Caboclo Peri,
Ele é flecheiro, ele é guerreiro,
Da **tribo** dos Guarani*

*Eu vou pedir a minha mãe Jurema
da sua **aldeia** ela vem me ajudar
Vem Jurema, (...) Vem Jurema,
da sua aldeia ela vem me ajudar*

O significante ‘aldeia’ e sentidos relacionados à ideia de vida comunitária se fizeram importantes na análise dos dados. A Cabocla Jurema contou que vivia em “*oca grande, com muitos índios (...) todos eram pais, todos filhos (...) tudo ali junto*”, assim como a Flecha da Mata: “*essa tudo muito unida. Toda essa que acontecia lá, toda essa tinha que ficar sabendo, essa dá opiniã, essa resolver toda junta*”. A Cabocla Sete Espadas também descreve que em vida “*fazia o que toda aldeia fazia (...) pra fazer esse alimentar todos (...) Todos esses ficava junto*”. O sentido de vida que flui, numa situação ideal (discutido especialmente no tópico sobre amadurecimento) aparece de novo, mesclado com a imagem de vida comunitária. Cada um tem seu lugar, dentro de uma comunidade, como explica o Caboclo Ogum da Mata: “*esse cada índio tem triba [tribo], (...) cada um tinha sua triba*”.

No contexto simbólico relacionado aos caboclos, a ideia de viver todos juntos parece não contrastar com os sentidos de liberdade acima descritos. Um dos colaboradores disse considerar importante se desprender das amarras familiares para poder continuar convivendo com seus parentes mais próximos. Diz ele: “*percebemos a diferença entre estar o tempo todo grudado e estarmos juntos*”. Assim pode-se viver em aldeia, sem prejuízo da singularidade.

As entidades caboclas podem assim estar a serviço da articulação de vínculos de pertença, proporcionando que seus fiéis elaborem questões desse tipo. A médium da

Caboclinha, por exemplo, relatou que quando entra em contato com sua cabocla, geralmente sente-se impelida a procurar suas amigas mais íntimas, proporcionando o fortalecimento de laços interpessoais. Ainda, o Rompe Mato explica que trabalha sempre junto com outros caboclos específicos, que incorporam em pessoas frequentadoras da mesma comunidade umbandista que seu médium. E “*essa vibrador [energia] essa tão forte, fia, essa aqui é capaz essa de unir essa espiritualidade, essa da mesma forma, fia, essa que em outro casuá [casa]*”. Ou seja, a força que une pessoas e espíritos naquela comunidade é tão grande que o encontro é praticamente inevitável. Pessoas da mesma família sentem assim uma ligação que extrapola os laços de sangue, assim como sujeitos que se sentem desprovidos de vínculos podem construir laços familiares ou grupais a partir de suas experiências religiosas. Um médium sem vínculos familiares com o pai de santo comenta: “*você viu? Estamos juntos aqui por afinidade, afinidade*”. Surpreende-se e se alegra ao ouvir da entidade como aquele grupo de pessoas se formou. E assim são estabelecidos ou confirmados sentidos de pertencimento: tem-se um lugar no mundo e esse lugar tem um sentido de ser. Ser alguém em um grupo ou numa família se vincula a questões de identidade, o que corrobora o foco em ser.

Neste ponto, deve-se retomar a hipótese de Carneiro (1964) sobre a origem africana do caboclo. Na medida em que o autor descreve essas entidades como resultado de um processo no bojo do qual o negro tenta, a partir de elementos considerados indígenas, garantir um lugar no país após a escravidão, pode-se dizer que estão em pauta sentidos de pertencimento. O autor considera que as construções relativas à linha dos caboclos são “novos modos e maneiras de integração do negro à nacionalidade brasileira” (p.151). Talvez os africanos, ex-escravos, tenham precisado rastrear e adotar elementos supostamente indígenas, símbolos da nova nacionalidade e de liberdade,

como mediadores identitários para se transformarem em afro-brasileiros, o que é compatível com o fato de os caboclos articularem vínculos de pertença que podem interpelar sujeitos tanto singularmente como coletivamente. Supõe-se que essas entidades espirituais se prestem a construir, recriar ou fortalecer elos interpessoais e sentidos relacionados ao pertencimento de seus fiéis tanto a uma família (humana, mítica ou de santo) quanto a um povo ou nação. Fala-se de identidade não só de sujeitos como também de uma população. Em se tratando de ancestrais familiares ou nacionais, há uma busca pelas raízes. Para que se realize todo o potencial, para que haja florescimento, é preciso uma raiz forte e profunda, firme para sustentar o crescimento.

Cabe lembrar que Lody (1995) também relaciona a linha de caboclos a sentidos de nacionalidade e liberdade. Evidenciam-se assim diversos níveis de significância que podem assumir os termos destacados no rastreamento de marcas referentes a esses espíritos.

*A mata está em festa
Toda coberta em flor
Até os passarinhos cantam, meu caboclo
Eles cantam em seu louvor*

Com a liberdade de amadurecer e tomar o seu lugar no mundo, florescem ideais de vida e o ímpeto de realizá-los. Caboclas e caboclos são sempre mais (fortes, bonitos, morenos, guerreiros, decididos, simples etc.). A médium vidente descreveu a Cabocla Sete Cascatas como “*maior assim que qualquer imagem que a gente possa alcançar*”. 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.

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. Por exemplo, uma das médiuns é visivelmente voltada a tendências de liderança: comanda uma equipe em seu trabalho, foi candidata a vereadora de sua cidade e é dirigente de uma escola de samba. Sua cabocla (Sete Espadas) é guerreira e decidida, bem diferente do ideal de passividade

ligado tradicionalmente ao gênero feminino. Disse ela que “*fazia, esse buscador, esse ajudador, pra fazer esse alimentar todos*” ao mesmo tempo em que se enfeitava para “*ficar formosa, cabocla sempre gostou de ficar muito formosa, bonita*”. Vai à guerra sem perder a feminilidade. Ajuda sua médium a lidar com as vivências de uma mulher que tenta conciliar o trabalho, o cuidado com os filhos e o lar, sem deixar de cuidar de si. Ainda, o caboclo que incorpora nessa mulher mostrou-se com “*este palavra de cá? Este, serenidade, filha.*”. Trabalha de forma calma e com uma flor, elemento mais relacionado às caboclas mulheres. E faz emocionar, como as caboclas. Disse uma médium que ao entrar em contato com ele, “*chorava que nem criança*”. Mas também traz consigo a ideia de liderança por ser seu nome o mesmo que o do caboclo chefe do terreiro. Foram encontrados mulheres líderes e homens emotivos, de choro fácil, que incorporam caboclas. Ao se descrever “*um cara pacato, chorão*”, ou ao dizer que se emociona em contato com suas entidades, o médium da Cabocla Sete Cascatas se identifica com seu panteão pessoal na medida em que essa é uma cabocla de Oxum, além de ser regido por esse orixá, juntamente com Oxossi. Homem não chora? Desconstroem-se estereótipos.

*Com sete dias de nascida
Minha mãe me abandonou!
 Salve o nome de Oxóssi!
 Foi Tupi quem me criou!*

*Vermelho é a cor do sangue do **meu pai**
 E verde é a cor das matas
 Sarava, Seu Águia de Prata da Jurema
 Ô, sarava, pra banda onde ele mora.*

Nas conversas, passes e convívio com os frequentadores e médiuns, foi possível perceber que essa linha de caboclos pode estar associada a questões pertinentes às relações entre os sujeitos e as figuras de pai e mãe, seus ancestrais mais próximos, o que se vincula aos sentidos de pertencimento a uma família ou grupo.

A médium da Cabocla Jurema conta que, quando mocinha, não podia sair com os amigos “*por causa do meu pai, porque... nossa, era de uma ignorância*”. Não apreciava seu modo de ser, mas reconhece sua autoridade. Diz, criticando sua irmã desobediente, que “*meu pai pode tá errado que eu não bato boca, não discuto*”. Percebem-se as contradições próprias desse tipo de relação. Já sua cabocla não tinha esse problema. Como dito no trecho sobre aldeia, todos viviam juntos. Não havia a figura de um pai (ou autoridade) repressor. A Cabocla Sete Flechas também descreve um ambiente familiar harmônico: “*cabocla esse tinha muita alegria esse de tá esse junto com esses irmãos, esse mamãe, esse papai*”. Considera-se ‘teimosa’, mas quando ‘desobedecia’, “*esse paizico essa mãezica foram entendendo esse, foi encaminhando, ã?*”. Já sua médium vê sua mãe como “*uma pessoa complicada, (...) é a coisa mais certa nesse mundo pra dar trauma, é a mãe*”, que é humana e não tão compreensiva, ao contrário do modelo de ideal veiculado pela sua cabocla. A relação desta com a mulher que acompanha é permeada por afeto e entendimento, enquanto a médium diz que “*não tinha de carinho da minha mãe*”.

Percebe-se que as entidades caboclas podem consubstanciar-se em modelos de pais melhores e mais compensadores que os da realidade social, e que de várias formas preenchem lacunas e ajudam a elaborar falhas e mágoas referentes às figuras maternas e paternas de fato, humanas e cheias de imperfeições. O médium do Caboclo Rompe Mato reconhece alguns entraves decorrentes de sua criação. Diz que “às vezes eu acho que eu precisava dar um soco em alguém, na escola (...) meu pai num gostava, então a gente também num desenvolveu”, enquanto não existem falhas nos ensinamentos de seu caboclo, que “tá na mata pra atender quem necessita de conhecedor”. Assim, caboclas e caboclos podem estar empiricamente a serviço de uma ‘reedição’ aperfeiçoada das funções simbólicas do pai e da família, que recria, compensa ou recupera algo perdido ou desfavorecido nas percepções de experiências pessoais.

Esse tipo de conflito com os pais da família de origem pode em alguma medida reproduzir-se na família de santo, tal como descrito por Boyer-Araujo (2000), embora isso não tenha sido encontrado nesta pesquisa. Mas é plausível que o vínculo do caboclo com a liberdade e a fidelidade à sua própria ‘natureza’ e sua particularidade de impelir o médium a tornar-se senhor dos seus próprios atos possa levar a dificuldades quando a autoridade social e religiosa do pai ou mãe de santo entra em conflito com as necessidades e intuições expressas por essa entidade.

*Rompe Mato punha mato
Pra fazer seu jacutá
Rompe Mato é caboclo **brasileiro**
Rompe Mato é chefe de terreiro*

*Eu vi no céu uma estrela que brilhou
Foi o caboclo Jupiara que chegou
A sua lança é da **nação**
O seu bodoque a união*

A ‘reedição’ da ancestralidade pode ocorrer tanto no sentido imediato (com os pais concretos) quanto de uma forma mais ampla, numa linhagem ou afiliação indígena mítica. Mais uma vez, os sentidos aparecem em vários níveis. O caboclo Rompe Mato se descreve “*essa fio essa cá essa pátria*”. “*Ele é filho do Brasil, ele não é de longe, daqui de onde nós tamo hoje geograficamente*”, explica seu cambono. E a Cabocla Sete Espadas valoriza as qualidades de onde viveu: “*sabe onde que fica? Aqui mesmo nessa terra, filha (...) esse lugar, filha, esse formoso*”.

Como dito anteriormente, os estudiosos do tema relacionam os caboclos à figura do índio idealizado, construída pela literatura indianista do século XIX. Sobre essa escola literária, Cândido (1971) explica que a partir dela aspectos da mestiçagem brasileira, tanto física quanto cultural, foram racionalizados, na tentativa de instaurar uma consciência nacional já marcada por um sentimento de inferioridade frente aos padrões europeus. Houve, dessa maneira, uma fixação de um tipo (índio) ideal, na busca de um passado glorioso para um povo jovem, demonstrando a necessidade de inventar ou de perpetuar a convenção de um ancestral brasileiro, heróico. Bosi (1994) também afirma que há, no movimento literário discutido, a aspiração de fundar um passado mítico para a nobreza recente brasileira, em um momento de afirmação cultural.

Aqui, deve-se retomar que, além dos ideais veiculados pela corrente literária, os pesquisadores consideram a influência das campanhas pela Independência, cujo símbolo

era o índio, nas construções da linha de caboclos nas religiões afro-brasileiras. Emergem sentidos de liberdade (mais uma vez) em relação à metrópole, assim como um processo, bem elaborado ou não, de ruptura da colônia (filha) em relação à Europa (pais)³. Novamente, o rastreamento do universo simbólico dos caboclos levou ao posicionamento frente às raízes, às origens.

Não cabe neste trabalho avaliar se realmente os caboclos presentes na umbanda foram ou não influenciados pelos personagens índios heróis cunhados pela literatura indianista⁴, ou pelo símbolo das campanhas pela Independência. Mas não se pode ignorar que coincidem questões como a valorização da pátria e o pertencimento a um passado comum mítico que culminam em um modelo de ideal. Na relação entre humanos e espíritos caboclos, reelaborações referentes à ancestralidade são possibilitadas, inclusive reeditando o modelo anteriormente influenciado pela cultura europeia, edificando identidades inspiradas em ideais originais, tanto pessoais como construídos coletivamente.

Deve-se ressaltar que os dados aqui discutidos aparecem de forma extremamente imbricada, ou seja, em um mesmo trecho de conversa, por exemplo, podem ser percebidos mais de um sentido que se entrelaçam no contexto relacionado aos caboclos. Por exemplo, à medida que se levantam questões sobre ancestralidade, são trabalhados também os sentidos de pertencimento a uma família ou nação. Percebe-se que as pessoas em contato com os caboclos se veem frente a suas raízes. Raízes bem cuidadas e iluminadas, em terra fértil, resultam em plantas fortes e bonitas, que desenvolvem todo seu potencial, amadurecem. E o amadurecimento, no caso dos humanos, inclui o desprendimento em relação às figuras paternas, que remete à liberdade. Nesse ponto, cabe lembrar o sonho de uma das médiuns, uma situação em que ela deixa a mãe para

³ Souza (1994) desenvolve uma fértil discussão sobre esse processo.

⁴ Para esse assunto, ver Talora (1984) e Rotta & Bairrão (2007).

seguir o que quer. Ainda, uma das colaboradoras, ao relatar um gosto pessoal que a sua mãe desaprovava, justifica sua teimosia (ou melhor seria dizer princípio de autonomia?) com a ajuda da sua cabocla: “*gosto de correr com o pé descalço. Minha mãe não gostava, mas a Ianka [sua cabocla] sim*”.

*Cabocla quando desce
Não vem sozinha
 Ela traz sua falange
 Pra firmar a sua gira*

*Caboclo do mato trabalha
Com Seu Cipriano e Jacó!
 Trabalha **com** o vento e a chuva!
 Trabalha **com** a lua e o sol!*

O foco nas relações familiares revelou também outro ponto significativo. Os caboclos parecem articular disposições psicológicas em uma plataforma externa, coletiva e social, com base num idioma religioso próprio.

Durante uma conversa com a Cabocla Flecha da Mata, sua cambona relatou, em tom de desabafo, seus problemas com o pai. Nota-se: a possibilidade de elaboração dos conflitos inerentes à figura paterna ocorre durante a incorporação da cabocla em outra pessoa. Ao contar sobre a doença dele, acredita que o pai *“tá colhendo o que plantou. Escolheu bebida, cigarro, putas, aos filhos e mulher”*. Apesar da mágoa, diz que *“nunca vou bater a porta na cara dele (...) o que aconteceu, abalou a família. Agora ele adoeceu. Minha irmã, que não falava com ele, quis ver o pai, mas tem mágoa”*. A cabocla interfere, dizendo que o pai da cambona: *“precisou da doença pra ver que tava errado, ã?”*, dando sentido aos acontecimentos, e indicando um caminho, que inclui união e comportamento considerado ideal: *“temos que ajudar, que sermos superiores”*. Configura-se o momento de cuidar das relações paternas, de se ver com suas raízes, e assim poder reestruturar a ‘aldeia’: *“tento unir os netos. Venho aqui [no terreiro] e peço proteção pra eles”*, relata a cambona.

O cunho social na relação entre religiosos e caboclos evidencia-se. As relações com essas entidades parecem estar de acordo com a hipótese de Crapanzano (1977), que

considera os espíritos, capazes de entrar e obter o controle de um indivíduo, como elementos simbólico-interpretativos, na medida em que expressam disposições psicológicas e ao mesmo tempo as interpretam. Assim, o possuído (e quem está ao seu redor) é capacitado a articular experiências que a psicologia mais tradicional chamaria de internas ou subjetivas, que vão além dos limites do transe, podendo interpretá-las em um idioma externo, não psicológico, conhecido e aceito coletivamente.

No contexto estudado, evidenciou-se um caráter externo e compartilhado das experiências chamadas de mediúnicas, que extrapolam o estado de possessão propriamente dito. A relação entre médium e espírito é permeada por terceiros. O Caboclo Ogum da Mata, por exemplo, aconselha seu médium a não beber: “*quando tá fazendo bebedor, Oguna chega e fala, Oguna num quer que faz bebedor*”. Mas esse conselho é dado à esposa de seu médium, que passa o recado para ele: “*Oguna passa pra essa, essa tá camboneando [esposa do médium], passa pro aparelho [médium]*”, caracterizando como determinação espiritual a recomendação de sua mulher. As sensações referentes à Cabocla Sete Cascatas também extrapolam a experiência de possessão vivida pelo seu médium. No momento em que ela ouviu a pergunta da pesquisadora sobre sua descrição física, essa cabocla, incorporada em seu médium, incluiu outra pessoa considerada vidente na conversa e pediu para que ela a descrevesse. Um dos integrantes da ‘casa’ disse que: “*Às vezes, é uma das pessoas que trabalha com a gente que tem condição de enxergar o plano espiritual*”. Diante da mesma pergunta, o Caboclo Rompe Mato indagou se “*essa tem algum fio [filho] cá essa viu esse caboclo?*”. A mesma médium vidente contou que já sonhou com ele, que “*ele não tinha assim uma cara muito braba, não*”. Ainda, a médium da Caboclinha, que até então não frequenta nenhum terreiro, sabe sobre suas entidades espirituais a partir das conversas com uma senhora, sua vizinha, a qual chama de tia. Quando sente a presença de algum

espírito, ela procura essa senhora umbandista, que dá sentido às suas vivências dessa ordem. A médium contou “*que eu fui lá [na tia] (...) aí dando o passe, ela [tia] falou que eu já estava com a minha guia de cabeça [cabocla]*”. E as duas mulheres vivenciam em uníssono algumas experiências: “*o que eu senti, a tia M. também sentiu*”, o que é considerado por elas como prova de que se trata mesmo de fenômenos espirituais. Além disso, sua cabocla apresenta-se rodeada por outras caboclas, que são ‘sentidas’ pela médium em questão, e que são espíritos que incorporam nessa ‘tia’ e em suas filhas. Diz ela que “*a filha da tia M. tem uma cabocla também que às vezes eu sinto o cheiro dela também*”.

Assim como “A marca significante não é propriedade privada de um ego (...) Está na rua, em públicos segredos íntimos” (Bairrão, 2005, p.442), caboclas e caboclos veiculam sentidos pessoais e compartilhados, sem prejuízo de uns ou outros, em conformidade, superando assim a dicotomia entre o ‘mundo’ interno (psíquico) e externo.

3. Médiuns e seus caboclos

*Quem tem santo **tem** caboclo
Agora que eu quero ver
Se o caboclo é confirmado
No terreiro vai descer*

Tendo como base os resultados e análises apresentados, pode-se fazer uma leitura a respeito de como alguns colaboradores estão sendo interpelados pelos sentidos que perpassam o contexto referente às entidades espirituais caboclas. Como visto, o universo referente aos espíritos de caboclas e caboclos é prenhe de sentidos que se entrelaçam e compõem esteticamente numa espécie de escrita visionária que os apresenta como um horizonte espiritual. Sentidos veiculados por caboclas e caboclos se associam à codificação plástica de nuances sutis e específicas da experiência psíquica de seus médiuns, tornando possível a expressão da complexidade humana a partir das muitas possibilidades combinatórias de significantes, amarrados em uma estrutura intrínseca à linguagem umbandista conhecida e legitimada socialmente. Para ilustrar, segue um aprofundamento nas relações mais estritas entre caboclos e instância psíquica das pessoas envolvidas, a partir das descrições e autodescrições dessas entidades espirituais, contrastadas com dados biográficos dos médiuns que os incorporam.

Cabocla Jurema

Uma das médiuns, mulher de 41 anos, casada, de classe média baixa, residente em um bairro periférico da cidade de Ribeirão Preto, trabalha prioritariamente cuidando da casa e dos filhos, e mantém contato significativo com familiares próximos. Já a história de sua cabocla parece distanciar-se do modelo de família tradicional (marido e filhos). Nos relatos de vida e morte dessa cabocla, consta que ela engravidou muito cedo e muitas vezes, fruto da relação com um grande número de parceiros. E seus filhos eram entregues aos cuidados de mulheres mais velhas. Essa procriação em grande escala tinha o intuito de aumentar o número de guerreiros de sua aldeia. Ao contrário de sua médium, cujo casamento é pleno de problemas, decepções e de traições masculinas, a cabocla realizava sua função (de fornecer crianças à tribo) sem preocupar-se com a possibilidade de mágoas e decepções amorosas. Ainda, a médium em questão queixou-se da relação com seu pai, recheada de proibições e falta de entendimento, ao contrário do sentido de fluidez que sua cabocla apresenta: índios todos juntos na aldeia, numa convivência harmônica. Nenhuma referência a qualquer tipo de autoridade opressora.

Esses fatos levam a supor que na relação cabocla/médium possa estar ocorrendo um espelhamento pelo inverso. Ao ser questionada sobre o local onde vive, a médium diz gostar de sua casa. Os vizinhos são bons, desde que não haja convivência: “*Vizinhos bons, eu na minha casa, eles nas deles*”. Exatamente o contrário do modo de convivência de sua cabocla enquanto viva: “*Oca grande com muitos índios (...) Todos eram pais, todos filhos. (...) Todos juntos, não era separado em família*”.

A relação com os filhos parece seguir a mesma direção. A médium apresenta-se preocupada com a educação deles e diz gostar da casa cheia de crianças. Dedicar-se à sua criação, inclusive de uma filha que não é biologicamente sua. Como já referido

anteriormente, os filhos da Cabocla Jurema eram entregues às mulheres mais velhas, para serem criados por elas. Ressalta-se o sentido de maternidade já discutido anteriormente. A médium é mãe, característica que se destaca em sua biografia. Os filhos da Jurema, enquanto viva, eram cuidados por outras pessoas da tribo: mulheres. E, enquanto espírito, essa Cabocla toma conta da *“fiarada da terra como se fosse minha casa, minha oca”*. É mãe de todos.

Esse possível espelhamento pelo inverso faz-se notar também pelos atributos físicos e características de personalidade da dupla médium/cabocla. A cabocla é mais forte, maior que a sua médium. Também é mais decidida: resolve os problemas sem titubear, enquanto sua médium mostra-se mais passiva do que a cabocla e de que ela mesma) gostaria: *“Ela [médium] tem muita coisa para fazer, direção para tomar, mas não toma. Fica parada no meio do caminho (...) muito sossegada, parada. Ela sabe que tem que seguir em frente”*. Fica clara a relação da cabocla com o caminhar, o ‘tocar a vida para frente’ com firmeza e persistência. Ainda, o contraste de características parece refletir a médium assim como ela é, iluminando seus pontos nevrálgicos e encorajando-a ao desenvolvimento pessoal. Assim, anda-se para frente.

Caboclinha

Em se tratando de outra dupla cabocla/médium, encontram-se coincidências com a análise acima: o fenômeno ocorre entre mulheres, aparece a temática do cuidar e ser cuidado e ocorre uma relação de espelhamento entre médium e cabocla.

Apesar de não frequentar nenhum terreiro de umbanda, essa mulher entrou em contato com o contexto umbandista através de uma tia, médium e vidente. Além disso, ela relatou que algumas mulheres de sua família também recebem caboclas. O fato de tias e primas receberem caboclas indica que essa experiência é vivida como um fenômeno social, ocorrido entre as mulheres de uma mesma família ou grupo, com significados compartilhados entre elas.

A médium em questão tinha, na ocasião, 27 anos de idade, era solteira, e começou a sentir os primeiros sinais da mediunidade aos 13. Morava em um bairro de classe média de Ribeirão Preto e trabalhava como assistente social, cuidando de crianças. Sua entidade espiritual pareceu estar bastante relacionada com os cuidados com a médium, talvez por esta não frequentar rituais religiosos. Supostamente ajudando-a, socorrendo-a, ou consolando-a, essa cabocla aparece como um suporte para as aflições e angústias de sua médium, numa relação mais intimista, se comparada com as caboclas que se apresentam nos centros de umbanda.

A ligação entre essa colaboradora e sua entidade espiritual parece ser especular em vários sentidos. Ela contou que sua tia vê a cabocla fazendo os mesmos movimentos que a médium está fazendo, como se refletisse os seus gestos: “(...) *algum movimento que eu faço, é porque ela [cabocla] tá fazendo. Quando eu mexo assim no cabelo, é ela que tá mexendo, sabe?*”. Ainda, as duas têm características coincidentes. Mais do que

isso, o sujeito médium pode ser visto como tal e como outro agente, a cabocla; o que para além de uma análise em termos de duplo e mero espelhamento, requer igualmente a sua consideração como identificação.

A médium, apesar da idade, apresenta forte ligação com os pais. A cabocla é descrita como menina nova, de 18 a 20 anos. A mulher em questão diz que, em termos de desenvolvimento espiritual, as duas precisam uma da outra para evoluírem juntas, o que pode ser considerado um indicativo da busca por amadurecimento. A relação especular pode aparecer também quando as peculiaridades da cabocla, como detentora de atributos que a médium gostaria de ter, indicam um ideal a ser conquistado pela médium. Um caminho a ser seguido. A mulher valoriza a simplicidade e desapego de sua cabocla. *“Ela não deve sentir tanta vaidade como eu. Ela é mais simples (...) que ela dava valor a coisas muito simples, assim...”*.

As diferenças entre cabocla e médium geralmente aparecem na ordem de gradações de uma mesma característica. Ou seja, as assimetrias estão em um *continuum*, ou num mesmo eixo. A cabocla é mais bondosa que sua médium, ou mais evoluída, ou mais decidida, ou mais simples etc. Supõe-se que as características que importam à médium aparecem de forma exacerbada em sua cabocla, ou como o inverso. Nesse caso, pode-se sugerir que caboclas estejam clarificando especificidades de alguma forma recalçadas por essas mulheres. Assim, refletem-nas de forma intensa, estão a serviço do autoconhecimento, numa tensão em direção à realização de um ideal. Cabe lembrar que este ideal parece não ser estereotipado. Os adjetivos encontrados nas entidades espirituais, de que as médiuns se orgulham, e gostariam ou acreditam que deveriam ter, podem variar em cada caso, evidenciando a utilidade da riqueza de possibilidades do universo umbandista na medida em que situa os sujeitos umbandistas na malha das suas marcas identitárias.

Cabocla Flecha Pequena

Em outro caso, a relação entre médium e cabocla também passa por questões de autoconhecimento, misto de intimidade e encontro com o desconhecido, que pode causar medo. Essa mulher diz ter certo receio de sua cabocla: *“como se ela [cabocla], como se ela fizesse uma barreira bem, é... ou talvez ela seja até muito mais, tá, então eu sinto essa barreira”*. A médium em questão tem por volta de 41 anos e mora na periferia de Ribeirão Preto. É casada e mãe de dois filhos. Trabalha durante o horário comercial. Fora do trabalho, cuida da casa e dos filhos.

Em seu discurso, aparecem queixas de falta de liberdade: *“Até agora não consegui sair, mas um dia eu consigo”*. Antes presa pelo pai, agora se sente limitada pelo marido e pelos filhos. Diz ela: *“Então assim, a prioridade é dos meninos e dele, eu quase não tenho.”* Quando questionada sobre o que gosta, ela diz que *“pra mim, esse lugar perfeito é assim, (...) é um ranchinho na beira de um rio (...) e mato, muito mato. Esse é meu sonho de consumo (...) o sonho era tá lá, com o pé na terra, abraçar as árvores”*. Aparecem os significantes relacionados com as caboclas e os caboclos: mato, água (rio) e terra. Seu sonho é estar com o ‘pé na terra’, ou seja, tocar a vida para frente, escolher seu caminho e segui-lo, conhecer e posicionar-se em relação ao seu desejo. Sente-se impedida de fazer isso. Ao mesmo tempo, parece conformada. *“Acho que faz tanto tempo que não sei o que é ser eu mesma, que eu sinto falta disso, sabe?” (...)* *“Quem sabe um dia, se Deus permitir? Mas duvido muito, essa vida é muito complicada”*.

Sua cabocla é muito mais do que a médium, que sente uma barreira entre elas. Essa relação pode servir de veículo de expressão da distância entre sua vida atual e o que ela gostaria de viver. Elas estão distantes: a mulher fala mais de suas outras

entidades do que de sua cabocla. E a forma como a cabocla se expressa é de difícil entendimento: “*cabocla soba jamba, poca tempa, cabocla livra, corra*”. A médium inclusive disse sobre sua entidade espiritual: “*eu não conheço ela*”. Em uma linguagem umbandista, ela diz que, apesar de querer ‘tocar a vida para frente’ (pé na terra), ela tem certa dificuldade em entrar em contato com suas emoções: “*tenho medo de cair no rio (...) não sei o que é, tenho medo de morrer afogada*”, o que torna sua vida árdua, de difícil caminhada.

A cabocla parece distante, brava, mas faz-se notar. Apesar das resistências da médium, sua cabocla parece pôr em questão a importância do autoconhecimento. Diz ela que quando está em contato com sua cabocla, sente “*a mata, o cheiro do mato, é como se eu me encontrasse. Sabe, é como se fundisse, né, então me, me limpa.*”

Caboclo Rompe Mato

O médium que o recebe tem aproximadamente 30 anos, casado, pai de uma criança recém-nascida e filho do pai de santo, chefe do terreiro que frequenta. Mora em um bairro afastado de Ribeirão Preto e trabalha com vendas.

Os sentidos veiculados pela linha dos caboclos aparecem na relação entre esse médium e o Rompe Mato. O caboclo disse que seu médium tem em comum com ele *“essa, o movimentar (...) essa lua próxima, essa nova essa conquista”*. Percebe-se a tensão para frente, e o movimento pela busca de objetivos. Esse homem declara uma grande afinidade com seu caboclo. Foi a primeira entidade espiritual a se manifestar: *“acredito que o primeiro foi Seu Rompe Mato. Por coincidência, afinidade, não sei. Quando eu era criança, a gente brincava de incorporar, eu era sempre caboclo”*⁵. Essa grande afinidade pode estar relacionada com a maneira decidida como esse médium encara suas escolhas. Ele casou com a primeira namorada que apresentou à família e, apesar de não estar exercendo, sabe qual é a profissão que o realiza: *“descobri minha vocação, meu sonho é ser professor, mas infelizmente, por condições financeiras, eu não pude terminar a faculdade”*. O humano relata que *“gosto do que faço, (...) me realizaria profissionalmente melhor como professor”*. Neste ponto, o espelhamento aparece pelo contrário. O Caboclo Rompe Mato contou que *“essa missão que essas caboclada traz, essa caboclada faz, essa pelo amor. E essa não necessita essa da imposição essa do que é ordenar”*, ou não há interferência das vicissitudes mundanas, como condições financeiras, por exemplo. O duplo espiritual apresenta uma situação ideal, onde cada um escolhe o que faz e, portanto, o faz da melhor maneira: uma possibilidade de levar as pessoas a enxergarem, por contraste, sua situação não tão satisfatória, buscar seu desejo e incitar ao movimento em direção à realização. *“Eu acho*

⁵ Esse trecho nos leva a pensar se o comportamento de incorporação, por estar integrado em brincadeiras infantis, pode ser aprendido socialmente. Porém essa discussão extrapola os objetivos deste estudo.

que eu espero mais dele”, disse o médium. Apesar de estar bem, espera mais de seu caboclo, e de sua vida. Não se acomoda.

No caso desse médium, destaca-se ainda uma forte ligação familiar. Os pais e irmãos, assim como cunhados, primos e agregados, compartilham as tarefas do cotidiano de forma significativa. Formam uma aldeia. E valorizam a união: *“nós não vamos nos separar”*. Mais uma vez, a entidade espiritual em questão parece espelhar os valores do médium e de seu grupo. Seu caboclo, em muitos momentos, ressalta a importância da vida em comunidade. Diz ele que *“essa caboclo Rompe Mato essa traz essa afinidade esse Caboclo Guarani, esse como Sete Mata, essa Sete Foia, essa Tupinambá, (...) essa com Sete Flecha”*. Cada um desses caboclos incorporam em um dos médiuns da ‘casa’, e a união deles é tida como *“(...) tão forte, fia, essa aqui é capaz essa de unir essa espiritualidade, essa da mesma forma fia, essa que em outro casuá”*. Em qualquer lugar que estejam, esses espíritos e humanos formam uma comunidade. E, como descrito no tópico sobre aldeia, os caboclos dessa ‘casa’ podem assim proporcionar sentimentos de pertença ao grupo religioso.

Contudo, essa forte união parece estar sendo posta em foco por essa família, no sentido de detectar os possíveis problemas relacionados a uma ‘superproteção’, decorrente desse modo de viver. No discurso do médium sobre suas entidades caboclas, ele contou que *“trabalhei a vida toda com meu pai, na própria empresa, depois na do meu tio, até que eu dei um grito de liberdade que eu tô cansado de trabalhar com a família”*. De acordo com o médium, *“a gente mudou muita coisa na nossa vida”* com a ajuda da espiritualidade. *“Queimamos algumas placentas e se desprendeu, foi aonde a gente começou a caminhar pra frente e pra cima”*. Caminhar para frente e para cima como a direção das flechas em muitas das imagens de caboclos, eis os sentidos de amadurecimento.

Médium incorporado por caboclo no final da gira

*Caboclo, pega a sua flecha
Pega o seu bodoque, o galo já cantou
O galo já cantou na Aruanda
Oxalá lhe chama para sua banda*

(Ponto cantado de despedida de caboclos)

IV - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os resultados indicaram que os termos destacados no rastreamento de marcas referentes à linha de caboclos, dentro dessa escrita por imagens, apresentam diversos níveis de significância. Autores que se dedicaram ao assunto discorreram sobre alguns dos significados possíveis, o que não exclui a possibilidade de outros, entre os quais os encontrados neste estudo. Como visto, o termo ‘terra’ pode remeter-se ao sentido de chão, local seguro para caminhar, assim como o de um território (geográfico). Da mesma forma, o papel dos caboclos em inserir o negro recém-liberto no Brasil pós-escravatura não se distancia de sua característica de proporcionar aos seus fiéis dispositivos psicológicos que trabalham questões relativas ao pertencimento. Na medida em que alguns autores descrevem as entidades caboclas como relacionadas às campanhas nacionais pela Independência, pode-se pensar em sentidos de liberdade, amadurecimento (desprendimento do pai-metrópole) e constituição de um lugar no mundo. Ainda, a suposta influência da imagem idealizada do índio brasileiro na construção dos tipos caboclos relaciona-se com seu potencial em incitar seus fiéis a uma consumação de ideais acalentados pessoal ou coletivamente, que deve passar pela reedição de figuras ancestrais, tanto particulares (pais concretos) quanto ‘nacionais’. E a relação entre ancestral indígena e natureza bela e intocada (matas profundas e inacessíveis) pode ser encontrada nas inúmeras metáforas que relacionam o desenvolvimento humano e botânico, além de remeter a uma ‘natureza própria do ser’ a ser desvelada.

A princípio, considerou-se que o contexto referente ao caboclo iria além ou pelo menos não se subordinaria exclusivamente à hipótese de representação de tipos sociais retirados da realidade brasileira, já que ele não veicularia precisamente vivências históricas relacionadas com os ancestrais ameríndios. Com base nos resultados aqui apresentados, levanta-se como questão a pertinência de se determinar, de forma isolada,

as influências que participaram da construção dos tipos espirituais caboclos. Em vez de procurar simplesmente de onde eles vêm, ou de onde efetivamente descendem diversos grupos da população brasileira, talvez seja mais proveitoso focar a atenção em como as possíveis origens são apreendidas e como elas permeiam e dão sentido a experiências atuais, pessoais e coletivas. Mais que entender o passado, importa olhar o que cada um faz atualmente com sua história. O que é apreendido e atualizado, a partir de experiências religiosas com caboclos e outras entidades espirituais, é o que de alguma forma faz sentido para as pessoas ligadas a esse contexto.

A umbanda, assim, apresenta mais que uma visão de mundo, um estado de coisas verdadeiro e bem-arrumado para acomodar a vida, como diz Geertz (1989). Essa religião, com suas entidades espirituais, mostra-se plástica o suficiente para, além de ‘acomodar’ experiências de vida, ressignificá-las, catalisando construções e transformações de identidades. A discussão entre origem e situação atual, presente no contexto relativo aos caboclos, evidencia a vitalidade e riqueza que a umbanda pode proporcionar, na medida em que diz da formação do povo brasileiro assim como dos sentidos que esse passado tem atualmente para uma grande parte dessa população, com “histórias pessoais que são atualizações de memórias históricas mais ou menos maltratadas” (Bairrão, 2005, p. 442). A herança simbólica deixada pela ancestralidade proporciona elementos simbólicos para a construção de identidades. Ao vir à tona, tornando-se clara, é possível às pessoas libertarem-se de posições subjetivas estanques e escolher (livremente) ‘caminhos’ possíveis, de certa forma ditados por essa herança, porém passíveis de ressignificação. Assim, conhecer e lidar com a ancestralidade, ou raízes, seja ela de fato ou imaginada (mítica), situa tanto um povo quanto um sujeito, identificando-os, formando uma base sólida (chão firme), dando estabilidade para caminhar, amadurecer e tocar a vida adiante.

Dessa forma, sentidos como liberdade, amadurecimento e imagens de autorrealização mostraram-se mais relevantes que a atenção à subdivisão das entidades caboclas por gênero, a princípio parte dos objetivos deste estudo. Pode não haver diferença significativa entre os trabalhos de caboclas e de caboclos, como dizem alguns médiuns participantes: “*não, não tem diferença nenhuma, é tudo a mesma coisa*”. Ou, como dizem outros umbandistas, as caboclas podem ser consideradas seres mais sutis e de difícil alcance, relacionadas ao amor materno, o “*(...) que fecunda dentro do seio materno (...) o amor de quem carrega no ventre o segredo da existência*” (Cabocla Sete Cascatas), justificando assim a raridade de sua incorporação em homens. Mas, se há uma diferença, e há indícios de que exista, o trabalho de categorização mais estrita de caboclas de um lado e caboclos de outro parece não ser tão importante para o objetivo deste estudo. Em vez de estarem vinculados a elaborações de sentidos de ser homem ou mulher, os caboclos estão a serviço de construções de ser, inespecíficas de condicionantes pré-determinados como gênero, por exemplo.

Para tanto, as duplas caboclos/médiuns parecem manter uma relação dialógica e de complementação especular, que pode funcionar por meio de inversões ou de gradações de uma mesma qualidade, muitas vezes estabelecida num debate interno com vozes ou ‘intuições’ que se associam aos espíritos ou por meio de sonhos tidos como mensagens. Outras muitas vezes, esse ‘debate’ inclui terceiros (cambonos, consulentes, parentes e/ou pessoas próximas), o que evidencia o cunho social dessa relação médium-entidade, tanto no que se refere à sua construção quanto às suas consequências. Não é possível conhecer as entidades caboclas por si só. Elas se mostram em relação, inclusive com outras entidades espirituais do panteão umbandista, em particular com as pombagiras e os exus. Suas narrativas, descrições e autodescrições aparecem como mensagens relativas a alguém que com elas interaja e esteja disponível para dar ouvidos

aos significantes que as compõem. E essa implicação se realiza num dispositivo simbólico e social, o ritual, que possibilita construções e elaboração de sentidos, inclusive identitários. Ratifica-se assim que os caboclos, inseridos no contexto da umbanda, interpelam as pessoas a partir de um entrecruzamento de significantes, que se combinam de formas inumeráveis, refletindo o humano (Bairrão, 2003b) a partir de uma plataforma externa, coletiva e social (Crapanzano, 1977).

Caboclas e caboclos, dessa forma, propõem-se como alteridade suficientemente distante para que seus médiuns se vejam refletidos, mas também igualmente perto para que exerçam uma força de atração rumo à realização de um ideal de pessoa que eles consubstanciam. As imagens que os refletem e o seu potencial reflexivo, luz e espelho ao mesmo tempo, configuram-se como figuras significativas (significantes). Seja na forma de pés que caminham firmemente, ou de estrelas iluminadoras, as entidades caboclas se apresentam como imagens construídas esteticamente, a partir de combinatórias de significantes a elas relacionados. A água, por exemplo, comporta variações que vão do deserto (a referência é pela falta) a terras completamente alagáveis. E esses arranjos plásticos do elemento água se combinam também com outros significantes e suas modelagens, compondo sentidos específicos, por meio de uma escrita por imagens (pictografia) capaz de expressar a complexidade humana de forma sofisticada.

Nessa medida, os caboclos, e as descrições de suas ‘vidas’ e dos cenários da sua ação, tanto revelam uma natureza ‘luminosa’, como aconselham e induzem à transformação pessoal daqueles que com eles tem algum tipo de contato, mais pelo exemplo do que pelas palavras. É o que se percebe nas várias narrativas em que os médiuns ora se apresentam como parecidos com os seus caboclos, ora estes são descritos tendo superlativamente alguma qualidade que os humanos compartilham ou

que gostariam de vir a ter (altos, determinados, fortes, morenos, independentes, confiantes etc.). ‘Iluminam’ processos de autodescoberta que servirão de base para a configuração de um ideal de realização a ser alcançado, mostrando aos médiuns e a quem os procure, não apenas uma imagem do já dado, mas também um modelo de qualidades a ser alcançado. Ou seja, os caboclos refletem tanto seus médiuns (em que fase de maturação a ‘planta’ se encontra) quanto, mostrando-se, refletem o que eles podem chegar a ser, se desenvolverem todo seu potencial (situação ideal), impulsionando-os para tal feito. Além disso, o cunho libertário veiculado pelos caboclos inclui a possibilidade desse modelo de ideal ser constantemente construído e transformado ao longo da vida do médium, posto que a relação com as entidades caboclas pode ser ressignificada. Novos caboclos podem surgir para se acrescentar aos anteriores ou substituí-los, e alguns podem até ‘ir embora’ dando lugar a novas configurações do panteão pessoal de cada um. Essas transformações não são arbitrárias uma vez que são perceptíveis pontos de conexão significativa entre o antigo e o novo e geralmente pontuam mudanças significativas na vida dos médiuns.

Por fim, deve-se saber que “*o conhecimento há de se aproximar, mas jamais irá desvendar*”, como adverte a Cabocla Sete Cascatas. Longe de se pretender o impossível objetivo de apreender os caboclos em sua totalidade, este trabalho traz à tona sentidos comumente encontrados no universo simbólico referente a eles na umbanda. Esses sentidos são ‘desenhados’ pelos termos que se destacam (luz, terra, caminho, firmeza, matas, água etc.) e se repetem nos vários tópicos deste trabalho. Esses tópicos foram aqui criados com a intenção de ‘desvendar’ facetas dessa linguagem de certa forma inefável, mas que deixa emergir uma ideia central referente a essas entidades. Água, terra e luz configuram-se em árvores e outras plantas e flores, consubstanciando vida, que se enraíza na terra, cresce e se desenvolve. Raiz que sustenta o que se é, terra que dá

firmeza ao caminho, luz que direciona e água que penetra e circula nas matas profundas e distantes (misteriosas), naturais e selvagens (íntimas), o que por sua vez remete a um sentido de natureza (própria) desconhecida a ser explorada. E uma vez posta à luz, com liberdade de desenvolvê-la, chega-se aonde os caboclos, verdadeiras charadas significantes de sentidos do próprio ser, impulsionam: a consumação de potencial rumo à realização de ideais de si.

Cachoeira em Cássia dos Coqueiros

V- REFERÊNCIAS⁶

⁶ Escritas de acordo com as normas da ABNT.

BAIRRÃO, J.F.M.H. Santa Bárbara e o Divã. **Boletim Formação em Psicanálise**. São Paulo, v.8, n.1, p.25-38, 1999.

_____. Subterrâneos da Submissão: sentidos do mal no imaginário umbandista. **Memorandum**. Belo Horizonte, v.2, p.55-67, 2002.

_____. Raízes da Jurema. **Psicologia USP**. São Paulo, v.14, n.1, p. 157-184, 2003a.

_____. Caboclas de Aruanda: a construção narrativa do transe. **Imaginário (USP)**. São Paulo, v.9, p. 285-322, 2003b.

_____. A Escuta Participante como procedimento de pesquisa do Sagrado Enunciante. **Estudos de Psicologia**. Natal, v.10, n.3, p.441-446, 2005.

BIRMAN, P. **Fazer Estilo Criando Gêneros. Possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Ed UERJ/Relume Dumará, 1995.

BOGDAN, R.; BIKLEN, S. **Investigação qualitativa em educação**. Porto: Editora Porto, 1997.

BOSI, A. **História Concisa da Literatura brasileira**. 34 ed. São Paulo: Cultrix, 1994.

BOYER-ARAUJO, V. **Femmes et cultes de possession au Brésil: Les compagnons invisibles**. Paris: L'Harmattan, 2000.

BRUMANA, F.G.; MARTINEZ, E.G. **Marginalia Sagrada**. Campinas: UNICAMP, 1991.

CÂNDIDO, A. **Formação da Literatura Brasileira (Momentos Decisivos)**. São Paulo: Martins, 1971.

CARDOSO, R. Aventuras antropológicas em campo ou como escapar das armadilhas do método. In: DURHSAM, E. *et al.* **A aventura antropológica. Teoria e pesquisa**. (Org. Ruth Cardoso). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CARNEIRO, E. **Ladinos e Crioulos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

CARVALHO, J. J. **A Tradição Mística Afro-brasileira**. Brasília: Depto. De Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 1998.

CONCONE, M.H.V.B. **Umbanda, uma religião brasileira**. Tese (Doutorado). PUC-SP, 1973.

_____. Imagem e Identidade dos Cultos Afro-Brasileiros. **Revista Teoria e Pesquisa**. São Carlos: UFSCar, Faculdade de Ciências Sociais, n.16, p.10-23, 1996.

CRAPANZANO, V. Mohammed and Dawia: Possession in Morocco. In: CRAPANZANO V.; GARRISON, V. (orgs.) **Case Studies in Spirit Possession**. New York: John Wiley, 1977.

_____. A cena: Lançando sombra sobre o real. **Mana**. Rio de Janeiro, v.11, n.2, 2005.

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

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.

GRAMINHA, M. R.; BAIRRÃO, J.F.M.H. Torrentes de Sentidos: o simbolismo das águas no contexto umbandista. **Memorandum: memória e história em Psicologia**. Belo Horizonte, v. 17, p.122-148, 2009.

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

LEME, F.R.; BAIRRÃO, J.H.M.H. Mestres Bantos da Alta Mogiana: tradição e memória da umbanda em Ribeirão Preto. **Memorandum: memória e história em Psicologia**. Belo Horizonte, v. 4, p. 5-32, 2003.

LODY, R. **O povo de santo: Religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

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

NEGRÃO, L. **Entre a Cruz e a Encruzilhada**. São Paulo: Edusp, 1996.

ORTIZ, R. **A Consciência Fragmentada**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

PASQUALIN, F. A. **Modo de vida e vivência do morto na Tenda de Umbanda Pai Benedito**. Dissertação (Mestrado) - USP, Ribeirão Preto, 2009.

PRANDI, R. As religiões negras do Brasil. **Revista USP**. São Paulo, n. 28, p. 64-83, 1996.

PRANDI, R.; VALLADO, A.; SOUZA, A. R. Candomblé de Caboclo em São Paulo. In: Prandi, R. (org.). **Encantaria brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

PRANDI, R. O Brasil com Axé. **Estudos Avançados**. São Paulo, v. 18, n. 52, 2004.

_____. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ROTTA, R.R.; BAIRRÃO, J.F.M.H. Inscrições do feminino: Literatura romântica e transe de caboclas na umbanda. **Estudos Feministas**. Florianópolis, v.15, n.3, p.629-646, 2007.

SANTOS, J. T. **O dono da terra**. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SILVA, W.G. **Candomblé e umbanda - caminhos da devoção brasileira**. 1. ed. São Paulo: Ática, 1994.

_____. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: Edusp, 2000.

SPINK, P.K. Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pós-construcionista. **Psicologia & Sociedade**. V.15, n.3, p.18-42, 2003.

TALORA, A. D. S. Religião, literatura e ideologia: alguns indicadores sobre as mudanças ocorridas nos cultos umbandistas a partir da década de 60. **Perspectivas**. São Paulo, 1984.