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

Olhar e Alteridade no Corpo da Umbanda

Análise do processo de revelação e transformação pessoal em um terreiro de umbanda

Ligia Pagliuso

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

2007

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

Olhar e Alteridade no Corpo da Umbanda

Análise do processo de revelação e transformação pessoal em um terreiro de umbanda

Ligia Pagliuso

Orientador: Prof. Dr. 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

2007

FICHA CATALOGRÁFICA

Pagliuso, Ligia

Olhar e Alteridade no Corpo da Umbanda: Análise do processo de revelação e transformação pessoal em um terreiro de umbanda. Ribeirão Preto, 2007.

112p. : il. ; 30 cm

Dissertação, apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto / USP – Dep. de Psicologia e Educação.
Bairrão, José Francisco Miguel Henriques

1. alteridade. 2. psicanálise . 3. umbanda

FOLHA DE APROVAÇÃO

Ligia Pagliuso

Olhar e Alteridade no Corpo da Umbanda: análise do processo de revelação e transformação pessoal em um terreiro de umbanda

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

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____
Instituição: _____
Assinatura: _____

Prof. Dr. _____
Instituição: _____
Assinatura: _____

Prof. Dr. _____
Instituição: _____
Assinatura: _____

Pagliuso, L. Olhar e Alteridade no Corpo da Umbanda: análise do processo de revelação e transformação pessoal em um terreiro de umbanda. 2007, Dissertação (Mestrado) Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto -SP

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Professor José F. Miguel H. Bairrão pela paciência, generosidade e pela oportunidade de crescimento pessoal e profissional.

A Antônio Baggio e Nancy Baggio, dirigentes do Núcleo de Umbanda Sagrada Flecha Dourada pelo carinho, pela recepção e abertura para que a pesquisa fosse realizada. Agradeço também a toda a comunidade deste terreiro por toda recepção.

Agradeço a todo o povo da umbanda, em especial, aos médiuns colaboradores pela disponibilidade, amizade e abertura durante todo o processo.

A toda minha família, em especial a meus avós, a meu pai e a minha mãe, por todo amor, cuidado, dedicação e carinho por toda uma vida.

Aos dirigentes Laerte e Cristina e a toda a comunidade do Núcleo de Umbanda Sagrada Pai Benedito de Aruanda, pela recepção, pelo carinho e pelo incentivo.

Às professoras da banca de qualificação, Denise Dias Barros e Leda Verdiani Tfouni, pela disponibilidade e orientação.

Ao meu analista, Alcides de Souza, pelo acolhimento, pela generosidade e pelo incentivo durante todo o processo da pesquisa.

A CAPES, pelo apoio financeiro.

A todos os colegas do Laboratório de Etnopsicologia da FFCLRP-USP, Alexandre Mantovani pela apresentação inicial dos terreiros, Fabiana Pellicciari, pela amizade, Raquel, Alice, Marina, Fábio, Flávia, Júlia, Mariana, Marielle, Mauro, Sabrina, Daniela B e Daniela S. pelos momentos de estudo, de companheirismo e de alegria no laboratório.

Aos queridos amigos, Giba Labor, Ana Curti, Fernanda G. Gomes, Lorena B. Fraga, Regiane Ramos pelo apoio e eterna amizade.

Resumo

Na literatura acadêmica sobre possessão, é comum encontrar a observação de autores a respeito da existência de processos de construção e transformação identitários presentes neste tipo de culto. O objetivo do presente estudo foi analisar os possíveis processos de transformação identitária em um terreiro de umbanda. O método adotado foi a observação participante, com a realização de entrevistas semi-estruturadas, sendo utilizado para efeito de análise subsídios da psicanálise lacaniana. Os resultados apontaram para a possessão enquanto um momento de expressão de elaboração de aspectos pessoais por meio de símbolos umbandistas. Esses mesmos símbolos apareceram de maneira circulante e cambiante para toda a comunidade do terreiro, sendo sua manifestação colocada em ato, na intersecção narrativa e na criação de metáforas e imagens, dotadas de uma função estética. Na análise do processo de “desenvolvimento mediúnico” ficou sinalizada a possibilidade de a participação no culto ser uma oportunidade de elaboração da própria história e da identidade dos próprios médiuns.

Abstract

In the academic literature about possession, it is common to find author's observations about the existence of an identity process taking place in this kind of cult. The objective of the present study was to analyze the personal identity transformation process in one of the umbanda place's cult. The approach adopted was the participant observation, with the achievement of interviews, using Lacan's theory to ground the analysis. The results aimed for the possession as a moment of expression and as an opportunity for mediums to elaborate personal aspects through umbandistas's symbols. These symbols appeared in an itinerant and shaded way for the whole community, by their manifestations put in act, in the spirit's narrative and on the creations of metaphors and images, endowed with aesthetic functions. In the process analysis of "a medium development" it was perceptible that the participation in the cult may be an opportunity of elaboration for the mediums of their own history and identity.

SUMÁRIO

Apresentação.....	15
PARTE I: Introdução e Método	17
I.1 Estudos sobre Possessão	17
I.2 Etnopsicologia e Psicanálise	39
I.3 A umbanda	50
I.4 O terreiro	52
PARTE II: Resultados e Análise	56
II.1 Estudo de um médium e dos seus guias.....	57
II.1.1 Ibirajara e a sua inclusão na umbanda	57
II. 1.2 O Velho do Pote	60
II.1.3 O Caboclo Sete Caminhos.....	66
II.1.4 O Preto-Velho	69
II.2 Estudo de caso de uma médium e da sua pomba-gira	74
II. 3 A pesquisadora em campo	90
PARTE III: Discussão e Conclusão.....	100
Referências	106

Apresentação

Nesse trabalho, o foco de atenção inicial para o seu desenvolvimento foi tentar apreender se ocorrem e quais seriam os meios que pudessem levar os participantes de ritos de máscaras e de possessão a processos de transformação pessoal. A investigação no que se refere à possessão, seria empiricamente estudada na umbanda. Com relação aos ritos de máscaras, pretendia-se realizar um amplo levantamento bibliográfico que de alguma forma permitisse vislumbrar informações sobre o papel do olhar, culturalmente abstraído em artefatos culturais, em processos de transformação pessoal, eventualmente comum a esses ritos e a dramatizações mediúnicas como as que ocorrem na umbanda.

Pela dificuldade de apreensão da dinamicidade dos ritos de máscaras mediante o recurso exclusivo a bibliografia e pela amplitude do tema, as máscaras foram excluídas da presente pesquisa, na data de sua qualificação em 22/06/2006.

Sendo assim, o objetivo da presente pesquisa concentra-se na análise do processo de revelação e transformação identitária, com base em pesquisa de campo desenvolvida no terreiro Núcleo de Umbanda Sagrada Flecha Dourada, situado em Bonfim Paulista, Ribeirão Preto-SP.

- **Objetivo:** Analisar processos de transformação identitária em um terreiro de umbanda

PARTE I : INTRODUÇÃO E MÉTODO

I.1 ESTUDOS SOBRE POSSESSÃO

Apresenta-se o que tem sido pesquisado e relatado pela literatura acadêmica que trabalha com o tema da possessão, considerado pertinente para uma reflexão sobre processos identitários no âmbito do culto umbandista.

Crapanzano (1977) fundamenta seu trabalho dizendo que a crença em um mundo espiritual já é em si um fator determinante que traz conseqüências para a vida e o comportamento das pessoas de uma determinada comunidade ou local. O fato de poder ser ou estar presentemente possuído por um espírito possibilita à pessoa e àqueles com os quais ela convive entenderem e lidarem com as suas experiências de uma forma diferente.

As disposições a que chamamos “psicológicas, internas, mentais” (CRAPANZANO, 1977, p. 142), na possessão espiritual são articuladas, se não de forma totalmente externa ao indivíduo, pelo menos de forma mais coletiva. Pelo fato da experiência subjetiva estar situada num plano mais externo, o ‘self’ da pessoa encontra-se diferentemente orientado e as dimensões da individualidade estão diferentemente determinadas, em comparação ao modelo psicológico ocidental. Segundo o autor, a forma dos que crêem na possessão espiritual em lidar com os problemas próprios e alheios deixa de ser diádica e torna-se pelo menos triádica, sendo os problemas não tão diretamente atribuídos ao indivíduo, como acontece no Ocidente, em que, por sua vez, o indivíduo desenvolve maiores chances de vivenciar suas dificuldades de maneira isolada e depressiva. Nas sociedades com a crença na possessão espiritual há uma função mediadora entre o possuído e os outros, de forma mais integrada aos demais e a toda a comunidade (CRAPANZANO, 1977).

Além disso, o autor defende que a possessão surte efeitos de extensão elaborativa, ou seja, que vão além do limite da própria possessão. Os espíritos assumem, segundo o autor, a

função de “elementos-simbólico-interpretativos”, indo além de um caráter meramente explicativo. A possessão é entendida por esse autor enquanto um “idioma” que capacita o possuído a articular uma série de experiências (CRAPANZANO, 1977, p. 142).

Segundo Crapanzano (1977), os espíritos podem evocar disposições de forma semelhante às aquelas postuladas por T. S. Eliot¹, chamadas ‘objetividades correlativas’, ou seja, em que provoca-se sentimentos e emoções que estejam associados à própria estrutura e objetividade daquilo que se apresenta.

O autor defende que os espíritos não são projeções segundo o senso psicanalítico da palavra, mas são dados do mundo daqueles que acreditam neles. Sendo assim, são parte de um sistema – a que Mannoni² chamou de demonologia. Os espíritos são sujeitos e meios de avaliação ao mesmo tempo num sistema que estrutura e avalia as disposições em acordo (CRAPANZANO, 1977).

No seu estudo de caso intitulado “*Mohammed and Dawia: Possession in Morocco*”, Crapanzano (1977) afirma que a possessão espiritual impõe uma relação que estrutura o passado e o presente do possuído, servindo os espíritos de pontos de orientação biográfica. Os espíritos simbolizariam os sentimentos e as emoções dos envolvidos, decorrentes deste processo (CRAPANZANO, 1977).

Quando Crapanzano (1977) ressalta as qualidades triádicas e não apenas diádicas da possessão, o autor propõe estar no idioma da possessão espiritual o elemento de mediação e estruturação pessoal e comunitária.

Obeyesekere (1981) ao desenvolver seu trabalho “*Medusa’s Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*” utilizou-se de enfoque psicanalítico para discutir as possibilidades de localização e de intersecções dos símbolos – o cabelo

¹ ELIOT, T. S. Hamlet and His Problems. **Selected Essays**. New York: Harcourt, Brace and World, p. 121-126, 1960.

² MANNONI, O. **Clefs pour l’imaginaire ou l’autre scene**. Paris: Seuil, 1969.

emaranhado (matted hair) e as cabeças raspadas (shaven heads), que são interpretados ritualmente no santuário do Katagarama, no sudeste do Sri Lanka.

O objetivo do estudo de Obeyesekere (1981) foi responder a um argumento que diz que a psicologia individual pode não ter significação cultural ou os símbolos públicos compartilhados podem não ter significado psicológico individual.

A posição de Obeyesekere (1981) é de que um símbolo pode operar em nível pessoal e cultural simultaneamente. E, para análise, os símbolos pessoais devem ser relacionados à experiência de vida do indivíduo, ao mesmo tempo que ao contexto cultural em que estão inseridos.

Obeyesekere (1981) se coloca contrário a qualquer uma das posições em que generalizadamente se trabalhe com o símbolo pessoal em detrimento de sua esfera social, como alguns psicanalistas o fazem e, ao mesmo tempo, avesso a análises simbólicas sociais, culturais, estruturais, que não levem em consideração a possibilidade do aspecto pessoal dos símbolos. Obeyesekere (1981) argumenta que com essa separação um grande hiato se forma entre as questões pessoais e as culturais simbólicas, semelhantemente à existente entre cultura e emoção, por exemplo.

Obeyesekere (1981) consente a existência dos símbolos chamados ‘psicogênicos’, que não teriam uma base motivacional interna ao indivíduo, mas o autor não discorre sobre os símbolos psicogênicos, procurando ocupar-se dos chamados ‘símbolos pessoais’ e dos ‘símbolos culturais’.

O método que o autor desenvolve para sua análise envolve basicamente a análise do símbolo em três categorias que são inter-relacionadas, segundo ele, mas frequentemente confundidas pelos autores: a gênese ou origem dos símbolos, o seu sentido pessoal para o indivíduo ou o grupo e a mensagem sócio-cultural que o símbolo comunica ao grupo. O trabalho de Obeyesekere (1981) concentra-se mais nas duas últimas formas .

Sobre a origem dos símbolos, Obeyesekere (1981) diz que a essência do comportamento público simbólico é a comunicação já que ator e audiência dividem uma linguagem simbólica comum ou partilham a mesma cultura. Sendo assim, a questão problemática de fato não é o status lógico do símbolo público enquanto comunicativo, mas a natureza dessa comunicação. Sendo assim, o problema a ser enfrentado nessa proposta de trabalho, segundo ele, está na percepção de que os símbolos públicos podem originar os pessoais, mas não se entender, até então, como essa transformação ocorre.

Nos casos em que investigou ‘o cabelo emaranhado’, contudo, Obeyesekere (1981) percebeu que o símbolo era constantemente recriado pelos participantes e que os símbolos não perdiam seu caráter de ambigüidade, devendo, por isso, sua compreensão não ocorrer de forma convencional, ou seja, dogmática ou unitária.

Obeyesekere (1981) defende ainda, a partir de sua pesquisa etnográfica, que a elaboração simbólica presente nesses rituais permite, em alguns casos, a re-ligação do sujeito à sociedade e à cultura. Obeyesekere (1981) afirma que uma certa classe de experiências são tão dolorosas, complicadas e distantes da consciência, que o indivíduo tem que expressá-las indiretamente por meio de representações e formações simbólicas.

Além disso, pode existir no ‘sistema cultural simbólico’ uma possibilidade de ‘integração da personalidade’ em pessoas muito doentes.

O paciente seriamente doente, quando chega à análise, fantasia apenas o que a fantasia pode produzir: comunicação egocêntrica. Não se comunica com os outros porque o sistema de idéias que ele possui não faz parte ainda de um sistema externo amplamente compartilhado. Através da fantasia, em análise, o paciente tenta resolver seus conflitos, assim como atingir a integração de sua personalidade. Mas, essa tentativa freqüentemente falha justamente porque para se obter sucesso, a integração deve partir de um vínculo externo estabelecido com os outros e a sociedade. E o elo entre a personalidade e a sociedade está no sistema cultural simbólico (OBEYESEKERE, 1981, p. 160).

Resumidamente, Obeyesekere (1981), procurou mostrar uma reciprocidade entre as dimensões psicológicas e pessoais do símbolo a sua dimensão pública e cultural. O autor passou exemplos, por meio das histórias apresentadas, de que os símbolos são elaborados, em nível pessoal, numa variedade de formas de acordo com a história de cada sujeito, conectados, contudo, a uma dimensão coletiva.

Obeyesekere (1981) indica haver no rito de possessão, semelhantemente às afirmações de Crapanzano (1977), efeitos de estruturação, inclusão e elaboração pessoal, por meio do sistema simbólico do ritual de possessão. Efeitos estes que são relevantes, por embasarem a possibilidade de ocorrência de processos de transformação identitária. O estudo destes processos, contudo, apresenta complicações conceituais importantes, a serem ainda discutidas ao longo do presente texto.

Outro autor pertinente que buscou sistematizar as informações sobre as comunidades que apresentam a possessão espiritual foi Lewis (1971). Este autor teve por objetivo, não obstante todos os aspectos ricamente dramáticos ou o caráter altamente pessoal da possessão, estudá-la enquanto fenômeno social (LEWIS, 1971).

Lewis (1971) afirma que a distinção cultural que tantos antropólogos resolveram enfatizar tem pequena significação sociológica. O autor concorda que as distinções culturais são sociologicamente significativas, mas que estas são relativamente menores quando comparadas às consequências estabelecidas nos trabalhos que buscam paralelos funcionais. O funcionalismo geralmente é tomado como algo dado pelos antropólogos sociais, mas nos estudos sobre religião, principalmente, o método não é amplamente aplicado, nem aplicado com suficiente rigor (LEWIS, 1971).

Segundo Lewis (1971), há estilos de análise que tratam a religião (assim como outros aspectos da cultura) como uma coisa em si, independentemente da moldura social que a engloba e a molda.

Para o desenvolvimento do seu trabalho, Lewis (1971) faz uso de uma distinção quanto à natureza fenomenológica das divindades, que o leva a classificar os cultos em duas modalidades: os cultos periféricos e os cultos de moralidade central.

Os cultos periféricos são aqueles em que ocorrem graus de contestação da ordem moral e social vigente por meio da possessão espiritual. O conceito é aplicado e entendido pelo autor de maneira implícita ao contexto social de análise, sendo as condições sociais geralmente justificadoras do aparecimento desse tipo de culto.

Acima de tudo, enquanto nos rituais dançados os devotos possuídos podem dar rédeas soltas a seus desejos e ambições reprimidos – que os deuses jubilosa e livremente expressam em seu nome – o culto dá também grande satisfação psíquica às “pobres almas moídas pela vida” (LEWIS, 1971, p. 132 – o grifo foi acrescentado).

Os cultos de moralidade central são, ao contrário, os cultos guardiões da moralidade dos costumes. Um bom exemplo dos cultos de moralidade central são aqueles dedicados aos ancestrais: “Os ancestrais dedicam-se primeiramente à manutenção da moralidade da linhagem e à solidariedade e coesão de seus grupos” (LEWIS, 1971, pág. 178).

Segundo Lewis (1971), o caráter periférico ou central dos cultos de possessão, contudo, só pode ser adequadamente avaliado quando se leva em consideração as condições sociopolíticas totais dentro das quais eles ocorrem.

Lewis (1971) discute ainda o aspecto catártico e de inversão de papéis nos rituais de possessão, sendo a inversão um elemento crucial no ritual da possessão: “Quando esses escravos dançam nos ritos de possessão carregam chicotes como insígnias, que, apesar de não serem mais usados hoje em dia, lhes permitem se apresentar não como escravos, mas como senhores de escravos” (LEWIS, 1971, p. 128).

Um outro tipo de inversão é apontado pelo autor a propósito da formação do xamã. Este, ao ter que lidar com as aflições impostas pelos espíritos que lhe causam doenças, pode, posteriormente, tratar das aflições e doenças do povo de sua aldeia.

[...] se a expressão que é empregada universalmente para expressar o papel dos xamãs é a de curandeiro ferido, isto é um estereótipo cultural, uma qualificação profissional que estabelece a autorização do curandeiro para ministrar às necessidades de seu povo como aquele que sabe controlar a desordem. Não nos diz nada a respeito de seu estado psiquiátrico. O que ela realmente passa a garantir é que tal pessoa viveu a experiência do poder elementar e emergiu, não apenas imaculada, mas fortalecida e investida do poder de ajudar outros que sofrem aflições (LEWIS, 1971, p. 239).

O autor reconhece também no xamanismo, assim como no sistema da incorporação de um modo geral, um modelo catártico, em que a reestruturação advém da possibilidade dos sujeitos expressarem suas necessidades, trabalhá-las e as terem atendidas no processo da possessão.

A sessão xamanística é invariavelmente, pelo menos em parte do tempo, uma performance dramática e emocional altamente carregada. Nos cultos periféricos que tratam ostensivamente da doença e onde nenhuma culpa moral é atribuída ao paciente, a sessão fornece um cenário no qual se dá rédeas livres à expressão de problemas e ambições que se referem diretamente às circunstâncias sociais normalmente frustrantes dos participantes. O familiar-possessor que o paciente encarna ou representa expressa muito claramente as demandas frustradas da mulher dependente ou do homem oprimido de classe baixa. [...] Assim como as cerimônias zar e bori, as de vodu haitiano são muito claramente teatros nos quais os problemas e conflitos relativos às situações de vida dos participantes são dramaticamente representados com grande força simbólica (LEWIS, 1971, p. 241-242).

Lewis (1971) discute e apresenta uma tendência de regulação presente na possessão pelo espírito, em que a moderação pode ser alcançada em casos, por exemplo, de pessoas com relacionamentos interpessoais em crise ou ainda vivenciando papéis sociais subalternos, que lhes trazem sofrimento. Nessas situações, os ‘espíritos periféricos’ demandam uma grande

dose de atenção e cuidado da comunidade e entes mais próximos para com o possuído, de uma forma socialmente aceita, reconhecida e valorizada (LEWIS, 1971).

Assim como os outros autores, Lewis (1971) discute a força comunitária, inclusiva e simbólica, presente nesses rituais: “Os espíritos na possessão atuam também como associações de bem-estar e melhoramento e desempenham papel altamente significativo na definição da identidade social de seus membros” (LEWIS, 1971, p. 132 – o grifo foi acrescentado).

Lewis (1971) sinaliza que a definição da identidade de cada membro ocorre na relação dos participantes com os espíritos, na possessão. As características simbólicas, inclusivas e mediadoras da possessão espiritual, semelhantemente aos trabalhos anteriormente citados, também aparecem no trabalho de Lewis (1971).

Outro autor relevante no estudo da possessão, Lambek (1988), se coloca contrário a um modelo epidemiológico ou de naturalização que considera a possessão espiritual uma expressão, ainda que indireta, de tensão psicológica ou social. Lambek (1988) em “*Spirit Possession/Spirit Succession: Aspects of Social Continuity among Malagasy Speakers in Mayotte*” procura descobrir como certas estruturas da possessão e tipos, as identidades espirituais, fazem a mediação inter geracional e ajudam a constituir a ‘família’, sucessivamente, ainda que numa unidade diferente.

Subjective expressions in a publicly meaningful idiom are collectively reincorporated and presented to the next generation as objective reality (cf. Berger and Luckmann 1966; Obeyesekere 1981). It is this ongoing construction, the continuing attempts to impose lines of connection, that is visible in succession to mediunship (LAMBEK, 1988, p. 726).

A possessão espiritual deve ser vista fundamentalmente, defende o autor, enquanto uma instituição social e apenas secundariamente enquanto uma terapia ou uma expressão de conflitos. A possessão espiritual é, segundo Lambek (1988), um idioma público disponível e

um sistema de comunicação que induz sujeitos sociais a performar papéis públicos (LAMBEK, 1988).

Na sociedade Mayotte, que Lambek investiga, ele considera a possessão uma parte integral da sociedade. Considera-a mais do que um componente “anômalo, periférico ou relativamente inconseqüente” (LAMBEK, 1988, p. 710).

A análise comparativa que o autor faz entre duas irmãs, revela que a sucessão da mediunidade não é um mero instrumento para se atingir a maturidade individual, mas uma forma de articular a reprodução da família enquanto uma unidade social. Por um lado, o médium está implicado nas relações sociais e por outro, cada sucessão em uma família afeta os outros membros da mesma família (LAMBEK, 1988, p. 718).

O lugar ocupado por cada membro da família não é ordenado, por sua vez, transcendentemente, de forma que o indivíduo inquestionavelmente encontra o seu lugar. Em algum grau, a possessão espiritual impõe uma ordem transcendental – dada pelo mundo dos espíritos. Mas a possessão não tem limites firmes ou regras de afiliação a priori (LAMBEK, 1988).

Na verdade, sugere o autor, a possessão complementa um espaço de flexibilidade que existe nas relações de parentesco. Os espíritos dirigem-se aos humanos de maneira específica, mas, ainda assim, recontextualizam suas identidades e parcialmente redefinem seus relacionamentos. Tudo, aparentemente, sem ser escolha ou vontade da pessoa e aparentemente à revelia de seus protestos. Mas apenas aparentemente. A possessão, segundo Lambek (1988) é mais que um mero instrumento de direcionamento ou legitimação de escolhas. “A possessão aponta para o que existe para além da escolha” (LAMBEK, 1988, p. 719). Ou seja, para uma negociação de uma multiplicidade de posições e lugares a serem colocadas em acordo e com motivações que transcendem o que o próprio sujeito aparenta.

A possessão, no trabalho deste autor, também aparece como um idioma público em que as questões de continuidade familiar e as mudanças ganham forma objetiva, ainda que parcialmente trabalhadas. A possessão torna-se um tipo de história implícita e prática em que os laços com os membros das antigas gerações são seletivamente reafirmados. Segundo o autor, “os espíritos articulam tanto a continuidade social quanto a autonomia individual, de certa forma, fazendo a mediação disto” (LAMBEEK, 1988, p. 725).

Lambek (1988) pensa a possessão de maneira semelhante à proposta de Crapanzano (1977), ao cogitar a possessão enquanto um idioma social compartilhado, que possibilita um espaço de mediação e renegociação de papéis e histórias pessoais. Conjuntamente a Lewis (1971), Obeyesekere (1988) e ao próprio Crapanzano (1977), Lambek (1988) sublinha a função de estruturação e mediação social e pessoal implicada na possessão. Estes são autores que trabalham com a possessão e sinalizam a implicação do sujeito na base social e simbólica do culto.

Augé (1988) em seu livro *“Le Dieu Object”* trabalha o processo identitário entre os fon, ewe e os yorubá, na relação destes com os deuses-objeto. Segundo Augé (1988), da mesma maneira como no corpo de uma pessoa pode-se admitir vida por existir ali um ser pensante, no “animismo” há um sujeito pensante que simboliza a matéria. O simbolizar, no entanto, não significa compreender o símbolo como simplesmente um sinal. O símbolo possui, segundo Augé (1988), um valor operatório. Sendo assim, torna-se insuficiente dizer que o corpo-objeto simboliza ou representa o grupo. Simbolizar, segundo Augé (1988), é, ao mesmo tempo, “constituir um objeto, ter a necessidade da matéria de um corpo e levar a efeito uma relação” (p. 140):

[...] sem o corpo soberano, a relação social não existe; representa-o apenas tanto quanto ele o faz existir. O que se chama de fetiche não é outra coisa que aquilo que gera a relação e não o representa simplesmente. A relação tem necessidade da matéria ao mesmo tempo

para representar-se, para dizer-se e para atualizar-se, e a matéria tem necessidade da relação para tornar-se objeto do pensamento (AUGÉ, 1988, p. 140).

Há uma implicação na concepção do símbolo que não é a simples expressão ou a simples transcrição de uma realidade simbolizada. A relação simbólica deve ser entendida como uma relação recíproca entre dois seres ou duas realidades, onde um não representa o outro, já que qualquer um dos dois complementa o outro (AUGÉ, 1988).

Augé (1988) ressalta, com a apresentação do deus Legba, a tolerância dos rituais a interpretações relativamente variadas, cujo panteão põe em cena temas recorrentes e por vezes por definição problemáticos. Isto acontece, segundo o autor, porque não se trata de um código social, assim como não se trata de exegeses individuais reproduzindo versões mais ou menos fiéis de um mito ou de um acontecimento histórico, reformulando-se ao redor de figuras problemáticas que se quisessem complementares. Trata-se, na verdade, segundo Augé (1988), de provocar, no processo de relação dos homens com os deuses, um incessante efeito de substituição que leva ao ser, à identidade e à relação (AUGÉ, 1988).

O deus-objeto é a instância e o lugar pelo qual é necessário passar para ir de um sujeito ao outro, de um ponto em que se tem outro ou de uma ordem simbólica que contém outro, tendo o sujeito, assim, uma intimidade e interioridade pessoal, plural (AUGÉ, 1988).

O social, nessa perspectiva, não é simplesmente uma relação de aproximação ao ser, mas aproximadamente o ser. Se na relação está inscrito o outro, em qualquer percepção de identidade, então, o social e a relação são necessários. O símbolo não representa o ser ou o social, mas dinamicamente os apresenta (AUGÉ, 1988).

Augé (1988), diferentemente de Obeyesekere (1981) e Lewis (1971), discorre a respeito da relação do homem com os seus deuses, não como uma possibilidade terapêutica ou catártica de elaboração e resolução de conflitos pessoais e sociais. Argumenta a favor de um

processo humano que leva constantemente à identidade e à relação. Augé (1988), a respeito da identidade, enquanto processo, assim a descreve:

[...] todo homem, já é todo o homem; toda vida, é também toda a matéria; todo indivíduo, é também todos os outros. O ancestral perpetua-se apenas na filiação. Se ele se preocupa com o culto que devem lhe render seus sucessores, trabalhando-os no corpo, chamando-os à ordem, é que ele sabe (o ancestral), como nós sempre soubemos, que há apenas uma alternativa: viver no plural ou morrer só (AUGÉ, 1988, p. 145)³.

Augé (1988), ao trabalhar com a identidade e a relação de maneira presentativa e não representativamente, ilumina a possibilidade para a transformação, criação e/ou recriação de histórias e sentidos, de maneiras particulares e compartilhadas socialmente ao mesmo tempo. O autor não partilha, assim, de uma noção estanque de imitação, invariabilidade e unicidade de criação. O autor inclui ainda, nesse processo, o corpo e a matéria implicados e simbolicamente trabalhados na posseção ou criação de uma estatueta. Dimensões importantes de serem resgatadas no estudo identitário de diferentes grupos de pessoas e etnias, com uma concepção de pessoa diferente da mais tipicamente ocidental.

Augras⁴ (1983), ao trabalhar com processos de construção e reconstrução identitárias de candomblecistas, aponta a falha existente nas teorias psicológicas que se apóiam numa concepção de pessoa cristã. Esta referência à construção psicológica de pessoa encontra raízes no trabalho de Mauss (1950/2005).

Segundo Augras (1995), tanto o trabalho de Meyerson⁵, que realizou um estudo a partir dos supostos de Mauss quanto o de Dumont⁶, que descreveu a evolução do conceito de indivíduo

³ Tradução feita na Escola de Francês “Fle”

⁴ Em “*O Duplo e a Metamorfose*”, Augras (1983) descreve a vivência dos filhos-de-santo desde a leitura de búzios, que lhes revela a “filiação ao orixá” até à “feitura de cabeça”, narrando as mudanças neles e na vida deles, decorrentes dessa experiência. Augras (1983) percebe e descreve nesse trabalho o desenvolvimento de processos dinâmicos (integrativos, formadores e transformadores) no que se refere às identidades pessoais dos adeptos, no processo de filiação e integração de cada um aos orixás do panteão.

⁵ MEYERSON, I. **Les fonctions psychologiques et les oeuvres**. Paris: Vrin, 1948.

e de igualdade a partir do Iluminismo, apontaram para a perspectiva cristã, enquanto formadora metafisicamente de uma “natureza” humana - “una, indivisível, dotada de razão e independente, sendo cada um, apenas igual a ele mesmo” (AUGRAS, 1995, p. 15 e 16).

A concepção cristã de pessoa (una, indivisível, independente – posteriormente indivíduo), segundo Augras (1995) causa problemas ao ser naturalizada pela psicologia e também o pode ser pela psicanálise⁷, assim como por outras áreas do conhecimento porque apresentam modelos que separam e distinguem o “indivíduo” da “sociedade”, e em que da fragmentação do homem tem-se a fragmentação do conhecimento, acarretando à psicologia a criação de um sujeito, sobretudo, intra-psíquico (AUGRAS, 1995).

Augras (1995), a respeito da psicologia tradicional escreve:

Psicologia do comportamento (behaviorismo), psicologia da forma (Gestalt) e psicanálise, ao menos concordam, na medida em que, sob diversas formas, permanecem fiéis à concepção tradicional de uma natureza humana imutável” (Vernant⁸, 1979: 65). A essas escolas, que dizem respeito à psicologia da personalidade, podemos acrescentar o campo da psicologia dos processos cognitivos e das aptidões. Seja qual for a orientação teórica dos autores, a “inteligência” é vista como algo transcendente, perene, com características universais. Como bem observa um sociólogo: “quais são as operações fundamentais características da inteligência humana? Serão universais, absolutas, próprias da humanidade em geral, ou produzidas por escolhas sociais e culturais?” (Legrand⁹, 1979:17). (AUGRAS, 1995, p. 14-15).

A prevalência do pensamento e da razão influencia até os dias de hoje a definição do objeto de estudo da psicologia e atinge em cheio o conceito de identidade, a respeito do qual Augras (1995) comenta:

⁶ DUMONT, L. **Homo Hierarchicus**. Paris:Gallimard, 1979.

⁷ Augras (1995) dá a indicação do trabalho de Luis Fernando Duarte (1984) que mostra que “muitas das inadequações da doutrina freudiana originam-se na assunção acrítica do “valor indivíduo” como paradigma do fato humano.” (p. 16).

DUARTE, L. F. Grupo e Singularidade: uma reflexão antropológica sobre um texto de Freud. **Religião e Sociedade**, 11/12:138-145, 1984.

⁸ VERNANT, J. P. **Religions, histoires, raisons**. Paris: François Maspéro, 1979.

⁹ LEGRAND, M. Le quotient intellectuel. Révélateur d’aptitudes intellectuelles ou instrument de sélection sociale? **Revue de l’Institut de Sociologie**. Bruxelles, ½:95-122, 1979.

Se identidade – ‘conjunto de caracteres próprios e exclusivos de uma pessoa’, conforme o Aurélio – é tomado como algo estático, moldado de uma vez para sempre na conjunção do individual e do social, e se o ‘eu’ é visto exclusivamente sob o ângulo da mesmidade e da unicidade, então a vivência da multiplicidade só poderá ser avaliada como manifestação anômala, perturbadora, reveladora de patologia (AUGRAS, 1995, p. 111).

Augras (1995) na defesa por uma psicologia da cultura, mais propriamente por uma psicologia na cultura, afirma que “somente uma formulação teórica que pense o “eu” como unidade onde a multiplicidade se articula dinamicamente para construir o fluxo das vivências” permitir-nos-ia uma aproximação ao estudo identitário (AUGRAS, 1995, p. 115).

Augras (1995) procura por uma definição do sujeito no seu processo identitário, numa vertente diferente da concepção da psicologia, cristã, pelo estudo de outras etnias e povos. Com relação ao ‘eu’, objeto de estudo da psicologia tradicional, Augras ressalta a seguinte passagem do trabalho de Berger¹⁰ (1972 apud AUGRAS, 1995, p. 115): “[...] o ‘eu’ deixa de ser uma entidade objetiva, sólida, que se transfere de uma situação para outra. Será um processo, criado e recriado continuamente em cada situação social de que uma pessoa participa, mantido coeso pelo tênue fio da memória”.

Tênue fio da memória. Até que ponto pode-se avaliar o que permanece e o que se altera no processo de formação e transformação identitárias se, ao que parece nem bem se consegue entender o que o sujeito é, ou melhor, onde ele está. Em que se situa, assim, o estudo de processos de formação e construção identitárias?

Seguindo Augras (1995), situa-se justamente na ênfase no processual intrínseca à proposta:

[...] o transe situa-se como um dos momentos que articulam a progressiva construção da identidade do adepto, enquanto indivíduo singular e suporte da divindade. Chama a atenção do observador pela

¹⁰ BERGER, P. **Perspectivas sociológicas**. Petrópolis:Vozes, 1972.

sua dramaticidade, mas não faz sentido isolá-lo – como se tem feito geralmente – pois é a totalidade do complexo ritual e mítico que lhe confere significação. (AUGRAS, 1995, p. 115 – o grifo foi acrescentado).

Nessa perspectiva, a proposta de investigação sobre o processo de vivência pessoal de um participante no ritual, do ponto de vista da identidade, encontra-se nas operações simbólicas inerentes ao culto, “a totalidade do complexo ritual e mítico”, nas palavras de Augras (1995), do qual o sujeito ativamente faz parte.

Estudar os processos identitários no contexto de um ritual significa, portanto, conceber o sujeito enquanto um ser em constante processo de transformação, constantemente em relação com os outros e implicado numa rede social e simbólica.

Pollock (1995) em artigo intitulado “*Masks and the Semiotic of Identity*”, assim como Augé (1988), sugere que o processo identitário na possessão (ou rito de máscaras) acontece na presentificação da máscara ou espírito “indexador”. O autor defende o estudo do processo identitário, no próprio dinamismo com que este se apresenta. Ao ser exclusivamente abordado por um viés sociológico, ou por um psicológico, ou ainda por um biológico, assume-se uma concepção de sujeito estático, “fixo” e “invariante”, e a identidade é apenas reproduzida, mas jamais criada.

Pollock (1995) argumenta sobre o trabalho de Mauss (1950/2005), semelhantemente a Augras (1995), que a concepção de homem e o entendimento sobre a identidade que os teóricos possuem precisam ser repensados. E sugere para tanto a inclusão da sua dimensão semiótica no estudo desses rituais.

Stoller (1995) adota o conceito de mimese para expressar o senso estético e a característica da presentificação do espírito no ritual. Segundo o autor, o conceito de mimese permite recolocar o corpo na dimensão central que ele ocupa no ritual.

Schmoll¹¹ (1991 apud STOLLER, 1995, p. 24), escreve:

We must play with the notion of “knowing” as experience, all kinds of experience – thought, action, feeling, intuition – experience as sensations and perceptions, and not just experience as thought. Taste, and sound and smells, the effect of music and rhythm on one’s beings, the tastes of herbs and plants... the odor of incense, of blood of putrefaction – are all part of one’s experience, one’s knowledge of the world, knowledge every bit as important – sometimes more so – than the facts one articulates mentally or verbally.

Stoller (1995) defende a necessidade de inclusão da dimensão sensorial corpórea, concebendo o corpo como um lugar de saber. O autor valoriza a percepção multisensorial, devendo esta ser levada em consideração pelo etnógrafo em campo para a análise de uma determinada comunidade. O autor critica a prevalência do órgão da visão nos pesquisadores, que enquanto observadores depois escrevem seus textos, “metatextos” e “teorias sem sabor”, desprivilegiando as sensações corporais, elemento importante e visivelmente trabalhado na possessão pelo espírito. “In Songhay, spirits must be enticed to their social bodies through music (sound), praise-poetry (sound), specific perfumes (smell), and dance (movement)” (STOLLER, 1995, p. 22).

Os espíritos possuidores são movidos segundo o senso estético presente no ritual. Stoller (1995) apóia-se no trabalho de Michael Taussig¹² e Benjamin¹³, que postulam que a percepção humana é fundamentalmente sensória e que o conhecimento é corporal e a mimese serve para compreender. “As pessoas copiam o mundo como forma de entendê-lo através de seus corpos” (STOLLER, 1995, p. 41).

¹¹ SCHMOLL P. **Searching for Health in a World of Disease** (Ph.D. Dissertation). Dept. of Anthropology, University of Chicago, 1991.

¹² TAUSSIG, M. **Mimesis and Alterity: A particular History of the Senses**. Nova Yorque: Routledge, 1993.

¹³ BENJAMIN, W. **Practice: Adorno, Critical Theory and Cultural Studies**. Bern: Lang, p. 145-159, 2000.

A mimese seria “a capacidade para o Outro”. E a faculdade mimética aconteceria quando:

[...] one is able to grasp that which is strange – other – through resemblances, through copies of it. The power of the mimetic faculty devolves from its fundamental sensuality: miming something entails contact. Copying a thing, even a European type, is (electro)shocking; it creates a flash of sensation that engenders a sense of comprehension, mastery (STOLLER, 1995, p. 40).

Stoller (1995) questiona-se como é possível a poesia do espírito de um médium, apresentada a uma platéia de forma tão culturalmente estilizada, calcada na realidade social, afetar aos seus tão compulsivamente.

Stoller (1995) não se contenta com as teses que consideram o ritual da possessão um texto cultural ou um teatro cultural.

To reduce spirit possession to the theatricalization of cultural history, cultural resistance, or cultural texts is, to paraphrase Maurice Merleau-Ponty, to manipulate things and give-up living in them. When one refuses to give up living in things, following Merleau-Ponty’s logic, one feels the texture of inner space in which “quality, light, color and depth... are there before us only because they awaken an echo in our bodies and because the body welcomes them” (STOLLER, 1995, p. 39).

Stoller (1995) critica a redução da participação do corpo ao suporte da inscrição de um texto, como sugerem Lambek (1981) e Boddy (1989): um corpo que relata histórias, colocando-se no lógica do discurso, “subversivo”, no estudo de Boddy (1989).

Stoller (1995), resumidamente, toca em questões tais como: a sensibilidade dos corpos; a especificidade e precisão do conteúdo apresentado na possessão, de forma a tocar a platéia; a capacidade dos espíritos para evocar fatos passados, que alteram o presente; discutindo ainda a memória no ritual.

Na tentativa de abranger os aspectos sensório-corporais na possessão e o cunho preciso da percepção na incorporação espiritual, Stoller (1995) apoiou-se no conceito de

mímese; conceito este, no entanto, ponderado criticamente por Carlo Severi (2000) em seu artigo *“Cosmologia, Crise e Paradoxo: da Imagem de Homens e Mulheres Brancos na Tradição Xamânica Kuna”*.

Segundo Severi (2000), o entendimento do processo de elaboração de estatuetas, no caso dos índios Kuna do Panamá, por exemplo, não teria que estar colocado sob o conceito de mímese porque os recursos para a compreensão de tal ação e os seus sentidos estão presentes no próprio sistema interpretativo Kuna.

Um dos resultados dessa inversão na compreensão dos Kunas, segundo Severi (2000), é que podemos crer, pela mímese, que uma perda de identidade vigora relativamente a eles, que passivamente a tudo incorporariam e assimilariam; enquanto que, na realidade, os Kunas mantêm-se arraigados à sua forma original de compreensão. A partir de uma visão de universo em constante metamorfose, com uma cosmologia e mitologia próprias, os Kunas compreendem o homem branco colocado na estatueta, na sua própria perspectiva, não incorrendo, nesse sentido, em perda de cultura ou de identidade (SEVERI, 2000).

Os Kunas podem estar num processo elaborativo ao criarem as estatuetas, mas o realizam de uma maneira diferente da “magia simpática” defendida por Taussig¹⁴, teórico da mímese. Os Kunas não perdem sua identidade ao incluírem o homem branco nas estatuetas que eles criam, pois compreendem a presença do homem branco enquanto uma imagem metamorfoseada de outros níveis de existência, previamente existentes no seu sistema.

Kapferer (1983), ao estudar as cerimônias de exorcismo no Sri Lanka, mais especificamente da cidade de Galle, explora um rito em particular, o do “Grande Demônio do Cemitério”. Kapferer (1983) trabalhará o conceito de identidade, adotando a perspectiva da performance e do senso estético produzido no referido ritual.

¹⁴ TAUSSIG, M. **Mimesis and Alterity: A particular History of the Senses**. Nova York: Routledge, 1993.

Kapferer (1983) desenvolve a tese de que na transição e transformação dos sentidos e das experiências estão comunicadas e engendradas as propriedades dinâmicas do ritual, que em ação re-ordenam esteticamente a perspectiva e o posicionamento de seus participantes. O autor aproxima a forma artística do sentido produzido na experiência.

Numa referência a T. S. Eliot¹⁵, Kapferer (1983) escreve que a experiência e a emoção da ação ritual permitem uma apropriação subjetiva de sentimentos e de experiências que a própria arte formula.

Os trabalhos sobre exorcismo têm, segundo Kapferer (1983), a estrutura clássica dos ritos de passagem descritos por Van Gennep (1961). Semelhantemente a estes, no exorcismo o participante é separado de seu mundo e colocado em contato com um mundo sobrenatural, em que demônios e forças divinas, conjuntamente elaborados e direcionados, permitem ao paciente voltar à normalidade do seu dia-a-dia, de uma maneira transformada (KAPFERER, 1983).

Kapferer (1983) defende que, assim como nos ritos de passagem, no exorcismo as crises e os períodos de mudança da vida do participante não são operados como um resultado de acréscimos de papéis sociais a serem desempenhados pelo indivíduo. No exorcismo, ativamente, o sujeito transforma-se em outro.

De acordo com T. Turner, nos ritos de passagem há um movimento articulado, em que o sujeito passa de uma baixa capacidade de ser para uma mais alta capacidade de ser. No exorcismo, semelhantemente às proposições de T. Turner (1977), o paciente recupera a saúde ao deixar uma baixa capacidade de ser “demoníaca” e atingir uma mais alta capacidade, “não demoníaca”, em que a identidade e a vida cotidiana podem ser reformuladas (KAPFERER, 1983).

¹⁵ ELIOT, T. S. Hamlet and His Problems. **Selected Essays**. New York: Harcourt, Brace and World, p. 121-126, 1960.

Essencialmente, este é um movimento hierárquico, afetado por operações de transformações que governam os movimentos numa ordem cósmica em que demônios, divindades e seres-humanos fazem parte de uma totalidade cósmica ou “matriz de relação”. O exorcismo como um todo e a sequência de ordenação dos eventos, assim como a própria estrutura interna desses eventos modelam uma ordem vertical de relação da hierarquia cósmica, num plano horizontal (KAPFERER, 1983, p. 246-247).

Conforme o paciente avança no rito, ele é reordenado de acordo com as relações da hierarquia cósmica.

Uma transformação de identidade ocorre, assim, segundo Kapferer (1983), quando os elementos que conferem identidade a um nível da “matriz de relação” são recombinados a uma outra forma, compondo conjuntamente um grau mais elevado da “matriz de relação”.

Kapferer (1983) sugere que a eficácia da transformação, como também indica T. Turner (1977), está na iconicidade das formas simbólicas que, na sua estrutura objetiva, operam conjuntamente à ação ritual. O autor sugere que a iconicidade das formas liga a experiência interna do sujeito à estrutura objetiva do rito (KAPFERER, 1983).

Kapferer (1983) argumenta ainda que a performance ritual é mais que a execução de um texto. Uma performance ritual é uma estrutura com uma prática emergente e inerente a um determinado contexto, que organiza-se no seu próprio processo performático. É na estrutura prática da performance ritual que os sentidos e o mundo das experiências são construídos (KAPFERER, 1983).

A comunicação ritual e a transformação produzida ocorrem em dois planos, pelo menos, segundo o autor: no plano da experiência, da subjetividade individual imediatamente sentida de encontro a um contexto de sentidos e de ação, e no plano da consciência, refletida em termos de idéias construídas e tipificações de um mundo culturalmente objetivável. O que é experienciado e a capacidade de refletir sobre a experiência são uma propriedade, ao mesmo

tempo, tanto da performance como da maneira como os indivíduos se posicionam, em relação às possibilidades de organização do ritual (KAPFERER, 1983).

Kapferer (1983) atribui grande importância na sua análise à performance, mas também à estética do exorcismo, sua música, dança e drama cômico. A forma estética apresenta possibilidades inerentes, provocadoras de experiências e sentidos. Por forma, o autor não se refere à forma estética externa do que se apresenta, mas a uma estrutura interna, que na sua organização e princípios promovem de maneiras diferenciadas processos de união nos sujeitos. Com a música, a dança e o drama cômico do exorcismo, a percepção organiza-se de maneiras distintas e dessa experiência produz-se o sentido do que é apresentado (Kapferer, 1983).

Os efeitos desse processo são, segundo Kapferer (1983) uma integração mente e corpo e o desenvolvimento de um equilíbrio saudável aos participantes. E, para tanto, os exorcistas encontram nas formas estéticas e na ação ritual os meios adequados para transformar o que desejam exatamente transformar (KAPFERER, 1983).

Os exorcistas estão preocupados em construir no ritual aquilo que eles buscam transformar. Os exorcistas estão preocupados em restaurar a mente e o corpo dentro de um equilíbrio saudável. Eles não concebem mente e corpo de maneira dualística. Um distúrbio do corpo é também um distúrbio da mente e vice-versa. Para um ser restaurado no seu próprio equilíbrio, também o outro o deve ser. Os exorcistas entendem que a música, a dança e a comédia agem diretamente sobre o corpo e a mente do paciente. Nesse contexto, os exorcistas restauram, inclusive, o equilíbrio físico do paciente. Na comédia, eles restauram o balanço da mente, destroem a ilusão demoníaca e trazem o paciente de volta do mundo isolado para um outro mundo, social (KAPFERER, 1983, p. 250).

Os estudos sobre possessão apontam, assim, de maneira recorrente, para as funções mediadora e simbólica dos ritos de possessão, em que processos de transformação, elaboração e efeitos de re-estruturação das pessoas bem como das suas comunidades são freqüentemente encontrados.

A forma como cada autor se refere a isso diverge de uns para os outros, em função das teorias e recortes utilizados por cada um deles, resultando em graus diferentes de investigação e de resultados neste sentido. Mas, independentemente dessas diferenças, em algum momento esses efeitos e processos são apontados, aparecendo, ora de maneira mais enfática e buscando maior precisão na sua descrição, ora de maneira mais modesta, enquanto percepções a serem ainda trabalhadas e investigadas. Às vezes, esses processos foram debatidos teoricamente de forma a poder desenvolver futuramente trabalhos éticos e mais qualitativos.

Resumidamente, na revisão da literatura sobre possessão buscou-se apresentar e discutir teorias e métodos que, com objetivos variados, produzem um debate teórico. Verificou-se, a recorrência de algumas questões e propostas dos autores, tais como: a) Desenvolver trabalhos de campo de forma a coletar e apresentar as descrições etnográficas, obtidas em forma de narrativas, fatos observados e percepções decorrentes de observação, entrevistas, descrições e análises; b) Há recorrentes referências a questões a respeito da noção de pessoa, sujeito, eu, indivíduo, self, identidade, ou seja, conceitos de que também se ocupam a psicologia e a psicanálise, sendo esses conceitos objeto de debate entre os autores; c) É manifesto o papel da possessão enquanto um sistema integrado à vida da comunidade e das pessoas locais; d) E por último, mas não menos importante, são apresentadas formas de intervenção e de tratamento por rituais de possessão, a partir das visões de mundo e concepções de humano decorrentes de suas visões, que revelam abordagens e concepções distintas daquelas mais tipicamente “ocidentais”.

I. 2. PSICANÁLISE E ETNOPSICOLOGIA

Lutz (1988), uma das defensoras da criação de uma nova área de estudo denominada etnopsicologia sugere que: a etnopsicologia delimita-se enquanto área de estudo ao se propor a investigar tanto o que as pessoas dizem quanto o que elas fazem no seu cotidiano que indique que um sistema cultural de conhecimento e interpretação de si e do outro está em funcionamento.

Lutz (1988) relembra que não há uma noção de pessoa universal, mas que todas as culturas contêm uma, assim como termos próprios para a referirem. Wierzbicka (1993) discute que para todas as culturas há um termo que remete ao entendimento da palavra pessoa enquanto algo distinto dos objetos.

A dificuldade do estudo etnopsicológico estaria, assim, segundo Lutz (1985), na necessidade de desenvolver a investigação etnopsicológica com uma teoria e método que permitissem, ao mesmo tempo, tanto uma base de diálogo com o campo de estudo, quanto com as áreas de conhecimento acadêmico. O pesquisador não tem como chegar em campo sem um recorte mínimo que lhe permita fazer alguma investigação. E o recorte invariavelmente está associado a sua maneira de conceituar, compreender o mundo e a realidade que o cerca. O resultado da pesquisa implica sempre algum grau de hibridismo entre o que se escuta do outro e alguma base teórica da psicologia acadêmica que lhe tenha servido de ponto de partida. Sem um grau de clareza a respeito do seu próprio entendimento do psicológico, o estudioso não tem como ver nem ouvir o que lhe seja mostrado em campo nem sequer como admitir, se for o caso, a sua contestação pelo que lá surja.

No caso do presente estudo, a abordagem teórica adotada foi a teoria lacaniana. As características da psicanálise lacaniana que a tornaram apropriada aos objetivos são:

1. A desvinculação de uma concepção psicológica ocidental de pessoa e a recusa de uma concepção naturalizante do psíquico, substituída pela tese de que o sujeito é constituído como efeito da articulação significante, a qual, por sua vez, depende da particularidade dos significantes e regras simbólicas operantes num determinado contexto cultural
2. À sua desconfiança para com o significado dado, necessária ao estudo do outro, soma-se um arsenal teórico que exige mapear posições subjetivas do interlocutor colaborador nas suas produções significantes, sem destituir ou desrealizar as suas vivências nem negar o modo específico como ele as compreende

No texto “O estádio do espelho como formador da função do eu”, Lacan (1966/1998) discorre a respeito da primeira fase de constituição do sujeito humano. Nesta fase, a criança se constitui por um processo de identificação ao outro, inicialmente tipicamente a mãe ou outros cuidadores mais próximos. É na relação com o outro, que a constituição egóica e a imagem corporal da criança são formadas. Posteriormente, ao longo da vida, o processo de identificação pode ocorrer com outras pessoas tais como amigos, namorados, outros, enfim, com quem o sujeito também pode se relacionar.

Portanto, a primeira apreensão do mundo, cujo modelo se repete ao longo da vida, é a apreensão do outro. Algum outro, inicialmente com grande frequência a mãe, apreende e significa a criança. Atribui-lhe intenções e interpreta as suas necessidades, “vê” semelhanças e predisposições. Dependente do outro, o bebê humano interessa-se por ele e além de cuidados, dele recebe uma imagem de si que se constitui no núcleo, mais ou menos mutável e cambiante, da sua identidade.

Adulto, ao longo da vida, o sujeito revê-se no outro. Porém a concepção lacaniana deste processo não se prende a uma mera interdependência identitária entre pessoas distintas. O ponto de partida em função do qual ao longo da vida se revê sendo visto (significado) já foi desde sempre uma imagem de si produzida por outrem, uma identidade que recebeu de fora mas se transformou no núcleo do seu eu. Por isso, o próprio eu tem como substrato primordial não propriamente ou exclusivamente os contornos do corpo (como pensava Freud), mas fundamentalmente um “olhar” de um terceiro transformado em parte de si mesmo. É desse lugar exterior ao seu organismo que o sujeito pode ver-se a si mesmo. A criança torna-se efetivamente aquilo que neste processo, chamado de identificação, lhe é atribuído.

As pessoas concretas que se prestam a ser suporte deste processo, que se configuram como alteridade, ao longo da vida se descobrem elos de um processo que as ultrapassa, a ponto de Lacan atribuir a eficácia deste processo a uma ordem simbólica que a tudo e a todos confere significação, mais ou menos identificada com a cultura e a linguagem (o que em certo momento chamará de “tesouro do significante”, ou “Outro”). Cada pessoa concreta, “mãe”, “pai” ou “avó”, por exemplo, apenas terá uma intervenção eficaz por o universo cultural que situa e significa esse e outros termos e as relações e obrigações recíprocas entre sujeitos previamente ter sido “ingerido” e ter-se tornado parte da identidade dos intervenientes na socialização de um novo ser humano. Portanto as pessoas concretas com quem cada ser humano se relaciona, embora imprescindíveis para o seu crescimento, operam eficientemente na medida em que por sua vez estão inseridas num universo simbólico.

Tudo aquilo que do outro se comunica e que é apreensível pelo sujeito são elementos significantes, sujeitos a interpretações. Em consequência disto, a face da realidade, para o homem, não apenas depende de uma estruturação simbólica, mas de uma alteridade, outra pessoa, que pode assumir vários rostos, não estando presa a indivíduos empíricos específicos. Pode inclusivamente apresentar-se como a face, o olhar e a voz, de deuses ou espíritos.

Dada esta estrutura de constituição do humano, dado o fato da realidade humana estar imbuída de significações que se encarnam nas coisas empíricas, todos os objetos e acontecimentos que suscitam e demandam interpretações devem ser entendidos e tratados como significantes (na acepção lata de comportarem e produzirem sentidos). Segundo Lacan (1966/1998), o sujeito e os outros só se constituem como pessoas por estarem sob a incidência de uma função simbólica generalizada. A cada outro (interlocutor) estaria subjacente o Outro (sistema simbólico) e como não há nenhum compromisso para com o vocabulário e concepções da interioridade psíquica, também nada obstaría que na realidade social fossem construídos artefatos culturais destinados a “encarnar” não pontos de vista particulares, mas olhares do Outro.

É em parte desta forma que supomos que pelo menos em alguma medida o recurso a máscaras possa ser eficaz em determinados contextos culturais e é com base nesta hipótese que se desenvolveu o presente estudo sobre a possessão na umbanda.

Este modelo de análise é usado instrumentalmente, porque nunca se alcança o fim dos significados e não se pode dizer o que as coisas são para além do fato de que produzem significação (as palavras, os acontecimentos, os ritos etc). Portanto, com esta hipótese não se presume ter encontrado uma chave definitiva para dizer o que é a possessão (nem o que poderiam ser as máscaras), mas apenas um meio útil para lhes poder dar ouvidos e “ver” níveis da sua significação não imediatamente evidentes.

Parte-se da hipótese que a junção entre simbólico e alteridade, proposta pelo lacanismo, possa funcionar com sutileza e precisão nos processos umbandistas. Na medida em que o simbólico, sistema de significantes, interpela e significa o sujeito e ele mesmo encontra-se significado de dentro dele, por lá ter sido incluído pelo olhar e cuidados de uma mãe, é compreensível que o Outro, simbólico, se dê a ver para o sujeito como olhar a ser visto e olhar que lhe atribui significado. É o que parece acontecer, não apenas no limite entre bebês e mães,

mas também ao longo da vida, quando o olhar deixa de estar vinculado a uma pessoa empírica e pode abstrair-se num Outro que interpela e doa sentido.

A mera exposição desta tese é insuficiente para deixar claro como ela se transforma num método viável para a interpretação da possessão umbandista. Para ilustrar a interface entre simbólico e alteridade, que é o seu âmago, dão-se dois exemplos.

Um primeiro exemplo pode ser um episódio com um Exu Morcego, contada por uma médium.

Certa vez, ao ir fazer uma “entrega” (levar comida e bebida típicas) a um Exú Morcego, a médium não encontra uma “encruzilhada” no meio do canavial em que pudesse deixar as “oferendas”. Cansada já de procurar, pensa em ir embora e retornar talvez num outro dia. Conta que quando está para desistir, a “médium” vê um morcego voando na frente de seu carro. Interpreta a presença do animal como a presença do Exu Morcego. Segue então o morcego, até que ele pousa num poste localizado numa “encruzilhada”. Ali, ela desce, faz a entrega (com as velas, charutos, comida e bebida típicas) e depois vai embora.

A presença da entidade é materialmente vista na presença do morcego que apareceu voando na frente do carro. Outros elementos materiais da composição significante do Exu Morcego estão também nas velas, de cor preta, na farofa com pimenta e azeite de dendê, nos charutos e na pinga que a médium deixou, que são ingredientes típicos, mas não únicos, de oferenda à linha dos exus na umbanda. A possibilidade material de dar forma ao que não tem contorno (o espírito do exu), no caso do Exu Morcego, literalizou-se na presença do animal. Quando acontece a próxima gira de esquerda (dos exus e pombas giras), a médium vai falar com o Exu Morcego e este lhe diz que foi ele realmente quem foi receber a “entrega”.

Ou seja, a experiência ganha amparo no discurso da entidade, incorporada no terreiro. Este exu, quando incorpora, tem uma capa preta e vermelha, grande e longa, como diz serem também as suas asas. Apresenta-se assim tanto antropomorficamente, com a capa,

incorporado no médium, comunicando-se, como zoomorficamente, na figura do morcego no meio do canavial, e igualmente se comunicando. O “espírito” comporta-se como um outro intencionalmente significativo, que vê e se dá a ver, produzindo efeitos no seu interlocutor, a ponto de contrariar a sua decisão de desistir de fazer a entrega e conduzi-lo ao lugar onde deseja receber as suas oferendas.

Efeitos como este podem ser observados nas experiências relatadas da presença de espíritos ou divindades, que não se restringem ao momento de incorporação do médium no terreiro, pois podem incluir cenários naturais e acontecimentos aparentemente fortuitos; bem como a feição da entidade ou orixá, assim como os adereços utilizados na incorporação do médium, podem ser “vistos” como a apresentação de um conjunto de marcas simbólicas (significantes).

Um segundo exemplo reporta-se a certa vez em que, ao organizar-se no terreiro um ritual de reverência ao orixá Oxum, foram tomados uma série de procedimentos, que foram sendo coordenados e descritos durante a sua ação pelo sacerdote para que todos se aproximassem da “dimensão da divindade Oxum”. Nesse processo, ao que o sacerdote anunciou que as pessoas estavam, naquele momento, “adentrando a dimensão do orixá”, ele pediu por uma postura de reverência e para que todos se abaixassem. Uma moça, ao baixar o olhar para uma poça d’água de chuva, presente no chão, ouviu uma canção que falava de amor, que a emocionou.

Ouvir uma canção num momento como aquele, tendo sido uma experiência não compartilhada de maneira uniforme pelos outros (alguns ouviram, outros não ouviram), somada à sensação corporal que ela cita, é interpretada, neste caso, como a presença da divindade Oxum.

Nessa experiência, foram encontradas: afetividade latente dada pela melodia da canção que a moça ouve e a emociona; a palavra amor que é, segundo ela, pronunciada na música; a

água da chuva (água doce) que, na forma de uma poça, reflete, e que nas palavras dela, espelhou o céu. Oxum, no sistema umbandista, é a mãe dedicada, mãe por amor, senhora dos rios e cachoeiras, da água doce, de um modo geral. Oxum tem por elemento característico a utilização de um espelho. A presença da divindade, assim, tomou forma a partir da composição de alguns de seus elementos simbólicos, significantes, presentes na poça d'água e na música.

Outras pessoas relataram terem visto um arco-íris, outras ainda uma cachoeira. A explicação do sacerdote quanto a esta variação da experiência está no “dom mediúnico” de cada um. Algumas pessoas são mais visuais, outras mais auditivas, intuitivas, sensoriais etc. As marcas de Oxum, ao que parece, assumem formas variadas, mas que, ao mesmo tempo, apresentam uma composição que identifica a própria divindade, perante a pessoa que a “observa” e com a qual, portanto, ela se relaciona.

É interessante notar como o contato tem início com o olhar da moça voltado para a água doce, água da chuva, que espelhava o céu. Oxum, nesse caso, além de estar na melodia do som e na palavra escutada “amor”, exemplos de significância na forma de materialidade sensorial (que atinge o corpo da pessoa), está materialmente colocada também na composição visual desse “quadro”, presente na “pocinha da água da chuva que espelhava o céu”. Algumas pessoas discutiram, posteriormente, que uma caixa de som da igreja próxima ao local tocava canções naquele momento do dia.

Oxum, no entanto, foi sentida, desencadeada, a partir da reunião de vários elementos, manifestos, inclusive, na poça d'água de chuva “que espelhava o céu”. No universo umbandista, repise-se, a divindade pode assumir uma forma não resumida à concretude dos adereços e dos movimentos corporais e gestuais de um médium, durante a “incorporação” no terreiro. Oxum está também nas cachoeiras, nos rios e na água doce de um modo geral, bem

como adentrar o ambiente nas ondas de uma rádio que toque uma canção que remeta a qualquer fragmento do compósito significativo que a personifica.

A experiência com a “Oxum Sagrada”, ao que parece, aconteceu num processo semiótico, com efeitos psicológicos ligado a marcas simbólicas da própria divindade, que permitem uma flexibilidade na apropriação da experiência subjetiva de cada sujeito (“de acordo com o dom mediúnico de cada um”), mergulhado na linguagem simbólica dos terreiros de umbanda.

Este exemplo permite a apreensão de como a rede significativa pode interligar o sujeito às suas experiências pessoais num quadro, pertencente e significado pelo Outro. Ao encarar toda a natureza e acontecimentos como sinais, a umbanda “encara” o Outro na sua radical significatividade, transformando coisas e fatos aparentemente mudos em acontecimentos muito significativos. Como para a psicanálise lacaniana cada palavra, gesto ou ato assume o valor de um significante por meio do qual sentidos se concretizam e se perdem, dando abertura a desvendamentos, revelações, novas produções e criações de outros sentidos, pode ser interessante pôr os dois sistemas a dialogar.

Este procedimento de análise aqui ilustrado e mais facilmente entendido mediante o acompanhamento das análises subseqüentes, foi aplicado aos fenômenos religiosos, depoimentos e atos rituais manifestos nas giras umbandistas, às quais obteve-se permissão de acesso.

O método empregado para a pesquisa em campo foi a observação participante. A coleta das informações aconteceu da seguinte forma:

No espaço ritual, foram acompanhados os “passes” das entidades aos consulentes, para compreender as narrativas destas e do grupo umbandista como um todo, observando-se, além do que era dito, qual era a seqüência de ações e organização do ritual, que pudessem trazer informações relevantes sobre a umbanda; as impressões causadas pelos sons, os cheiros, as imagens utilizadas no ritual eram preservadas e compartilhadas com os participantes do culto

para descobrir as atribuições de sentido que, naquele contexto, lhes poderiam ser atribuídas. Os símbolos das entidades foram oportunamente investigados, fazendo perguntas também a elas, nos momentos próprios de consulta durante o ritual.

Durante toda a pesquisa, assumiu-se a posição de pesquisadora-consultante. Buscou-se, na qualidade de consultante, tentar compreender a umbanda, na sua ação, para melhor compreender também sob que possíveis formas os processos de transformação identitária poderiam ocorrer.

A boa pesquisa participante implica quase sempre não só na análise do “outro”, ela provoca o reconhecimento de si mesmo a partir do outro. A sociedade, como um jogo de espelhos, desvela, esconde, reflete e inverte identidades, mostrando muitas vezes como a percepção de si é algo mutante, flexível, algo não tão enraizado e fixo como se pensa (COSTA, 2005, p. 17)¹⁶.

A observação participante aconteceu no espaço ritual, mas não ficou delimitada a ele. Os umbandistas fizeram convites para participar de suas viagens de final de ano para a comemoração da Festa de Iemanjá, que foram aceitos. Assim como foram aceitos os convites para uma série de outros eventos sociais, nos quais os grupos umbandistas também se reuniram.

Foram realizadas entrevistas semi-estruturadas, sendo obtidas, no entanto, a maior parte das informações durante as conversas mais informais. Houve participação pelo período próximo a um ano das aulas de teologia em que o sistema da umbanda era discutido pelos seus participantes.

Durante o curso da pesquisa buscou-se por um diálogo, ocorrendo a participação de algumas pessoas, inclusive, no momento de descrição dos símbolos pela pesquisadora

¹⁶ Resenha de aula apresentada por Daniel De Lucca Reis Costa na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto – USP em novembro de 2005.

analisados, tentando-se, ao máximo, não deixar os sentidos das interpretações ocorrerem de forma isolada.

A utilização de um referencial psicanalítico lacaniano, neste sentido, revelou-se apropriada, na medida em que exige a implicação do pesquisador no que está sendo estudado e permite manter em suspenso o significado óbvio (manifesto) do que se apresenta ou é suscitado na relação com o outro, em prol da sua abertura a outras conexões de sentido, não evidentes, inclusive inconscientes (BAIRRÃO, 2005). Procurou-se obter uma base de diálogo com a umbanda, sem destituí-la ou desautorizá-la de sua característica religiosa, uma vez que esta está inscrita no seu discurso e no seu sistema. Foram preservados, portanto, os termos “entidade”, “caboclos” etc. para referir-se aos “espíritos de incorporação”, dentre outras palavras que possam ter relevância para a explicitação do seu sistema e sua organização ritual.

Para o desenvolvimento da análise dos processos de transformação identitária na possessão umbandista, levantaram-se informações sobre a história de vida dos médiuns, para compreender se de alguma maneira e de quais formas, a história de vida pessoal e o processo de desenvolvimento mediúnico poderiam estar implicados. Esta análise é feita, não para dizer que a entidade é uma projeção do sujeito, numa unidade em que prevalecesse o ‘eu’ psicológico, tal como o discutem criticamente Augé (1988), Augras (1995), Berger (1972), Crapanzano (1977) etc. Ao investigar a história do médium, procurou-se averiguar, na medida do possível, quais as matrizes simbólicas em que o sujeito pode estar inserido, nas quais se entrecruzam elementos biográficos e processos idiomáticos intrínsecos e peculiares à umbanda. Sempre com o objetivo de investigar se, como e em que medida os últimos podem dinamizar e transformar posições subjetivas.

A umbanda, foi, assim, compreendida no presente estudo, como um sistema, simbólico, que possivelmente inclui, identifica e também transforma. Para a análise de processos de transformação identitária recorreu-se a análise dos seguintes pares: o sistema da

umbanda e as entidades do médium acompanhado; as entidades e a biografia do médium que as incorpora; as mesmas entidades e os consulentes atendidos; os consulentes e o sistema umbandista como um todo, numa tentativa de cercar as várias inter-relações e conexões que sejam possíveis.

Ater-se às possibilidades cambiantes dos significantes em seus efeitos, na relação do médium incorporado, com os demais participantes do culto, ao sentido da sua implicação na entidade, ao significado de cada espírito no contexto do panteão e na relação com cada consulente mediada pelo seu médium, pareceu ser uma estratégia conveniente à análise dos possíveis processos de transformação identitária.

I. 3. A UMBANDA

A origem e formação da umbanda não é uma tarefa simples de ser compreendida. Costuma-se dizer que a umbanda surgiu do sincretismo religioso entre as divindades européias, indígenas e negras (MAGNANI, 1986). Mas a palavra umbanda e a organização e lógica interna do culto parecem ater-se fundamentalmente a heranças africanas, reelaboradas no Brasil pelos escravos para cá trazidos.

[...] os portadores dessa cultura vieram ao Brasil em levadas sucessivas, ao longo de três séculos, e eram oriundos de diferentes regiões da África, cada qual com seus sistemas de parentesco, economia, tradições religiosas, linguagem e mitos (MAGNANI, 1986, p. 14).

Com a escravidão ocorreu a dissolução de laços étnicos e familiares e os negros passaram por classificações arbitrárias, juntando-se indivíduos de reinos, tribos, aldeias e linhagens diferentes (MAGNANI, 1986).

Os senhores de escravos proibiam as manifestações de cunho religioso dos escravos, sob a alegação de feitiçaria e a igreja tentava substituir as práticas religiosas dos escravos pelo culto católico. É comum supor-se que, dessa tentativa, nasceram as associações aos santos católicos de orixás de origem africana: Santa Bárbara invocada como proteção contra tempestades é associada a Iansã, orixá dos ventos e dos raios; São Jorge, montado num cavalo e subjugando o dragão com sua lança, servia para representar Ogum, orixá guerreiro e senhor do ferro; Nossa Senhora é associada tanto à água doce, o orixá Oxum, como à salgada, Iemanjá (MAGNANI, 1986).

Não obstante o predomínio de uma nomenclatura dos santos sudanesa (iorubá), supõe-se predominarem na umbanda características eminentemente bantas, como a centralidade do culto aos antepassados.

Baseadas no culto aos antepassados, as religiões das nações bantas foram permeáveis ao influxo de outros cultos e, em primeiro lugar, de outros ritos africanos, como os dos nagôs

e jejes. Destes, adotaram não apenas o panteão, fazendo novas correspondências, como também a estrutura das cerimônias e os ritos de iniciação. “Em contato com populações indígenas e mestiças nas zonas rurais e no sertão, sofreram também a influência de cultos como a pajelança e o catimbó” (MAGNANI, 1986, p. 17).

A complexa mitologia das religiões do grupo sudanês contribuiu para preservar em parte a unidade entre o mito e o rito, sem a qual os gestos, as cantigas, os passos de dança e objetos de culto perderiam o sentido. Mas a esse suporte se agregaram com bastante plasticidade e liberdade elementos jejes, nagôs, muçulmanos, bantos, caboclos, espíritas e católicos (MAGNANI, 1986), processo que ininterruptamente continua até hoje, agora com outras influências, como a cultura da Nova Era, o imaginário das religiões orientais, a divulgação de cultos amazônicos como o Santo Daime etc.

A primitiva macumba, da qual a umbanda se teria derivado, “menos do que um culto organizado era um agregado fluido de elementos do candomblé, cabula, tradições indígenas, catolicismo popular, espiritismo, práticas mágicas, sem o suporte de uma mitologia ou doutrina capaz de integrar seus vários pedaços” (MAGNANI, 1986, p. 22).

É desse conjunto heterogêneo – ao mesmo tempo sinal e uma das respostas às dificuldades de negros, mulatos, imigrantes e brancos pobres em seu processo de construção de novas redes sociais numa sociedade em rápida transformação – que surgirá a umbanda, na década de 1920, no Rio de Janeiro (MAGNANI, 1986, p. 22).

Rapidamente a denominação se generalizou pelo país e serviu de abrigo para uma série de práticas regionais de origem semelhante que, à medida que se lhe incorporaram, contribuíram para a diversificação e ampliação dos seus ritos. Este papel unificador da religiosidade popular levou a umbanda a ser considerada uma criação religiosa genuinamente nacional (CONCONE, 1987).

Negrão (1996) discorre sobre "um efetivo intercâmbio entre a umbanda, o kardecismo e o camdomblé que ultrapassa o limite da mera coexistência para atingir o nível da real interpenetração de mitos, ritos e significados" (p. 298). Assim como Negrão, Trindade (2000) discute a história e a trajetória da umbanda no Brasil, pelos movimentos e publicações de jornais no país.

O resultado da incorporação do negro livre à sociedade, segundo Ortiz (1978) não foi a africanização do cristianismo, mas a cristianização das religiões africanas, que só assim puderam ser aceitas num ambiente dominado por uma elite que se pretendia européia. Lima (1981) expõe e interpreta ritos e símbolos deste complexo sincrético de crenças, situando a umbanda no processo histórico do Brasil e da Modernidade. Brumana e Martinez (1991) ao se referirem ao universo umbandista, falam em um “microcosmo da sociedade brasileira” (p. 143). Maggie (2001) entende a umbanda e as religiões afro-brasileiras em termos mais do contexto contemporâneo em que atuam, do que em termos de suas supostas origens na África ou no espiritismo francês.

Há nas ciências sociais brasileiras uma vasta literatura que discute a umbanda (BIRMAN, 1985; MEYER, 1993; MONTERO, 1985; TRINDADE, 2000; PRANDI, 2001). mas que, em geral, não se atém ao ponto sobre o qual se debruçou este estudo.

Buscou-se, no presente trabalho, investigar não aspectos sociais e históricos da sociedade brasileira presentes na formação e constituição do culto umbandista, mas efeitos do culto umbandista na vida de seus participantes e possibilidades que ele lhes oferece.

I. 4. O TERREIRO

Para este trabalho, foram colhidas informações em um terreiro de umbanda localizado em Bonfim Paulista, cidade próxima a Ribeirão Preto- SP. O nome oficial do terreiro é Núcleo de Umbanda Sagrada Flecha Dourada.

A indicação ocorreu por um casal de amigos que freqüentavam nas proximidades da cidade de São Carlos – SP, um outro terreiro chamado Núcleo de Umbanda Sagrada Pai Benedito de Aruanda. Ao visitar este lugar, obteve-se a informação de ter próximo a Ribeirão Preto um terreiro no qual a pesquisa também poderia ser desenvolvida. Foi assim que o terreiro Núcleo de Umbanda Sagrada Flecha Dourada foi encontrado e incluído no estudo.

Este terreiro se encontra ao lado da casa do sacerdote Antônio Baggio e de sua esposa Nancy. O lugar é coberto, com aproximadamente sessenta metros quadrados de área construída. Dentro do terreiro há dois banheiros pequenos com uma pia comum entre eles, cadeiras de plástico brancas, ao fundo, que ficam empilhadas e são usadas, conforme a necessidade. O lugar é todo pintado e cuidado, com o congá à frente, onde ficam as imagens. Há ainda dois ventiladores laterais e vitrôs mais ao alto. Há duas portas, uma que sai para o quintal e outra para a varanda, próxima à cozinha da casa. No quintal há diversos tipos de plantas, as quais são colhidas para a utilização no ritual, árvores frutíferas, de onde se observa um rio que passa mais abaixo, na lateral da casa.

O corpo mediúnico é formado por parentes do sacerdote, por amigos e médiuns novatos. O número total de médiuns aumentou de trinta pessoas para aproximadamente oitenta, entre o ano de 2006 e de 2007. Desconhece-se a razão para tal aumento e o assunto não foi abordado durante a pesquisa. O corpo mediúnico é basicamente formado por pessoas de classe média e raça branca. A abertura a freqüentadores sempre foi irrestrita. E nos últimos meses o número de consulentes aumentou, sendo que dos vinte iniciais atingiu-se, numa gira, aproximadamente oitenta consulentes.

Os dias de atendimento à população são às sextas-feiras. Às terças, a gira é restrita ao corpo mediúnico e aos domingos o sacerdote dá aulas de teologia e passa orientação aos “filhos da casa” (médiuns).

Dentre as linhas de entidades, as mais comuns no atendimento à população são a dos preto(a)-velhos(as) e caboclos (as), mas não apenas esses. Há passes de boiadeiros, de crianças, tendo já ocorrido a incorporação de marinheiros e baianos. Uma característica comum desse terreiro é não estipular com antecedência a linha de entidade a ser incorporada, como muitos terreiros fazem. O sacerdote acredita que a incorporação tem que ser espontânea, permitindo, inclusive, a incorporação de entidades pertencentes a outras linhas, diferentes da incorporação do dia, quando necessário. Se um médium, por exemplo, numa gira de preto-velho, sentir ter o seu caboclo próximo, o sacerdote autoriza a incorporação do caboclo também.

As terças-feiras são dias de desenvolvimento mediúnico e na última do mês há a incorporação da linha de esquerda, os exus e as pomba-giras. Essa gira é restrita ao corpo mediúnico do terreiro, podendo ser atendidas, dentre as pessoas da comunidade, apenas aquelas previamente autorizadas pelo sacerdote.

Em toda gira antes do ritual iniciar, cada membro do corpo mediúnico acende uma vela (metade preta, metade vermelha – correspondente a exu e pomba gira, respectivamente) na “tronqueira”. Esta é uma pequena casa que fica ao lado do portão de entrada do lugar, à direita de quem entra, freqüentemente trancada, mas aberta para as oferendas de velas e cumprimentos dos médiuns nos dias de ritual. Nesse lugar, cada pessoa faz o seu pedido de segurança e o seu agradecimento pela proteção ao seu exu e pomba-gira.

Para entrar no terreiro pela primeira vez, no dia da gira, os médiuns só podem entrar pela porta da frente. Antes, eles fazem um sinal no chão, três cruzeiros com a mão direita, circuladas no final com um último gesto de ‘batida’, sucedido por um pedido de licença para entrar. Em frente ao congá os médiuns estendem uma “toalha” (pano branco) no chão e “batem a cabeça” (encostam levemente a testa, “cruzando o solo”) e lançam as mãos e os

braços à frente. É feito ainda o cruzamento do solo, saudando “o alto, o embaixo, a direita e a esquerda” do congá.

História do dirigente:

O sacerdote iniciou a sua vida religiosa como coroinha da igreja católica dos 8 aos 11 anos de idade. Com 11 anos, entrou no seminário “Colégio Estigmatinos” em Rio Claro-SP, onde permaneceu até os 13 anos. Aos 16, passou a freqüentar sessões espíritas, na casa do “Seu João”. Em 1969, tornou-se umbandista, freqüentando inicialmente um terreiro em Ribeirão Preto, do “Tio Zezinho”, que se situava na Rua Luis Barreto; em 1974 passou a freqüentar um terreiro da cidade de Araraquara-SP chamado “Tenda de Umbanda Mãe Bertina e Caboclo Rola-Rola”.

Em 1999, Antônio Baggio conheceu Rubens Saraceni, médium, com grau de babalorixá, sacerdote de umbanda e autor de livros sobre a religião. Em 2005, Baggio foi consagrado sacerdote de umbanda por Saraceni. A teologia do terreiro pesquisado é, portanto, baseada no trabalho deste médium. Rubens, por sua vez, foi iniciado na religião por Pai Ronaldo Linares que teve influência de Joãozinho da Golméia, ambos conhecidos no círculo das religiões afro-brasileiras.

Nancy, a esposa de Antônio Baggio, casada com ele desde 1978, acompanhou toda a trajetória e atualmente também participa ativamente das atividades do terreiro com o marido.

PARTE II: RESULTADO E ANÁLISE

Na umbanda, as ‘linhas de entidades’ (caboclos, marinheiros, preto-velhos, crianças etc) são constituídas por uma multiplicidade de sinais e características, que lhes são próprias: as linhas de entidades, não raro, apresentam-se com uma expressão facial e corporal características, assim, como com artefatos de vestimenta e adereços, canções, plantas e flores que as simbolizam, presentificam e as descrevem (BAIRRÃO, 2003d). Cada linha traz consigo um conjunto de condutas e normas morais, que diferem entre si, mas que conjuntamente parecem abranger e contemplar uma ampla variedade de perspectivas compatíveis entre si.

A linha dos preto-velhos, por exemplo, no geral é percebida e se caracteriza pelo uso do cachimbo, pelo cafezinho. Eles andam curvados e precisam de um toco ou banquinho para se sentarem. Os preto-velhos freqüentemente estalam os dedos enquanto ‘benzem’ e fazem seus atendimentos. No contato com a linha, os significantes associados ao seu discurso pareceram ser paz, resignação, paciência, sabedoria, simplicidade, sensibilidade e bondade.

Dentro de uma mesma linha, contudo, há múltiplas variações, que vão desde o ‘ponto riscado’ (conjunto de símbolos desenhados no chão) ao tipo específico de adereços e acessórios que, no seu conjunto, não são iguais entre as entidades de uma mesma linha (BAIRRÃO, 2003b). No terreiro Flecha Dourada, a ‘guia’ (colar) de cada preto-velho, por exemplo, costuma ser personalizada, sendo confeccionada pelo próprio ‘médium’, conforme o pedido do ‘espírito’. A presença de chapéus, cajados, fumos de palha, cachimbo conotam uma gama de possibilidades de variações na forma da apresentação de cada ‘entidade’ desta mesma linha.

Nos atendimentos, os preto-velhos podem veicular uma série de perspectivas de sentidos diversos, de maneira articulada ao lugar e significações que ocupam no panteão e ainda de acordo com a necessidade de momento de cada pessoa atendida.

Num terreiro de umbanda, a atenção e o cuidado a um consulente raramente se restringem à pessoa ali presente, de maneira separada das demais, com as quais esta convive. Assim, embora a perspectiva pareça mais focada nas pessoas concretas, os efeitos do culto umbandista não deixaram de ser percebidos na formação de uma possível rede social e comunitária (BAIRRÃO, 2004b).

II.1. ESTUDO DE UM MÉDIUM E DOS SEUS GUIAS

II.1.1. IBIRAJARA E SUA INCLUSÃO NA UMBANDA

Ibirajara¹⁷ é um nome fictício, mas de origem indígena, tal como o verdadeiro nome do médium. Ibirajara, um homem de 36 anos, médium do Núcleo de Umbanda Sagrada Flecha Dourada, teve seu processo de ‘desenvolvimento mediúnico’ acompanhado durante o tempo de realização da pesquisa.

Ibirajara é filho do meio e tem dois outros irmãos, cujos nomes também são de origem indígena. Este rapaz é descendente de imigrantes árabes, mas também tem ascendência indígena por parte da família do pai, tendo tido uma tataravó indígena de quem ouviu falar muito pouco. O pai comentou a respeito dela apenas algumas vezes, de relance. A mãe de Ibirajara tem ascendência árabe, tendo seus tios, irmãos dela, nascido no Líbano. Ibirajara relatou ter crescido em meio aos costumes árabes, considerando-se mais árabe do que indígena. Aliás, da cultura indígena, ele relatou que praticamente não recebeu nada.

A mãe de Ibirajara, segundo ele, é uma pessoa “mística”, que tem um pouco de tudo. Ela é católica, espírita, budista, aprecia a cultura maia e conversa com as plantas dela em casa. A mãe interessa-se pela umbanda da mesma forma como se interessa pelo catolicismo. Ibirajara relatou que não freqüentou nenhuma religião quando era pequeno. O médium é

¹⁷ Significa “dono da arma indígena”.

dentista, gosta de tocar cavaquinho e de desenhar também. Gosta de tudo um pouco que estiver relacionado à habilidade manual.

Ibirajara percebeu que tinha mediunidade nas primeiras vezes que visitou o terreiro. Na segunda vez, ele incorporou sua primeira entidade, sem saber a princípio quem ela seria.

Ibirajara contou que esta entidade quando aparecia trazia vários potes que eram colocados ao redor. Diante dessas características e de apresentar-se como um espírito velho, fora dado no terreiro a este “guia” o nome de Velho do Pote.

Ibirajara disse que o Velho do Pote costumava ser a primeira entidade que ele incorporava e a última, no mesmo dia de incorporação da linha dos caboclos no terreiro. Entre a incorporação do Velho do Pote, Ibirajara relatou incorporar uma aldeia indígena inteira, “de espíritos auxiliares”. O médium percebia que os índios se substituíam uns aos outros, pela indumentária que mudava e pelo jeito diferente de cada caboclo proceder. Ibirajara visualizava os índios enquanto estava ‘incorporado’. O “guia” que instruiu Ibirajara no processo de seu “desenvolvimento mediúnico”, ensinando-o a cumprimentar o congá, assim como às outras entidades do terreiro, sobretudo no início, foi o Velho do Pote.

Segundo o sacerdote, “os espíritos dos índios que acompanham o Velho do Pote podem estar sendo resgatados através da umbanda, que faculta a eles esta oportunidade, bastando que para isso se submetam à regência dos orixás”. “Seus cultos originais encontrariam na umbanda, por ser um ritual de culto à natureza, semelhanças com os cultos silvícolas, de maneira importante e constante”.

As marcas identitárias indígenas, presentes na história da família e no nome de Ibirajara e de seus irmãos, pouco elaboradas no que concerne às origens e influências de sua tataravó, podem estar em processo de elaboração no culto da umbanda, que talvez ofereça através da linha dos caboclos uma oportunidade ímpar para isso.

O Primeiro Guia

O Velho do Pote apresentou-se no terreiro como um velho pajé. Guia espiritual de cura, o Velho do Pote atendeu os casos de saúde mais delicados que apareceram no terreiro. Ibirajara comentou que as pessoas geralmente ao passarem pelo Velho do Pote, não precisavam dizer o que sentiam ou onde dói porque o pajé sabe. O Velho do Pote, segundo ele, trazia “sábios conhecimentos, beneficiando aquelas pessoas que, por motivos diversos, vinham ao terreiro em busca de um conselho, uma ajuda espiritual”.

O Velho do Pote trabalha com as mãos, utilizando-se na maior parte das vezes de um pote de barro (um prato de cerâmica com água limpa dentro). O Velho do Pote pediu, durante o ano de 2006, para seu médium fazer um curso de cerâmica. Curso que desenvolveu as habilidades manuais de Ibirajara no trato com a argila e que levou o médium, a pedido do Velho do Pote, a realizar esculturas de suas ‘entidades de incorporação’.

Segundo o sacerdote, a habilidade manual de imprimir novas formas é de ‘regência’ do orixá Obaluaiê, que rege as mudanças, as transmutações, auxiliando em processos de cura, também de caráter estabilizador. Ser velho significa pertencer ao mistério ancião, mistério de Oxalá. O pajé, segundo o sacerdote, é assim um feiticeiro, curador, sábio conhecedor e manipulador das ervas, da cura do corpo e do espírito. E o pote assim como o caldeirão e outros recipientes é “um objeto consagrado pela sua utilização religiosa e mágica ao longo dos tempos”. O pote, neste caso, “serviria de portal para as dimensões elementais dos próprios elementos nele colocados: ervas, terra, pedras etc”. Cada artefato ritual, elemento natural e tipos de ações a eles associadas (por exemplo, flecha, de madeira, e o seu movimento reto e certo), assim como cada entidade da umbanda, são, segundo o sacerdote, a manifestação de um ou de vários dos orixás da umbanda.

Na sequência, são apresentados alguns atendimentos do Velho do Pote, do Caboclo Sete Caminhos e do Preto-Velho (ainda sem nome) do mesmo médium. O propósito é

apresentar, através do dinamismo ritual, como podem ocorrer os processos de transformação identitária na umbanda.

II. 1. 2. O VELHO DO POTE:

Figura 1 – A Imagem do Velho do Pote tem uma cabeça de búfalo com chifres sobre a dele. O pajé possui ainda um cajado, com uma cobra “viva” enrolada que vai sempre à frente, fazendo movimentos de ir e vir com a cabeça (estatueta feita por Ibirajara).

Ao apresentar-se no terreiro, esta entidade utiliza-se em seu “ponto riscado” de uma vela branca, uma vela verde e outra amarela¹⁸. O pajé risca o ponto com a pomba e precisa de um banquinho para se sentar. Quando incorporado, antes de começar a atender, a entidade costuma ir até um vaso com espadas de São Jorge¹⁹ próximo ao congá, pega uma unidade da planta e a deixa ao seu lado, às vezes segurando-a, enquanto “trabalha”. O Velho do Pote caminha baixo, curvado, bem próximo ao chão e é um pouco trêmulo. Os atendimentos do Velho do Pote apresentados iniciam-se com uma consulente menina.

¹⁸ Segundo o sacerdote, a vela de cor branca é de Oxalá, orixá da fé, a de cor verde de Oxossi, orixá das matas e do conhecimento, das energias medicinais das ervas, ligadas à cura, e a amarela do orixá Iansã, que traz movimento a tudo que está parado, direcionando aos sentidos da vida: amor, fé, conhecimento, evolução, geração, ordem etc.

¹⁹ A espada de São Jorge na umbanda é o elemento vegetal do orixá Ogum, símbolo de nobreza e ordenação, do Senhor dos Caminhos.

A menina:

Uma criança (com aproximadamente 8 ou 9 anos) chegou acompanhada pelos pais e o pajé recebeu a queixa da criança estar com dor de garganta.

O Velho do Pote, após examinar a menina por um breve momento, pediu ao pai (que estava ao lado) para que ele desse à criança uma rosa branca para ela plantar. Disse que era para o pai ajudar, arrumando as sementes, mas que era a menina quem devia plantar a rosa; ela poria a plantinha ali no lugar e ela deveria cuidar, enfatizou o espírito. O pajé pediu ainda ao pai que ele passasse sal grosso nas paredes do quarto da criança, no chão e embaixo da cama onde ela dormia. O Velho do Pote pediu também que as roupas, tudo ao redor dela, fosse frequentemente limpo e trocado. O pajé a benzeu e a menina foi embora.

Depois que o “passe” terminou, foi perguntado ao pajé o sentido da rosa. O Velho do Pote respondeu que as pessoas na família estavam precisando ver que a menina também era especial, que ela também poderia cuidar, ser responsável por algo e que era importante que a própria menina também sentisse isso, cuidando da rosa. Além disso, disse ele, a flor é algo que “enche os olhos de beleza”. “Tem a beleza da vida!”. O sal nas paredes era para limpar, tirar tudo o que de ruim estivesse ali.

Nesse atendimento foi sugerido pela entidade uma reestruturação familiar como forma de tratamento da dor de garganta da criança. O significado dado pela entidade à dor de garganta da menina foi possivelmente uma sensação de sufocamento da mesma por um excesso de cuidado dos pais. O Velho do Pote, nesse sentido, pareceu refletir o olhar parental de pouca capacidade e autonomia depositado na criança e a investiu através do gesto de plantar a rosa, de uma capacidade de crescimento e ascensão.

A entidade faz, assim, uma clara intervenção nos pais, para que eles não atrapalhem o processo de desenvolvimento da criança, fazendo por ela além do necessário. Ou seja, o

Velho do Pote pontua a necessidade de um limite no momento de ajuda para que a menina adquira, ela própria, o seu espaço e cresça.

O Velho do Pote pareceu propor ainda um processo de identificação da criança com a rosa. Nesse processo da criança de cuidar de uma rosa, de maneira especial e que possui em si “a beleza da vida”, a criança pode vir a se identificar e ver-se de maneira especial, bela, viva e com maior capacidade e autonomia para crescer também. Uma função de corte, libertadora do crescimento, foi colocada para a criança de maneira gestual e vivencial, pelo espírito do pajé, como método de cura da criança.

O sal grosso nas paredes, com a roupa de cama e tudo o mais freqüentemente limpo, reporta a uma estrutura (parede) limpa, a um cuidado, mais uma vez, sem excessos, saudável. Essa intervenção pareceu trazer novamente o estabelecimento do ambiente necessário para que a criança cresça e se desenvolva segura e saudavelmente. O sal grosso é entendido na cultura popular como um ingrediente de limpeza, que “descarrega” e tira o “mau olhado” – inveja – sentimentos de posse ou cerceamento que de alguma maneira inibem o crescimento, o “florescimento” alheio. Essa tarefa fora passada aos pais, para que eles a realizassem. Os pais, ao tomarem contato com o sal, passam simbolicamente pela intervenção, na ação corporal, inclusive por eles realizada. Assim, tudo aquilo que assiste à menina, que a recebe e a ampara estruturalmente, colocado na cama, nos lençóis, na parede e nos próprios pais, fica devidamente limpo, “descarregado” e reorganizado.

Segundo o sacerdote, na fala da entidade sobre a “beleza da vida” e na ação de plantar a rosa estão implicados vários orixás e seus diversos efeitos. A ação, a fala e o simbolismo, dizem e operam de diversas formas, conjuntamente, num atendimento como este. Na palavra beleza encontra-se a manifestação do orixá Oxum, que tem como símbolo vegetal a rosa e a função de agregar e conceber. Vida está ligada a Iemanjá, orixá da geração. O sal tem na utilização dos guias da umbanda a função de limpeza energética e descarrego, pois seus

cristais desviam “projeções negativas”. E a cor branca simboliza o orixá Oxalá que trás a renovação da fé. Num mesmo atendimento, portanto, vários simbolismos da umbanda se manifestam, tanto na fala, como nos gestos e atos, de cada uma de suas entidades. A interpretação que ele deu ao momento ocorrido foi de reagregação, transformação, estabilidade e vida para a menina, dentro dos princípios divinos.

O próximo atendimento do pajé foi a uma moça.

A moça:

A moça recebida pelo pajé trazia uma história recente de falecimento de seu pai. Quando a moça chegou, ela sentou-se num banquinho à frente do pajé e permaneceu calada. O Velho do Pote, dizendo palavras que não se compreendia, a princípio, fez vários movimentos por algum tempo, com as mãos na direção e ao redor do corpo da moça, sem tocá-lo. O Velho do Pote pediu, então, pelo seu pote de barro com a água e para trazer água num copinho à consulente também. O Velho do Pote perguntou à consulente o que ela sentia e a moça queixou-se de dor nas costas. Depois de tudo providenciado (a água, o pote, etc), o pajé disse à moça que ele encaminharia aquele que a acompanhava para um bom lugar, e que a moça também ficaria bem. A moça, ao ouvir as palavras do pajé, olhou com cara de interrogação demonstrando não ter entendido o que estava sendo dito. Foi perguntado a ela se havia perdido alguém recentemente e a moça respondeu que sim, o pai. Foi explicado a ela, então, que era sobre isso que o guia estava falando e o Velho do Pote confirmou.

O Velho do Pote, em termos umbandistas, se referia a uma interpretação implícita de “encosto” de pessoa familiar próxima. De espírito recém falecido, que na prática pode equivaler, em alguma medida, ao conceito “freudiano” de melancolia, “incorporação” patológica do morto pelo ego do “paciente”.

O Velho do Pote continuou fazendo movimentos no ar com as mãos. Jogou, então, a água que estava no copinho nas mãos da moça e do copinho a água caiu no prato de barro; o Velho do Pote pediu à moça para que ela olhasse fixamente para a água do prato e que se concentrasse nela. A pesquisadora reparou na imagem, a água tinha resquícios do prato de barro misturado ao fundo, parecendo, pelo balanço da água que caiu, naquele momento, um rio de água límpida.

Passados alguns segundos, o Velho do Pote aconselhou a moça a pegar uma flor branca e com as pétalas fazer um banho para jogar sobre suas costas. O Velho do Pote disse que o banho iria também ajudá-la a se sentir melhor. A entidade perguntou à moça se ela queria dizer alguma coisa, a moça disse que não e um pouco triste, ainda, mas parecendo um pouco aliviada, ela agradeceu, levantou-se e foi embora.

Sobre o caso dessa moça não foi possível perguntar à entidade, por estar logo ali presente uma outra consulente necessitada de atendimento, o sentido da flor branca e do procedimento realizado.

A água, no entanto, no ritual tem a função de limpeza. Sugere-se que o gesto de jogar a água sobre as mãos integra e produz no corpo a compreensão da idéia de limpeza, e a água, ao descer carrega a terra (argila), finalizando o processo de limpeza.

A dor nas costas da moça foi interpretada pelo pajé como a presença do pai recentemente falecido, que não havia ainda seguido o seu caminho (o pajé o encaminharia a um bom lugar, etc). O Velho do Pote, ao anunciar o processo, o refaz auxiliado pela imagem criada em seu “pote”, prato de barro, em que a separação causada pelo falecimento ocorre então de uma maneira possivelmente mais tranqüila, descarregando, assim, neste gesto simbólico, as costas da moça de toda tensão pela morte do pai, nelas investida. A pesquisadora, ao observar o prato com a água naquele momento que a água caía, teve um

devaneio em que visualizou um rio de águas calmas e margens onduladas, evocando sensações de beleza, de limpeza e de reconforto.

Embora, não tenha sido dito pelo próprio pajé, a utilização da cor branca na umbanda remete à cor do orixá Oxalá. Oxalá é o orixá pai de todos os outros orixás e que integra, no branco, todas as cores da umbanda. Há um ponto cantado na umbanda que diz: “Oxalá é pai, Oxalá é o rei, divino pai, divina força que me encanta, nos caminhos de Aruanda, sua luz é minha lei”. Em outros atendimentos, a cor branca foi descrita pelo pajé enquanto a presença do “Pai das Alturas”, numa referência a Oxalá. Sugere-se, assim, nesse procedimento, o restabelecimento de um “pai de luz”, na utilização da flor de cor branca, nas costas da moça.

Como se pode perceber, os atos e gestos na umbanda, que a princípio nos parecem sem sentido, quando compreendidos à luz do seu próprio sistema, podem ter significados precisos.

A mulher:

A próxima consulente que aguardava era uma mulher que aparentava não estar bem. Ela parecia desesperada, parou ali ao lado da entidade e ficou de vigília para falar com o Velho do Pote, parecendo com medo de não poder lhe falar.

O Velho do Pote a benzeu por algum tempo e depois disse que ela estava travando, prendendo tudo. Estava querendo guardar tanto tudo, que uma hora ela iria explodir; usou, então, a imagem de um represamento, de alguém que caminha, passa e vai fechando tudo; diz que ela estava segurando tanto que até ir ao banheiro fazer suas necessidades ela não está conseguindo.

A mulher demonstrou ter medo, estar meio apavorada e pediu por uma indicação, ela queria que o pajé lhe dissesse o que ela deveria fazer. O Velho do Pote disse que o caminho quem tem que percorrer é ela. Que ela precisava parar de segurar tudo e andar, que o “Pai das Alturas” vai estar iluminando o caminho para ela, mas que percorrer pelas pedras, quem percorre e aprende a andar, é ela.

O Velho do Pote disse a ela que não se preocupasse tanto com os outros como ela vinha fazendo. Enfatizou que ela estava muito apavorada. A mulher quase chorou num determinado momento e implorou por uma resposta pronta para a sua aflição. O Velho do Pote a aconselhou a liberar suas “forças”, suas entidades (ela era uma médium iniciante) e perguntou se ela tinha mais alguma coisa para dizer, deixando-a posteriormente ir embora.

Nesse último atendimento, o pajé procurou mostrar à mulher que ela era acompanhada, ao revelar que sabia situações específicas de sua vida e ao dizer que “a Luz do Pai das Alturas” iluminava o caminho dela, mas foi categórico ao afirmar que o caminho quem devia percorrer era ela. O Velho do Pote sinalizou à consulente a necessidade de implicação e responsabilidade da médium, no seu processo de crescimento e de enfrentamento das dificuldades na vida, deixando transparecer, assim, que não existem soluções prontas, mas caminhos a serem sempre percorridos.

Ao final da gira, o Velho do Pote levantou-se, benzeu as espadas de São Jorge, cumprimentou os outros caboclos do terreiro e “desincorporou”. O cumprimento e o benzimento das espadas de São Jorge (planta) foi porque, segundo ele, “elas dão a vida para ajudar os irmãos”.

Com o passar dos meses, um novo espírito desse médium passou a incorporar no terreiro. O nome dele é “Caboclo Sete Caminhos”. O caminho, de alguma forma sempre presente nos atendimentos do pajé, o Velho do Pote, não apenas nos passes acima descritos, mas em outras oportunidades e relatos a que se teve acesso, parece apresentar-se agora como uma nova entidade, com o caminho em seu nome.

II. 1.3. O CABOCLO SETE CAMINHOS:

O Caboclo Sete Caminhos, ao apresentar-se, dançava e nos movimentos sinalizava estar ao som de um samba. Ele fez giros com o corpo e ao cantar (fez trocadilhos de maneira ritmada) parecendo tocar um pandeiro.

A apresentação desse caboclo se iniciou com ele dizendo *“Sete Caminhos veio aqui pra trazer a luz, trazer o manto de Nossa Senhora. O caboclo se põe à disposição da casa!”*. O caboclo Sete Caminhos não pediu vela, nem nada. Nem precisaria, talvez, já que ele trazia o manto de Nossa Senhora, a “Luz” ao pé da letra de suas palavras.

“Salve o caminho! Salve o caminho! Salve o caminho, mandou prosseguir! Mandou prosseguir! Ou, oooooou, oooooou, eeeehh... O manto da Nossa Senhora te cura! Nos quatro cantos da sua vida! Daonde ti veio daonde ti vai. Oou, quem mandou girar fui eu, quem mandou girar fui eu... oooooou, quem mandou girar... eeeehhh...”. O caboclo estala os dedos.

“Eh, Caboclo Sete Caminhos tá aqui pra trabalhar! Eh, Caboclo Sete Caminhos chegou! Eh, minha filharada!! Eeeehhhh... filharada! No chão ainda tem pé, viu, cabeça já voou! O Caboclo Sete Caminhos chegou pra dar passagem! Quem mandou ver, quem mandou já girar... oh... quem mandou girar... eeeehhh, quem mandou girar fui eu... quem mandou girar foi, Caboclo Sete Caminhos chegou! quem mandou girar fui eu... o caminho foi feito pra caminhar... foi feito o caminho pra caminhar”.

Quem mandou girar, quem manda no “giro” ritual, no movimento corporal do médium, quem tomou “posse” foi este caboclo. A cabeça do médium já voou, elevou-se às alturas do transe, permanecendo apenas o corpo físico, os pés do seu ser, ou será que o Caboclo Sete Caminhos, guerreiro de Ogum, degolou os bloqueios que impedem o caminhar? Ou as duas coisas? “Caminho” no universo umbandista é um significante que refere o ser próprio e o modo de ação intrínseco ao orixá Ogum, Senhor dos Caminhos. O número Sete é o número do orixá Oxalá, que rege as setes linhas da umbanda. Os giros do Caboclo Sete Caminhos, segundo o sacerdote, é a manifestação do orixá Ogum, orixá “ordenador da vida e da criação divina e das vias evolutivas”.

O primeiro atendimento acompanhado desta entidade foi a uma moça. Ela aproximou-se do Caboclo Sete Caminhos e em pé, à frente dele, permaneceu calada. O caboclo fez giros

com o corpo, dançando à frente dela. Depois de fazer isso por um tempo e repetir alguns dos dizeres acima, o caboclo parou, pôs a mão sobre a cabeça dela e recomeçou a dizer que existem muitos caminhos, vários caminhos que podem levar ao “Pai das Alturas”. Que dependia apenas dela escolher aquele que ela achasse melhor. A escolha era dela. Repetiu várias vezes que o caminhar só acontece caminhando. Que o caminho é feito para caminhar. Fez trocadilhos até que disse: “*caminhe filha, que quem sabe um dia todo mundo senta junto numa mesa, nem que for pra comer farofa*”.

Nessa hora, a moça chorou e os trocadilhos com o caminho e o caminhar e os giros iniciaram-se novamente. O Caboclo Sete Caminhos parecia transmitir força à consulente. Quando ela chorou, ele foi enfático e incisivo, girando mais rápido e de maneira mais firme, se pronunciando ao mesmo tempo de forma empática ao choro dela. Assim que a moça se acalmou, ele lhe disse que o “Pai das Alturas” a estava auxiliando em seu caminho. O caboclo se despediu e a moça foi embora.

Em conversa com a consulente, ela relatou que tem buscado uma religião para freqüentar e que admirava a forma dos umbandistas reunirem-se, ao final de cada gira, em torno dos alimentos. A consulente disse que admirava principalmente o espírito de comunidade e a simplicidade com que as pessoas fazem isso.

Com relação à escolha religiosa da consulente, o Caboclo Sete Caminhos pareceu respeitar o processo de busca dela, incentivando-a apenas a continuar. Afirmou que ela encontrava seu lugar no próprio caminhar.

O caboclo, por meio do cantar e do dançar, por uma dramatização estética, sublinhou-se como “caminho”. Veio na qualidade de Ogum para abrir caminhos e nos giros, induzir à ação. Segundo o sacerdote, “dar movimento é um fator do orixá Iansã, orixá dos ventos e tempestades”.

O choro da moça foi possivelmente um indício de captação de seus sentimentos ali, naquele momento presentes, a ponto de poder com a percepção do espírito dar-lhes vazão. A função ser vista ou perceber-se vista pode ter estado presente. A boa interpretação vem de um deciframento no qual o sujeito se reconhece e que o leva a reavivar-se, fã-lo “mais” ser. O Caboclo Sete Caminhos sinalizou o desejo de simplicidade e união da consulente, ao dizer *“quem sabe um dia todo mundo senta junto numa mesa, nem que for pra comer farofa”*.

Essa moça contou, depois de terminado o ritual, que recentemente enfrentou problemas na organização do jantar de comemoração de seu noivado por sua futura sogra não ter simpatizado muito com a novidade, o noivado. Uma informação que permitiu traduzir num significado e contexto biográfico específico o comando significativo do caboclo, “caminhe, ande, coloque-se em movimento” bem como, talvez, o choro no momento da frase *“quem sabe um dia todo mundo senta junto numa mesa, nem que for pra comer farofa”*.

II. 1.4. O PRETO-VELHO

Figura 2 – Foto da estatueta do Preto-Velho, “cego” e sem as pernas (feita por Ibirajara).

A última entidade acompanhada do médium Ibirajara foi o preto-velho, até o momento de encerramento da pesquisa, ainda sem nome. Ibirajara disse que o preto-velho que ele

incorpora não é brasileiro e não morreu no Brasil. O médium relatou que essas informações ele sentiu durante a incorporação. Mas, não soube dizer também de onde o preto-velho veio ou onde ele morreu.

Ibirajara contou que o preto-velho sofreu muito, foi caçado, amarrado em uma árvore e teve as duas pernas cortadas do joelho para baixo. Ali, ele permaneceu com os braços atados para trás durante alguns dias, tendo os seus olhos comidos por formigas. O preto-velho, no entanto, conseguiu escapar da árvore e foi viver na mata, onde, apesar das dificuldades, ele sobreviveu. Os preto-velhos na umbanda têm a função de ajudar os consulentes, trazendo paciência, sabedoria, simplicidade, humildade e resignação diante do sofrimento e das dificuldades da vida, inevitáveis. Os preto-velhos são espíritos geralmente de ex-escravos que sofreram muito, mas que, no panteão umbandista, ressurgiram como uma linha de entidade muito elevada, espiritualmente de muita luz.

O preto-velho deste médium, cujas entidades caboclas (Sete Caminhos e Velho do Pote) sublinham tanto o “caminhar” e a “luz” do “Pai das Alturas”, apresentou-se trazendo a cegueira e a falta de pernas para caminhar. A afirmação de pertença desta entidade à linha dos preto-velhos, encontrou-se assim, em intersecção narrativa com as demais entidades do médium. O preto-velho revela a sua linha de pertença ao panteão, na sua história, ao que sublinha a passagem, a elevação de seu ser, a “luz” e “caminho”, após um episódio trágico, semelhantemente às narrativas típicas da maioria das entidades da linha dos preto-velhos. Esse preto-velho tornou-se “luz” e “caminho”, ao “sobreviver” a falta de pernas para caminhar e de olhos para enxergar a “luz”. Na qualidade de preto-velho, espírito sublime e elevado, a entidade pôs em posição de destaque o ver e o caminhar, neste caso, por meio de um contraste e inversão, que ainda mais sublinha a importância dessas ações.

Ibirajara forneceu um exemplo de atendimento deste preto-velho no terreiro. O preto-velho nos “passes” cheirava as pessoas, as roupas, ao começar a atendê-las. Ao que uma

mulher se aproximou, trazendo algumas peças de roupa de sua família, o preto-velho cheirou as roupas e disse à mulher que ela estava cheirando “podre” e afirmou ainda que ela precisava mudar o cheiro de sua casa porque aquele cheiro não atraía coisa boa.

O preto-velho, cego, utilizava-se do olfato para perceber e aproximar-se das pessoas nos seus atendimentos. As qualidades perceptivas sensoriais das entidades e os efeitos que elas produzem nos médiuns e nos consulentes, ao que tudo indica, são fatores importantes, valorizados e freqüentemente estimulados na umbanda. Tanto assim, que há o uso profuso de banhos, a utilização de cores variadas, cheiros e outras formas de estimulação sensorial, tais como a música, andar com os pés descalços etc.

O preto-velho pediu então para a mulher pegar uma pimenteira que ela possuía em sua casa, moer a pimenta, colocá-la na água e jogar aquela água por todos os cantos da casa. O preto-velho mencionou também algumas dores físicas que a mulher possuía, as descrevendo para ela. O preto-velho contou, então, a sua história para a mulher. O médium disse que a entidade falou de uma forma que lhe causou emoção, se pronunciando com frases que o tocaram (“no lugar da luz do sol, veio a escuridão”), ao se referir sobre a sua cegueira.

O preto-velho ao contar a sua história a essa consulente poderia estar dizendo a ela que ele entende de decomposição (cheiro ruim). O preto-velho sofreu decomposição, ao ter as pernas cortadas e os olhos comidos. O preto-velho, do mesmo jeito que abertamente falou sobre o cheiro ruim, se posicionou de maneira empática, estabelecendo uma relação de simetria com a consulente, como forma de apoiá-la e auxiliá-la a tocar nos próprios ferimentos. A podridão do cheiro, também sentida pelo médium, pode ser indício de podridão de feridas mal cuidadas, do corpo e presentes na história de vida da mulher, que o preto-velho ao trazer à tona, procura tratar.

O cheiro é algo a que nos habituamos e quando o cheiro não está bom prolongadamente, a vida também não está. O preto-velho, com a utilização da pimenta buscou

recuperá-la, introduzindo um novo cheiro na vida dela. A pimenta, além de ter aroma e servir de tempero, na umbanda é ligada aos exus, entidades da linha de esquerda que descarregam e fazem a proteção. Simbolicamente, portanto, jogar a pimenta significa exterminar o que tiver de ruim, impregnando o ambiente. Além disso, ao pedir para a consulente moer a pimenta (colocá-la na água etc) há a indicação, como em todos os outros passes, de que para a transformação na vida de uma pessoa acontecer, esta precisa agir na mesma direção. Talvez seja por isso que a umbanda freqüentemente passe pequenas ‘tarefas’ aos consulentes (plantar uma flor, fazer um banho, acender uma vela, jogar pimenta etc). A mulher, ao lavar a casa com o preparo de pimenta e água, tem a chance de ressensibilizar o seu corpo e aumentar suas chances para novas experiências, cuidando de feridas vivenciais e dando novos ares à sua vida e à de sua família. A pimenta foi usada possivelmente de uma maneira estimulante para uma pessoa que poderia estar sentindo a vida de uma maneira depressiva.

A seqüência e o acompanhamento do processo de “desenvolvimento mediúnico” de Ibirajara permitiu perceber:

Processos de transformação identitária em circulação nos atendimentos dos consulentes da umbanda, presentes nos recados, nos valores, na nova perspectiva que cada entidade trazia ao consulente. Cada ato, cada história, cada pedido de gesto simbólico, mostraram-se eficientes. Os gestos simbólicos pareceram conferir ao outro uma possibilidade de apreensão de si, que, embora por vezes fosse pouco explícita na intenção, possibilitava aos consulentes a vivências de suas interpretações. A transformação na umbanda mostrou-se em ato, em fazer e agir numa determinada direção e de uma determinada forma, “regida pelos princípios divinos de seus “orixás”. A umbanda afilia aqueles que a procuram, introduzindo-os ao seu sistema simbólico.

No processo de “desenvolvimento mediúnico” de Ibirajara foram percebidos os efeitos de alguns significantes que se repetiram e se mostraram sob variadas formas, podendo ser

transmitidos, elaborados e captados pelos seus interlocutores de diferentes jeitos. O Caboclo Sete Caminhos, o Velho do Pote e o Preto-Velho, afirmaram o caminho e o caminhar (manifestação do orixá Ogum) e a Luz do Pai das Alturas (orixá Oxalá) ora no próprio ato de incorporação e na nomeação da entidade espiritual (Caboclo Sete Caminhos), ora na narrativa biográfica e na composição da estatueta (Preto-Velho), ora nos atendimentos prestados (Velho do Pote, assim como os outros). Estes mesmos significantes foram proporcionados aos consulentes na interação com estas entidades espirituais.

A umbanda, enquanto sistema, procura conectar-se à experiência daquele que se apresenta, mostrando nos “passes” ter “conhecimento” sobre o outro. Mas faz isso numa variabilidade de formas, ditas espirituais, que se manifestam diversamente na pessoa do médium, possibilitando aos consulentes uma amplitude de vivência e de apropriação de seus símbolos, de maneira singular e, ao mesmo tempo, comunitária.

O Médium:

No caso de Ibirajara, o médium encontra duplos, alteridades, nestes casos colocadas sob a forma de espíritos, que lhe permitem semelhantemente re-elaborar e apreender valores, que lhe permitem ressignificar e transformar sua própria história.

Ibirajara, na incorporação do seu preto-velho, sentiu os braços atados dele, as formigas andando sobre o seu rosto, vivenciou a cegueira. Reaprendeu, possivelmente, nessa experiência, de maneira corporal e vivencial, por uma perspectiva outra (entidade da umbanda), os valores de superação, crescimento, fé e resignação, também pertencentes aos orixás “Oxalá” e “Ogum”.

Ibirajara ressaltou que não teve contato algum com a cultura indígena na sua formação, considerando a predominância das influências árabes na sua história. Ibirajara sente-se árabe. A umbanda, contudo, funciona de forma inclusiva, atuando, ao que parece, nos

vínculos e na filiação. Ibirajara possui nome indígena e teve uma tataravó indígena de quem quase não ouviu falar. A umbanda permite a este médium, na figura do pajé, principalmente, uma oportunidade de elaboração de elementos indígenas, pouco assimilados.

Ibirajara encontrou características na umbanda que o identificaram à religião. O médium expressou que “a musicalidade enriquecida da umbanda pelo toque cadenciado dos atabaques, os pontos cantados, enfim, toda a ‘batucada’, foram imediatamente apreciados” por ele, que na sua formação pessoal tem gosto acentuado por música de raiz, tal como o samba. O Caboclo Sete Caminhos manifestou-se na sua apresentação com um ritmo aproximado. O Velho do Pote, pajé de cura, trabalhava com as mãos e seus potes de cerâmica; Ibirajara também cura, é dentista, profissão que se utiliza, sobretudo, das mãos.

Da mesma forma como na umbanda o consulente é incluído no sistema, num processo que o faz singularizar-se e transformar-se pelo contato e interação com os espíritos, o médium, no processo de desenvolvimento mediúnico, transforma-se à medida que o seu panteão pessoal lhe vai sendo revelado.

II. 2. ESTUDO DE CASO DE UMA MÉDIUM E DA SUA POMBA-GIRA

A história contada a seguir é de uma médium cujo nome fictício é Ana. No período de oito meses, ela freqüentou o terreiro Núcleo de Umbanda Sagrada Flecha Dourada e incorporou sua pomba-gira chamada Dara.

Um breve esclarecimento sobre as pomba-giras e a linha de esquerda, a qual pertencem, é dado, para uma melhor compreensão do trabalho apresentado.

As pomba-giras, neste terreiro, são compreendidas pelas pessoas e pelo sacerdote como entidades que estimulam o desejo em todos os sentidos da vida. Simbolizam o prazer de evoluir, tanto no trabalho, como nos relacionamentos familiares, amorosos e sociais.

A pomba-gira é compreendida também como a entidade que advoga a favor das mulheres, oprimidas há muito tempo pela sociedade em geral. A pomba-gira auxilia as mulheres a terem relacionamentos saudáveis e mais equilibrados com os homens, valorizando o lado feminino e sensual da mulher, sem repressão.

As pomba-giras compõem a linha de esquerda da umbanda junto com os exus. O sacerdote disse que a linha de esquerda é uma linha neutra, pode manifestar-se no sentido do bem ou do mal, dependendo sempre do “interior dos médiuns”. A linha de esquerda reflete os sentimentos mais íntimos, e de maneira, às vezes, até extrapolada para chamar a atenção e fazer um pedido de socorro em nome de seu próprio médium. Quando os médiuns não estão bem, sua proteção (exu) e desejo (pomba-gira) podem encontrar-se desequilibrados.

Pomba-giras e exus apresentam o lado mais prático e próximo ao humano. Essa linha, segundo o sacerdote, pode ser ativada “magisticamente” mediante pagamento simbólico ou, religiosamente, dentro dos terreiros, a serviço dos orixás. No caso religioso, as pessoas podem presentear as entidades da esquerda, como forma de agradecimento. O presente, no caso das pomba-giras, pode ser um brinco, um perfume, um lenço, acessórios femininos, ou ainda botões de rosa, velas vermelhas, champanhe, oferecidos em sua homenagem. Os exus podem pedir por uma oferenda de pinga ou cerveja, por charutos, farofas, além de velas pretas. Exus e pomba-giras portam-se à base da troca, simbolizando o lado material da vida, mas principalmente a dimensão simbólica, a circulação de bens.

O sacerdote do terreiro explicou que quando são feitos pedidos, no sentido do bem, à linha de esquerda, as pessoas não encontram problemas. Quando a esquerda não se encontra equilibrada pelo médium de incorporação e “doutrinada” pelo chefe da casa, também é possível se fazer pedidos para prejudicar alguém ou que estejam moralmente incorretos. O sacerdote deste terreiro afirmou que proíbe este tipo de pedido, instruindo o corpo mediúnico e recorrendo a procedimentos que não foram especificados para o evitar. O sacerdote, no

entanto, esclareceu também que quando as pessoas conseguem evocar a linha da esquerda para fazer o mal, as conseqüências ruins, inevitavelmente retornam e a entidade da esquerda responsável por isso, nesta hora, se retira. As entidades da linha da esquerda, na sua função de proteção, quando mal utilizadas, podem deixar recair a responsabilidade pelo ato praticado no próprio participante que o requisitou.

Para a linha de esquerda desenvolver-se saudavelmente, os médiuns devem incorporar conjuntamente as outras linhas da umbanda (caboclos, preto-velhos, as crianças), que compõem a linha da direita. O sacerdote assinalou a importância de cada médium realizar os procedimentos que lhe são indicados pelas suas entidades como um todo, assim como procurar por esclarecimento nas aulas de teologia que ele oferece, aos domingos. Nessas aulas, o sacerdote tira as dúvidas mais freqüentes dos médiuns e os auxilia, prestando as informações necessárias ao seu próprio equilíbrio na prática da religião.

Ana, quando chegou ao terreiro em Novembro de 2005, era uma médium iniciante, incorporando sua pomba-gira pela primeira vez em Dezembro do mesmo ano, numa festa em homenagem às pomba-giras e aos exus. O trabalho com Ana efetivamente se iniciou nessa data, em que a pomba-gira chamou a pesquisadora para conversar.

Nessa primeira conversa, Dara, pomba-gira de Ana, passou algumas dicas sobre roupas e bijuterias a serem usadas pelas mulheres (preferencialmente, na cor vermelha) para realçar a sensualidade e a força feminina. Comentou sobre a importância de se acreditar no que se deseja e jamais deixar de acreditar na importância da mulher.

Dara tinha um cigarro freqüentemente à mão, ativa na postura, queixo para cima, em alguns momentos falava seriamente e às vezes dava voltas ao redor do corpo de suas consulentes, enquanto se comunicava com elas. Dara recomendou comprar rosas vermelhas para serem deixadas em vasos espalhados pela casa para alegrar e pôr a vida para a frente.

Dara, nesse dia, pediu também para que Ana deixasse o próprio cabelo crescer. Disse que não gostava de cabelos curtos. A pomba-gira pediu ainda que Ana lhe comprasse um vestido, um brinco vermelho, bem comprido e uma taça de champanhe. A partir desse dia, ao longo de 2006, Ana incorporou sua pomba-gira Dara, uma vez por mês, nas giras de esquerda do terreiro. Segundo Ana, Dara desejava que a pesquisadora fosse sua “cambona” (auxiliar), consentindo, assim, com a participação dela e de Ana na pesquisa.

Durante esse período de oito meses, Dara se socializou no terreiro, tornando-se uma pomba-gira popular, conhecida e procurada pelas mulheres. Dara ouviu queixas inclusive no âmbito das atividades profissionais das médiuns. A pomba-gira se divertiu e entreteu aos outros participantes do terreiro, dando suas risadas e giros.

A pomba-gira de Ana, certa vez, auxiliou na incorporação de uma outra médium, cuja pomba gira, segundo Dara, era amiga dela. Esse momento de encontro das duas pomba-gira transpareceu brilho e sensualidade. As duas ficaram frente a frente altivas, com o olhar firme, a cabeça e os ombros erguidos de maneira sensual, um sorriso discreto nos lábios e elas se comportavam como tendo muita afinidade. As mulheres quando incorporam as pomba-giras freqüentemente ficam mais bonitas, tanto na pele, quanto no cabelo e jeito de andar.

Dara, nesse meio tempo, também pediu pelo comprometimento e cuidado de sua médium para com ela, especificamente requisitando desta os seus objetos particulares. Com o tempo, esses pedidos tornaram-se freqüentes por não serem atendidos pela médium a tempo e em qualidade, culminando numa relação pouco harmoniosa entre Ana e sua pomba-gira Dara.

No decorrer da pesquisa, Ana relatou alguns episódios de sua vida particular, que auxiliaram na compreensão do relacionamento dela com a sua pomba-gira. Ana relatou algumas vezes ter um relacionamento difícil com a sua mãe e irmã que nunca conseguiram aceitar muito bem alguns de seus comportamentos. Ana, quando jovem, costumava chamar a atenção masculina pela sua beleza. Mas, conforme foi amadurecendo, teve dificuldades nos

seus relacionamentos amorosos vindo a se relacionar com uma certa frequência com homens já comprometidos. A posição de seu pai sobre isso, segundo Ana, era de apoio, dizendo, inclusive, que ela era uma mulher linda, admirável e que ela deveria decidir sobre sua própria vida.

Ana relatou conjuntamente a isto que quase não tem amigas, por as mulheres na sua idade serem todas casadas. Em alguns momentos, demonstrou aversão pelo casamento, chegando a dizer que preferia ser a outra, do que ser a traída. Que ela preferiria ser livre a ter que dar satisfações ao marido em casa.

Ana casou-se duas vezes e do primeiro casamento relatou ter tido uma união muito infeliz. Desse casamento, ela teve dois filhos, um menino e uma menina. Ao deixar o marido, Ana levou as crianças consigo e as criou sozinha. Passado algum tempo, Ana envolveu-se com um companheiro de trabalho, na época comprometido. Esse homem, após alguns anos, separou-se e casou-se com Ana. Neste casamento, Ana relatou ter sido feliz e teve mais dois filhos, meninos. Essa união durou aproximadamente vinte anos, quando Ana ficou viúva.

Posteriormente, Ana continuou se envolvendo com homens casados, permanecendo nessa situação até o encerramento da pesquisa. O homem de seu relacionamento mais recente também chegou a separar-se de sua esposa para ficar com ela. Porém, Ana não gostou da experiência, dizendo que não “agüentava ter homem no pé” e o mandou de volta para a esposa, mantendo, contudo, o relacionamento extra-conjugal com ele.

A hipótese que se buscou verificar no acompanhamento do desenvolvimento mediúnico dessa médium foi a de Ana estar presa à posição de filha, que encantou e conseguiu seduzir o pai, reproduzindo nesses relacionamentos a triangulação edípica, na sua forma supostamente original. Ana seduz o homem casado, numa referência simbólica a seu pai, triunfa e revive as dificuldades desta posição com as esposas, mulheres casadas de um modo geral, representantes de sua mãe.

Dara, no terreiro, reclamou da falta de cuidado da médium para com a pomba gira. A entidade reclamou que Ana não cuidava de seus pertences, deixando, inclusive, a filha pegá-los e levá-los embora. Nessa época (Junho, 2006), Ana ainda não tinha comprado o vestido e os brincos desejados por Dara e não tinha lhe trazido o seu champanhe também. Outras pomba giras cediam seu champanhe a Dara.

Dara gostava de fumar, mas Ana não apreciava nem o cheiro do cigarro. Ana pediu para restringir a quantidade de cigarros de sua pomba gira. Essa negociação com Dara, no entanto, não aconteceu de uma maneira simples porque Dara afirmava que Ana tinha que fazer tudo que ela, Dara, quisesse. Nessa época, Dara havia recebido presentes de outras mulheres do terreiro. Possuía um colar, pulseiras, brincos, que não substituíam, no entanto, o que ela esperava que sua médium lhe desse. O acordo que Dara aceitou fazer com relação aos cigarros foi levar o cheiro do mesmo embora, cada vez que ela “desincorporasse”. Dara, ao afirmar que Ana tinha que fazer o que ela quisesse, parecia tentar arduamente fazer Ana comprometer-se. Encarnava uma voz da consciência ou um duplo exigente. O que pode parecer como uma ordem do Outro (no caso personificado em Dara) pode ser o avesso do desejo inconsciente do sujeito (Ana), conforme a psicanálise lacaniana postula (BAIRRÃO, 2004a).

Em Julho de 2006, Dara passou a ser reconhecida durante a incorporação pelos amigos umbandistas. A expressão facial da médium mudava, de forma que Dara podia ser reconhecida. A pomba-gira dava risadas, girava o corpo e depois dizia: “boa noite!”, de maneira insinuante. Dara, como de costume, começou a pedir pelos seus acessórios. Dos presentes que recebera, esperava que estes lhe fossem passados com pompa e galanteios. Nesse dia, Dara colocou primeiro uma pulseira vermelha e pediu depois para ser dobrada a manga da camisa branca que a médium usava. Recusou o colar, olhando para ele com desdém. Pediu um cigarro e depois sua taça de champanhe. A taça já tinha sido providenciada

por Ana. Dara ao pegar a taça, no entanto, pergunta: “mas, o que é isso?”. A taça não estava devidamente limpa. Tinha marcas de dedo engordurado. Aponta algo da ordem da sujeira, polissêmica (ritual, moral etc). A entidade cobra. Cobra limpeza. Como de certa forma o outro é o eu pelo avesso, não é impossível, de um ponto de vista analítico, encontrar aqui uma auto-crítica da médium. Uma auto-imputação de sujeira. Tendo em vista que a linha das pomba giras presentifica o significante “mulher”, não é de todo descabido que a sujeira da taça e a cobrança de limpeza de alguma forma reflitam alguma espécie de censura, auto-censura da médium relativamente ao próprio corpo e aos atos aludidos e significados pela taça, enquanto significante.

Foi providenciada a limpeza da taça. Uma colega perguntou a Dara se ela gostou do champanhe. Dara olhou e respondeu que sim, pois ele era de sua cor favorita, “vermelho”! Dara girava, rodava com o corpo enquanto falava e olhava com a cabeça virada sobre o ombro. Dara não rebojava muito quando dançava, mas se apresentava com feminilidade e delicadeza. O que apareceu na pomba-gira é uma possibilidade de Ana. Dara contou ainda que em vida ela nunca gostou muito de beber, que do champanhe ela gostava só do cheiro, de sentir o perfume, mas que de cigarro ela sempre gostou. Ao contrário de sua médium, que não gosta de cigarros, mas gosta de bebida, diz Dara rindo.

A pomba-gira relatou que seu nome é Dara por ela ser do Oriente, de um país na África. Quando lhe é perguntado qual, Dara não respondeu prontamente, mas depois disse ser do Marrocos e que era cigana. Ao perguntar a Dara se ela lia cartas, ela disse que não, que apenas lê as mãos, mas se recusou a ler as da pesquisadora, perguntando apenas o que esta gostaria de saber. Ao responder que nada, ela riu e depois pediu para serem passados alguns recados a sua médium. Dara pediu que Ana acendesse um cigarro por dia no seu local de trabalho durante sete dias, oferecendo-os a Dara. Caso contrário tudo que a pomba gira lhe dera, lhe seria tirado. Dara falava sobre o seu vestido e avisava que Ana já o tinha encontrado,

que a médium sabia qual era e que Dara o queria. Ana realmente havia comentado ter encontrado um vestido e que achava que seria o ideal para Dara. A pomba-gira, no entanto, advertiu que a médium não poderia usá-lo e disse que se Ana quisesse usar o vestido, ela teria que comprar outro para ela. Mais uma vez, Dara disse que queria seus brincos, da forma como os desejava (compridos), os quais Ana ainda não havia providenciado. Dara deu a indicação de onde eles poderiam ser encontrados: no centro da cidade, num lugar cheio de árvores. A pomba-gira persistia pedindo pelos cuidados de sua médium. Tentava produzir-se e, em ato, na incorporação ritual, fazer Ana vivenciar a feminilidade, a beleza e a sensualidade feminina de maneira legítima e sem culpa. Os pedidos de Dara para Ana simbolizavam o desejo da entidade em ensinar Ana a como comprometer-se e manter-se alinhada aos seus próprios desejos (da médium), desenvolvendo sua capacidade de finalizar aquilo que começava.

Ana começou a acender os cigarros no trabalho como Dara pediu, mas ela não conseguia finalizá-los no prazo dos sete dias exigidos pela sua pomba-gira. A pomba-gira ameaçou tirar tudo que Ana conquistara, ressaltando a necessidade, mais uma vez, de implicação da médium para manter suas conquistas. Sublinhava-se, assim, um certo boicote da médium à realização dos próprios desejos, inclusive à preservação das realizações por ela já anteriormente conquistadas.

Desde o início da chegada de Ana ao terreiro, o sacerdote e sua esposa vinham pedindo para que ela se comprometesse mais com as atividades e até então a médium não tinha aderido. A esposa do sacerdote pedia a Ana para que ela não faltasse às giras da linha de direita, por temer seu desequilíbrio. Ana faltou por prolongados períodos aos dias de desenvolvimento mediúnico estabelecido pela casa para a incorporação dessas outras linhas, comparecendo regularmente apenas às giras da linha de esquerda. O sacerdote pedia aos médiuns da casa para que também não faltassem às aulas de teologia que ele oferecia aos domingos e Ana também não comparecia. É um possível apelo de filiação que Ana dirige ao

terreiro e ao sacerdote, com as suas ausências por sentir-se uma mulher em falta, com sentimentos exacerbados de rejeição e abandono. Mas, que não se colocam de forma a poderem serem atendidos, pelo freqüente boicote contra si mesma presumivelmente motivado por culpa e auto-punição.

Nessa época, o lado profissional de Ana começou a se mostrar abalado. Ana era esteticista e se comprometeu a atender profissionalmente uma pessoa do terreiro, porém, apesar de ter começado, não finalizou o tratamento. Foi observado que Ana assumia compromissos e não os cumpria corretamente. Ela alegava estar muito cansada, justificava suas faltas dizendo que tinha tido uma cliente que atrasou, falava de mal-entendidos, mas não os corrigia posteriormente. O desejo de evoluir na vida simbolizado pela figura da pomba gira no idioma umbandista mostrava-se em falta.

Ana perdeu clientes nesse período e transmitia abandono e desconfiança àqueles com os quais ela se relacionava. Ela não correspondia aos investimentos que as pessoas faziam nela. Ana transmitia depressão e desânimo ao relatar alguns momentos de seu passado e demonstrava sofrimento com a sua vida atual. Ana trazia uma história de abandono de um neto, quando sua filha, com uma história muito similar à da mãe, no seu primeiro casamento deixou o marido (por maus-tratos), mas abandonou o filho com a sogra. A médium, nesse período, revivia abandonos passados, semelhantemente ao que neste momento ela experienciava, mas agora mais explicitamente causados por si própria.

Na gravidez do primeiro filho do segundo casamento, Ana foi abandonada pelo seu companheiro, por uma desconfiança que sua irmã plantou, insinuando a ele que o esperado filho poderia ser de outro homem. Ao que lhe foi perguntado se a insinuação de sua irmã poderia ser correta, Ana disse que não, que o filho não era de outro homem.

Em Agosto de 2006, numa das poucas vezes em que Ana foi a uma gira da linha de direita, ela incorporou seu preto-velho, chamado Pai José. O preto-velho, nesse dia, concedeu

uma entrevista. Enquanto o seu cigarro de palha, que freqüentemente apagava, era reacendido, Pai José foi contando a sua história. Ele disse ser velho, muito velho. Contou que foi escravo e que viveu na senzala. Pai José veio da África e na condição de escravo sofreu muito. Ele tinha um tom de voz suave, um pouco cantado, expressando bondade no que falava. Pai José contou que quando ele era moço, foi muito namorador. Teve mais de uma namorada e era tido como um negro muito bonito. Contou isso com humor e sorrindo. Ele teve sete filhos e relatou que quando morreu, já estava bem velho. Pai José disse ser tataravô de Ana e que a médium não sabia que tem ascendência africana, mas desconfiava. Pai José disse que o filho mais “escurinho” de Ana, “em outras vidas”, foi filho dele.

Pai José, com muito jeito, pediu que Ana lhe comprasse um chapéu de palha. Ao perguntar a Pai José como esse chapéu deveria ser, ele respondeu que tanto fazia, que sendo dado de coração, ele aceitaria. Pai José disse que Ana tem um bom coração e “uma luz muito grande”. Que Ana pode não saber e os outros não reconhecer, mas que ela tem um grande coração. Pai José disse também que Ana tem muita fé e que por isso ela sempre foi muito protegida. Os “guias” a olham e cuidam bastante dela, que ela nem imagina o quanto.

Depois que Pai José desincorporou, Ana relatou que estava sentindo uma paz muito grande. Foi observado do lado de fora do terreiro que Ana olhava para o céu até que disse que ele estava estrelado, com uma luz muito bonita. Ana perguntou o que Pai José dissera²⁰ e riu dele ter sido namorador. Desconfiou ser o seu filho caçula, o suposto filho de seu tataravô.

Pai José olhou para a “filha” e espelhou coisas dela como ser namorada. Criou uma filiação à África propriamente negra, sendo bondoso e paternal. Disse que Ana tem a quem sair e está protegida pela função paterna inserida numa família simbólica africana. Pai José pediu um chapéu de palha, material associado na umbanda, a Obaluaiê (orixá da transformação e da estabilização). Entre outros nomes possíveis, Pai José afirmou-se

²⁰ Nem todos os médiuns se recordam ou estão “conscientes” durante a incorporação na umbanda.

claramente pai e ecoou a bondade e compreensão do pai de Ana. Viu nela qualidades como ter um grande coração e a assegurou da sua proteção. Na vida real, nem sempre a benção permissiva de um pai real é garantia contra dissabores. Nem no terreiro nem na vida, Ana encontrou pais tão tolerantes quanto o pai efetivo que se encantou com ela menina. Mas, Pai José, firmemente ancorado no sistema umbandista, poderia ser uma chave para uma solução de compromisso e tentativa de resolução da sua expectativa de ser sempre tolerada sem se enquadrar em regras e nas leis da família de santo, que a poriam num lugar de filha com obrigações e direitos bem definidos, abrindo-lhe outras possibilidades que não a repetição deliciada, mas frustrante, do enamoramento pela figura do pai.

O preto-velho, semelhantemente ao discurso do pai, que Ana relatava, verbalizou o amor e a proteção que ele tem por ela e o acolhimento e aceitação, ao contar que também já foi bonito e namorador.

No dia 29/08/2006, Dara, a pomba-gira de Ana, incorporou no terreiro pela última vez, até a data de encerramento da pesquisa. Antes dessa gira se iniciar, as pessoas estavam sentadas do lado de fora do terreiro, como de costume. Por alguma razão que a pesquisadora não compreendia, naquele dia sentiu medo de entrar na gira. Sentada em uma das cadeiras, pensando no assunto do lado de fora, um umbandista apontou para o chão e avisou que tinha um escorpião ali, próximo ao seu pé. O médium aproximou-se e matou o escorpião. Momentos depois a gira se iniciou.

Quando Dara incorporou, pediu primeiro pela sua pulseira e, pela primeira vez, recebeu também o vestido que sua médium trouxera. Algumas pessoas mais ligadas a Ana haviam insistido bastante para que ela comprasse o tal vestido. A voz da pomba-gira fazia coro entre os conhecidos. Dara, ao receber seu vestido, quis que as pessoas o elogiassem e a tratassem com galanteios. Dara riu, sorriu, dançou para a câmera, que pela primeira vez a filmava. Dara também pediu pelo seu cigarro e uma médium lhe deu um lenço com

moedinhas e um par de brincos com colar. Dara adorou e os colocou. Pediu sua taça com champanhe e tudo, **pela primeira vez**, foi devidamente providenciado. Quando lhe foi indagado se ela, Dara estava feliz, a pomba-gira sorriu e disse que agora ela estava “à sua altura!”.

Nesse dia, Dara não mandou recados à sua médium. Perguntou apenas aos que estavam ao redor o que eles queriam dela. Dara ganhou um buquê com uma dúzia de rosas vermelhas de uma médium. Deu uma à moça da assistência, que a olhava muito admirada, vendo-a dançar. Entregou outra à pesquisadora, outra à médium que lhe trouxera as rosas e outra à amiga desta, que não estava presente, mas que ajudou a comprar o buquê, emprestando o dinheiro à médium. No último caso, Dara retribuiu a gentileza que lhe fora prestada por uma pessoa, inclusive, que não estava presente. Dara pediu para que os botões de rosa fossem colocados em um vaso e que a água fosse trocada todos os dias, que com isso a vida iria florir, ficar cheia de alegria, paz, amor e harmonia. O gesto ritual acontece como metáfora. Quando a médium e a pomba-gira se harmonizam, patenteia-se o discurso performático e poético da umbanda, numa reiteração de sentidos que combina vários suportes significantes (as falas, os gestos, os rituais).

Quando a gira aproximava-se do fim, no entanto, Dara começou a se mostrar brava e revoltada. Ana vinha tendo problemas de relacionamento com sua chefe, também freqüentadora do terreiro. Dara, a pedido da própria chefe, conversou com ela e reafirmou a fala de uma outra pomba gira, de confiança desta pessoa, o que reforçou a confiança da chefe de Ana em Dara. Mas, ao mesmo tempo, Dara mostrou-se agressiva com essa pessoa, sem querer muita aproximação. O colar que Dara havia ganho dela arrebatou-se nas mãos da pomba-gira. Dara, de uma maneira reservada, mas visível a algumas pessoas, fez ameaças e disse que aconteceria a mesma coisa que acontecera com o colar, com quem não a respeitasse.

No que estava a desincorporar, não permitiu que ninguém a tocasse. Quem se aproximou, mas que apenas a observou, rindo de seu temperamento, foi o exu do sacerdote, o Maioral.

No dia que finalmente Dara recebeu tudo que vinha pedindo ao longo de oito meses, a pomba-gira revoltou-se e destruiu tudo. A hipótese de que Ana destrói suas próprias conquistas, como no exemplo do companheiro que mandou voltar para a esposa, vem à tona. A culpa que carrega pela impossível ocupação simultânea da posição de mulher e de filha relativamente ao mesmo homem, presumivelmente não lhe permitia obter recompensas.

Uma das clientes do salão de beleza em que Ana trabalhava, que assistiu a incorporação de Ana na última gira, se mostrou admirada com a “elegância e leveza” de Dara. A chefe de Ana reconheceu o “poder” de Dara que lhe deu recados parecidos com o da pomba gira de sua confiança, a Sete Saias. Ana sentiu-se reconhecida, ficou contente quando ouviu as pessoas falarem das qualidades de Dara. Ana relatou que embora tenha ficado feliz, ouviu dizer que a esposa do sacerdote tinha ficado preocupada com o vestido de Dara, com receio dela não o usar com a roupa branca por baixo. Fato que em nenhum momento chegou a acontecer, mas que imediatamente entristeceu Ana e ela voltou a se sentir tensa. Ana se sentiu, novamente, ocupando o lugar ilegítimo de filha rival, ao supostamente cair nas desconfianças de uma outra mulher, casada, como a sua mãe.

Tal como afirma Augras (1995), os psicólogos interessam-se pela temática religiosa porque se interessam também pelo que ela pode, neste caso na forma do transe e na prática da umbanda, ser reveladora de pessoas e existências concretas.

As entidades de Ana presentificam o sistema umbandista e as suas sutilezas e precisões simbólicas. Dara é uma pomba gira cigana e como tal se comporta e é reconhecida. Pai José é um “nego véio”, ancestral africano e figura paterna. Perfeitamente enquadradas na lógica da umbanda, ao acontecerem ritualmente refletem e contribuem para a simbolização de

dramas e equações pessoais de Ana. O preto velho é um pai bondoso e tolerante para com os seus namoros. Tem um filho que também é filho dela.

Ele, que é “Pai José”, literalmente “pai” na umbanda e muito especificamente “pai” dela na linha dos preto-velhos, tem um filho que é filho dela, escurinho, evidenciando uma pertença à umbanda e às suas raízes africanas, as do preto-velho, as da religião e, efetiva ou simbolicamente, as de Ana ao se filiar ao culto e ser afirmada como descendente biológica deste preto-velho, Pai José.

Neste enredo religioso, está implícita a dramatização do incesto, a provável fantasia que barra Ana para que ela possa ser mulher e não apenas menina, a outra que assiste ao casal e fantasia ou deslocadamente atua provar o amor do pai.

Dara, inquestionavelmente uma pomba-gira de umbanda típica e reconhecida, como tal, bem de acordo não apenas com uma análise lacaniana mas também com a teologia do terreiro, mostra-se como um alter ego da própria Ana. Revela tanto um ideal de si mesma e sinaliza mudanças de atitude necessárias ao seu crescimento, como expressa conflitos, inibições e modos reativos de lidar com desafios e contrariedades.

Na qualidade de pomba-gira, uma entidade espiritual relativa ao desejo e à afirmação da beleza e da feminilidade, Dara é linda, como o pai da médium a vê e, por algum mal entendido ou deficiência de inscrição dos interditos da filiação, a seduz. O pai é tolerante com os amores proibidos. Dara é uma pomba-gira e em momento algum a médium consegue sair deste registro do feminino, para o de uma entidade baiana ou cabocla. Permanece como a amante e a mulher amável, não como a companheira nem a mãe (apesar de ter tido filhos, Ana teve problemas, inclusive de abandono com a sua prole). Ritualmente, casamento e maternidade não combinam com a figura da pomba-gira, embora um casamento e uma sexualidade sem o tempero da pomba gira fiquem sem sabor. Ao Ana ser induzida a uma posição de equilíbrio e lhe ser solicitado que “desenvolva as outras linhas”, o sacerdote diz a

Ana não apenas para se desenvolver equilibradamente na umbanda, mas também lhe propicia abertura para que outras possibilidades existenciais, nela inibidas, possam ser vividas. O desenvolvimento mediúnico, na medida em que cada espírito possa comportar todo o ordenamento e complexidade do sistema umbandista, mas também dar vazão a vivências pessoais e a seus possíveis re-equacionamentos, revela-se uma possibilidade de refazer laços e re-inscrever filiações, construir e transformar vínculos identitários, podendo restabelecer e distinguir a função de um pai (correlato de uma menina excluída do gozo parental) da função do homem (como abertura a uma possibilidade de gozo erótico em posição de direito e com primazia).

Desta gira em diante, o sacerdote passou a exigir o comprometimento da médium de maneira mais intransigente. Ciente da necessidade de Ana em transformar-se, ele se comprometeu a atendê-la, mas colocou como condição que o mesmo movimento teria de ser feito por ela. Em outras palavras, o sacerdote foi obrigado a fazer, tornar mais patente, a sua função paterna. Dara dramatizou um chique com a pessoa da sua patroa, simbolicamente na posição de mãe, autoridade sobre ela. O pai sacerdote, não por ser pai, mas pela função que ocupa, de representar um ordenamento de lugares e de posições subjetivas numa rede de parentesco, vai, no fundo, dizer-lhe para ocupar o seu lugar de direito, filha. Caso contrário, não é que Ana conquiste o lugar da mãe. Na vida, já o conseguiu algumas vezes e diz que foi feliz numa delas, abandonada durante a gravidez pelo marido que não se admitia pai desse filho. Mas também mais recentemente o consegue e devolve o pai à esposa. Sem um lugar próprio, o máximo que Ana consegue é ficar sem lugar.

Neste sentido, Dara é muito bem sucedida e expressa ritualmente isto com muita clareza. Graças ao comportamento do espírito, mostra-se com nitidez que ou Ana ocupa a sua posição (como filha) na família ou simplesmente perde o seu lugar. É o que virá a acontecer. Não se trata de nada moralista. Nenhuma filha pode ter o pai porque no momento em que é

gerada ela não existe. Se ocorrer o incesto, o pai perde uma filha em troca de uma mulher, e a filha, mau negócio, perde o pai e a mãe, reduzida a rival.

Num dia de gira de caboclos, linha da direita, Ana foi ao terreiro e se consultou com o caboclo do sacerdote. Este, na ocasião, lhe disse que ela era forte o suficiente e que, se realmente quisesse, poderia se transformar. Mas que dali em diante caberia a ela essa decisão. Esse foi, até a data de encerramento da pesquisa, o último dia de Ana no terreiro Núcleo de Umbanda Sagrada Flecha Dourada.

Com relação ao escorpião que apareceu no início da gira do dia 29 de Agosto de 2006, foi encontrada na mesma semana num livro de Crapanzano (1977), a descrição de um estudo de caso em que o autor relatou a história de um espírito feminino chamado A'isha Qandisha, em um ritual marroquino, que pode usar preto ou vermelho e que pode aparecer, segundo a população, sob a forma de um escorpião. Na descrição desse caso, esse espírito, às vezes malévolo, não aceitava que os seus possuídos sentissem ira, raiva ou ódio de forma a não lhe obedecer. A'isha Qandisha era um espírito que tinha que ser controlado, mas para se conseguir fazer isso, ela tinha que ser atendida. As pessoas compreendiam que quem não obedecia ao espírito caía doente e sofria de males e aflições. A'isha Qandisha, segundo o autor, ao final da história tornou-se um espírito bom, depois de assumir por um tempo uma função interventiva na vida de um casal em crise pela morte de um de seus filhos. Todo o processo de luto e a reconciliação desse casal se tornam possíveis, segundo o autor, pela incorporação de A'isha Qandisha.

Na época do ocorrido, ter encontrado essa fonte de informações na semana da última gira de Dara no terreiro ajudou a pesquisadora a compreender que a “revolta” e a “ira” de Dara talvez tivessem exatamente o motivo de auxiliar a médium a se recompor diante de seus próprios dilemas. O reencontro do significante “escorpião” numa fonte bibliográfica desencadeou uma cadeia de associações que precipitaram uma possível interpretação do que

Dara, a “pomba gira marroquina”, esperava conseguir obter de Ana: a vivência dramática necessária a processos de luto e de transformação.

II. 3. A PESQUISADORA EM CAMPO:

Nesta parte são contados alguns episódios que ocorreram com a pesquisadora no decorrer do contato com a umbanda. O propósito de tal relato é partilhar algumas descobertas e informações que sejam pertinentes, observadas em primeira pessoa, sobre o potencial do sistema umbandista para comunicar e produzir efeitos subjetivos e transformações pessoais.

Uma das primeiras descobertas foi perceber como as entidades, nos seus pedidos e gestos simbólicos, podem veicular uma mensagem ao consulente de maneira que lhe seja significativa.

Um dia, sentada a observar a “gira” no terreiro, o boiadeiro do sacerdote me olhou e disse: às vezes temos que agir com o coração (apontando para o próprio), mas tem hora que tem que ser com a cabeça! (apontando para ela). Naquele momento eu pensava sobre uma decisão que teria de ser tomada e tive a impressão que Pai Manoel Floriano (o boiadeiro), ao fazer aquilo, me passava uma dica. A forma como ele se expressou, me fez olhar sobre outro ângulo a decisão a ser tomada, na referida situação, naquilo em que ela me competia, e que eu mesma ainda não tinha me dado conta. Esta colocação da entidade foi feita de uma maneira simples e teve um efeito preciso, alterando o meu estado e a minha percepção dentro do terreiro.

A veiculação de uma mensagem, por sua vez, pode acontecer sob diferentes perspectivas, dependendo da característica da entidade que compõem o panteão e de como nos apresentamos nos referidos dias.

Certa vez, em processo de análise fora do terreiro, recomecei a sentir um medo de infância e tinha uma imagem de minha mãe e minha avó assustadas, conversando uma com a

outra, ao telefone. Essa sensação ruim nessa época, repetidamente ia e voltava. Ao ir ao terreiro, um dia encontrei um exu-mirim disponível e fui conversar com ele. Assim que me aproximei, no entanto, esse exu mirim me olhou e disse que eu trazia um feitiço nos olhos e que aquele feitiço vinha de uma mulher que usava um vestido azul e tinha os olhos claros. Lembrei-me da cena de minha mãe com minha avó, cuja característica se assemelhava a descrição daquela entidade e ela, então, acrescentou: “Ela não fez por mal, foi por amor”. Enquanto eu pensava, o exu-mirim, virou-se, e perguntou ainda: “você quer tirar isso de você, não quer?”. Respondi que sim e ele me recomendou que eu pegasse uma vela preta e outra vermelha, fosse a uma encruzilhada e as oferecessem a um exu. Não a ele, que era criança, mas a um exu para que toda aquela “energia fosse descarregada”. E por fim, me assegurou que o feitiço dos olhos iria passar. Foi nessa época que comecei a entender que os pedidos com alguma ação requisitada pelas entidades aos consulentes eram ações simbólicas, que possivelmente comportavam um sentido e que causavam a “transformação”, ao integrar mente e corpo numa determinada direção, de redirecionamento, transformação ou simplesmente, “descarrego” libidinal, quando fosse o caso. O exu, entidade responsável pelo “descarrego”, tem seu “ponto de força” numa “encruzilhada”, ou seja, um ponto de encontro de direções opostas, que podem transfigurar simbolicamente a existência de um conflito e que revela no ato a ser empreendido, algo da função da “linha” no panteão umbandista.

Numa certa ocasião, próxima ao caboclo do sacerdote e pensando sobre estas hipóteses, enquanto observava o caboclo passando uma série de procedimentos aos consulentes que atendia, o caboclo resolveu me esclarecer que à primeira consulente foi passado um trabalho para ela juntar moedinhas porque ela não sabia economizar. O caboclo havia dito à própria mulher que ela precisava aprender a controlar melhor os seus gastos (a queixa dela era estar sem dinheiro). O caboclo a lembrou que ela tinha dinheiro entrando todos os dias no seu estabelecimento comercial e passou a ela uma “oferenda a exu”, que era

justamente juntar montes de sete moedinhas, colocando cada um, quando conseguisse juntá-los, ao lado de um copo com água (água doce, orixá Oxum, também símbolo da fartura), oferecendo-as a um exu. Foi assim, que aos poucos, foi ficando perceptível, como neste caso, que as recomendações das entidades tinham um propósito, como no caso desta mulher que precisava aprender, com os dias, disciplinadamente e integrando o corpo, a controlar melhor os seus gastos, e o seu dinheiro.

As entidades, não raro, passaram informações, se apresentaram e demonstraram ter interesse em serem compreendidas. Numa determinada altura da pesquisa, fui convidada por uma pessoa do Núcleo de Umbanda Sagrada Pai Benedito de Aruanda a participar de uma festa cigana que ocorreria em Maio de 2006.

Quando a data se aproximou, fiquei impossibilitada de ir, mas meses depois encontrei essa mesma pessoa em São Paulo num encontro umbandista. Fiquei sabendo que a tal festa havia sido adiada e que a mesma ocorreria no final de semana próximo aquele que conversávamos. Samartha, a cigana da dirigente espiritual, no dia da festa, me recebeu e me concedeu uma entrevista. Samartha passou-me vários recados, disse que os ciganos dificilmente revelam o destino, que quem sabe, não fala. Os ciganos dão recomendações que podem ajudar as pessoas, oferecendo uma indicação para que a pessoa viva o seu “destino” da melhor maneira possível ou mais protegida. O povo cigano avisa, mas não insiste. Se o outro não ouvir, eles simplesmente se afastam. O dom de saber o futuro é um dom divino que poucos têm. Muitas pessoas disseram ter esse dom, sem de fato tê-lo, desacreditando aos outros e a existência do dom entre o povo cigano. Os ciganos não predizem apenas o futuro, mas sabem também sobre o presente e o passado.

Sobre o povo cigano, Samartha contou que eles já foram muito perseguidos, que eles pertencem a uma raça diferente e foram mal compreendidos nos seus costumes e na sua religião. A religião do povo cigano é diferente das demais, pois eles têm um jeito próprio de

ligação com Deus, através da leitura da sorte. Samarth disse que os ciganos são viajantes para fugir da perseguição que sempre sofreram. Percorrem por vezes lugares obscuros e escondidos para se protegerem, por terem sido roubados e atacados, muitas vezes.

É perceptível na convivência com os umbandistas a crença numa sincronicidade e em coincidências que revelam uma mensagem do mundo espiritual. Para a entrada no espaço central do ritual, um caboclo do terreiro de São Carlos indicou, certa vez, que eu deveria seguir minha intuição para me posicionar ali dentro. Na organização do ritual, alguns umbandistas acreditam também que a “espiritualidade” encaminha na verdade cada pessoa a uma determinada entidade que seja mais indicada ao caso de cada pessoa naquele determinado dia.

O preto-velho João da Ronda, certa vez, disse que os “passes” dele que eu acompanhei naquele dia eram todos uma sequência de um mesmo problema, comportavam, segundo ele, semelhantemente a mesma questão, que também me servia. As queixas dos atendidos por esta entidade, no dia, foram: a de uma mulher a dizer que o marido dava muito trabalho; uma mãe a dizer não saber mais o que fazer com o filho; um pai a que é chamada a atenção pelo preto-velho por proteger demais o filho; uma moça que é colocada ao lado do pai pelo preto-velho e ele lhe diz que a filha tem muito valor. No final, o preto-velho vira-se e pergunta se eu entendi qual era a queixa de todos que passaram por ele naquele dia. Sem ter percebido nada, arrisco na resposta e pergunto se seria falta de fé (ele havia falado muito sobre a falta de fé nos atendimentos). João da Ronda sorriu e então respondeu que também, mas que a falta de fé principal ali era a falta de fé no outro! João da Ronda fez, então, um olhinho meio acusador pra mim e ficou esperando. Quando me dei conta que poderia estar com a mesma postura, o preto-velho sorriu e disse: entendeu, filha, entendeu?

O preto-velho disse depois que quando cada pessoa acredita no potencial da outra, forma-se uma rede e cada crença no outro gera confiança no outro, que gera no outro e assim

por diante. Que é assim que a humanidade progride, com as pessoas ajudando e não protegendo apenas, umas às outras e que é assim que a umbanda “trabalha”. O preto-velho falou de um efeito em rede que me reportou à tese de Augé (1988), segundo a qual os símbolos podem operar numa rede social. As entidades da umbanda harmonizavam-se em torno de um sistema de valores que de maneiras distintas atingem, espelhando, incluindo e articulando cada um de seus participantes na rede social e simbólica do seu sistema.

A presença do mundo espiritual para os umbandistas manifesta-se também nos elementos materiais e naturais, tipificadores da composição dos espíritos e de seus orixás de pertença. Esses elementos, ao serem manipulados fora do terreiro, manifestam para as pessoas igualmente a “força” das entidades e de seus orixás. Dara, a pomba gira de Ana, pediu-me certa vez que levasse o restante do champanhe dela para casa e o oferecesse a ela, durante sete dias, na sua própria taça. Na época, pelas dificuldades do momento de Ana em relacionar-se com sua pomba gira e atender aos seus pedidos, eu levei um champanhe a Dara. Não o fiz com a intenção de pedir alguma coisa em troca da pomba gira, mas Dara retribuiu e disse que a vida iria florir, ficar bonita e que ela me protegeria também. Foi a partir desse dia que compreendi também o sacerdote, ao dizer que religiosamente cada presente ou oferenda às entidades da linha de esquerda são usados depois em benefício do próprio participante.

Além do champanhe, uma outra vez Dara passou um botão de rosa vermelha para ser colocado na janela, trocando-se a água dele todos os dias, durante sete dias. Dessa vez, eu não havia trazido especificamente nada material a Dara, mas acompanhava sua manifestação e o processo de “desenvolvimento mediúnico” de Ana, procurando ajudá-las.

A realização desses atos pedidos por Dara, por todo o enredo que o envolve, me permitiu a vivência de experiências próprias do sistema umbandista, fora do terreiro, indo além do momento do ritual. A sequência de ações (colocar a taça, trocar água, colocar na janela etc) significativamente interpretadas por Dara (a vida vai florir etc), me trouxeram

realmente sensações de proteção e encantamento ao serem oferendadas. Não serviram para resolver a vida, em todos os sentidos, de uma maneira mágica. Apenas trouxeram no ato singelo e na beleza do botão de rosa a experiência que Dara antecipadamente simbolicamente interpretava. Como disse Crapanzano (1977) os efeitos do idioma de possessão têm um alcance além do momento ritual, influenciando na vida das pessoas que dele participam.

Depois de um tempo de convivência com os umbandistas, uma das últimas experiências no terreiro até o fechamento da pesquisa foi a relatada abaixo.

Osmar Massei, médium de um caboclo chamado Guaraína frequenta o terreiro com sua família, mulher, filha e, às vezes, o neto. É uma pessoa com quem tive contato desde o começo da pesquisa por ele ser muito aplicado à umbanda. Assim, com alguma frequência, fazia-lhe perguntas. Ao longo da pesquisa, fui admirando o respeito e o jeito familiar dele ser e tratar os seus. Osmar, por sua vez, relacionava-se comigo, mostrando-se solícito. Nos períodos em que cheguei a ficar um pouco afastada do terreiro, ele notava e quando eu voltava Osmar vinha na minha direção para dar-me um abraço e dar as boas-vindas.

Nesse dia, ao chegar ao terreiro, permaneci do lado de fora porque o local estava lotado. Num determinado momento, no entanto, entro para ver se o ritual estava para acabar e um médium, próximo da porta, me pediu a gentileza de auxiliar o caboclo de Osmar e me pediu ainda que chamasse a esposa dele, que o auxiliava, para ir até ali, onde este médium estava. Ela passaria por uma outra entidade que a aguardava.

Feito isso, quando os passes aos consulentes terminaram, perguntei ao Caboclo Guaraína, entidade deste médium, se poderia, entrar no seu “ponto”. O caboclo abriu os braços horizontalmente, depois acima da minha cabeça e começou a fazer movimentos com os braços, ao redor do meu corpo, sem tocá-lo.

Eu sentia uma dor no peito, mas passados alguns minutos na frente do caboclo, eu comecei a me sentir melhor. O Caboclo Guaraína me perguntou, então, se eu tinha algo para

dizer-lhe. Respondi a ele que naquele dia eu estava triste e que estava com vontade de ficar sozinha no meu “canto”. Guaraína, então falou que no meu “canto”, eu não fico sozinha. Que eu tenho todo o “povo da umbanda”, que me acompanha. Nessa hora, lembrei-me do meu quarto e insisti dizendo que gostava de ficar sozinha no meu “canto”. Guaraína, então, me explicou que no “meu canto” estão “assentadas as minhas forças” e que por isso eu não me sinto sozinha, na verdade, quando estou nele. Que no meu “canto”, eu sinto todos aqueles que me acompanham. Guaraína falou, então, da necessidade de “sair para caçar”. Disse que eu tenho que sair para “a floresta todo dia, andar, percorrer toda a mata” e depois posso voltar para o meu lugar. Enquanto eu caço, dizia ele, aqueles que te acompanham estão te olhando. E quando você ri, eles riem também. Quando a filha chora, eles todos choram junto com você.

Aqui na Terra, continuou ele, todos têm missão para cumprir. Ao enfrentar as dificuldades da vida, todos ascendemos juntos. Guia (espiritual) também está em evolução e também precisa trabalhar, “ajudar os filhos” para poderem evoluir também. Eu já estava me sentindo bem, quando o Caboclo Guaraína olhou para cima de minha cabeça e disse: “o Caboclo Raio de Sol te acompanha, viu, filha”. Ao ter uma indicação de uma “entidade” que me acompanhava, pela primeira vez, naquele momento prestei atenção e percebi que tinha uma sensação corporal conhecida, na verdade. Ao repetir as palavras “Caboclo Raio de Sol” me lembrei de dois momentos: o primeiro foi uma visão de um pôr do sol numa praia que eu nunca esqueci. O Sol estava grande, amarelo cor de ouro e claro, muito claro ao redor. A praia deserta tinha as ondas avançando, cristalinas, com os raios do sol refletidos nelas.

A outra imagem que me veio à cabeça foi uma lembrança de infância, no sítio de meu avô, no meio de árvores frutíferas (bananeira, laranjeiras – frutas amarelas), junto com outras crianças. O meu avô, pai de minha mãe, chegou todo contente para me pegar no colo, tendo saído naquela tarde do hospital. Eu me lembrei da alegria de olhar para ele chegando, do sol radiante e dele me pegando no colo.

De volta ao Caboclo Guaraína, respirei fundo e lhe agradei. Guaraína sorriu e me disse que eu gosto muito de me conhecer, por isso que ele estava me dizendo tudo aquilo. Eu o agradei novamente e Guaraína me afirmou que ele também me dava proteção. E eu fui embora.

Fora do “ponto riscado” do caboclo Guaraína, lembrei-me de uma sensação, de ficar triste, às vezes quando o sol se põe. Uma sensação estranha, mas repetidamente vivida e que há mais de um ano me fez concluir, também estranhamente, que era por estar acontecendo naquele momento o pôr-do-sol. Sensação que atualmente, cada vez que chega, eu apenas a compreendo, lembro do sol e espero passar.

No começo da consulta com o Caboclo Guaraína, ao pensar no meu “canto”, eu pensava no meu quarto, na verdade e via a roupa da cama e a lâmpada da pequena luminária, ao lado, ligada à noite, amarelas.

A cor amarela é a cor preferida de minha mãe que me dá acessórios para o quarto nesta cor. E que já me contou uma história de sua infância, a mais marcante, me lembro bem, do meu referido avô, derrubar uma vez um pé de coquinho (aquele fruto pequeno e amarelo) apenas para mostrar a ela.

Encontrei, assim, a referência à cor amarela, ligada repetidamente à figura de minha mãe e seu pai, meu avô. O amarelo do quarto, lembranças e histórias familiares, que de alguma maneira parecem ter sido filtradas e resumidas por Guaraína, até se condensarem no Caboclo Raio de Sol.

Sol, amarelo, figuras paternas e frutos valem por significantes que remetem, portanto, não apenas a lembranças fundantes de minha história, como podem também compor a substância de uma entidade espiritual umbandista da classe dos caboclos. Essas marcas assumiram a feição de um outro, potencialmente concretizável no corpo da doutrina umbandista. De fato, o Caboclo Raio de Sol é conhecido e reconhecido na umbanda com

pontos cantados a ele dedicados²¹. Por seu intermédio, por meio da conjunção dos significantes que lhe são consubstanciais, a umbanda me ofereceu um lugar, atribuindo-me um guia, cujo traço pode ser rastreado no “meu canto”, nas minhas lembranças, no legado narrativo e universo psíquico da minha mãe e confluindo para o seu pai, meu avô. Desta forma são “meus” e ao mesmo tempo elementos significantes publicamente reconhecíveis e significáveis na umbanda, ritualmente manipuláveis e dinamicamente processáveis pelo culto. Tornam-se identificáveis com marcas que particularizam a minha história e estruturam o meu ser. Passam a ter um nome e a organizarem-se e funcionar como uma pessoa, Caboclo Raio de Sol.

O Caboclo Guaraína, ao dizer que não estou sozinha, me fez lembrar e reconhecer a atualidade da hipótese sobre a construção de pessoa formulada por Mauss (1950/2005): posição simbólica ligada a um lugar transcendente e implicado na rede social e lingüística com os outros, que a compartilham.

No sistema inclusivo da umbanda, as posições simbólicas, características de cada participante, pareceram poder, assim, ser dinamicamente ativadas e minuciosamente trabalhadas no conjunto e integração de seu sistema, possivelmente com efeitos nas raízes mais nucleares e fundantes da identidade pessoal, tal como pude perceber nesse caso.

Na relação prévia de admiração e respeito pelo médium em questão, sem que eu o percebesse, eu trazia uma vaga lembrança de meu avô, ao olhá-lo com respeito pelo homem de família e de valor que ele me apresentava e que eu acho que meu avô também foi. De algum modo revi-me na sua neta e o vi com os olhos de minha mãe para com o seu próprio pai. Estes são fatores que possivelmente influenciaram a aparição, no olhar deste médium e do seu caboclo sobre mim, do Caboclo Raio de Sol. Mas os processos de significação que

²¹ Um ponto cantado para esta entidade na umbanda é: “Vem o Sol saindo, com os raios brilhantes no terreiro de umbanda, raio de sol vem trabalhar, o veado na mata, Ele corre, ele corre, e Oxossi nas matas, Ele vai laçar!”.

surgem a partir do nome Raio de Sol não são, por sua vez, meras fantasias. Reavivam experiências vividas e abrem a possibilidade de experiências vivíveis, reconhecíveis e sancionáveis no quadro do idioma (na acepção de Crapanzano, 1977) umbandista. Uma gama de experiências que me podem vir à cabeça pela associação do nome da entidade ganha força e expressão no terreiro, pela denominação instituinte de uma das entidades que me acompanham.

O efeito de tal nomeação, contudo, não é de desvendamento de um mistério e compreensão definitiva e estática de um outro, ou de como um mundo metafísico é e funciona. O que a experiência deixou, ao contrário, foi a afirmação e a abertura para um mistério que, quanto mais se investiga, deixando-se conduzir pela associação-livre, mais lugares da memória se percorrem e se encontram, talvez se construam e recriem, mas que no mesmo movimento conduzem invariavelmente a nenhum lugar fixo e sem nenhum ponto de chegada que não seja ponto de recomeço do seu dinamismo.

PARTE III: DISCUSSÃO E CONCLUSÃO

Neste trabalho, notou-se um certo entrelace entre a história de vida dos médiuns e o processo de “desenvolvimento mediúnico” de cada um. Ana, mulher sedutora, incorporou primeiro e na maior parte das vezes, sua pomba-gira. Depois de um certo tempo, incorporou o preto-velho Pai José, numa referência marcante ao seu próprio pai, tanto pela relação de parentesco estabelecida, quanto pela repetição narrativa de proteção e admiração por Ana. Ibirajara, apesar de não ter tido contato com a cultura indígena, tem na família o uso de nomes de origem indígena e um antepassado (sua tataravó) de quem quase não ouviu falar. Sua primeira entidade de incorporação foi um velho pajé, que trazia uma aldeia indígena inteira com ele. Em ambos os casos, percebe-se processos de elaboração da própria história ocorrendo no desenvolvimento mediúnico. As marcas identitárias que possivelmente necessitam de uma acomodação ou passar por transformações, sendo ressignificadas, podem ser as que primeiro surgem, no desenvolvimento mediúnico de cada participante do ritual. No trabalho de Augras (1983) “O Duplo e a Metamorfose”, os iniciados do candomblé podem tanto ser filiados a orixás, cujas características acentuam as marcas identitárias mais marcantes e já satisfatoriamente elaboradas de seus “filhos”, como o processo de filiação pode ser a orixás cujas características estejam faltando àquele novo adepto da religião. No presente estudo, o número de médiuns acompanhados foi de apenas dois, ficando assim apenas sugerido que, na umbanda, a incorporação da primeira entidade pode ser a daquela que venha no sentido de dar voz e melhor amparar o seu médium relativamente a uma parte mal dita ou por dizer da sua história.

No desenvolvimento mediúnico de Ibirajara, notou-se que os significantes “caminho” (Ogum) e “luz” do Pai das Alturas (Oxalá) manifestaram-se sob formas variadas, na composição de suas entidades de incorporação. Os orixás, na interface com os humanos que os incorporam, mostram-se significantes específicos que os identificam às propriedades e

narrativas que no sistema religioso lhes estão associadas. Tais significantes, metonímias dos deuses, por assim dizer, são interpretados dentro da lógica própria do sistema umbandista, e sua manifestação ocorre de maneira interdependente à dos demais significantes do panteão. Podem ser diferentemente apropriados por cada um na cadeia simbólica em que cada participante do ritual se encontra inscrito, mantendo, contudo, uma subordinação à estrutura original dada pelo panteão.

Assim, no ritual, as entidades apresentam-se em significantes, um ou um conjunto deles, e ao se conectarem à experiência própria de cada consulente, acontece a identificação, passando a ser o seu traço, também traço do outro, acarretando neste transformação.

Na teoria lacaniana, o sujeito humano depende do outro para se constituir. Encontra-se sendo, à medida que se identifica ao significante. “Aquilo de que se trata, na identificação, deve ser propriamente a relação do sujeito ao significante” (LACAN, 1961, dia 15/11). O sujeito situa-se por um significante ou por um conjunto deles, numa equação simbólica que o presentifica. Desta maneira, é constituído não por uma interioridade psíquica ou em função do funcionamento do cérebro (por exemplo), mas em dependência de um vínculo de alteridade com a totalidade do sistema simbólico relativamente ao qual alguns significantes vão representá-lo (BAIRRÃO, 2003a).

Lacan (1966/1998) vai compreender as marcas identitárias como os significantes que formulam uma matriz simbólica do sujeito, imprescindível à sua constituição. Talvez seja algo desta mesma ordem, uma intersecção entre simbólico e sujeito, que Obeysekere (1981) denominou de símbolos culturais que podem tornar-se símbolos pessoais. Na identificação, há a “entrada” de novos significantes, que podem acarretar a mudança da matriz simbólica, da sua forma anterior, decorrendo daí uma transformação do sujeito (uma transformação identitária).

No processo de desenvolvimento mediúnico de Ibirajara pôde-se notar os significantes caminho e luz tomando forma e localizando-se em diferentes posições: foram apreendidos nos efeitos dos passes que o Velho do Pote e as outras entidades do mesmo médium manifestaram em ato com os consulentes; no ato de incorporação e apresentação do Caboclo Sete Caminhos, de maneira mais visível, e na narrativa e criação da estatueta do preto-velho. Os significantes caminho e luz, neste sentido, não se reduziram, portanto, ao verbal, embora seus sentidos estejam dados na linguagem, no idioma umbandista, como diria Crapanzano (1977).

O significante pode, assim, estar presente na criação artística, de estatuetas, ou ligado ao efeito estético que na cadeia simbólica da linguagem se coloca. O preto-velho, para falar da cegueira, recorre à falta de luz, de maneira poética, criando um efeito estético naquele que o escuta. E a cegueira, como pudemos notar, foi uma forma de se revelar preto-velho, a mais validar a sua posição e a importância da luz de Oxalá. Foi pela intersecção lingüística, no seu sentido mais amplo, ou seja, não apenas reduzida às palavras, que o preto-velho se fez preto-velho.

O significante caminho, por sua vez, além de estar presente no nome do Caboclo Sete Caminhos, manifestou-se caminhar na incorporação do caboclo, se pronunciando “caminho” e ao dizer “cabeça já voou”, identificando-se em composição com o orixá Ogum.

Na umbanda, a significância de divindades como os orixás Ogum, Oxalá, etc pode estar presentificada em formas não estritamente humanas, mas, mais ou menos antropomorfizadas, presentificáveis nos rios, nas plantas, nos sons, nas palavras, acontecimentos e formas as mais variadas, que produzam o efeito de revelação de uma mensagem. O espiritual, o divino, presentifica-se no entrecruzamento significativo, de forma a parecer revelar ao sujeito uma mensagem que especificamente lhe é dirigida. Quando isso ocorre, vivencia-se um algo a mais de realidade (BAIRRÃO, 2004a) e o processo de transformação identitária opera.

De acordo com a teoria lacaniana, os significantes que inscrevem o sentido do ser sujeito, ao serem reditos, acrescidos ou recompostos, suas marcas identitárias, poderão recompor novos sentidos.

Da mesma forma como na teoria lacaniana o significante pode alojar-se no corpo e encarnar-se em toda forma de produção e criação humana²², para Augé (1988) o símbolo, operado na forma dos deuses, põe em movimento um constante processo de conceituação e transformação de sentidos e da experiência, dado na relação com os próprios deuses.

O deus, em suas inúmeras atualizações, é sempre parte ativa, de modo muito literal, no dispositivo do conjunto onde figuram outros deuses. Mas ele é igualmente constitutivo da identidade humana individual e esta lhe confere, proporciona em troca, um algo a mais de realidade (AUGÉ, 1988, p. 11).

Há um pouco da realidade dos deuses, que vive no próprio sujeito. A troca, as atualizações dos deuses, são, segundo o autor, uma forma do homem constantemente constituir-se identitariamente em relação ao outro. Os deuses balizam o universo do simbólico, entendido como sendo o seu conjunto. Concomitantemente são “a passagem obrigatória para ir de si ao outro, para o homem viver socialmente”.

Augé (1988) acrescenta que a relação do sujeito consigo mesmo é ainda mais problemática do que a relação com o outro. Além da relação do sujeito com os outros passar pelos deuses, Augé (1988) vai acrescentar que a própria relação consigo mesmo no contexto africano que ele estudou também passa pelos deuses. De certo modo, é algo do mesmo gênero que a pesquisa permitiu evidenciar numa religião afro-brasileira como a umbanda. Nas comunidades umbandistas as relações entre as pessoas se constroem mediadas pelos espíritos e esses mesmos espíritos permitem a cada sujeito, tanto aos médiuns como aos consulentes, a revelação e eventual reformulação de aspectos do seu próprio ser.

²² Segundo Lacan, torna-se letra, significante com “corpo”, espacializado, que se oferece ao olhar e aos sentidos em geral.

REFERÊNCIAS²³

AUGÉ, M. **Le dieu objet**. Paris: Flammarion, 1988.

AUGRAS, M. **Alteridade e dominação no Brasil: cultura e psicologia**. Rio de Janeiro: Nau, 1995.

AUGRAS, M. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis: Vozes, 1983.

BAIRRÃO, J. F. M. H. A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. **Estudos de Psicologia**, Natal, v. 10, p. 441-446, 2005.

BAIRRÃO, J. F. M. H. **O Impossível Sujeito: Implicações da Irredutibilidade do Inconsciente**, v. II., São Paulo: Edições Rosari (Babel da Psicanálise), 2004a.

BAIRRÃO, J. F.M.H. Sublimidade do mal e sublimação da crueldade: criança, sagrado e rua. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, Porto Alegre, v.17, n. 1, p. 61-73, 2004b.

BAIRRÃO, J. F. M. H. **O Impossível Sujeito: Implicações da Irredutibilidade do Inconsciente**, v. I., São Paulo: Edições Rosari (Babel da Psicanálise), 2003a.

BAIRRÃO, J.F.M.H. Caboclas de Aruanda: a construção narrativa do transe. **Imaginário**, São Paulo, v.9, p. 285-322, 2003b.

BAIRRÃO, J.F.M.H. Corpo e Inconsciente. **Revista Olhar**, São Carlos, v. 8, p. 41-49, 2003c.

BAIRRÃO, J.F.M.H. Raízes da Jurema. **Psicologia USP**, São Paulo, v.14, n.1, p.157-184, 2003d.

BAIRRÃO, J. F.M.H. e Leme, F. R. 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, 2003e.

BAIRRÃO, J.F.M.H. A imaginação do Outro: intersecções entre psicanálise e hierologia.

²³ Escritas de acordo com as normas da ABNT.

Paidéia – Cadernos de Psicologia e Educação, Ribeirão Preto, v.11, n. 21, p. 11-26, 2001a.

BAIRRÃO, J.F.M.H. Subterrâneos da submissão: sentidos do mal no imaginário umbandista. **Memorandum Memória e História em Psicologia**, Belo Horizonte, v. 2, p. 55-67, 2001b.

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

BASTIN, M.-L. **Escultura: Tshokwe sculpture**. Exposição organizada pelo Departamento de Ciências e Técnicas do Patrimônio da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e pelo Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 1999.

BIRMAN, P. **O que é umbanda?** São Paulo: Abril Cultural Brasiliense, 1985.

BODDY, J. **Wombs and alien spirits: women, men, and the Zar cult in northern Sudan**. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1989.

BRANDÃO, C. R. **Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BORIE, M.; de ROUGEMOUNT, M.; SCHERER, J. **Estética teatral – textos de Platão a Brecht**. 2ª ed. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

BRUMANA, F. G.; MARTINEZ, E. G. **Marginália sagrada**. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.

CRAPANZANO, V. **Mohammed and Dawia: possession in Morocco**. In: Case studies in spirit possession. Canada: John Wiley e Sons, p. 141-176, 1977.

CONCONE, M. H. V. B. **Umbanda, uma religião brasileira**. 1. ed. São Paulo: CER/USP, EDUSP, 1987.

CROMBERG, M. U. O estatuto da linguagem e das formas simbólicas na experiência mística a partir da noção de imaginal de Ibn Arabi. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 4, p. 1-19, 2003.

DIETERLEN, G. **La notion de personne en Afrique noire**. Paris: L'Harmattan, 1973.

DOLTO, F. **A imagem inconsciente do corpo**. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DURAND, G. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

DUFOUR, D. R. **Lacan e o espelho sofiânico de Boehme**. Tradução de Procopio Abreu; Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999.

ÉLIADE, M. **El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis**. 2^a ed., Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1994.

FAGG, W. Two early masks from the Dan tribes in the British museum. **Man**, v. 55, p. 161 – 162, Nov. 1955.

FARNELL, B. Moving bodies, acting selves. **Annual Review of Anthropology**, v. 28, p. 341-373, 1991.

FEDER, N. **American indian art**. New York: Harry N. Abrams, 1973.

GENNEP, A. V. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.

GOLDMAN, M. **A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé**. Dissertação (Mestrado) – PPGAS, Museu Nacional, 1984.

HERREMAN, F. **Na presença dos espíritos**. Arte Africana do Museu Nacional de Etnologia, Lisboa, 2000.

KAPFERER, B. **A celebration of demons – exorcism and the aesthetic of healing in Sri Lanka**. Oxford: Berg Publishers Limited, 1983.

KIRMAYER, L. J. Myth and ritual in psychoterapy. **Transcultural Psychiatry**, Montreal, v. 36, n. 4, p. 451-460, 1999.

KLINTOWITZ, J. **Máscaras Brasileiras**. São Paulo: Rhodia, 1986.

KRAMER, F. **The red fez**. Londres e Nova York: Verso, 1993.

KERÉNYI, C. **Dioniso – imagem arquetípica da vida indestrutível**. 1ª ed. São Paulo: Odysseus, 2002.

LACAN, J. **A família**. Tradução de Brigitte Cardoso e Cunha, Ana Paula dos Santos, Graça Lamas e Graça Lapa; Lisboa: Assírio e Alvim, 1981.

LACAN, J. **Escritos**. [tradução Vera Ribeiro]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998.

LACAN, J. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LACAN, J. **L'Identification**. Seminário inédito, 1961.

LAGUNA, F. Indian Masks from the Lower Yukon. **American Anthropologist**, v. 38, n. 4, p. 569 – 585, Oct. – Dec. 1936.

LAMBECK, M. Spirit possession/ spirit succession: aspects of social continuity among Malagasy speakers in Mayotte. **American Ethnologist, American Anthropological Association**, v. 15, n. 4, p. 710-731, Nov. 1988.

LA PORTA, E. M. **Estudo psicanalítico dos rituais afro-brasileiros**. São Paulo: Atheneu, 1979.

LEWIS, I. M. **Êxtase religioso – um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo**. Tradução de José Rubens Siqueira de Madureira; São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1971.

LEVI-STRAUSS, C. **Totemismo hoje**. Petrópolis : Vozes, 1975.

LIMA, B. de **Malungo: decodificação da umbanda**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1977.

LUTZ, C. Ethnopsychology Compared to What? Explaining Behavior and Consciousness Among the Ifaluk. *In* **Person, Self and Experience Exploring Pacific Ethnopsychologies**. White G. M. e Kirkpatrick J., eds. Berkeley: University of Califórnia Press, 1985.

LUTZ, C. **Unnatural emotions: everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to western theory**. London: The University of Chicago Press, Ltd., 1988.

MAGGIE, Y. **Guerra de orixá**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAGNANI, J.G.C. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1986.

MAUSS, M. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. In: _____. **Sociologia e antropologia**. 2 ed. São Paulo: Cosac Naify, p. 369-397, 2005.

MEYER, M. **Caminhos do imaginário no Brasil**. São Paulo: Edusp, 1993.

MEYER, M. **Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de castela a pomba gira de umbanda**. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

MONTERO, P. **Da doença à desordem: a magia na umbanda**. São Paulo: Graal, 1985.

MONTI, F. **As máscaras africanas**. Tradução de Luís Eduardo de Lima Brandão; São Paulo: Martins Fontes, 1992.

NAPIER, A. David. **Masks, transformation, and paradox**. Londres: University of California, 1986.

NEGRÃO, L. N. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Edusp, 1996.

NERI, C. **Grupo**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1999.

OBEYSEKERE, G. **Medusa's hair – An essay on personal symbols and religious experience**. Chicago e Londres : Chicago Press, 1981.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis: Vozes, 1978.

OTTO, R. **O sagrado**. Lisboa: Edições 70 LDA., 1992.

PALMIER, J. M. **Lacan**. São Paulo: Melhoramentos, 1977.

PRANDI, R. (org.) **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

POLLOCK, D. Masks and the semiotics of identity. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. I, Issue 3, p. 581-597, Sept. 1995.

REED, D. B. Pop goes the sacred Dan mask performance and popular culture in postcolonial Côte d'Ivoire. **EBSCO**, 2002.

RODRIGUES, G. **Bailarino pesquisador intérprete**. Rio de Janeiro: Funarte, 1997.

ROSMAN, A; RUBEL, P. G. Structural patterning in Kwakiutl art and ritual. **Man**, v. 25, n. 4, p. 620 – 639, Dec. 1990.

SAFRA, G. **A face estética do self: teoria e clínica**. São Paulo: Unimarco, 1999.

SEVERI, C. Cosmologia, crise e paradoxo: da imagem de homens e mulheres brancos na tradição xamânica Kuna. **Mana**, v. 6, n. 1, p. 121-155, 2000.

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

STEVENSON, M. C. Zuni ancestral gods and masks. **American Anthropologist**, v. 2, n. 2, p. 22-40, Feb. 1898.

STOLLER, P. **Colonial memories – spirit possession, power and the Hauka in West África**. Nova York: Routledge, 1995.

STRAUSS, A. L. **Espelhos e máscaras: a busca de identidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

TRINDADE, L. **Conflitos sociais e magia**. São Paulo: Hucitec/Terceira Margem, 2000.

TORRANO, J. **Ésquilo, Orestéia I - Agamêmnon**. São Paulo: Iluminuras, 2004.

TORRANO, J. **Teogonia – A origem dos deuses**. São Paulo: Roswitha Kempf, 1984.

TORRANO, J. **O sentido de Zeus**. São Paulo: Iluminuras, 1996.

TURNER, T. **Transformation, hierarchy and transcendence: a reformulation of Van Gennep's model of the structure of rites de passage**. In: *Secular Ritual*. Sally F. Moore and Barbara Myerhoff. Amsterdam, The Netherlands: Van Gorcum, p. 53-70, 1977.

TURNER, V. **The anthropology of performance**. New York: PAJ Publications, 1988.

TURNER, V. **Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1974.

TURNER, V. **The ritual process**. New York: Aldine de Gruyer, 1995.

VERNANT, J. – P. **Figuras, ídolos, máscaras**. Lisboa : Teorema, 1991.

VERNANT, J.-P. & NAQUET, P. V. Mito e Tragédia I. In: **Mito e tragédia na Grécia antiga**. São Paulo: Perspectiva, p.1-148, 1999.

WHITE, L. A. Masks in the southwest. **American Anthropologist**, v. 36, n. 4, p. 626-628, Oct – Dec. 1934.

WIERZBICKA, A. A Conceptual basis for cultural psychology. **Ethos, American Anthropological Association**, v. 21, No. 2, p. 205-231, Jun. 1993.