UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FFCLRP - DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Olhares que narram:
Perspectivas umbandistas de articulação do sentido

Raquel Redondo Rotta

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP, como parte das exigências para obtenção do Título de Doutor em Ciências, Área: Psicologia.

RIBEIRÃO PRETO – SP

2014

RAQUEL REDONDO ROTTA

Olhares que narram:
Perspectivas umbandistas de articulação do sentido

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP, como parte das exigências para obtenção do Título de Doutor em Ciências, Área: Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. José Francisco Miguel Henriques Bairrão

RIBEIRÃO PRETO – SP

2014

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

Rotta, Raquel Redondo

Olhares que narram: Perspectivas umbandistas de articulação do sentido. Ribeirão Preto, 2014

154 p. : il. ; 30 cm

Tese de Doutorado, apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto/USP. Área de concentração: Psicologia.

Orientador: Bairrão, José Francisco Miguel Henriques.

1. Etnopsicologia. 2. Psicologia da Religião. 3. Umbanda.
4. Alteridade. 5. Olhar.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Raquel Redondo Rotta
Olhares que narram: perspectivas umbandistas de articulação do sentido

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto para obtenção do título de Doutor.

Área de concentração: Psicologia

Aprovada em:

Banca examinadora

Prof. Dr.: _____

Instituição:_____Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição:_____Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição:_____Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição:_____Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição:_____Assinatura: _____

A todas as comunidades umbandistas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família pela paciência e compreensão nos momentos de ausência e de ansiedades. À minha mãe, pela ajuda nas complicadas traduções, ao meu pai, pela confiança no meu trabalho, e à minha avó que, apesar de católica, apoia e tem orgulho da minha pesquisa.

Ao Professor Doutor José F. Miguel H. Bairrão, pela orientação, paciência e confiança. Pelos mais de dez anos de convivência, orientação e amizade no Laboratório de Etnopsicologia, por estar junto, ouvindo e ajudando, na minha iniciação no trabalho como psicóloga e pelos preciosos momentos de orientação na pesquisa e na vida.

Aos Professores Doutores Lineu Norio Kohatsu e Carmen Lucia Cardoso, pela participação na banca de qualificação, realizada com dedicação, acuidade e ótimas contribuições.

Às comunidades umbandistas participantes, seus médiuns, dirigentes e entidades espirituais, pela abertura, disponibilidade e cuidado que se dedica a uma filha. Especialmente ao Toninho e à Joana, pai e mãe de santo, que abriram suas casas para esta pesquisa e para esta pesquisadora.

Aos colegas do Laboratório de Etnopsicologia pela amizade, conversas, momentos de estudo, desabafos e ideias trocadas com descontração, seriedade e prazer. Pela paciência e compreensão nos momentos em que estive ausente, cuidando de ser psicóloga, além de pesquisadora.

À Sheila, minha psicóloga, que me acompanhou durante essa pesquisa, ouvindo com cuidado e estando comigo na compreensão das questões que a umbanda me pôs a olhar.

Aos amigos que trabalharam e conviveram comigo durante um ano no Centro de Referência da Assistência Social de Jardinópolis, pela confiança, paciência e apoio ao meu trabalho como psicóloga e como pesquisadora.

À equipe do Centro de Atenção Psicossocial Infantil de Ribeirão Preto, onde trabalho hoje, pela amizade e confiança, pelas conversas descontraídas e por compartilhar comigo a dor pelo contato com realidades tão próximas e tão sofridas a que temos acesso. Pela disponibilidade, respeito e apoio mútuo no trabalho do dia a dia.

A CNPq, pelo apoio financeiro e científico.

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

À Tita, minha gatinha, por estar presente, me acalentando, com sua fofice e seu ar tranquilo, nas horas de estudo, leitura, escrita, ansiedades e sufocos.

RESUMO

Rotta, R. R. *Olhares que narram: Perspectivas umbandistas de articulação do sentido.* Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo.

O impacto visual é importante tanto nos modos de construções de sentidos nas tradições bantas quanto no contexto umbandista. E a contribuição da cultura africana na composição do *ethos* da população brasileira é expressiva. Tendo isso em vista, objetivou-se apreender, em comunidades umbandistas, nuances dos modos de construção, transmissão e apreensão de significados relativos ao mundo, ao eu e ao outro, por meio de perspectivas umbandistas de articulação do sentido. Para tanto, o pesquisador assumiu uma posição em que foi possível uma função de abertura ao discurso do Outro, proporcionando que as enunciações decorrentes das relações em campo pudessem ecoar. No processo de experiência do pesquisador em rituais umbandistas e na produção das imagens fotográficas, os colaboradores enunciaram, por imagens e ou palavras, suas experiências pessoais a partir do material simbólico contido no patrimônio cultural que os atravessa, que Lacan chamaria de Outro. A consideração da transferência e do lugar ocupado pelo pesquisador em campo, assim como das repetições e intersecções entre as imagens e os dizeres sobre elas, foi fundamental para a revelação de implícitos deste universo. A busca pelo impacto visual configurou o meio para que o pesquisador, interpretado pela umbanda como consulente, pudesse ser olhado por ela e assim, olhando-a, entender parte de sua dinâmica. Nesse processo, entendemos como o olhar é importante na reelaboração de si (do "lugar no mundo" de cada um, assim como de uma comunidade) a qual pode ser trabalhada no contexto umbandista, onde o papel do ancestral e todo um repertório simbólico a ele associado têm destaque. A partir dos resultados deste trabalho, sugerimos que a experiência na umbanda corrobora a hipótese de que é preciso conhecer, reconhecer e lidar de forma pacífica com as nossas raízes. Percebemos, ainda, que nessa religião há um espaço privilegiado onde isso possa ocorrer a cada ritual, e nas experiências cotidianas de seus fiéis, possibilitando recombinações e reconstruções simbólicas tanto no nível pessoal quanto social.

Palavras-chave: Etnopsicologia, Psicologia da Religião, Umbanda, Alteridade, Olhar.

ABSTRACT

Rotta R. R. *Gazes that narrate: umbandista perspectives of significance articulation.* Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo.

Visual impact is important not only to the ways in which banto traditions are built but also to the umbandista context. And the African culture contribution in constituting the Brazilian population's ethos is expressive as well. Having that in mind, we aimed to apprehend, in umbandista communities, nuances of how meanings related to the world, the self, and the other are constructed, transmitted and understood through umbandista perspectives of significance articulation. In order to do that, the researcher assumed a position where an openness function to the Other's speech was possible, which has permitted the echoing of enunciations that arose from field relations. Within the process of the researcher's experience in umbadista rituals and in photographic image production, the collaborators enounced their personal experiences through images and/or words, from the symbolic material present in the cultural heritage they carry, which Lacan would denominate the Other. Considering the transference and the position occupied by the researcher in field as well as the repetitions and the intersections between the images and the sayings about them was central to expose the implicitness of this universe. The search for visual impact has been the instrument elected by the researcher who, interpreted by umbanda as a consultant, could be seen by it and thus, looking at it, be able to understand part of its dynamic. During the process, we have understood how important the gaze is in oneself's remodeling (of each one's as well as a community's "position in the world"), and that it can be developed in the umbandista context where the ancestor's role and a whole symbolic repertoire related to it are highlighted. As from the results of this research, we suggest that the experience in umbanda corroborates the hypothesis that it is necessary to know, recognize and deal peacefully with our roots. We have also observed that there is a privileged space in this religion where that demand may occur in each of its rituals and in its participants' daily experiences, in a way that symbolic re-combinations and reconstructions are possible both in personal and social levels.

Keywords: Ethnopsychology, Religion Psychology, Umbanda, Alterity, Gaze

SUMÁRIO

1 APRESENTAÇÃO 17

2 INTRODUÇÃO 21
2.1 Por que a Psicologia estuda a umbanda? 23
2.2 Raízes bantas 25
2.3 O impacto visual 29
2.4 O que a psicanálise tem a oferecer nesse contexto 34
2.5 O olhar 39

3 OBJETIVO 41

4 MÉTODO 45
4.1 Procedimentos 47
4.2 O uso da fotografia 54

5 RESULTADOS 63
5.1 Terreiro Pai Benedito 65
5.2 Centro de Umbanda Oxalá e Iemanjá 89

6 DISCUSSÃO 123
6.1 A fotografia, a imagem, o olhar 125
6.2 A enunciação umbandista 128

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS 140

REFERÊNCIAS 144

ANEXO 152

1 APRESENTAÇÃO

"Nossa, que lugar bonito. Onde é essa fazenda? Quero morar nela."

Durante um final de semana em uma fazenda do interior de São Paulo, fiz algumas fotos do local, cuja beleza me parecia óbvia. Enquanto as fotos eram exibidas às pessoas residentes em uma das casas (que um dia formaram a colônia dessa fazenda), uma moradora expressou sua surpresa ao dar-se conta da beleza do lugar em que ela nasceu, cresceu e vive até hoje e em que, pela sua reação, nunca tinha reparado daquela forma.

A partir dessa reação, refleti sobre o possível efeito de outro olhar para esse lugar tão conhecido por ela, se isso teria consequências no modo pelo qual ela percebe o seu ambiente e a sua história de vida que, por sua vez, está inserida na história de uma comunidade, que se insere na história de um povo. Será que um outro olhar poderia, de alguma forma, transformar o que era para ela comum? Um olhar que vê por outro ângulo, trazendo uma nova faceta ao que é olhado? Eram as questões iniciais, que foram norteadoras do processo de construção teórica e discussão ao longo do trabalho.

Perguntei-me se esse olhar poderia ser mais explorado se ficasse congelado na fotografia. E isso me pareceu promissor. A utilidade da fotografia já me tinha sido apresentada durante a defesa do mestrado[1], quando um dos arguidores[2] discutiu com afinco as fotos, que naquela ocasião eram meramente ilustrativas do texto, apontando-me um caminho a ser seguido nos próximos passos acadêmicos. Ao refletir sobre o tema do doutorado, a fotografia foi tornando-se presente dessa maneira, sendo combinada com o tema já estudado na iniciação científica e no mestrado: a umbanda.

Minha trajetória nessa religião começou pela realização da iniciação científica, quando estudei a relação entre as caboclas na umbanda e as índias da literatura indianista. O assunto da então pesquisa mostrou-se tão complexo que acabou se estendendo, proporcionando o tema do mestrado, cuja investigação focou os sentidos e o alcance psicológico dos caboclos na umbanda. A constatação da complexidade e da riqueza cultural e simbólica presentes na umbanda ajudou a definir o assunto deste trabalho, cujo foco principal é o contexto dessa religião.

Neste panorama, comecei a procurar as intersecções entre as religiões de origem africana (mais especificamente a umbanda) e o impacto visual nesse contexto. Em estudos sobre a história da arte banta - ver Roberts (2000), MacGaffey (2000) e Kramer (1993), por exemplo – discorre-se sobre a importância da linguagem visual no universo africano, uma das matrizes da umbanda, o que seria útil para o estudo dos efeitos da fotografia no campo desta

[1] Rotta (2010).
[2] Agradeço novamente à arguição do Professor Doutor José Jorge de Morais Zacharias.

religião. Durante o decorrer do trabalho, a produção de sentidos, o encontro com a umbanda a partir do olhar e sua relação com a cultura banta foram ganhando espaço e maior importância em relação ao foco na fotografia e nas imagens nela fixadas.

Segue uma introdução que desenvolve os temas apresentados neste tópico, a descrição do método utilizado para obtenção dos dados e formas de análise, seguidos dos resultados obtidos em campo, as mudanças de direção que se fizeram pertinentes, além da discussão a respeito do que foi encontrado na literatura e nas experiências no contexto umbandista.

Nos próximos tópicos, falo em primeira pessoa do plural quando se trata da construção deste trabalho, em conjunto com o orientador e os demais colaboradores. Em primeira pessoa do singular, relato minhas experiências em campo e como, a partir delas, a umbanda foi-me enunciando-se e revelando suas perspectivas de articulação do sentido.

2 INTRODUÇÃO

2.1 Por que a Psicologia estuda a umbanda?

Este estudo, como dito anteriormente, tem como foco o contexto religioso umbandista. A importância desta pesquisa, dentro da área em que se insere, refere-se à hipótese de o impacto visual presente na umbanda, moldado por matrizes culturais africanas, poder proporcionar um acesso ao desvelamento de maneiras específicas de significação do mundo pouco reconhecidas pela Psicologia, que constituem material simbólico pelo qual muitos brasileiros significam suas experiências pessoais e coletivas.

De acordo com Lutz (1985), diferentes povos e culturas possuem sensos próprios de "psicologia", que ela chama de etnopsicologias, ou seja, "(...) a maneira pela qual as pessoas conceituam, monitoram e discutem processos mentais, comportamentos e relações próprios e os dos outros (...)" (p. 35-36, tradução nossa[3]). O que é considerado Psicologia no Ocidente, inclusive, não deixa de ser o funcionamento de um sistema cultural, socialmente construído, de conhecimento acerca de si próprio e do outro.

Neste trabalho, para que se apreendam modos de funcionar do sistema cultural umbandista, foi preciso estar atento às maneiras de sistematização de realidades que seus adeptos expressam a partir de suas vivências religiosas. Embora a umbanda tenha sido estudada, não se estudou a religião em si. Brumana e Martínez (1991) defendem que a umbanda pode ser considerada "um *código para a interpretação e para a ação* que permeia a sociedade brasileira e cujas marcas se manifestam em diversos registros" (p.30, grifos dos autores).

A umbanda é considerada uma manifestação religiosa acessível e muito presente no cotidiano brasileiro, um campo privilegiado de preservação e expressão do patrimônio cultural da comunidade afrodescendente (Bairrão & Leme, 2003). Bairrão (2004) afirma também que o imaginário da umbanda tem uma consistência semiótica reconhecida pela grande maioria dos brasileiros, mesmo os que negam ou não sabem disso conscientemente. E que essa prática religiosa inclui e reflete experiências coletivas traumáticas, revelando orientações para lidar com desdobramentos de acontecimentos sociais, interligando-os a matrizes históricas que atravessam condições pessoais.

Para Tempels (1959),

> A etnologia, a linguística, a psicanálise, a sociologia, a jurisprudência produziriam resultados mais bem definidos se houvesse uma sistematização mais adequada da filosofia ou da ontologia de um povo. Se há uma

[3] (...) the way in which people conceptualize, monitor, and discuss their own and others' mental processes, behavior, and relationships (…)

> concepção concreta a respeito do ser e do universo, é esta que fornece um caráter especial, um colorido local às práticas e crenças religiosas, aos costumes, à língua, às instituições, aos comportamentos observados de um modo geral. A compreensão da forma de pensar é indispensável principalmente para aqueles que (...) tenham por função auxiliar populações de culturas distintas. Não é possível se fazer inteligível, se o propósito for 'civilizar' quem quer que seja, isto é, se não houver a compreensão e o respeito devido pelo modo de pensar do outro. (p.11)

Slenes (2011) nos apresenta um exemplo desses possíveis mal-entendidos, ao discutir a afirmativa do viajante Charles Ribeyrolles[4]: "Nos cubículos dos negros, jamais vi uma flor: é que lá não existem nem esperanças nem recordações" (p.27). Essa conclusão pode ter sido influenciada pela difundida prática de se cultuar e usar flores na decoração na sociedade francesa do século XIX, onde vivia Ribeyrolles, e pela falta de informação a respeito da pouca valorização desse elemento entre os africanos. Ou seja, a falta de flores entre os negros, se tivesse havido um trabalho mais cuidadoso de observação, ou a abertura para escutar as suas vozes, não necessariamente seria indício de falta de esperança e de recordação. Mal-entendidos como esse podem ter consequências importantes. De acordo com Slenes,

> Os observadores estrangeiros e os brasileiros "bem-nascidos" tendiam a perceber o escravo a partir de uma ideologia do trabalho que postulava diferenças radicais entre a cultura do homem livre e a do cativo; ou, pior, olhavam-no através de fortes preconceitos raciais e culturais. Além disso, e em parte como consequência, eles não se empenhavam em registrar minuciosamente o comportamento e os valores dos escravos na vida íntima. Como resultado desse olhar enviesado e míope, essas fontes (...) coincidem no registro de um quadro patológico no que diz respeito à família escrava, e é compreensível que sua "unanimidade" nesse sentido tenha seduzido muitos historiadores. (p.140)

Sabemos que não só historiadores, mas antropólogos, psicólogos e estudiosos em geral podem ter sido influenciados por recortes como o descrito acima. E que essa perspectiva pode ter deixado rastros até os dias atuais, em se tratando dos descendentes desses africanos, parte importante da população brasileira. Bairrão (2005a), ao levantar a questão sobre a importância dos cultos mediúnicos entre adolescentes das periferias brasileiras, afirma o quão "É espantoso o quase total desconhecimento, pela cultura psicológica do país, de um tal fenômeno. O negro (e o índio) passam em branco" (n.d.)[5]. Numa realidade em que

---

[4] Ribeyrolles, C. (1859). *Brazil pittoresco: história-descripções-viagens-instituições-colonisação*, (R. W. Slenes, trad.). Campinas: Editora da Unicamp.

[5] Bairrão, J. F. M. H. (2005a). Adolescência em transe: afirmação étnica e formas sociais de cognição. In *Proceedings of the 1th Simpósio Internacional do Adolescente.* São Paulo (SP, Brasil). Recuperado em 14 de agosto de 2013, de http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC0000000082005000100003&lng=en&nrm=iso.

"instituições escolares e políticas públicas persistem no paternalismo de diagnosticar carências, atrasos e deficiências num universo que fala Outra linguagem", o autor defende que "um papel possível para o psicanalista, fora das paredes do consultório e das fronteiras do individualismo burguês, pode ser dar ouvidos e pôr-se a serviço dessas comunicações (...)" (Bairrão, 2005a, (n. d.).

Ou seja, para que o conhecimento técnico e acadêmico (no caso, as noções de si e do outro na Psicologia científica) e os saberes populares (etnoteorias) possam dialogar, é preciso que os psicólogos conheçam esses diferentes modos de apreender e lidar com experiências sociais e vivências pessoais utilizados pelas populações potencialmente usuárias dos seus serviços. Assim, esses profissionais se tornam mais capazes de ouvir, de forma mais efetiva, o que essa população diz, por meios não usuais ou incomuns à formação acadêmica tradicional.

2.2 Raízes bantas

Para estudar a dinâmica da relação entre cativos e senhores no sudeste paulista do século XIX, Slenes (2011) considera que não é possível entendê-la

> sem "entrar na cabeça" dos escravos, sem conhecer suas armas simbólicas e suas possibilidades de ativar e coordenar essas armas entre si (...) se [os negros] tinham uma herança cultural própria e instituições, mesmo que imperfeitas, para a transmissão e recriação dessa herança, então o fato de que provinham de etnias africanas específicas torna-se importante. Torna-se, aliás, decisivo para o curso da história, se aceitarmos a ideia de que as pessoas interpretam sua experiência vivida, e tentam mudá-la, a partir de uma visão de mundo, por sua vez formada na experiência anterior (p.142).

Os saberes populares comentados no tópico anterior originam-se, em grande escala, das tradições e heranças culturais das etnias que formam uma comunidade. Ao *ethos* da população brasileira, é inegável a contribuição das tradições africanas. Em uma área de conhecimento mais ampla, é reconhecido o valor de se ter ciência das raízes de um povo, pois estas constituem material simbólico com o qual se recuperam e se reconstroem identidades. Lopes (1988) considera que matrizes culturais africanas podem ser "a chave para o reencontro do Brasil consigo mesmo" (p.181).

Contudo, sabe-se que as tradições de origem africana não são homogêneas, mas formadas por diversas etnias diferentes. E que algumas foram tradicionalmente mais estudadas do que outras. Ferreti (2001) diz que "A idéia da superioridade do nagô (...) delineada por Nina Rodrigues e defendida por Arthur Ramos e Edison Carneiro foi também endossada pelo sociólogo francês Roger

Bastide (...)" (p.48). Arthur Ramos (1934) pensava que os traços bantos na religiosidade afro-brasileira aparecem deturpados ou transformados. Para Bastide (1973), os bantos não teriam uma mitologia bem desenvolvida e faltaria a eles uma "organização eclesiástica suficientemente orgânica" (p.239). Segundo esse autor, a migração forçada da África para as Américas, durante o tráfico de escravos, impossibilitou que os negros mantivessem a existência de suas linhagens, fazendo com que o "culto aos antepassados", característica banto, desaparecesse gradativamente ou sobrevivesse sob formas indiretas (Bastide, 1971). Pierre Verger (1981) dedica-se a estudar as religiões africanas no Brasil, afirmando que "Desde muito cedo, ainda no século XVI, constata-se na Bahia a presença de negros *bantu*, que deixaram a sua influência no vocabulário brasileiro". Porém, valoriza mais especificamente o "numeroso contingente de africanos, provenientes de regiões habitadas pelos daomeanos (jêjes) e pelos iorubas (nagôs), cujos rituais de adoração aos deuses parecem ter servido de modelos às etnias já instaladas na Bahia" (p.23).

Na mesma linha, Carneiro (1981) também ratifica a ideia da superioridade do nagô. Diz que os povos africanos que vieram para o Brasil podem ser divididos em duas categorias: os negros sudaneses e os bantos.

> Os negros bantos, originários do sul da África (Angola, Congo e Moçambique), foram localizados pelo tráfico no Maranhão, em Pernambuco e no Rio de Janeiro, donde, em migrações menores, se estabeleceram em Alagoas, ao litoral do Pará, às Minas Gerais, Estado do Rio e São Paulo. (p.29)

Estão presentes em grande parte do território nacional, e o autor defende que "Os negros sudaneses eram, em relação aos negros bantos, muito mais adiantados em cultura" (p.30).

Em contrapartida, Silva (1993) faz uma análise crítica da obra de Carneiro, além da dos estudiosos Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Roger Bastide[6], clássicos que influenciam pesquisadores até hoje. De acordo com o autor,

> Um dos aspectos mais relevantes dos textos de Edison Carneiro é o esforço explícito de estudar com simpatia os cultos bantos, como a macumba e a umbanda, pouco etnografados até então, tentando reabilitá-los de sua posição de inferioridade, embora nem sempre consiga atingir seu objetivo (...) O esforço de Edison Carneiro para descrever e reabilitar a mitologia banto (...)

[6] Para aprofundar o assunto, ver Silva (1993). Como exemplo de "afirmações ideológicas de sujeitos social e religiosamente localizados e comprometidos com práticas muitas vezes concorrentes" (p.43), segue um trecho que o autor cita Nina Rodrigues: "Com relação às outras tradições religiosas de origem africana, como a dos bantos (outro importante grupo étnico da África equatorial introduzido no Brasil), assume que o *"fetichismo dos bantos é muito mais simples e rudimentar do que o dos negros da África ocidental"* ([Rodrigues, 1935:63-4], 163)], não merecendo portanto maiores considerações" (p.36).

> parece, contudo, incidir nos mesmos enganos e preconceitos de seus predecessores. (p.59-60)

Sobre um dos predecessores de Carneiro (Arthur Ramos), Silva (1993) defende que sua

> dificuldade de etnografar e classificar ritos em constantes transformações e de fronteiras tão tênues, como deveriam ser a macumba, a umbanda e o candomblé da época em que Arthur Ramos desenvolveu suas pesquisas, somada à falta de uma perspectiva mais crítica com relação ao material discursivo que coletou e que, como vimos, possui uma série de afirmações ideológicas de sujeitos social e religiosamente localizados e comprometidos com práticas muitas vezes concorrentes fizeram com que o texto deste autor tornasse clássicas certas tipologias de culto, associando mitologia banto, sincretismo, degeneração ritual e magia à influência do meio social branco e ao processo de urbanização no qual se depararam os negros instalados nas grandes cidades sob os padrões culturais do capitalismo industrial. (p.43)

Apesar dessa tradição embasada em possíveis mal-entendidos, há pesquisas sobre os bantos. Para além dos estudos realizados no Brasil, MacGaffey (2000) aponta que a amplitude e riqueza da tradição banta nas Américas começam a ser mais sistematicamente estudadas apenas recentemente. De acordo com ele, milhões de pessoas que se comunicam pela linguagem Kicongo, assim como os que ele chama de seus parentes culturais, oriundos da África Central, foram levados para as Américas e lá conservaram grande parte de suas artes, crenças e técnicas. Segundo Altuna (2006), os aproximadamente 150 milhões de bantos espalhados pela África possuem características étnicas e culturais comuns, apesar das diversas diferenças secundárias[7]. E essa sólida estrutura cultural comum é subjacente a todos os setores de suas vidas, originando, fundamentando e motivando as suas manifestações existenciais, herança simbólica que informa e motiva milhões de bantos.

Thompson (2011) afirma que milhares de pessoas oriundas do Kongo e de Angola saíram de suas terras e vieram para as Américas.

> E, em oposição à visão predominante de que todos os africanos, amontoados nos galeões dos navios negreiros e desesperadamente alienados uns dos outros, eram pertencentes a diferentes 'tribos' e falavam diferentes 'dialetos', os do Kongo e os de Angola partilhavam crenças e línguas fundamentais. Quando se encontraram nas plantações, fazendas e cidades do hemisfério ocidental, estes fomentaram sua herança comum. A civilização e a arte Kongo não foram obliteradas no Novo Mundo: elas reviveram na união, aqui e ali, com numerosos escravos do Kongo e Angola. (p.108-109)

[7] Sobre a maior homogeneidade do que se supunha, entre os povos bantos, ver também Craemer, W. de, Vansina, J., & Fox, R. C. (1976). Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study, Comparative Studies in *Society and History, 18* (4), 458-75. Citados por Slenes (2011), esses autores consideram que, apesar de algumas diferenças marcantes, as religiões na África Central apresentam certas "constelações" em comum, como o conceito de ventura/desventura, feitiçaria e a relação entre homens e espíritos, para citar as mais importantes.

Pode-se supor que isso tenha acontecido também em terras brasileiras, incluindo o Sudeste (Slenes, 2006), sustentando as estruturas existenciais de parcela de sua população. Slenes (2011) afirma que a maioria dos escravos que vieram, do final do século XVIII até 1850, para o atual Sudeste do Brasil, era advinda de sociedades que falavam línguas bantas, cuja outra característica comum era a sua estruturação em torno de famílias concebidas como linhagens, ou seja, grupos de parentescos a partir de ancestrais comuns. Slenes diz ainda que o que alguns autores acreditam ser "a "quebra" da cultura de origem e a falta de assimilação da cultura dominante [pode ser melhor explicado por] um processo de adaptação criativa à adversidade, baseada em preceitos da própria cultura africana" (p.43). Para ele, há

> além de semelhanças linguísticas, elementos comuns a muitos povos centro-africanos, desde práticas de cultura material a visões cosmológicas. Detenho-me especialmente nos vários grupos de Bakongo, Mbundu e Ovimbundu (localizados respectivamente no baixo rio Zaire, no interior da região de Luanda e no *hinterland* de Benguela), que forneceram grandes contingentes de cativos para o Sudeste e (estou convencido) boa parte da matriz cultural da senzala. (p.60)

Ainda, de acordo com o autor, para a análise da dinâmica dos escravos africanos e seus descendentes é preciso levar em consideração, mais a fundo, as "normas, práticas e 'recordações' africanas do que [os historiadores] têm feito até agora" (p.80). Assim,

> Para entender o processo de mudança cultural entre os diversos grupos de cativos africanos e seus descendentes, segundo Mintz e Price[8], era necessário captar a lógica dos escravos, portadores de uma "herança cultural" em comum (apesar de suas diferenças etnolinguísticas), diante das situações específicas de contato entre si, com seus senhores e outras pessoas livres ou libertas. (p. 49)

Muito dessa herança cultural pode ser encontrada no contexto umbandista[9], largamente difundido, e muitas vezes reelaborado, para além dos rituais mais estruturados, atingindo inclusive brasileiros supostamente brancos, afetados por este universo simbólico imbuído de marcas bantas. Thompson (2011) afirma que "Mais importante que o impacto do Ki-Kongo sobre as línguas dos negros em todas as Américas, entretanto, é a influência da civilização Kongo em suas tradições filosóficas e visuais" (p.109).

---

[8] Mintz, S., & Price, R. (1976). *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: a Caribbean Perspective.* Filadelfia: Institute for the Study of Human Issues (cf. 2ª ed., com nova introdução de Price (1992): *The birth of African-American Culture: an Anthropological Perspective.* Boston: Beacon Press.

[9] Sobre esse assunto, ver também Bairrão, J. F. M. H. (2003). Mestres Bantos da Alta Mogiana: tradição e memória da umbanda em Ribeirão Preto. *Memorandum, 4*, 05-32. Recuperado em 19 de junho de 2014, de http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos04/bairrao02.htm

Ligiero e Dandara (1998) divulgam a importância, maior do que se imagina, das possíveis raízes bantas presentes na umbanda, como por exemplo, as "inter-relações mágico-religiosas estabelecidas entre vivos e mortos (ancestres)" (p.128), algumas terminologias, os pontos riscados pelos médiuns umbandistas incorporados (que remetem à grafia do antigo Kongo), assim como rituais que incluem dança, percussão, canto e utensílios sagrados e, mais importante para este estudo, a plasticidade e cunho visual de muitas das suas maneiras de expressão. Como exemplo disso, Thompson (2011) descreve que, na macumba carioca, os sacerdotes invocavam os espíritos através dos pontos riscados, ou seja, desenhos simples feitos a giz, no chão.

> Muitos refletiam as influências tanto Kongo quanto católicas romanas e eram essencialmente cosmogramas desenhados na forma de uma cruz latina. Apesar disso, algumas eram usadas à maneira Kongo para "centralizar" a água consagrada e outros líquidos importantes em recipientes para os espíritos. O termo afro-brasileiro para essas invocações visuais do espírito, pontos cantados e pontos riscados, relembra o costume Kongo de cantar e marcar simultaneamente a centralização do espírito (iyimbila ye sona). (p.117)

2.3 O impacto visual

Historiadores do que se entendeu como arte africana, ao pesquisarem profundamente seus objetos de estudo, deram-se conta de que o que era considerado arte são, para seus criadores, artefatos que comunicam através de composições plásticas, iconográficas. Estão em jogo processos enunciativos que se produzem e se dirigem fundamentalmente ao olhar.

Thompson (2011) afirma que entidades espirituais na umbanda, assim como os inquices africanos, quando se manifestam pelos pontos riscados[10], inspiram os vivos com suas visões e vozes, relacionando-se com conflitos humanos que são expressos e trabalhados nos rituais. De acordo com Roberts (2000), "A arte Luba fala simultaneamente a muitos níveis. Conta histórias, personifica recordações, activa poderes e sustém valores estéticos, morais e espirituais" (p.27). A autora analisa um trono real Luba, onde níveis de experiência e significados não resumíveis a palavras aparecem incrustados, sendo mais que uma peça de arte. Enuncia pelo impacto visual. Cada peça é um microcosmo dos preceitos e prerrogativas da história e da política sagrada Luba. De forma semelhante, MacGaffey (2000) diz que as figuras rituais denominadas *Minkisi*, encontradas entre os Kongo, não são meramente figurativas. Seu significado depende do contexto ritual de utilização, assim como das suposições cosmológicas, de teorias explicativas e da

[10] Desenhos rituais.

linguagem desses povos. Ele destaca a íntima relação entre a palavra e a imagem, enfatizando a importância do impacto visual dessas peças para seus criadores e utilizadores: "Cada elemento de uma complexa figura *nkisi* destina-se a evocar uma ou mais associações linguísticas, incluindo metáforas e trocadilhos que, em conjunto, podem ser 'lidos' como um texto descrevendo seus poderes e objectivos particulares" (p.38). De maneira similar, máscaras, urnas funerárias e tampas de panelas (entre os cabindas) podem ser equiparáveis a "provérbios visuais", tal como cada escultura de divindade *nkisi* se materializa em elaboradas composições plásticas, dotadas de consideráveis atributos que podem funcionar como significantes, intensificando o interesse visual das peças, perfazendo sentidos. Estas são receptáculos de antepassados, feitos com materiais naturais que, de alguma forma, visualmente ou por um possível trocadilho com seu nome, aludem, através da evocação de uma lenda ou provérbio, aos atributos de um *nkisi* em especial.

No nordeste de Angola, os Cokwe[11] desenvolveram um culto chamado *hamba* que, como explica Kramer (1993), tinha

> o costume de dedicar esculturas aos espíritos *hamba*, os quais eram representados também pelos médiuns por meio de seus vestuários e danças. Assim como os próprios médiuns, presumia-se que essas esculturas se assemelhassem à forma dos espíritos, e desde que algumas delas tenham remanescido em coleções de museus, elas ainda expressam, ao contrário das efêmeras possessões de espírito, traços das imagens que os médiuns tinham de seus espíritos. (p.179, tradução nossa[12])

De acordo com essa crença, as "sombras" ou "imagens" das coisas poderiam tornar-se independentes do seu portador, desprendendo-se dele, aparecendo para as pessoas em forma de sonho ou incorporando-se nelas. Ou seja, os Cokwe concebem o espírito *hamba* como tendo vontade própria, podendo ser "materializado" em estatuetas ou máscaras e assim proporcionar interlocução com a pessoa que por ele é afetado. É uma forma de ver o mundo que encontra similaridade com que Godfrey Lienhardt[13], em seu livro *Divindade e Experiência*, comentado por Kramer (1993), chama de *passiones*, para conceituar as forças dos espíritos e deidades Dinka.

---

[11] De acordo com Kramer (1993), os Cokwe não são os únicos que possuem o culto *hamba*. Os Akan e Ewe, do oeste africano, os Lovale, do noroeste da Zâmbia, entre eles, os Lwena e Licazi, por exemplo, também produziam análogas representações de *mahamba*, com algumas diferenças, mas semelhanças essenciais, como a busca pela verossimilhança de uma intensidade, um traço do elemento invisível, ao invés da busca pela representação fiel do que é visto. Para este trabalho, explicaremos o culto dos Cokwes como ilustração desse modo de significação de experiências existente na África.

[12] (…) the custom of dedicating sculptures to the *hamba* spirits, which the spirits hosts also portrayed in their dances and costumes. Like the spirits hosts themselves, these sculptures were supposed to resemble the spirits in form, and since they have survived in part in museum collections they still convey, in contrast to the ephemeral spirit possessions, something of the images the spirit hosts made of their spirits.

[13] Lienhardt, 1961.

> As forças são "as imagens das *passiones* humanas vistas como as fontes ativas daquelas *passiones*" (...) A diferença entre nossa psicologia e a cosmologia dos Dinka pode ser sentida em várias figuras de linguagem e áreas de vivência. Enquanto nós dizemos que uma pessoa apanhou uma doença, os Dinka dizem que a pessoa foi tomada por uma doença. E quando dizemos que nos lembramos de alguma coisa, mesmo que saibamos que nossas memórias são frequentemente involuntárias, os Dinka, quando se lembram de uma dívida, veem isso como a ação de uma força que atua sob as ordens do credor. Os Dinka também lidam de modo diferente com imagens que surgem subitamente em suas memórias; o Dinka honra e respeita as imagens de um objeto ou acontecimento que *o* tenha uma vez afetado – ou, como diríamos, do qual *ele* se apercebeu. (p. 58, tradução nossa[14])

Essas imagens de *passiones*, de acordo com Kramer (1993), localizam-se nos objetos visíveis que têm pouca ou nenhuma significação para a maioria das pessoas e em grandes fenômenos da natureza (no céu, sol, chuva, terra etc.). Também são encontradas dentro das pessoas que as percebem e as veneram. Ou seja, não se pode conceber essas forças como entidades, "como corpos ou substâncias com extensão e localização no espaço, nem a natureza humana como um todo independente; as forças agem como sujeitos autodeterminantes no mundo e na pessoa" (p.59, tradução nossa[15]).

Voltando aos Cokwe, o autor defende que o conceito de imagem desses povos passa pela representação de uma "existência natural", com a exatidão que a torne reconhecível. Mas a busca pela verossimilhança, quando há a produção de uma figura *hamba*, não objetiva representar a figura humana e sim a externalização de "imagens de *passiones*".

> Se um adivinho interpretasse uma doença ou um sofrimento como um sinal de possessão do espírito de um antepassado que, desejando ser reverenciado com sacrifícios, os tivesse provocado na pessoa, o cliente era imediatamente iniciado no culto *hamba*; (...) No auge do festival, a *cimbanda* [algo como uma feiticeira] fazia uma boneca de junco e folhas; o espírito que possuíra o iniciado era transmitido para a boneca por meio de uma ação mágica, enquanto as mulheres cantavam em coro suas canções. (p.179-180, tradução nossa[16])

---

[14] The Powers are "the images of human *passiones* seen as the active sources of those *passiones*". (…) The difference between our psychology and the cosmology of the Dinka can be sensed in several figures of speech and areas of experience. While we say that someone has caught an illness, the Dinka say that someone has been seized by an illness. And when we say that we remember something, even though we know that our memories are often unwilled, the Dinka who recalls a dept sees this as the work of a power acting under the instructions of the creditor. The Dinka also deal with the images which crop up in their memories differently; the Dinka honours and respect the images of an object or event which had once affected *him* – or, as we would say, which *he* was concerned about.

[15] as bodies or substances with extension and location in space, nor of the human self as an independent whole; the powers act as self-determining subjects in the world and in the person.

[16] If a diviner interpreted a sickness or affliction as a sign of possession by a spirit which a forefather, desiring to be honoured by sacrifices, had brought on the person, the client got himself initiated into the *hamba* cult at once (…) At the climax of the festival the *cimbanda* fashioned a puppet out of a length of reed and leaves; the spirit that possessed the novitiate was transmitted into this by means of a magical substance while the women sang their choral songs.

Depois de realizado esse festival, o iniciado encomendava a um artista profissional a escultura do espírito, cuja imagem o adivinho visualizava em sonho. A escultura pronta substituía a primeira boneca de junco e folhas que a *cinbanda* havia confeccionado durante o ritual de iniciação.

> A médium então a levava para o templo que erguera em homenagem ao seu espírito, e lá lhe oferecia cerveja, farofa e carne, a cada lua nova. Ela também se voltava a essa escultura assim que sentia fortes sinais de uma possessão. A escultura era o lugar onde o espírito morava; a mulher possuída comunicava-se com o espírito, olhando para a escultura e, a partir desta, quando as circunstâncias ditavam, poderia também recebê-lo. (p. 180, tradução nossa[17])

Kramer (1993) ainda explica que a imagem final feita pelo escultor, que os Cokwe chamam de *cizulie*, é inspirada por algo da imagem pessoal do médium, assim como pelas características do espírito que objetiva homenagear. Eles "tentavam desenhar as imagens dos espíritos, com base nos corpos dos médiuns, por meio de imagens tridimensionais" (p.180, tradução nossa[18]). Às vezes, os Cokwe tinham a escultura de um determinado pássaro em suas cabanas para invocar a "ave portadora de bebês", análoga à cegonha das histórias ocidentais. O objetivo das imagens dos ancestrais, por sua vez, era fazer com que eles se manifestassem, para proporcionar proteção e bênção.

> Parece plausível que um povo assim imbuído dessa força das imagens, que pode ser chamada mágica, venerasse as próprias esculturas como "espírito", *hamba*; afinal, "imagens de *passiones*" não têm que ser apenas impressões das pessoas que estão mortas ou ausentes, mas podem igualmente ser as impressões deixadas por imagens, e desde que estas podiam às vezes atingir o ponto de realmente possuir os Cokwe, eles diziam que as esculturas eram elas próprias *mahamba* que, por sua vez, se separavam de suas imagens não incorporadas, seus *yizulie*, a fim de as transferirem para o corpo de uma pessoa. (Kramer, 1993, p. 181, tradução nossa[19])

---

[17] The female spirit host placed it in the shrine she had erected in honour of her spirit, and at which she offered him beer, flour and meat at each new moon. She should also return to this sculpture whenever she felt new indications of acute possession. The sculpture was the place where the spirit resided; the possessed woman communicated with the spirit by looking at the sculpture, and, when circunstances dictated, she could also receive it from the same.

[18] attempted to draw the images of the spirits from out of the bodies of the spirits hosts by means of three-dimensional images.

[19] It seems plausible that a people so imbued with this Power of images, which can be called magical, honoured the sculptures themselves as "spirit", *hamba*, after all, "images of *passiones*" do not only have to be impressions of people who are dead or absent, they can equally be the impressions left by images, and since the latter could sometimes reach the point of actually possessing te Cokwe, they said that the carvings were themselves *mahamba* which in turn detached their unembodied images, their *yizulie*, from themselves in order to dispatch them into a person´s body.

Nesse contexto, o termo *cizulie*, usado para imagem, pode explicar as transposições que acontecem durante o ritual:

> o *cizulie* era aquele que permanecia imutável quando o espírito entrava no médium humano e mais tarde o deixava, para morar na escultura. Vimos que, de acordo com a crença Cokwe, a "semelhança" ou a "sombra" de qualquer coisa poderia desprender-se e tornar-se independente de seu portador; poderia aparecer para as pessoas num sonho e às vezes até incorporar-se nelas. Imagens e espírito eram vistos como não incorporados, mas parece que os Cokwe só concebiam o espírito, *hamba*, como dono de vontade independente. (Kramer, 1993, p. 180, tradução nossa[20])

Os Cokwe consideram a existência de algo, a princípio invisível, que é relacionado aos espíritos e que influencia os afetos e experiências humanas. Esse algo, chamado de *cizulie*, é imutável e dinâmico. Pode transpor-se da incorporação no médium para 'morar' na escultura, assim como aparecer em detalhes, em composição de imagens que não teriam significado para outras pessoas.

Dessa forma, a arte produzida pelos Cokwe não configura mera invenção arbitrária ou livremente criativa (como pensaram os expressionistas e cubistas quando descobriram esse tipo de arte na África[21]), nem tinha a intenção de ser fruto da tradicional forma de arte como imitação da natureza. Seu propósito era atrair e assimilar os *yizulie*, que eram, por sua vez, imagens prototípicas de seres humanos e objetos transmitidos pelos espíritos, através de alguma similaridade. Ao produzir esculturas que lembravam espíritos, os Cokwe buscavam verossimilhança às imagens de "*passiones*", ou seja, algo como a existência natural e imutável do que se movimenta entre as coisas visíveis e os humanos e que não se pode captar a não ser pela confecção das esculturas. Essas esculturas tornam esse 'algo' palpável, dizem a respeito dessa "*passione*", mas não a representam em sua totalidade.

---

[20] the cizulie was that which remained unchanged when the spirit enters the human medium and then later to reside in the sculpture. We have seen that, according to Cokwe belief, the "likeness" or "shadow" of any thing could detach itself and become independent from its actual bearer; it could appear to people in a dream and sometimes even embody itself in them. Images and spirit were regarded as unembodied, but it seems that the Cokwe only conceived of the spirit, hamba, as having an independent will.

[21] Mais um exemplo de mal-entendido causado por projeções descuidadas quando uma etnia encontra com outra. De acordo com Kramer (1993), "a ideia de indivíduo criativo, que guiou os Expressionistas e Cubistas assim que descobriram a arte africana no início do século vinte, não tem absolutamente nada a ver com a verossimilhança demandada pela existência natural. O arrebatamento dos médiuns era regulado por ritmos firmemente determinados, tendo que se submeter à compulsão à verossimilhança; a impecavelmente organizada sociedade industrial sonhava, por outro lado, abandonar suas restrições e soltar-se, e projetou esse sonho na "arte negra" (p.192, tradução nossa). No original, "the idea of the creative individual, which guided the Expressionists and Cubists as they discovered African art at the start of the twentieth century, has absolutely nothing to do with a verisimilitude demanded by natural existence. The ecstasies of the spirit host were regulated by firmly fixed rhythms, having to submit to the compulsion to verossimilitude; the impeccably organized industrial society dreamt, on the other hand, of dropping its inhibitions and letting itself go, and projected this dream on "Negro art".

Como visto, a imagem aparece nessas sociedades africanas como um entrecruzamento linguístico que evoca lendas, provérbios e histórias, por intermédio do que se vê, comunicando através de outro tipo de registro, que atinge quem a ela tem acesso de modo diferente do que nos é mais comum no mundo ocidental. As manifestações de espíritos e divindades bantos atingem sensorial e esteticamente os humanos, num tipo de experiência inclusiva de emoções e sensações, constituindo um modo legítimo de interpretação e expressão de experiências pessoais e coletivas.

Já na umbanda, de forma análoga, entidades espirituais (espíritos que tomam corpo no corpo de médiuns) podem ser percebidas como processos semióticos que funcionam como categorias de uma linguagem que não se reduz à verbal, podendo expressar-se de forma estética e antropomórfica (Bairrão, 2003a). Espíritos presentes no contexto umbandista especificam-se em sinestesias, metonímias e fusões entre o sentido significado e o sentido sensorial. Pagliuso (2007) discute combinatórias imagéticas (por exemplo, de uma rosa branca a ser cuidada por uma criança ou de um pote de barro repleto de água em movimento) que, produzidas na interação entre um espírito e seus consulentes, funcionam como significantes finamente combinados dentro de uma lógica simbólica intrínseca ao contexto umbandista, que significam pelo visual, comunicando sentidos (de cuidado, responsabilidade, simplicidade e acolhimento, naquele contexto). Dessa forma, cada detalhe, no ritual, pode veicular, por associações e evocações de lendas, histórias ou trocadilhos, diversos sentidos experimentados de forma não estritamente racional pelos interlocutores. É possível que os umbandistas, tal como os bantos, possuam uma maneira de experimentar o mundo sentindo-o sensorial e esteticamente, em processos de articulação do sentido, como discursos articulados escopicamente.

2.4 O que a psicanálise tem a oferecer nesse contexto

Para “ouvir” os possíveis discursos articulados escopicamente durante o decorrer deste estudo, embasamo-nos na psicanálise lacaniana como método de pesquisa aplicada em contexto social. Segue uma explanação sobre como procedemos.

O objetivo deste trabalho, ou seja, apreender, por meio da imagem, nuances dos modos de construção, transmissão e apreensão de significados relativos ao mundo, ao eu e ao outro presentes na umbanda, foi buscado pela elucidação de como o contexto umbandista constrói, transmite e apreende significados a respeito inclusive da pesquisadora. Nessa perspectiva, o outro a ser significado sou eu.

Consideramos que a pergunta principal desta pesquisa tem dois níveis: um manifesto (o objetivo), e outro latente, relacionado a questões autobiográficas. Quando dissemos que toda pesquisa é, em algum nível, autobiográfica, não estamos falando apenas de trabalhos na área das ciências humanas. Um pesquisador, que se defende do afeto dos que o circundam através de atitudes ríspidas, 'alfinetando' seus interlocutores, pode, por exemplo, trabalhar com a genética de insetos que vivem rodeando cactos. Talvez olhar para esse aspecto da pesquisa seja útil para o pesquisador, mas não pode ser parte do conhecimento produzido na área da genética. Já neste trabalho, a leitura psicanalítica permite que esse aspecto seja assumido e trabalhado, enriquecendo dados e análises.

A partir desse processo, a pergunta latente, que diz respeito a questões pessoais, ou seja, a motivação inconsciente para trabalhar o assunto, foi sendo desvelada aos poucos, conforme as respostas foram sendo construídas no decorrer da pesquisa. Assim, tive que me deparar com essas possíveis respostas, pertinentes à minha subjetividade, ao mesmo tempo em que procurava a resposta para a pergunta manifesta, que é da ordem da coletividade. Muito daquilo com que entrei em contato foi trabalhado na análise pessoal. Porém, o que me é interno não é apenas meu. É construído com elementos públicos, que circulam entre pessoas e comunidades. O próprio conceito de interioridade psíquica é construído a partir de uma maneira específica, que não é a única nem a melhor, de significar o mundo, o eu e o outro. De acordo com Bairrão (2005b), "para Lacan, qualquer interlocutor concreto só se constitui e tem lugar relativamente a uma alteridade fundamental, constituinte do eu. Por sua vez, este, enquanto sujeito, não é da ordem da chamada interioridade, circulando social, cultural e temporalmente" (p.442). Na mesma direção, Godoy (2012) afirma que

> É em relação à circulação significante, que faz do corpo uma superfície contínua entre o dentro e o fora, que propomos uma via alternativa para o tratamento de experiências sensíveis originadas no trabalho de campo, através da demarcação topológica das fronteiras da significação subjetiva na umbanda. (...) [A noção de sujeito para Lacan] possibilita abordar o trajeto (simbólico) que relaciona o sujeito às coisas, ao mundo, no caso, o espiritual. (p.116-117)

Assim, a experiência deste trabalho de campo (minha e dos interlocutores, em relação) pôs em circulação significantes que dizem de mim e do campo, das pessoas envolvidas e de uma coletividade, respondendo às perguntas que foram feitas nos diversos níveis que ela possa apresentar. Se não se pode apreender todos esses diversos níveis do discurso que circula, o oposto também não é verdadeiro. Nuances do que é assim comunicado podem ser desvelados por essa escuta participante, ou "participação escutante" (Bairrão, 2011a). De acordo com o autor, há sempre um "menos um" no Outro, onde o sujeito (no caso, o pesquisador) está implicado:

> em psicanálise a noção de 'outro' refere-se a uma específica classe de objetos 'subjetivos' inobjetiváveis e a bastidores do si mesmo. (...)'Outro' ora se propõe como 'rótulo' e lugar vazio a ser figurado por personagens previstos ou construídos pela rede de linguagem e inferíveis de um contexto enunciativo, ora parece se equivaler ao âmbito da significância. Ainda se aplica ao medular do sujeito e, vice-versa, 'eu' situa-se não apenas do Outro, mas também lá no Outro e como tal, ainda que tangível apenas na forma de remissão a 'um' significante. (p.355-356)

A partir do caminho de construção da resposta que o Outro umbandista, enquanto sujeito enunciante, foi-me apresentando durante a pesquisa, no processo de me significar, a umbanda pôde se mostrar como é.

> O Outro é menos um: mesmo em contexto etnográfico, não há acesso factual nem ciência 'objetiva' do Outro que não dependa de um cálculo do presumido de si mesmo (...) É importante repor o sujeito no seu efetivo estatuto de desconhecido para que a 'coleta de dados' permita subtrair das 'evidências' o próprio inconsciente. Uma boa 'etnografia' depende da particularidade dos traços do observador subtraídos à sua observação. (Bairrão, 2011a, p.357)

Dessa maneira, para uma forma de análise que considera a posição do pesquisador em campo, torna-se crucial elucidar a noção de sujeito de acordo com a psicanálise lacaniana. Godoy (2012)[22], ao aplicar o conceito no contexto umbandista, explica que

> para Lacan, a noção de sujeito em nada se assemelha ao eu, ou ao ego psicológico, ela é de outra ordem, podendo ser pensada como efeito de um dizer. O foco analítico deve dirigir-se, portanto, à enunciação (verbal, corporal, estética) e não ao ente, de modo que o sujeito possa reconhecer-se como situado do lado do Outro (...) Na realidade, trata-se de admitir que o sujeito sempre aparece outro relativamente ao eu e que por uma série de remissões significante nunca se sabe se é o outro mesmo que fala, ou se é o sujeito que fala descentrado do seu ego. Isso não quer dizer que não haja alteridade, mas que o Outro (afigurado como deus ou espírito) comunica-se no mais íntimo do sujeito e com os seus próprios materiais, e que o sujeito se enuncia como o mais propriamente outro, que é o simbólico. (p.118)

O sujeito umbandista, ao dizer de si (e de mim) está ao mesmo tempo dizendo do contexto cultural e simbólico onde há marcas pelas quais se elabora e se dá sentido a vivências pessoais e comunitárias, a partir de elementos e suas combinatórias, que circulam coletivamente. De acordo com Godoy (2012), é imprescindível, para esse método, considerar a transferência e o lugar ocupado pelo pesquisador em campo.

[22] Para ter acesso a uma descrição minuciosa sobre a contribuição da psicanálise lacaniana no trabalho de campo, ver Godoy (2012).

> Concebida como a força motriz da análise, a transferência no trabalho de campo destina-se a criar um espaço comum a pesquisador e colaboradores (sejam eles médiuns e/ou espíritos) onde o inconsciente, pela repetição, possa aparecer. Trata-se de um processo de restituição desse saber ao interlocutor da pesquisa de modo que a dimensão da verdade se localize nos ditos e não nas análises do pesquisador. (p.122)

Concordando com a autora, assumi, nesta pesquisa, uma posição em que foi possível uma função de abertura ao discurso do Outro, proporcionando que as enunciações decorrentes das relações em campo pudessem ecoar. Assim,

> a transferência pode ser entendida como a construção de um lugar privilegiado que se estabelece quando se ultrapassa o nível relacional das pessoas empíricas ao se adentrar na realidade inconsciente, capaz de enlaçar campos subjetivos através de significantes comuns a ambos, pelo reendereçamento da suposição de saber ao colaborador. Somente desta forma, um compromisso ético com aquilo que é enunciado pode ser alcançado. (Godoy, 2012, p.122)

Na medida em que o pesquisador não ocupa o lugar do saber já sabido, ele pode funcionar como um instrumento promotor da articulação significante. Assim, a escuta do pesquisador deve se estabelecer no lugar já interpretado pelo Outro.

Neste trabalho, repetições e intersecções entre a forma como o contexto umbandista me vê e me significa, as imagens que impactaram durante o percurso da pesquisa, os dizeres sobre elas e sobre acontecimentos em campo, e dados biográficos dos pais e mães de santo foram peças fundamentais para a revelação de implícitos desse universo, assim como para a elucidação do processo de como as imagens (fotografadas, imaginadas, sonhadas, construídas etc.) narram histórias e sentidos, constituindo olhares que significam. Foram procurados regularidades, constâncias e elementos significativos, a partir de uma atenção flutuante ao que se repete, para, com base na psicanálise lacaniana (e a sua compreensão do inconsciente como a lacuna de um implícito revelador de algo de verdadeiro a respeito do sujeito, e do olhar como uma pulsão presentificante do sujeito para além do ego e do significado), ouvir em profundidade a enunciação na rede de interlocução em questão.

Assim como descreve Godoy (2012),

> A grande contribuição que a psicanálise lacaniana pode oferecer para proporcionar um refinamento descritivo em relação ao relato do trabalho de campo vivido nos rituais afro brasileiros, ou mais genericamente em rituais de possessão, é a admissão do real, do furo na estrutura, que se refere à parcela impossível de ser apreendida, mas que mesmo assim é determinante das relações entre o sujeito e o Outro. (...) A pessoa pode não saber o motivo de um choro, de uma dor física, de gostar de determinada cor ou de

> determinado animal, por exemplo, mas o sistema simbólico umbandista provê a lógica pela qual, por intermédio dos espíritos/entidades, as coisas adquirem um sentido. Para além das palavras, sensações e movimentos codificam sentidos "ampliando" – no caso da umbanda – o domínio simbólico. (p.118)

As experiências em campo, como pesquisadora/consulente[23], a partir dos processos de produção das fotografias, as imagens resultantes (nas fotografias e além delas) e as conversas com médiuns, pais e mães de santo foram vistas como associações de significantes combinados com base num repertório comum e numa gramática própria. Imagens e sensações foram consideradas como artefatos que puseram em circulação conteúdos inconscientes, codificando e transmitindo significações pelo verbal e pelo não verbal entre pessoas e comunidade, bem como reveladoras de especificidades da perspectiva de apreensão de si e do outro e dos seus agentes. Os significados foram construídos a partir da elucidação dos sentidos implícitos e saberes inconscientes que vieram à tona durante a relação entre colaboradores.

Cabe ressaltar que utilizamos o conceito de significante de forma ampliada, para além do verbal (Bairrão, 2011c), rompendo com um mal-entendido comum em relação à teoria lacaniana, que confunde o significante, tal como concebido pela psicanálise, com as suas concepções nas teorias da linguística, que o restringem à palavra falada ou escrita (Bairrão, 2011b).

> De fato, contra as aparências do que às vezes é dado a entender como tipificante da abordagem lacaniana do inconsciente, esta possibilita uma crítica radical do imperialismo da palavra (falada ou escrita). É imperativo centrar a análise na ação humana, de tal modo que se possam admitir uma instância agente, certamente enunciante, mas não necessariamente falante. (Bairrão, 2011c, p.171)

Assim como Pagliuso e Bairrão (2010), entendemos que na umbanda há comunicação através das manifestações corporais, artísticas e por gestos, nos transes e além deles, dizeres que incluem a música, a dança e metáforas poéticas que comunicam, impactando vivencialmente os participantes.

> Não obstante seja imediato o impacto estético e sensorial dos seus ritos, a intencionalidade subjacente às ações, entretanto, quando se alcança percebê-la, manifesta-se pelo encadeamento dos seus símbolos, que se revelam inteligíveis à medida que o interlocutor progressivamente se afina com a sua linguagem e sistema simbólico e passa a ser capaz de "senti-los". (Pagliuso e Bairrão, 2010, p.200)

[23] Pessoas que procuram a umbanda para tomarem passe espiritual e/ou resolverem problemas pessoais de diversas ordens.

Para esta análise, consideramos o inconsciente (conforme Lacan, lacuna em um discurso cuja falta impede que se perfaça um sentido) como intrinsecamente social, cultural e histórico (Bairrão, 2005b). A psicanálise é entendida como um método de pesquisa social, desde que aborda o sujeito de forma atenta às dimensões inconscientes da sua expressão. Assim, esteve em foco o sujeito social, que enuncia por meio de sujeitos empíricos (pequenos outros), mas não se confunde com os egos individuais.

2.5 O olhar

Neste tópico, discutimos como a busca pelo impacto visual configurou-se o meio para que, ao pesquisar a umbanda, a pesquisadora, interpretada pela umbanda como consulente, pudesse ser olhada por ela e, assim, poder olhá-la e entender parte de sua dinâmica.

De acordo com Lacan (1985),

> no campo escópico, o olhar está do lado de fora, sou olhado, quer dizer, sou quadro. É aí que está a função que se encontra no mais íntimo da constituição do sujeito no visível. O que me determina fundamentalmente no visível é o olhar que está do lado de fora. É pelo olhar que entro na luz, e é do olhar que recebo seu efeito. Donde se tira que o olhar é o instrumento pelo qual a luz se encarna, e pelo qual – se vocês me permitirem servir-me de um termo, como faço frequentemente, decompondo-o, sou *foto-grafado.* (p.104, grifo do autor)

Quando olho para a umbanda, estou dentro do quadro, me vejo nela. Ou seja, no Outro umbandista aparece algo de mim que a mim é invisível. A umbanda assim me torna visível, me foto-grafa, perfaz sentidos sobre mim. Descrevemos, nos resultados, como esse processo ocorreu durante esta pesquisa.

Para uma melhor explanação sobre o assunto, é válido começar pela diferença entre o olho e o olhar (entre visão e pulsão escópica) desenvolvida por Lacan. O autor explica-nos que

> as vias pelas quais ele [Merleau-Ponty[24]] os levará não são apenas da ordem da fenomenologia do visual, pois elas chegam a reencontrar – aí está o ponto essencial – a dependência do visível em relação àquilo que nos põe sob o olho do que vê. Ainda é dizer demais, pois esse olho é apenas a metáfora de algo que melhor chamarei *o empuxo* daquele que vê – algo de anterior ao seu olho. O que se trata de discernir, pelas vias do caminho que ele nos indica, é a preexistência de um olhar – eu só vejo de um ponto, mas em minha existência sou olhado de toda parte. (Lacan, 1964, 1985, p.73, grifo do autor)

[24] Merleau-Ponty, M. (1964). *O Visível e o Invisível*. Paris: Éditions Gallimard.

O olhar preexiste à visão do sujeito que por ele pode perceber-se visto (pelo olhar do Outro). Esse olhar é o que escapa, o que escorrega, sempre elidido no que é constituído pela visão. Para que o olhar esteja em foco, deve o olho sair de cena. "No que estou sob o olhar, escreve Sartre, não vejo mais o olho que me olha, e se vejo o olho, é então esse olhar que desaparece" (*Ibidem,* p.83). Esse olhar que não se mostra (está fora da cena) discerne o sujeito e faz dele ser olhado. Citando Sartre, Lacan explica que

> muito ao contrário de falar da entrada em cena desse olhar como de algo que concerne ao órgão da visão, ele se reporta a um ruído de folhas repentinamente ouvido enquanto estou em minha caça, a um passo surgido no corredor, e em que momento? – no momento em que ele próprio se apresentou na ação de olhar por um buraco de fechadura (...) O olhar de que se trata é mesmo presença de outrem enquanto tal. Mas é de se dizer que, originalmente, é na relação de sujeito a sujeito, na função da existência de outrem como me olhando, que percebemos o de que se trata no olhar? (p.84)

Neste trabalho, veremos que eu estive na posição de alvo do olhar do outro (contexto umbandista), sujeito a sujeito. A umbanda, como outrem, olhou-me e assim me tornou visível, como se eu, para a umbanda, tivesse "olhado no buraco da fechadura" e fosse "um passo [que] surgiu no corredor" (para utilizar os exemplos da citação). A umbanda, como alteridade que me identifica, iluminou aspectos meus (me foto-grafou, naquele instante) e dessa forma iluminou-se aos meus olhos, se revelou.

Porém, Lacan (1985) explica que o sujeito não é "simplesmente esse ser puntiforme que se refere ao ponto geometral desde onde é apreendida a perspectiva" (p.94). Diz que a imagem, o quadro, se faz no fundo do olho, mas que ao mesmo tempo, o sujeito está dentro do quadro.

Se pensarmos na fotografia, pode-se dizer que a imagem se faz no filme (ou equivalente), assim como se forma no fundo do olho. São processos óticos que se assemelham. Assim como Lacan diferenciou o olho do olhar, neste trabalho pensamos, primeiramente, em duas fotografias: as várias fotos produzidas durante a pesquisa, por processo ótico (assim como as imagens que se formam na retina), e a "fotografia" construída ao longo do trabalho (quando a umbanda, ao ser fotografada, me "foto-grafou", escreveu algo de mim através da luz), que está relacionada ao olhar e ao conceito lacaniano de quadro (onde o sujeito que olha se insere).

Mas, durante a análise dos resultados, ao associar a experiência em campo com a etnia Cokwe, especialmente, percebemos que esse segundo sentido para a fotografia, 'esculpida' durante o processo da pesquisa, tem ainda uma analogia com o modo de expressão e vivência banto, assunto que será retomado e desenvolvido nos resultados e na discussão.

3 OBJETIVO

O objetivo deste estudo é apreender nuances dos modos de construção, transmissão e apreensão de significados relativos ao mundo, ao eu e ao outro presentes na umbanda, a partir de discursos construídos escopicamente.

4 MÉTODO

4.1 Procedimentos

Este trabalho teve como colaboradores as comunidades de dois terreiros de umbanda da região de Ribeirão Preto. De acordo com o planejamento inicial, seriam três os terreiros colaboradores. Nos primeiros semestres da pesquisa, uma das comunidades estaria em foco, ou seja, eu a frequentaria uma vez por semana. Para que a convivência fosse contínua em ambos, os que não estivessem em foco seriam frequentados uma vez a cada quinze dias. Porém, consideramos a importância em adequar o planejamento inicial às condições dadas pelo campo, no intuito de não se perderem informações importantes somente para se cumprir planejamentos iniciais e cronogramas previamente programados. Como afirma Silva (2000), o que acontece nas relações em campo pode direcionar o estudo por caminhos talvez contrastantes com as escolhas iniciais. Ou seja, muitas vezes, a prática de estar em campo, em relação com os colaboradores, determina quem, onde e como se observar. O trabalho de campo desta pesquisa (com registros em áudio e notas em diário de campo) dependeu da relação com os colaboradores e evoluiu conforme sua dinâmica. Assim, a pesquisa de campo na segunda comunidade exigiu mais tempo do que o previsto inicialmente. Diante da grande quantidade de informação para análise, obtida nos dois primeiros terreiros estudados, decidimos, juntamente com a Banca formada para o Exame de Qualificação[25], que seria suficiente o recorte desse trabalho de campo nas duas comunidades umbandistas.

A pesquisa foi apresentada inicialmente à mãe de santo do primeiro terreiro e ao pai de santo do segundo, com o pedido de permissão para a sua realização. Como já havia contato com essas comunidades umbandistas, decorrente das pesquisas de Iniciação Científica e de Mestrado, vários dos colaboradores já estavam habituados à minha presença e se encontravam também familiarizados com registros em áudio, vídeo e fotografia durante os rituais. Assim, houve uma permissão prévia, por parte das comunidades participantes, para a realização de uma pesquisa que incluísse a produção de fotografias durante o ritual. Foi solicitado a todos os colaboradores que concordassem, na forma de um termo de consentimento (Anexo I), com a utilização das fotografias e relatos obtidos durante a pesquisa.

Como dito acima, as sugestões dos dirigentes e médiuns dos terreiros foram acatadas, desde que pretendemos apreender as informações a partir do olhar do outro, e assim garantir que o planejamento inicial não se tornasse uma armadura que impedisse o andamento do trabalho. Dessa forma, foi planejado coletar depoimentos (registrados em áudio) dos pais e mães de santo sobre as fotografias produzidas em seus terreiros, e também sobre fotografias

[25] Agradeço e acato a sugestão da Profa. Dra. Carmen Lucia Cardoso.

antigas (de rituais, festas, iniciações ou mesmo sociais), com o intuito de atentar às diversas formas de transmissão de memórias coletivas, como elas atingem e significam diferentes histórias de vidas brasileiras, e como essas biografias se mesclam e aparecem ou não nas composições visuais construídas nos rituais religiosos. Esses processos não ocorreram em dias e horas marcados previamente. Nem como imaginamos a princípio. Deram-se a partir do andamento da pesquisa, sem que dificuldades, entraves e impossibilidades para que o planejado acontecesse fossem ignorados. Ao contrário, consideramo-los dados passíveis de serem analisados, como se verá nos tópicos Resultados e Discussão.

Para além da simples descrição de relatos, fez parte do conjunto de resultados a subjetividade dos colaboradores e a minha, ou melhor, a subjetividade construída coletivamente durante a pesquisa de campo. Como define Crapanzano (2005), toda subjetividade é intersubjetiva, e sentimentos, humores e emoções "são, a seu próprio e especial modo, uma dimensão significativa e efetiva do mundo em que vivemos, pensamos e agimos" (p.359). Em concordância com o autor, a subjetivação da realidade 'objetiva' foi vista como algo dado, portanto, alvo de atenção para o "entendimento dos dramas interlocutórios complexos (que ocorrem no ritual, por exemplo, ou na psicanálise)" (p.383). Para tanto, sensações, emoções e percepções subjetivas e sensoriais (sentidas por mim e relatadas pelos colaboradores) foram cuidadosamente descritas em diário de campo durante todo o estudo.

Sobre a postura do pesquisador e a forma de análise dos dados, apresentamos semelhanças ao modo de proceder e refletir de Favret-Saada (2005). A antropóloga psicanalista diz que foi levada, pela sua pesquisa de campo, a

> pôr em questão o tratamento paradoxal do afeto na antropologia: em geral, os autores ignoram ou negam seu lugar na experiência humana. Quando o reconhecem, ou é para demonstrar que os afetos são mero produto de uma construção cultural, e que não têm nenhuma consistência fora dessa construção, (...) ou é para votar o afeto ao desaparecimento, atribuindo-lhe como único destino possível o de passar para o registro da representação. (p.155)

A autora sugere que essa desvalorização dos afetos nas pesquisas científicas (presente em algumas, mas não em todas, acrescentamos) confunde-se com a desqualificação da palavra nativa e a promoção da do etnógrafo. Para ela, isso causa um distanciamento e certo "mutismo" das comunidades alvo de pesquisas, aprendido nessa relação entre "nós" (pesquisadores, supostos donos da verdade e da objetividade) e "eles" (pesquisados, supostos supersticiosos). Seus colaboradores (que acreditavam na feitiçaria) a levaram a romper com esse jogo de "nós" e "eles", desde que falaram sobre feitiçaria, de fato, apenas no momento em que a consideraram enfeitiçada. Para obter os resultados de sua pesquisa, foi preciso, em suas palavras, que

> experimentasse pessoalmente por minha própria conta – não por aquela da ciência – os efeitos reais dessa rede particular de comunicação humana em que consiste a feitiçaria. Dito de outra forma: eles queriam que aceitasse entrar nisso como parceira e que aí investisse os problemas da minha existência de então. (Favret-Saada, 2005, p.157)

A experiência com a umbanda, que obtive durante as pesquisas de Iniciação Científica e de Mestrado, também sugeriu que se não houvesse um investimento das questões pessoais em campo, para assim experienciar e entender esse modo de construção de sentidos, eu correria o risco de apenas observar e descrever, mas sem compreender.

Dessa forma, deixei-me afetar pela umbanda, realizei uma imersão em campo, de forma aberta, ao encontro de questões que me eram até então invisíveis. Fiz isso sem preocupar-me, num primeiro momento, em reter informação, em compreender. Expus-me, a mim e às minhas questões subjetivas, sonhos, sensações e humores, ao sistema umbandista, experimentando-o. Corbin (1998) inspiraria a pergunta: de que outra forma, a não ser levando meu momento existencial para ser significado e trabalhado (ressignificado) em campo, eu poderia apreender a forma pela qual os umbandistas constroem significados? Esse autor afirma que "a única maneira de se poder falar significativa e convincentemente sobre o fato religioso é entrando na consciência religiosa e evocando critérios que lhe são apropriados" (p.17, tradução nossa[26]). Ao contrário disso, se tentarmos evocar critérios estranhos ao ato religioso para entendê-lo, corremos o risco de perder a visão das múltiplas ordens da realidade que correspondem a diferentes modos de dados e de 'existência objetiva', pois esses modos não são reduzíveis uns aos outros, nem podem ser julgados nos termos uns dos outros.

Por outro lado, para que a pesquisa não se tornasse a descrição de uma aventura pessoal, também uma preocupação inicial de Favret-Saada (2005), foi preciso utilizar um dispositivo metodológico análogo ao dela, pelo qual é possível elaborar posteriormente um saber sobre a experiência: a organização de um diário de campo preciso, que permitisse, num momento posterior, rever os eventos e compreendê-los[27]. A autora (2005) afirma que

> Quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível. (p.160)

[26] the only way we can hope to speak meaningfully and convincingly of religious fact is by entering into religious consciousness and invoking criteria which are appropriate to it.

[27] Encontramos aqui uma semelhança com o que preconiza Lacan, sobre o sentido, que se dá *a posteriori*.

Em nossas palavras, se o que ela chama de projeto de conhecimento (teoria, pressupostos, métodos) estiver presente a ponto de ocupar significativamente a vivência do pesquisador, não há espaço para que se ouça a voz do outro (a comunidade pesquisada) e suas formas de significar as experiências humanas. Não acontece nada.

Durante o trabalho de reler o diário de campo, os sentidos e as associações significativas se fizeram notar, mesmo nos relatos de dias e dias em que a princípio não foi possível entender o que estava acontecendo nem qual era a importância deste ou daquele fato para a pesquisa. Foi preciso lidar com a angústia de não saber (o projeto de conhecimento se desfez e abriu espaço para o conhecimento do outro). Aliás, a bem de uma descrição mais exata do processo, devo dizer que os momentos no campo em que me senti mais próxima da posição de 'pesquisadora', que segue o planejado, mostraram-se menos importantes para o objetivo da pesquisa. As experiências mais ricas em termos de entender os modos de construção, transmissão e apreensão de significados relativos ao mundo, ao eu e ao outro presentes no contexto da umbanda ocorreram durante momentos de distanciamento dessa posição, e de todas as preocupações que ela carrega, quando foi possível me permitir estar em campo como consulente, confiando a exposição dos problemas de então ao sistema umbandista.

Favret-Saada (2005) defende que se "é preciso aceitar ocupá-lo (o lugar do outro) em vez de imaginar-se lá, é pela simples razão de que o que ali se passa é literalmente inimaginável" (p.159). Aceitar este lugar e ser afetada por ele proporcionou uma comunicação específica, que pode ser verbal e não verbal. É fundamental que essa comunicação (análoga ao que Crapanzano (2005) chama de 'cena'[28]) possa ter estatuto epistemológico em pesquisas como esta.

[28] Sobre a 'cena', Crapanzano (2005) explica: "Andei pensando no modo como tendemos a ignorar (por falta de melhor termo) a 'subjetivação' dos contextos presumidamente objetivos que buscamos para explicar os fenômenos que observamos. De um modo preliminar, (...), tentei diferenciar a realidade 'objetiva' do que chamo de cena. Por 'realidade objetiva' quero dizer algo semelhante ao que Alfred Schutz (1970:253 [1979:248-249]) denomina 'realidade suprema' ou a realidade do senso comum da vida cotidiana que aceitamos sem questionar. Ela inclui, nos termos fenomenológicos de Schutz, 'não só objetos, fatos e eventos físicos ao nosso alcance real e potencial, percebidos como tais através do código de percepção simples, mas também referências de apresentação de ordem inferior, pelas quais os objetos físicos da natureza são transformados em objetos socioculturais'. É a 'província finita do significado que chamamos de realidade de nossa vida cotidiana' e, como tal, difere dramaticamente de domínios como 'o mundo de imaginações e fantasmas ou o mundo da contemplação científica'. (...) Trata-se, em resumo, da realidade de referência primária. Em nosso pressuposto empírico comum ou, se assim preferir o leitor, pragmático, a realidade suprema é despida do fantasioso, daquilo que é temporal ou mesmo espacialmente vinculado ao capricho - esses deslocamentos de atenção que relacionamos a sentimentos, emoções e humores, identificados com o domínio subjetivo e que não passam de elementos decorativos, epifenômenos, ou como diriam alguns, epifenômenos de epifenômenos. Pois é justamente para esses elementos decorativos, para esses epifenômenos, que quero chamar a atenção, pois eles são, a seu próprio e especial modo, uma dimensão significativa e efetiva do mundo em que vivemos, pensamos e agimos. Não quero, contudo, reduzir a cena ao subjetivo, pois acredito que isso nos desviaria do que considero ser sua base intersubjetiva. (...) a subjetividade, a despeito de quanto possa parecer minha, é essencialmente intersubjetiva, tanto em um modo mediado pela linguagem, por exemplo, quanto imediatamente, por meio de encontros reais e imaginados com figuras significativas cercadas de sombras. Para mim, ao menos, a cena é aquela aparência, a forma ou refração da situação 'objetiva' em que nos encontramos, colorindo-a ou nuançando-a e, com isso, tornando-a diferente daquilo que sabemos que ela é quando nos damos ao trabalho de sobre ela pensar objetivamente" (p.358-359).

Esse modo de trabalhar aproxima-se também do que é chamado de autoetnografia[29], na qual se analisam as experiências dos pesquisadores em torno do contexto a ser pesquisado e os efeitos nas suas subjetividades, por meio de narrativas de estilo autobiográfico e investigativo que conectam o pessoal com as experiências culturais. Bossle e Molina Neto (2009), ao realizarem uma revisão na literatura sobre esse conceito e sua aplicação, concluíram que a autoetnografia é uma forma de autonarrativa, "ou seja, o si-mesmo no interior de um determinado contexto social" (p.134), a qual

> está fundamentada em requisitos que têm como base a descrição, a reflexão e a introspecção tanto intelectual quanto emocional não somente do autor, mas dos autores que atuam dentro de um contexto social ou cultural e do leitor que se apropria desses conceitos.(...) Investigar [dessa forma] (...) possibilita compreender a importância de destacar as vivências do próprio sujeito pesquisador na pesquisa, acrescentando a esse processo de interlocução com outros a interação e o reconhecimento de sua própria vivência, seus saberes e memórias. (Versiani, 2005, p.134)

Apesar de aproximações possíveis, existem diferenciações importantes entre o nosso modo de proceder e as contribuições metodológicas descritas acima. Uma delas diz respeito ao fato de que, ao aceitar experimentar o lugar de um consulente, estamos atentos também ao lugar específico em que o Outro umbandista situa simbolicamente este consulente (eu). Ou seja, as posições transferenciais devem ser analisadas à luz das contribuições da psicanálise aplicadas ao meio social (Bairrão, 2005b). Sobre a posição do pesquisador, o autor explica que

> O fenômeno só pode mostrar-se da maneira como acontece, revela-se dialogicamente, executando os atos que são a sua natureza. O observador é sempre um tu a ser cuidado no seu ser (e nunca apenas um profissional no desempenho de um papel). Furtar-se a este tipo de tratamento impediria o aprofundamento da análise não por uma recusa do encantado em fornecer informações, mas pela expectativa do pesquisador, descabida, de que aquele subsistisse fora do estilo de se revelar que lhe é inerente. A participação como consulente é consubstancial ao fenômeno. (p.445-446)

Devemos lembrar que essa forma de proceder em campo não é novidade. Pagliuso (2012) afirma que autores dedicados à Etnopsiquiatria e à Etnopsicologia discutem os perigos de não considerar a implicação do observador que, por consequência, interfere no que é observado. Essa implicação é defendida por Bastide (1970) e Devereux (1970), que sugerem a necessidade de trabalharmos a transferência e a contratransferência em pesquisas de campo.

[29] Para maiores detalhes sobre esse método, ver Reed-Danahay (1997), Chang (2008), Ellis (2004), Berger e Ellis (2002) e Versiani (2005).

Além deles, De Martino (1961) já defendia a implicação do pesquisador, de suas paixões atuais e da proposta em que está inserido para poder viver em sociedade, em uma perspectiva histórica[30], afirmando que se deve adotá-la como um critério de maior cientificidade inclusive.

Outra distinção importante é o conceito do "eu" na etnografia/autoetnografia e o sujeito para a psicanálise lacaniana. Com base nessa teoria, falamos de um sujeito cindido, diferente do "eu" que experimenta e relata suas experiências na etnografia/autoetnografia tal como vista pelos autores acima, e que considera ter controle do que diz. Assim, se considerarmos nosso procedimento autoetnográfico, só podemos fazer isso se acrescentarmos um adjetivo ao termo: autoetnografia psicanalítica. Para Lacan, é através de uma divisão inaugural que o sujeito advém, num processo que inaugura a subjetividade. Dor (1989) explica a

> *divisão inaugural do sujeito*, originária da submissão do sujeito à (...) *ordem simbólica*, mais precisamente à ordem que irá mediatizar a relação do sujeito com o Real, enlaçando, para o sujeito, o Imaginário e o Real. (...) Dizer que o Sujeito está dividido é desde já colocar, segundo *Lacan, que só há sujeito em ser falante* (o fala-ser, "Le parlêtre"). Da mesma forma, é reconhecer que *a causa do Sujeito sustenta-se na promoção do inconsciente*. Em outras palavras, é aceitar que é a *ordem significante que causa o sujeito, estruturando-o num processo de divisão que faz advir o inconsciente.* (p.102-103, grifos do autor)

Fink (1998) discute o termo sujeito, um conceito caro à teoria lacaniana, de uma forma interessante. De acordo com ele, "nada deve ser considerado como dado na compreensão do uso do termo por Lacan" (p.56). Portanto, explica o que não é o sujeito lacaniano. Este não pode ser confundido com o "indivíduo" ou com o conceito de sujeito consciente tal como versa a filosofia anglo-americana. Segundo um esquema simplificado do autor, "o sujeito é dividido entre o eu (...) e o inconsciente (...), entre um sentido inevitavelmente falso de *self* e o funcionamento automático da linguagem (a cadeia significante) no inconsciente" (p.67).

---

[30] "(...) a objetividade do etnógrafo não consiste em fingir-se distante, livre de qualquer paixão desde o início de sua pesquisa, sob o risco de permanecer preso às paixões medíocres e vulgares, deixando-as transparecer no discurso etnográfico de maneira inconsciente, tais como vermes fervilhando dentro de um túmulo de mármore digno. O reconhecimento explícito de uma paixão atual se baseia num problema vital da civilização à qual se pertence, atrelado à prática e aos estímulos e 'temperos' da história (...) em dizer como 'se sofre' dolorosamente de maneira objetivada no decurso da exploração, para que seja feito um uso posterior de técnicas etnográficas na análise da história cultural. (...). A consciência da origem e do destino humano de todas as heranças culturais não é uma entre tantas consciências possíveis que podemos ter, mas é a nossa consciência de etnógrafos que nos segue tal como uma sombra, é o instrumento de análise mais indispensável que podemos ter. Independentemente do sistema de escolhas culturais com o qual nos deparamos, cabe inteiramente ao âmbito de nossas escolhas definir de maneira unívoca o nosso 'papel'. Nós avaliamos todas as propostas que o homem tem feito para viver em sociedade: mas, contanto que nunca coloquemos entre parênteses a proposta da área de humanas de 'estarmos dentro' e que é nosso trabalho nos aprimorarmos continuamente para quaisquer que sejam 'os encontros' nessas viagens" (De Martino, 1961, p. 20-22).

> O sujeito lacaniano não é o indivíduo nem o que poderíamos chamar de sujeito consciente (ou o sujeito pensante consciente), em outras palavras, o sujeito a que se refere a maioria da filosofia analítica. O sujeito pensante consciente é, de modo geral, indistinguível do eu como entende a escola de psicologia do ego (...) [esse] eu, de acordo com Lacan, surge como uma cristalização ou sedimentação de imagens ideais, equivalente a um objeto fixo e reificado com o qual a criança aprende a se identificar. (p.56)

As imagens de si, internalizadas ao longo da vida de uma pessoa, fundem-se na construção de um *self*, dando um "sentido do eu" coerente, que norteia as formas de compreensão de mundo e de como os acontecimentos atingem essa pessoa. Mas, para Lacan, o eu não é ativo, é resultado de uma cristalização de sentidos (alienação), pois é uma construção que acontece por meio da linguagem, sempre sujeita a mal-entendidos e nunca suficiente para dizer da totalidade daquele sujeito.

O eu é o sujeito do enunciado: "O pronome pessoal 'eu' designa a pessoa que identifica o seu *self* com uma imagem ideal específica. Dessa maneira, o eu é aquilo que é representado pelo sujeito do enunciado" (Fink, 1998, p.57), tal como nas frases começadas pelas palavras *eu sou assim*, ou *eu sou uma pessoa que me considero...* "Sempre haverá bastante professores de psicologia para justificar com o cliente que ele toma sentido justamente ali onde ele não está mais em seu lugar" (Lacan, 1964, 1985, p.206), ou seja, ele não está mais ali, desapareceu, há um significado, um enunciado no seu lugar. Esse enunciado diz dele, mas não é ele.

> Pois esse outro sujeito (...) não é algo ou alguém que tenha algum tipo de existência permanente; só aparece quando uma ocasião favorável se apresenta (...) o sujeito do inconsciente manifesta-se no cotidiano como uma irrupção transitória de algo estranho ou extrínseco. Em termos temporais, o sujeito aparece apenas como uma pulsação, um impulso ou irrupção ocasional que imediatamente se desvanece ou se apaga, "ex-pressando-se", desta maneira, por meio do significante. (Fink, 1998, p.62-63)

Para Lacan, algo vem tumultuar esses enunciados precisos e coerentes do eu, trazendo uma irrupção que de certa forma desloca os sentidos previamente cristalizados. Esse algo, que pode ser chamado de discurso do Outro, é da instância do inconsciente, do sujeito do inconsciente, da enunciação.

> Escolhemos o ser, o sujeito desaparece, ele nos escapa, cai no não-senso – escolhemos o sentido, e o sentido só subsiste decepado dessa parte de não-senso que é, falando propriamente, o que constitui, na realização do sujeito, o inconsciente. Em outros termos, é da natureza desse sentido, tal como ele vem emergir no campo do Outro, ser, numa grande parte do seu campo, eclipsado pelo desaparecimento do ser induzido pela função mesma do significante. (1964, 1985, p. 200)

Em nossas palavras, o ser só existe onde não há sentido, porque o ser se esconde atrás do significante que, por sua vez, é dado pelo discurso do Outro. Podemos dizer, de forma simplificada, que eu posso pensar que sei quem sou eu. Tenho um discurso sobre isso, assim como tenho um discurso sobre o que é umbanda, o que é ciência, o que é o mundo etc. Onde há sentidos sobre mim e sobre o mundo, não há sujeito. No encontro com o Outro, que pode ser o contexto umbandista, por exemplo, através do encontro com alteridades, que podem ser pais e mães de santo, médiuns incorporados e desincorporados, consulentes e pessoas próximas (outros), onde de um conjunto de significantes podem surgir infinitas combinatórias que perfazem sentidos, algo novo pode surgir que me desloca daquele discurso a que me referi acima. Quando o estranho surge, me afeta de alguma forma, diz de uma verdade sobre mim que é inatingível. Quando o Outro enuncia algo sobre mim, por exemplo, é aí que está o sujeito, enunciando, perfazendo outro sentido que passa pela verdade sobre mim, mas já não me resume, pois já é outro sentido. O sujeito está novamente eclipsado pelo significante.

Na umbanda, encontramos "eus" (pais de santo, médiuns etc.) que carregam discursos mais ou menos estruturados sobre quem são, o que é a umbanda e como ela funciona. Não é isso o que buscamos ouvir. Ouvimos os lapsos, as coincidências e repetições, o discurso para além do que está estruturado, onde o estranhamento tem lugar, causando deslocamentos de sentidos, que podem vir à tona pela voz de pais de santo, entidades, médiuns, nos encontros entre alteridades, na dinâmica das relações, durante a produção das fotografias e para além desse processo.

4.2 O uso da fotografia

As fotografias foram captadas por alguns colaboradores e por mim. Não foi necessário um procedimento de familiarização com a máquina fotográfica por parte dos umbandistas que a utilizaram. Os que produziram as fotos durante os rituais foram escolhidos pela sua afinidade com a tarefa. Dessa forma, é mais exato dizer que eles próprios escolheram sua participação nesses moldes. A única orientação que receberam foi a de captarem o que quiserem, sem nenhuma restrição. Assim, tanto eu quanto estes colaboradores fotografamos livremente.

Para bem situar o uso da fotografia nesse trabalho, segue uma discussão de como esse procedimento tem sido utilizado e problematizado na psicologia e nas ciências humanas, assim como o seu desenrolar ao longo desta pesquisa.

De acordo com Benjamin (1994), a fotografia não foi descoberta. Sua origem foi buscada por "vários pesquisadores, trabalhando independentemente, [que] visavam o mesmo objetivo: fixar as imagens da *câmara obscura*" (p.91, grifos do autor). Durante o século XIX, diz o autor, houve tentativas de combater essa arte diabólica, e o desenvolvimento da fotografia podia ser conhecido como "projeto sacrílego", pois o homem, obra de Deus, não poderia ser fixado por nenhum mecanismo humano. Já o físico Arago defendeu a fotografia em 1839, afirmando que seu alcance, da astrofísica à filologia, seria maior do que se propunham seus inventores.

Para Samain (2005),

> A imagem fotográfica foi, desde que surgiu, o ponto para onde convergiram múltiplos discursos: discurso técnico, estético, literário, filosófico, psicanalítico, semiológico, sociológico e antropológico; discurso sobre seus estilos, seus gêneros, seus possíveis usos; discursos daqueles que a faziam e debates que essa imagem suscitava nos meios artísticos. (p.14)[31]

Nas ciências humanas, Barbosa e Cunha (2006) discutem o uso da imagem (fotografia, vídeo ou cinema) como método, meio de elaboração e divulgação de resultados, e "pensada como artefato cultural e por isso passível de se transformar em objeto da antropologia" (p.7). Com a importância histórica do uso da fotografia nas ciências humanas, os autores explicam que,

> Nesse primeiro momento, pontuado pelo esforço racionalista, pesquisa antropológica e técnica de linguagens visuais estavam juntas. Um exemplo dessa parceria é a expedição multidisciplinar ao estreito de Torres realizada em 1898 e comandada pelo pesquisador Alfred Haddon, da Universidade de Cambridge. (...) Nesse projeto, a câmera fotográfica e o cinematógrafo constituíram ferramentas fundamentais para o registro dos diferentes tipos físicos e culturais. Eram considerados instrumentos científicos, tanto quanto o microscópio, capaz de ampliar o olhar do cientista, pois ao "estabilizar" ou "fixar" os dados obtidos em campo facilitariam análises posteriores. (p.12-13)

Segundo Barbosa e Cunha (2006), essa perspectiva analisava as imagens como registros importantes de gestos, falas, movimentos e expressões que poderiam assim ficar conservados tal como máscaras e potes de barro. Considerando o exposto no tópico acima, podemos pensar na importância da leitura desse material à luz da relação com os colaboradores das pesquisas, pois

[31] Para mais leituras sobre esses debates, ver Newhall, B. (1937), *The History of Photography from 1839 to the present.* Nova York: The Museum of Modern Art (1ª ed.). Ver também Van Lier, H. (1981), *Filosofia da Fotografia.* Dubois, P. (1983), *O Ato Fotográfico*, e Schaeffer, J. (1987), *A Imagem Precária: Do dispositivo Fotográfico*.

tanto imagens registradas quanto potes de barro ou máscaras por si só proporcionam interpretações que podem aproximar-se ou distanciar-se das dos povos estudados, a partir do que os autores chamam de imaginação. "Tanto a antropologia como a fotografia e o cinema, em seus diferentes processos de construção do conhecimento, elaboram métodos e formas de representar, de dar corpo a uma imaginação existente sobre a alteridade" (p.14). Acirraram-se as discussões sobre a construção de uma "boa distância" entre pesquisadores e comunidades, que permitisse a comunicação e a produção de conhecimento.

> O século XIX, em seu contexto social e histórico, marcado pela busca de compreensão e assimilação do mundo pelos europeus, caracteriza o surgimento e consolidação da etnografia e dos registros visuais, como a fotografia e o cinema, apontando para questões fundamentais sobre essas formas de representação da realidade social. As expedições científicas multidisciplinares e as técnicas fotográficas e fílmicas, que se multiplicam a partir dessa época, vão possibilitar o registro de acontecimentos de um mundo mais amplo (...) A ciência, o cinema e a fotografia assumem lugares fundamentais como disciplina e instrumentos privilegiados para observação da experiência humana. (Barbosa & Cunha, 2006, p.17)

Considerados pioneiros nessa área, Margareth Mead e Gregory Bateson buscaram compreender o *ethos* balinês pelo registro visual, produzindo aproximadamente 25 mil fotografias e sete quilômetros de filme. Pretendiam, ao invés de focar nos costumes balineses, realizar uma pesquisa sobre o balinês, "ou seja, como ele incorpora (*embody*) essa abstração que chamamos de cultura por meio do movimento, dos gestos e dos olhares" (Barbosa & Cunha, 2006, p.29).

> Mead e Bateson atribuíram à utilização de fotografias e filmagens um papel fundamental em sua pesquisa. Contudo, esse papel estava vinculado à crença na objetividade do registro fotográfico e fílmico como suporte para preservação de registros das expressões visuais de padrões culturais que estariam fadados à extinção. (Barbosa & Cunha, 2006, p.29)

Já na área da psicologia, Neiva-Silva e Koller (2002) defendem que a fotografia contribui para a construção do conhecimento científico há mais de cem anos. Apresentam um levantamento histórico-metodológico do seu uso nessa disciplina, afirmando que historicamente no Brasil não há muitos registros do uso da fotografia na área, comparativamente a outros países.

De acordo com os autores,

> Analisando a literatura a respeito do uso da fotografia na pesquisa psicológica, é possível identificar quatro funções principais no uso do

> recurso fotográfico. A primeira delas é a função de registro, na qual a fotografia tem o papel de documentar determinada ocorrência (...) No segundo caso, a fotografia desempenha a função de modelo. São apresentadas aos participantes, fotos que enfocam determinado tema, normalmente relacionado com o objeto de estudo, mas que não retratam os próprios participantes. São então analisadas as percepções, falas ou reações das pessoas em relação às imagens. (Neiva-Silva & Koller, 2002, p.238)

No primeiro caso, importa somente o conteúdo presente na fotografia (ou fotografias), sem se levar em consideração quem as produz ou quem as observa posteriormente. Já no segundo, o foco principal passa o observador das fotografias, e suas respostas frente às fotos apresentadas.

> A terceira função da fotografia na pesquisa é denominada autofotográfica. Nestes estudos, cada participante (...) é solicitado a tirar determinado número de fotos na tentativa de responder a uma questão específica. Após a revelação do filme, é analisado o conteúdo das fotos (...) Na quarta função, a fotografia é usada como um instrumento de *feedback* aos participantes da pesquisa. Na maioria destes casos, as pessoas são anteriormente avaliadas em determinado aspecto, (...) Elas são, então, fotografadas por terceiros em diferentes circunstâncias e o resultado – as fotos – é apresentado às mesmas. Posteriormente é realizada nova avaliação com o intuito de verificar se o contato com as fotografias gerou alguma diferença no critério avaliado. (Neiva-Silva & Koller, 2002, p.238)

Na terceira função, faz-se análise de conteúdo, com definição de categorias a partir dos assuntos presentes nas fotos. Nesse caso, interessa quem produz as fotografias, o que não ocorre na quarta função, em que o foco é o resultado que as imagens geram nos participantes.

Quanto ao nosso trabalho, não o consideramos pertencente a nenhuma das categorias isoladas descritas acima, porque não há decisão *a priori* do que vai ser foco de análise, se o conteúdo, os observadores, quem fotografa ou o resultado que as fotos provocam. O que foi relevante foi decidido pelos colaboradores, a partir da escuta fina dos sentidos enunciados construídos durante a pesquisa. E, para tanto, nenhuma das categorias são descartadas nem priorizadas. Se as imagens causam determinados resultados, ao serem vista pelos participantes, assim consideramo-las. Se um conteúdo faz sentido a partir de quem produziu a fotografia, assim é analisado. Sentidos podem se repetir em diversas fotos, porém com conteúdos (*Spectrum*, para Barthes[32]) diferentes, e assim por diante. Portanto, para esse estudo, não procede sistematizar, a princípio, a forma como as fotografias serão utilizadas. O

[32] "E aquele ou aquilo que é fotografado é o alvo, o referente, uma espécie de pequeno simulacro, de *eidôlon* emitido pelo objecto, a que poderia muito bem chamar de *Spectrum* da Fotografia, porque esta palavra conserva, através da raiz, uma relação com o "espetáculo" e acrescenta essa coisa um pouco terrível que existe em toda a fotografia: o regresso do morto" (Barthes, 1980, p.23-24).

trabalho de dar voz à enunciação do sujeito umbandista inclui ouvir como eles significaram e lidaram com a produção de fotografias em campo. Dessa forma, continuemos com algumas considerações sobre o processo de construção e reflexão que perfizeram este trabalho, no que concerne à fotografia, para maior entendimento de sua posição na presente pesquisa.

De acordo com Moreira Leite (2000), as imagens fixadas pelas fotografias podem ser revistas muitas vezes e circular entre os sujeitos. A partir do momento em que a imagem fotográfica não é absorvida pelas imagens seguintes (como acontece no vídeo, por exemplo), a fotografia admite "uma volta infinita ao ponto de observação, uma contemplação detida, longa, múltipla e repetida" (p.151), podendo desencadear lembranças e associações diferentes nos vários colaboradores.

A partir dessa ideia, que veio à tona pela reação da moradora da fazenda, descrita no tópico Apresentação, foi pensado o procedimento para esta pesquisa, apostando no fato de que os colaboradores, diante das fotografias produzidas em campo, perceberiam e expressariam conhecimentos que eles próprios não sabiam anteriormente que possuíam. Afinal, "Um detalhe na imagem (...) causa o sentimento do inesperado" (Alves & Contani, 2008, p. 130), ou do que estaria latente, e passível de se fazer significar. As imagens, percebidas por uma minúscula fração de tempo, que impactam e surtem efeitos sutis e quase imperceptíveis conscientemente, poderiam ser congeladas nas fotografias captadas nos rituais. Bazin (1991) defende que a fotografia "embalsama o tempo" (p.24) e assim se traduz em imagem o que não se sabe ou o que de outra forma não se pode ver. Para Barthes (1980), a fotografia pode revelar o "que o próprio autor desconhecia ou de que não estava consciente". (p.54).

Segundo Moreira Leite (2000), o sentido da fotografia se dá quando se estende sua aparência instantânea a um antes e depois do momento fotografado. Assim, a intenção inicial foi a de somar as fotos feitas durante a pesquisa às narrativas antes, durante e depois do processo de sua produção, tornando-as material palpável para a decodificação do olhar do outro a partir das imagens de instantes assim fixados. As imagens estáticas captadas pelas fotografias, produzidas nos locais pesquisados, e narrativas relacionadas ao que captura os sujeitos por meio da visão, poderiam ser úteis para um desvelamento dos possíveis sentidos presentes no ato de olhar. As composições visuais poderiam assim ser explicitadas e serviriam de base para desencadear associações livres, construindo sentidos antes não manifestos. Ou seja, o impacto sensorial e estético das imagens fotográficas poderia, na medida do possível, ser visto com mais atenção e posto em palavras, trazendo à tona um conhecimento construído de forma coletiva.

Porém, no decorrer do trabalho, percebemos que as composições plásticas que impactaram e perfizeram sentidos não estavam (pelo menos não apenas) fixadas nas fotografias. Sentidos construídos coletivamente também não se resumiram ao que extrapolou do que se viu nas fotografias, apesar de estarem ali também. Veremos mais adiante que as imagens fixadas na fotografia mostram, indicam, referem-se a algo que as extrapola, que é da ordem do invisível, talvez de forma análoga ao que os Cokwes chamam de *cizulie*, de acordo com os modos de construção de sentidos nas culturas bantas.

Entendemos que não seria suficiente, neste estudo, ler as informações que as fotografias poderiam conter. Para Kossoy (2005), o que uma fotografia pode nos informar "não se esgota na competente análise iconográfica" (p.40). De acordo com ele, a análise do referente é apenas a primeira tarefa.

> Existe um consenso acerca do mito de que a fotografia é uma espécie de "sinônimo" da realidade. O rastro indicial gravado na foto possibilita, certamente, a objetiva constatação da existência do assunto: o "isto aconteceu", uma vez que a "foto leva sempre o referente consigo", como assinalou Barthes. Aqui, nos situamos ainda no ponto de partida. (p.41)

Segundo Barthes (1980), "uma fotografia não pode ser transformada (dita) filosoficamente, toda ela está carregada com a contingência da qual é o envelope transparente e leve" (p.17-18). Ao tentar encontrar a essência da fotografia, entendeu que ela está sempre colada com seu referente: "Seja o que for que ela dê a ver e qualquer que seja a sua maneira, uma foto é sempre invisível: não é ela que nós vemos" (p.20). Algo extrapola da imagem fixada na fotografia. A imagem remete ao invisível. Ou seja, Barthes aqui separa o referente (o assunto, o "isso aconteceu" de que fala Kossoy (2005), o que ficou fixado através da grafia pela luz) da fotografia em si, pensada filosoficamente. Mas ao tentar pensá-la filosoficamente, Barthes (1980) discorre que

> Gostaria, afinal, que a minha imagem móvel, atormentada entre mil fotos mutáveis consoantes a situações, a idade, coincidisse sempre com o meu "eu" (profundo, como se sabe); mas é o contrário que é preciso dizer: sou "eu" que nunca coincido com a minha imagem, porque é a imagem que é pesada, imóvel, obstinada (aquilo em que a sociedade se apóia), e sou "eu" que sou leve, dividido, disperso e que, como um ludião, não fico quieto, agitando-me no meu bocal. (p.27)

Para Lacan, a imagem do meu "eu profundo", como gostaria Barthes, não é apreensível. Barthes se diz leve, dividido e disperso. Em seu ensaio, diz despir-se de toda teoria para chegar a seus objetivos. "Melhor seria, de uma vez por todas, transformar a minha

declaração de singularidade em razão e tentar fazer da 'antiga soberania do eu' (Nietzsche) um princípio heurístico." Tornou-se "eu próprio como mediador do 'saber' fotográfico" (p.23). Porém, sabemos que qualquer pessoa está imersa no seu contexto cultural, e é a partir dele que pensa, reflete e experimenta suas vivências, de acordo com sua época e cultura. E o conceito de divisão do sujeito não era novidade na época em que Barthes refletiu sobre a fotografia.

Dor (1989) defende que "o conceito de divisão psíquica já se encontra implicitamente formulado num certo número de trabalhos psicopatológicos do fim do século XIX" (p.100). Explana sobre seus desdobramentos, citando estudos de Janet, Breuer e Freud, e discutindo as diferenças entre divisão psíquica, "clivagem do eu", divisão intra ou intersistêmicas. Lacan distancia o conceito das noções mais patologizantes, afirmando que há uma divisão inaugural do sujeito, "originária da submissão do sujeito a uma ordem terceira que é a ordem simbólica, mais precisamente a ordem que irá mediatizar a relação do sujeito com o Real, enlaçando, para o sujeito, o Imaginário e o Real" (Dor, 1989, p.102, trecho já citado acima, que cabe ressaltar). Quando um símbolo de linguagem (Nome-do-Pai, S2), no processo da metáfora paterna, designa, de forma metafórica, o objeto primordial do desejo, tornando-o inconsciente, o sujeito é inserido na linguagem, que

> aparece, pois, como esta atividade subjetiva pela qual *se diz algo totalmente diferente do que se crê dizer no que se diz*. Este "algo totalmente diferente" institui-se fundamentalmente como o inconsciente que escapa ao sujeito que fala, porquanto dele está constitutivamente separado. (p.103, grifos do autor)

Barthes pode não ter tido a intenção de dialogar com os conceitos lacanianos, mas suas reflexões sobre a fotografia, quando diz que "sou 'eu' que não coincido com a imagem", são interessantes para aproximarmos o processo fotográfico da teoria psicanalítica, na medida em que, de acordo com ela, o sujeito é inapreensível, porém o que dele é Real aparece como lampejos que fazem sentido, produzem significados que, por sua vez, já não comportam o sujeito, não o capturam completamente, pois este já não está ali, não se reduz ao significado produzido naquele momento. Mas a pergunta é a seguinte: será que, por não comportar mais o sujeito, a imagem fixada e imóvel não carrega algo dele? Longe de totalizá-lo, será que as fotografias e as imagens outras construídas ao longo do trabalho não dizem algo que remete ao real? Para Barthes (1980),

> Aquilo que a fotografia reproduz até ao infinito só aconteceu uma vez: ela repete mecanicamente o que nunca mais poderá repetir-se existencialmente. Nela, o acontecimento nunca se transforma noutra coisa: ela remete sempre

> o *corpus* de que necessito para o corpo que vejo: ela é o Particular absoluto, a Contingência soberana, impenetrável e quase animal, o Tal (tal foto e não a Foto), em suma, a *Thyche*, a Ocasião, o Encontro, o Real, na sua infatigável expressão. (p.17)

De acordo com Lacan, o tiquê, a que Barthes se referiu no texto acima, traduz-se por "*encontro do real*. O real está para além do *autômaton*, do retorno, da volta, da insistência dos signos aos quais nos vemos comandados pelo princípio do prazer" (p.56). Por esse caminho, podemos pensar na imagem como o semblante, cuja dimensão, para Lacan, está situada na fronteira (litoral) entre o simbólico e o real.

> O ser se decompõe, de maneira sensacional, entre seu ser e seu semblante, entre si mesmo e esse tigre de papel que ele dá a ver (...) o ser dá de si mesmo, ou recebe do outro, algo que é máscara, duplo, invólucro, pele separada, separada para encobrir a armação de um escudo. (Lacan, 1985, p.104)

De acordo com Camargo (2009), "se o semblante é o que aparece, o que se mostra, o que faz parecer, há nessa visada uma estampa de verdade, a própria verdade do sujeito, (...) onde a marca do real se apresenta como a impossibilidade de tudo mostrar ou tudo esconder" (p.2). Ou seja, podemos dizer que ao mesmo tempo em que as "imagens fotográficas" mostram o que é a umbanda, elas não a capturam como um todo, escondendo algo que é da dimensão do real. Da mesma forma, quando a umbanda me "foto-grafa" (revela uma posição existencial em que me situo no período da pesquisa), algo nessa imagem permeia o real, ao mesmo tempo em que não diz totalmente "quem sou", o sujeito não está mais ali (me mostra e me esconde, num lampejo). Para Lacan (1985), "O sujeito se apresenta como o que ele não é e o que se dá para ver não é o que ele quer ver. É por isso que o olho pode funcionar como objeto *a*, quer dizer, no nível da falta (-φ)" (p.102). Para o autor,

> No campo escópico, tudo se articula entre dois termos que funcionam de maneira antinômica – do lado das coisas, há o olhar, quer dizer, as coisas têm a ver comigo, elas me olham, e contudo eu as vejo. Neste sentido é que é preciso entender a palavra martelada no Evangelho – *Eles têm olhos para não ver.* Para não ver o quê? – justamente que as coisas têm a ver com eles, que elas os olham. (p.106, grifos do autor)

Como veremos, a intenção inicial de fixar o movimento da umbanda nas fotografias foi o mote que disparou outra forma de estar em campo. Ao invés de focar apenas na produção das fotografias concretas, outras imagens também foram coletivamente construídas. O impacto sensorial e estético das imagens pôde, em alguma medida, ser visto com mais

atenção e posto em palavras, no caso de algumas das fotos produzidas e discutidas durante o trabalho. Mas os sentidos se deram não apenas no que foi associado através da observação do conteúdo das fotos. Percebemos outras formas de significação, produzidas de forma dinâmica, e que escapam, fazem-se e se refazem continuamente, contando uma história ao compor palavra (diário de campo e conversas posteriores) e imagem (fotografias e imagens outras, mentais, oníricas, em movimento etc.).

Elementos significativos apareceram em outros tipos de imagem, compostas também por outros sentidos, como pelo tato, cheiro, sons, gosto e pela visão. Aparecem tanto em algumas fotografias quanto nas paisagens que não foram retratadas, porque se mostraram em sonhos, imaginadas ou procuradas por indicação dos colaboradores. Ressalta-se o valor de se atentar a detalhes significativos, importantes tanto na composição estética que comunica na umbanda e na arte banta, quanto no exercício de uma leitura psicanalítica. Falamos aqui daqueles detalhes que podem ser insignificantes para a maioria das pessoas, mas que perfazem sentidos diante de uma combinatória específica (como acontece na construção da suposta arte banta descrita na Introdução), na direção de transformar em minimamente palpável algo que, embora invisível, anima, influencia e transforma experiências de vida.

5 RESULTADOS

O que se segue é a revisão do descrito no diário de campo, com análises que foram desenvolvidas em parceria com os colaboradores. Devo dizer que não estive "consulente" em campo e "pesquisadora" em casa (ou na academia). Para que pudesse apreender a etnoteoria umbandista, foi preciso estar nesses dois diferentes lugares, entrar e sair deles nos diferentes momentos da pesquisa, para ouvir e compreender.

Para efeito de organização e exposição dos resultados, apresentarei primeiramente a releitura e primeira escuta do diário de campo, de uma forma mais próxima da etnografia, com relatos em ordem cronológica das minhas experiências no campo umbandista, porém, já com algumas leituras com base na teoria lacaniana (subitens 5.1 e 5.2). Posteriormente, muitos episódios dessa minha experiência serão retomados para o trabalho de construção das respostas do outro nível da questão, ou seja, a resposta pela perspectiva do coletivo, do que diz respeito à cosmovisão e dinâmica umbandista, a partir de uma escuta psicanalítica e com associações com o universo banto (Discussão: subitens 6.1 e 6.2) Em seguida, as considerações finais.

5.1 Terreiro Pai Benedito

O trabalho de campo desta pesquisa teve seu início em meados de novembro de 2010, no Terreiro Pai Benedito. Essa comunidade já era conhecida por mim, assim como seus frequentadores me conheciam, desde o começo da pesquisa de Iniciação Científica. Foi lá meu primeiro contato com um ritual umbandista, em 2003. Na época, preocupava-me a possibilidade de não obter permissão da mãe de santo para que a minha pesquisa ali se realizasse. Algo daquele lugar fazia eco em minhas questões subjetivas e causava-me esse receio. Conheci outros terreiros, onde essa sensação não foi tão marcante, e realizei o então trabalho de campo em outras comunidades.

Durante os anos seguintes, mantive contato com o Terreiro Pai Benedito através dos outros pesquisadores do Laboratório de Etnopsicologia, que me informavam as datas comemorativas e/ou festivas (Festa de Cosme e Damião, ou as Festas de Pretos Velhos, por exemplo), ocasiões em que eu frequentava o local sempre com a máquina fotográfica, registrando o evento. Daí a construção da relação entre mim e a fotografia nessa comunidade, que se acostumou a me ver durante alguns rituais, produzindo fotos, algumas delas inclusive impressas e entregues, por outra pesquisadora[33], à mãe de santo, que apreciou o presente.

[33] Para um trabalho especificamente sobre esse terreiro, ver Pasqualin (2009).

Na ocasião do Doutorado, com as minhas dificuldades autobiográficas mais à flor da pele, e diante da impressionante riqueza visual encontrada nessa comunidade, a decisão de começar ali a pesquisa de campo assim se construiu. Resolvi então enfrentar o desafio que já se mostrava a mim na época da Iniciação Científica, mas que até então eu não podia ver.

Foram muitas tentativas de começar a frequentar os rituais de uma forma mais sistemática (uma vez por semana ao menos). Mas minha resistência ainda se fazia intensa. Eu passava por uma crise, relacionada, entre outras coisas, com a negação de um pedido de bolsa de pesquisa, que causou a emergência de outras questões pessoais importantes. Na ocasião, tive um sonho em que eu tentava chegar ao local a ser pesquisado e não podia, porque a rua estava interditada por galhos e arames farpados emaranhados.

> *No sonho, ela [a rua] tinha uma cerca que me impedia de virar no lugar certo. Era feita de galhos e arame farpado. E eu não entendia aquela cerca no meio da rua. E agora? Do lado tinha uma creche ou algo assim, alguma instituição da prefeitura, com crianças de uniforme correndo e monitoras. Perguntei da Joana [mãe de santo] pra uma delas. Ela me falou como proceder e consegui chegar lá por essa instituição*. (Diário de campo, novembro de 2010)

Na época, eu havia realizado uma prova de concurso público para o cargo de psicóloga na prefeitura da cidade onde esse terreiro se situa, Jardinópolis, e associei a creche do sonho a esse possível emprego. O sonho se seguiu, mesclando a dificuldade de chegar onde eu precisava ir, com significantes familiares, antigos e suas repetições atuais, apresentando os recursos e as dificuldades que eu tinha, para lidar com eles.

No dia em que consegui voltar a frequentar o ritual, estacionei o carro em um lugar cheio de carrapichos, que grudaram na minha calça. Tirei-os antes de entrar, como se estivesse desemaranhando os galhos e arames do sonho, com cuidado, para não me espetar. Apesar de Joana, a mãe de santo, dizer que ia me ajudar, senti-me, como era frequente em sua presença, perdida e sem jeito, como se estivesse sempre me comportando de forma inadequada. Na saída, cansada e consciente das dificuldades subjetivas que eu encontraria ali, reparei no céu, bem limpo e bonito, e me lembrei de um trecho posterior do mesmo sonho, que teve um tom semelhante:

> *(...) me vi num barco, num mar lindo, calmo, com nuances azuis e verdes, enorme, infinito. Tinha pedras enormes dentro do mar, no meio, como formações em ilhas vulcânicas.* (Diário de campo, novembro de 2010)

Em outro encontro, quando minha chegada ocorreu de forma truculenta, contei meu sonho à Joana, que o interpretou à luz do universo simbólico umbandista. Chegada truculenta

porque, nesse dia, meu momento de crise se agravou por um acontecimento de ordem pessoal: uma discussão difícil com alguém importante me deixou nervosa e me levou a buscar ajuda, mas encontrei um portão fechado e quatro telefonemas sem resposta. Assim,

> *(...) decidi ir pra Joana. Já era tarde, umas 9 horas. Ia chegar muito atrasada. Vacilei, mas fui. (...) Cheguei umas 9h20. A calçada não tinha mais carrapichos. Entrei pelos fundos, passando no meio da gira. Os caboclos estavam indo embora. Depois vieram os baianos. Tomei passe e queria falar. Mas ele [o baiano] deu o passe, disse que ia me ajudar. Não me deixou falar.* (Diário de campo, 03 de dezembro de 2010)

E a impossibilidade de ser ouvida se repetiu durante mais um passe: o do preto velho. E mais uma vez, quando falei com a mãe de santo. A minha sensação de falta de acolhimento estava sendo dramatizada no ritual umbandista, permitindo que eu olhasse para esse aspecto da minha crise. Mais que isso, essa sensação tomou outro sentido, da maneira descrita a seguir.

Sobre o sonho, à luz do universo umbandista, Joana entendeu que eu precisava acender uma vela marrom e uma azul. Isso porque, nele, havia pedra e mar. A vela marrom seria oferecida para Xangô (pedra), que se relaciona a justiça, e a azul, para Iemanjá (mar), a fim de *"desatar as dificuldade, liberar o caminho, limpar"* (Joana, 03/12/2010). Ela me ouviu e falou sobre mim, do lugar onde se encontra, no de mãe de santo, inserida na etnoteoria umbandista. Na sequência, indicou-me um preto velho específico, o que me causou, dentro do contexto, uma sensação de cuidado a mim dirigido. Era o preto velho de um médium importante e muito disputado pelos consulentes. Senti a indicação da Joana como uma credencial para entrar em contato com alguém de acesso difícil. Esse ato afetou minha percepção subjetiva, na medida em que, mesmo sem falar da minha dor (como eu gostaria a princípio), senti-me vista (ouvida), e comecei a me considerar acolhida. Talvez o que estava sendo dito tinha relação com uma impossibilidade, da minha parte, de ouvir. Em crise, queria falar, gritar, "vomitar" minha dor, e me disseram (Joana e os médiuns incorporados, naquele contexto), que eu precisaria me calar (esperar, acalmar) para ser acolhida.

O preto velho, a seu modo, me disse que eu estava confusa e indicou o que eu devia fazer:

> *durante sete luas [dias], eu ia pôr um copo de água tampado do lado da cama, ao dormir. Devo pedir pro meu anjo da guarda e pro Senhor Jesus Cristo pra guardar meu 'sonador', me proteger. Devo ainda rezar um Pai Nosso, uma Ave Maria e uma Santa Maria. Tomar três goles e dormir. E ele ia mostrar umas coisas pra mim, que eu tinha que ver, durante o sono, nos sonhos.* (Diário de campo, 03 de dezembro de 2010)

O preto velho, porta voz do Outro umbandista, enunciou que a realização desse trabalho passaria por algo a ser visto. O diálogo entre a umbanda e a pesquisadora (eu) inicia-se a partir de imagens, no momento em que eu me calo. Sem lugar para a falação, que seria a repetição do já dado, abre-se um lugar para o novo através do ato de olhar.

Em seguida, já na assistência, um médium veio até mim e me entregou duas velas, uma marrom e outra azul, e eu fui acendê-las no congá[34], sob orientação da mãe de santo. Na sequência, recebi três respostas aos telefonemas que no começo da noite resultaram em silêncio, assim como, no dia seguinte, mensagens de apoio de várias pessoas do meu círculo pessoal. O sentido apreendido por essa sequência de acontecimentos, naquele contexto, foi de acolhimento. Eu estava sendo acolhida, constatei. O encontro, o olhar sujeito a sujeito, estava se configurando nos moldes daquele contexto específico, que se diferencia do que eu esperaria a princípio como acolhimento. Ao reconhecer isso, pude perceber-me olhada e, assim, pude olhar.

Naquele mesmo dia, tomei mais um passe, dessa vez de um exu. E minha sensação de ser inadequada permaneceu ainda durante vários rituais. Sem que eu me desse conta na época, estavam sendo postas em foco, trazidas à luz, minhas questões mais escondidas.

Algo meu estava sendo visto (por mim?), a partir do olhar do outro? Assim como a lata de sardinha olha Lacan (1985), que explica: "ela me olha, quer dizer, ela tem algo a ver comigo, no nível do ponto luminoso onde está tudo o que me olha" (p.94), e o situa em um quadro em que ele não está no ponto geometral, também sou ponto dentro do quadro, dentro desse enquadramento em que a umbanda me pinta, me foto-grafa.

> tomo aqui a estrutura no nível do sujeito, mas ela reflete algo que já se encontra na relação natural que o olho inscreve para com a luz. Não sou simplesmente esse ser puntiforme que se refere ao ponto geometral desde onde é apreendida a perspectiva. Sem dúvida, no fundo do meu olho, o quadro se pinta. O quadro, certamente, está em meu olho. Mas eu, eu estou no quadro (...) E eu, se sou alguma coisa no quadro, é também sob essa forma de anteparo, que ainda há pouco chamei de mancha. (Lacan, 1964-1985, p.94-95)

Da mesma perspectiva, não sou eu, observadora fora do enquadramento, que fotografo a umbanda para compreendê-la. Sou anteparo (metaforicamente, o filme, película) onde a luz registra-se e o quadro se forma.

Continuando o relato da experiência em campo, nesse momento devo lembrar que a umbanda acontece não somente nos rituais mais estruturados, onde se pode observar a

[34] Altar onde estão dispostas as imagens sagradas.

incorporação. Esse universo simbólico está presente no cotidiano dos seus adeptos, através de sinais, visões, sonhos, devaneios e atos, como acender velas de cores específicas, banhos de ervas, manipulação de elementos etc. Como proposto pelo planejamento da pesquisa, mais que desejável, era necessário vivenciar também esse aspecto da umbanda (o que aconteceu durante todo o trabalho de campo). Assim, experimentei-o realizando, durante sete noites, o ritual indicado pelo preto velho. Na terceira vez que segui sua orientação, meu sonho foi significativo:

> *Estávamos num evento cuja organização era de responsabilidade de uma amiga, e a minha responsabilidade era cuidar de seus filhos. Claramente eu prestava mais atenção à sua filha, Serena. (...) lembro de pegá-la no colo e sentir uma perna mecânica (de plástico, amarelo clarinho) no lugar de uma das perninhas dela. E isso não era triste, porque sereia não tem perna. Era comum. Era pra ser assim. Era a Serena. A Serena Cabocla.* (Diário de campo, 05/12/2010)

Os significantes filhos, cuidado e cabocla fizeram-me recordar outro sonho, dessa vez relatado por essa mesma amiga. Na ocasião em que eu começava minha pesquisa (sobre caboclas), ainda na graduação, ela me contou que tinha sonhado comigo. No seu sonho, eu estava grávida e ela foi me visitar. Quando chegou, meus filhos, cinco, já tinham nascido, crescido e corriam pela casa. Assustada com a velocidade com que eles cresciam, ela me perguntou se eu não me incomodava com a possibilidade de conquistarem rapidamente a independência e me deixarem. Eu respondi que não, porque eu cuidava de outro jeito. E levei-a para uma espécie de garagem para mostrar-lhe algo: um dos meus filhos já tinha se tornado adulto, e na nossa frente, criou asas e voou[35].

A partir do olhar e da orientação do preto velho, eu estava olhando para algo supostamente importante (que a umbanda iluminava), mas que eu ainda não conseguia ver. Ou mais especificamente, algo da ordem do inefável estava sendo construído (em imagens) a partir da minha relação com a alteridade umbandista, tornando-se palpável, de certa forma. Por ora, nessa relação transferencial, aparecia alguém que precisava de acolhimento e que cuida. E nesse processo de me iluminar, vejo parte de como esse contexto simbólico faz circular significações, deslocando sentidos já dados, num jogo de desvelar e re-velar.

Segundo Nasio (1995),

> O olhar, portanto, não nasce em mim, no eu, mas surpreende o eu. Primeiro somos como que olhados de fora, somos como que despertados por essa luzinha que nos ofusca; atenção, digo que somos despertados e, na realidade,

[35] Muitos dos sentidos presentes nesse sonho foram trabalhados na minha dissertação de mestrado, sobre os caboclos na umbanda (Rotta, 2010). Os sentidos desse relato onírico foram formados quando, depois de encerrado o trabalho sobre caboclos, eu me recordei dele.

> é preciso dizer as duas coisas: somos enceguecidos pela luz – o eu não vê mais- e, ao mesmo tempo, somos mais lúcidos do que nunca, no inconsciente. Há algo no inconsciente que se põe em andamento enquanto o eu está como que confuso, enceguecido, ofuscado, não entende. (p.32-33)

Ou seja, o eu (ego), quando o pequeno outro (preto velho) me interpela, me olha, fica cego em relação àquele discurso que acha que sabe sobre mim. Ilumina, mostra, a partir de uma cegueira provisória como que causada por muita luz. E o inconsciente aparece, fica nítido, por um instante, pois essa luz que tremula pulsa, revelando e escondendo.

> O olhar surge quando somos enceguecidos pelo ofuscamento de um foco de luz vibrante, irradiante, pontual; um foco de luz proveniente da tela refletora do Outro. Essa tela refletora do Outro pode ser o espelho, pode ser uma pessoa que tenho diante de mim, pode ser toda uma imagem global (...) É nessa tela refletora do Outro que surge uma luz que tremula. (Nasio, 1995, p.32)

E essa "tela refletora", no caso, é o contexto umbandista.

Voltando ao relato, no encontro seguinte, ainda insegura em relação a condutas adequadas ou não naquele local, avisei à mãe de santo que eu começaria a fazer as fotografias para esta pesquisa. Este 'aviso' ocorreu em forma de um novo pedido de permissão, inserido numa conversa em que eu pude falar sobre minha angústia e ela dizer que sabia da minha dor. Mas a sensação de inadequação continuava. Tinha dificuldade em entender qual era o meu lugar naquele espaço, o que eu poderia fazer, onde e quando eu poderia entrar (como uma sereia, Serena no sonho relatado, sem pernas, sem terra para estar ou caminhar). Busquei permissão dos médiuns e de pessoas que considerei mais familiarizadas com aquela comunidade para me movimentar ali. Assim, fiz as primeiras fotos, com receio de atrapalhar e ânsia de acertar (fazer as fotos supostamente certas, entendê-las, movimentar-me apenas onde me era admitido, preencher os lugares em que eu estava permitida a entrar, entender os implícitos etc.). Enquanto pensava em tudo isso, o que no momento eu não vi foi uma consulente ao meu lado que, ao me ouvir e me dar conselhos, me acolhia. E na hora do passe, o preto velho me descreveu como alguém que ajuda muitas pessoas, mesmo sem perceber. Novamente estava sendo acolhida e posta numa posição de cuidadora.

Em outra ocasião, um dos membros da comunidade (frequentadora assídua) aconselhou-me a falar com a principal pombagira chefe daquela casa. Acatando essa sugestão, fui até esse terreiro num sábado pela manhã, onde a pombagira Maria Padilha atende seus fiéis, incorporada na irmã da mãe de santo. Alguns elementos do contexto umbandista já reconhecidos em outras pesquisas fizeram-se notar, como a prática da troca (dar para receber)

e o "protocolo" de se mostrar para entidades ditas de esquerda (exus e pombagiras) a fim de que se estabeleça uma relação de confiança. Explico: ao chegar, pediram-me o favor de dar uma carona a uma pessoa da comunidade até a casa da médium que iria me atender. Essa pessoa iria cuidar do filho da médium enquanto ela trabalharia no terreiro. Assim foi feito, e a pombagira pôde atender os consulentes que aguardavam e a mim. Quanto ao crivo da "esquerda", apesar de já ter tomado passes com alguns exus da casa, eu estava expondo-me ao olhar da principal pombagira daquela comunidade e, assim, estabeleceu-se uma relação mais leve, entre mulheres, talvez construída com a participação da minha disponibilidade de estar ali, permitindo-me ser "lida" pela Maria Padilha.

> *A Joana estava mais receptiva, conversando de forma mais simpática. Na gira ela sempre me parece reservada, como se não pudesse falar muito. Só responde meio que monossilabicamente. Eu também contei meus problemas mais diretamente, como amigas, uma mais velha e experiente. Ela falou do seu marido, seus filhos e netos.* (Diário de campo, 29/01/2011)

Apesar de ainda ter sentido aquela persistente sensação de inadequação e vergonha, no início da conversa com a Maria Padilha, estabeleceu-se um clima de cumplicidade e ajuda mútua, com carinho e firmeza, entre as mulheres envolvidas (eu, Joana, sua irmã, a entidade e outras mulheres que foram citadas naquela conversa).

É comum ouvir dizer, no contexto da umbanda, que pombagiras não combinam com crianças (em muitas racionalizações de umbandistas e tentativas de sistematizações, pombagiras são mulheres, pertencem ao mundo dos adultos), mas as crianças estavam presentes, como significantes que se repetiram, também nesse dia (vide também o sonho já relatado no início da seção Resultados, cujo conteúdo incluía crianças e o acesso ao terreiro). Uma das consulentes incomodou-se com as previsões que a entidade fez em relação ao seu futuro como mãe (filha única, ela quer ter mais de um filho). A médium, depois de desincorporar, conversou sobre seu filho, que acredita ser irmão gêmeo do filho de sua sobrinha, uma dupla sempre presente e muito querida nos rituais dessa comunidade, assim como, em um dado momento, cuidei da filha de uma consulente enquanto ela estava sendo benzida, o que proporcionou comentários sobre o mundo infantil. Naquele momento, não sabia o que estava sendo refletido. Talvez questões que eu não poderia acessar com facilidade, certa insegurança em relação a ser mulher e mãe, a ser adulta, e assim me comportar por conta própria, sem recorrer à autorização do outro. Também não sabia como essas minhas questões estavam relacionadas e responderiam à pergunta principal deste trabalho.

Na gira seguinte, entrei com mais segurança no ritual e produzi as fotografias de forma mais livre, talvez porque tivesse obtido um aval (tácito) da pombagira para aquela pesquisa. A mãe de santo havia sugerido minha presença nos rituais de sexta-feira, por contarem com maior número de tipos de entidades diferentes. Assim foi: marinheiros, caboclos de Ogum e de Oxossi, cabocla, boiadeiros, baianos, Pai Benedito. Naquele momento, apesar de sentir-me mais à vontade, estava em uma posição defensiva que entendi como a de pesquisadora, ou a do "eu"/ego que pensa, e por isso (acha que) tem o controle da situação (percebo isso somente durante a releitura do diário de campo):

> *Dificuldade de fotografar o braço [do boiadeiro] que fica "lançando a corda" (...) Uma moça, cambona, olhou pra mim e deu um sorriso, (...) Na hora, pensei que ela poderia ser a colaboradora que fará as fotos também. Estou preocupada com essa fase, quem vai fazer essas fotos, se uma ou mais pessoas.* (Diário de campo, 04/02/2011)

Apesar de dizer-me preocupada, curiosa é a sensação de leveza maior em relação a outros momentos, em que eu estava menos 'pesquisadora' (no sentido de defendida, citado acima) e muito mais angustiada. Não podia ser diferente, se considerarmos a posição confortável que acaba se estabelecendo quando pesquisadores protegem-se dos afetos a que estão expostos em campo, escondendo-se atrás de cronogramas, métodos e teorias. Talvez, naquele momento, eu estivesse precisando de um recuo em relação à minha disposição para expor-me ao modo de significação umbandista, recuo esse necessário para continuar o trabalho. Fui afetada em um ponto doloroso e importante da minha subjetividade e assim assumi uma posição defendida, racionalmente pensada como a de "pesquisadora" (obediente ao preestabelecido): foquei na produção das fotografias e no que os seus conteúdos poderiam me dizer. Fiquei, de certa forma, cega.

> *devo prestar atenção também na sequência em que as fotos são tiradas. Algumas fotos 'avulsas', do congá ou de outros detalhes, são tiradas em determinado momento. Será que isso diz alguma coisa? Pra pensar... outra coisa é se eu devo ou não apagar as fotos repetidas, aquelas que eu tiro mais de uma, porque não ficou nítida, ou com um braço na frente etc.(...) Outra coisa, perco muitas fotos boas, que eu vejo no visor e até disparar e a máquina funcionar, tudo já mudou e não sai a foto que eu vi naquele momento. Tudo muito rápido.* (Diário de campo, 04/02/2011)

Apesar da minha 'cegueira', algo se destaca: muitas das imagens não podem ser captadas. Muito do que impacta visualmente não aparece nas fotografias. Escapa.

Ao reler o diário de campo, fortifica-se a constatação da possibilidade de câmbio entre as posições, que dialogam entre si, sem se confundirem, de pesquisadora e de consulente durante a pesquisa. Logo depois dessa 'cegueira' temporária (e talvez necessária),

> *impactou a imagem da mão da Joana [incorporada] nas costas da consulente [durante um passe]. Já tinha visto essa imagem antes, que dá uma sensação de segurança, firmeza, acolhimento, apoio, abertura aos problemas dos consulentes, (...) algo aconchegante, talvez, que dá uma base segura.* (Diário de campo, 04/02/2011)

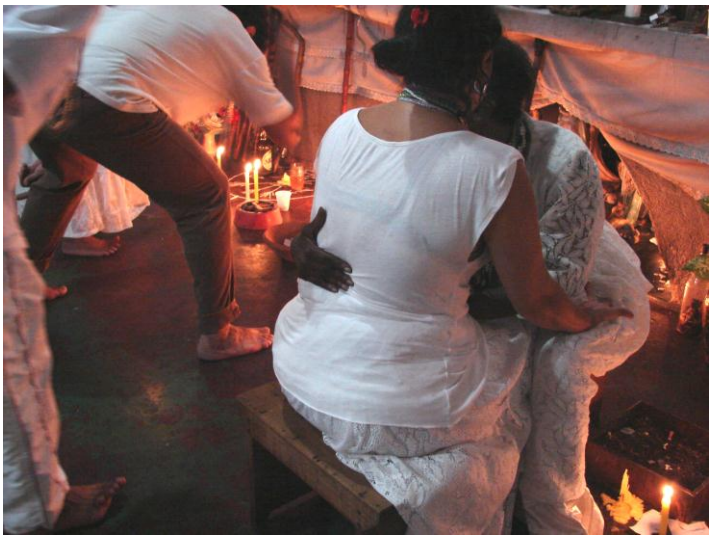

Foto 1

Sentia-me insegura e impactou-me uma imagem que me causava sensação de segurança. Em seguida, saí do local do ritual propriamente dito, sentei-me onde os consulentes esperam pelos passes e pude relaxar. Esperei pela minha vez e, na hora em que tomava o passe com o Pai Benedito, incorporado na Joana, outra imagem me impressionou:

> *Ele me benzeu e falou (...) que 'tá vindo coisa boa' pra mim. Uma imagem que chama a atenção, na hora do passe, é o colorido das guias, contrastando com o branco da roupa e o negro da pele, tudo em movimento 'pra tirar as energias ruins' de mim. Mas é uma imagem difícil de captar, porque nessa hora sou consulente e não pesquisadora fotógrafa.* (Diário de campo, 04/02/2011)

Mais uma vez, constato que houve mudança de posição não intencional, não perceptível no instante em que acontece, mas compreendida posteriormente, no momento da análise, assim como verificou Favret-Saada (2005), ao descrever seu objetivo de longo prazo: "por mais que vivesse uma aventura pessoal fascinante, em nenhum momento resignei-me a não compreender" (p.158). E os fatos que mais dizem, os que temos para compreender, foram

observados nos momentos em que eu estava menos "pesquisadora", posição em que existe lugar para o saber do outro. E assim estava sendo possível ouvir, a partir do eco que aquela forma de significação fazia no meu mundo subjetivo, como a umbanda significa experiências pessoais e coletivas.

Apesar dos desafios técnicos da fotografia (exige um tempo, mesmo que mínimo, para ser captada) e circunstanciais (eu estava tomando passe, um momento em que não cabe o ato de produzir uma fotografia, o que seria quase uma falta de respeito), uma imagem significativa se forma: onde está o ponto cego, onde não vejo, a alteridade (umbandista, no caso) reflete.

Na gira do dia 07 de fevereiro de 2011, o movimento e a beleza do colorido das guias, o branco da roupa e o negro da pele (imagem que relacionei ao cuidado da mãe de santo para com sua consulente) provocaram em mim uma postura mais relaxada. Assim, fiz fotos de forma ainda mais livre, sentia-me mais segura em relação ao meu lugar ali. Destacaram-se imagens das mãos dos médiuns incorporados, que seguram firmemente os que tomam passe, e das crianças. Apesar de esses assuntos tomarem grande parte do meu foco, foi extremamente difícil captá-los nas fotografias. Das muitas tentativas de fixar as imagens que me impactaram, poucas resultaram em fotos:

Foto 2

Foto 3

Nesse mesmo dia, no momento do passe, fui surpreendida por um ritual de descarrego, em que eu fui o alvo da ação:

> *Foi um passe demorado. Ele [preto velho] perguntou se meu corpo, as dores, estavam melhorando. (...) Ele chamou outros médiuns, e um deles*

> *incorporou um exu e outra [médium] incorporou uma pombagira. Fiquei de olhos fechados e soube disso pelo som (grunhidos do exu e gargalhadas da pombagira)*. (Diário de campo, 07/02/2011)

Na hora, esses sons fizeram eco na minha imaginação e associei-os a acontecimentos recentes, talvez construindo significados para experiências atuais (problemas de relacionamentos interpessoais), cujos sentidos estavam nebulosos. E o preto velho continuou:

> *ele falou pra eu arrumar água santa, da casa santa, água benta, presumo, e jogar nos quatro cantos da minha casa, começando pelos fundos e indo para frente. Pensei nos problemas e tristezas pelos últimos acontecimentos e a [minha então] falta de energia de sair da cama (...) Muita, mas muita dor nas costas! (...) e meu sono estava insuportável. (...) Percebo que minha disposição de ir na Joana, antes um peso, difícil, muito tempo, canseira, estava aumentando (...)*. (Diário de campo, 07/02/2011)

Associei o descarrego à inveja que, presumivelmente, uma pessoa próxima sentia a meu respeito. *"Toma cuidado, Raquel, saiba de onde vem o ataque"*, foi o pensamento que me veio à cabeça durante o passe, assim que ouvi a risada da pombagira. O impacto também me fez pensar em como talvez eu estivesse me portando de forma desprotegida nas minhas relações em geral, vulnerável a qualquer má intenção voltada a me prejudicar. Nesse caso, a imagem sonora de uma risada ecoou em mim significando acontecimentos recentes. Como se rissem de mim, por eu não ter visto algo tão óbvio (a inveja e os ataques de que vinha sendo alvo), eu vi.

Na gira seguinte, Festa de Ciganos, Joana estava ainda mais à vontade. Muito falante, dizia que os ciganos gostam mesmo é das pessoas no meio deles, todos juntos. Muita fartura, prosperidade, todos comendo e bebendo juntos, "*não é como os outros guias que são assim, eles lá e nós cá".* Quando cheguei, ela estava bebendo uma cerveja. Voltou-se para nós e começou a conversar,

> *(...) dizendo que benze todo dia, o dia todo, e que sábado não abre mão da cerveja dela. Falou também do marido, que não fuma, não gosta que ela fume, então ela fuma 'só aqui', no terreiro. Ele também não bebe e não gosta que ela beba, mas ela não abre mão. Perguntei se ela não fica com carga ruim, porque benze o tempo todo. Ela falou que 'os guia protege'. Às vezes alguma coisa ruim fica nela, mas ela diz 'você [espírito ruim, encosto] quer ficar comigo? Então aguenta', e não pára, vai lavar roupa, arrumar a casa, cozinhar, liga o rádio, canta as músicas. Pensei: que fórmula antidepressão! Ela sabe se pegou alguma coisa [encosto] quando os braços doem, fica pesada, querendo deitar, mas ela não para. Não se deixa derrubar. E aí eles não aguentam e vão embora. Bom, continuou falante e bebendo sua cervejinha*. (Diário de campo, 07/02/2011)

Talvez, sem que as pessoas, individualmente, (os egos: Joana, eu, médiuns envolvidos) tivessem consciência disto, o sistema umbandista estava respondendo às questões que eu mal sabia estar apresentando àquela comunidade. Na conversa relatada acima, Joana me ensinou como me livrar das minhas dores pelo corpo e da "falta de energia para sair da cama". Ao dizer sobre a relação entre sua cerveja, seu cigarro e seu marido, pôs em pauta também questões sobre como se posicionar diante dos relacionamentos interpessoais, cedendo sem se abandonar, algo parecido com o que Maria Padilha já havia me aconselhado anteriormente, sobre ser firme, para não virar "serva", dizendo que quando alguém abusa e a pessoa cede, "é dificílimo reverter". Respondeu à minha sensação de vulnerabilidade diante das relações interpessoais. Fez-me ver o invisível que estava gritando (ou melhor, deu forma ao inefável, possibilitando que eu lidasse com ele). Pôs-me em foco.

Joana fez isso dizendo dela, como quem diz: veja-me como sou, inteira, e você poderá olhar para si, e ser vista, num jogo de olhares que vai se repetir ao longo deste trabalho. Naquele momento, ela pôs em foco uma faceta de sua vida que geralmente seus consulentes não veem: uma Joana para além da mãe de santo, a que arruma a casa, lava roupas, tem seus vícios e prazeres e acorda cedo para "pegar no batente". Uma Joana humana. Esse seu lado, menos glamoroso, se comparado à complexidade e à riqueza dos rituais que ela comanda na posição de mãe de santo, pôde aparecer num momento em que o cenário de fartura e prosperidade proporcionava impacto pela beleza estética visual, olfativa e gustativa (a Festa de Ciganos).

Foto 4

Foto 5

Foto 6

Foto 7

Minha relação com essa comunidade seguiu permeada por reflexões sobre as questões que me afetaram e que passavam pelo tema deste trabalho. Focado, a princípio, no impacto visual e da fotografia (concreta), devido às relações em campo, o trabalho estava cada vez mais sendo direcionado para o olhar, a perspectiva e o enquadre. Imagens significativas estavam sendo construídas para além da fotografia, assim como entre os Cokwes, as *passiones* se estendem para além das estatuetas *hamba*. Retomaremos esta associação mais adiante, no tópico Discussão.

Continuando o relato: em uma noite de tempestade, apenas um médium estava incorporado. Fui a última a tomar o passe e me incomodou o fato de todos estarem esperando por mim para que o ritual pudesse terminar. Como última consulente a ser atendida, eu não poderia passar despercebida. Estava sendo olhada, como se a umbanda, captada pela lente da minha máquina fotográfica (meu olho no buraco da fechadura), olhasse para mim (o passo no corredor), como se o modelo a ser fotografado colocasse o fotógrafo em foco, marcando sua existência.

De acordo com Benjamin (1994), a fotografia tem uma nitidez que assusta. Ao analisar a suposta timidez dos modelos fotografados por Hill, que não olhavam para a câmara, o autor discute que

> não se quer aludir àquele olhar pretensamente dirigido para o próprio observador, que caracteriza, de modo tão inoportuno para o cliente, certas fotos de animais, bebês e homens, às quais podemos opor a frase com que o velho Dauthendey se refere ao daguerreótipo: ‘as pessoas não ousaram a princípio olhar por muito tempo as primeiras imagens por ele produzidas. A nitidez dessas fisionomias assustava e tinha-se a impressão de que os pequenos rostos humanos que apareciam na imagem eram capazes de ver-nos, tão surpreendente era para todos a nitidez insólita dos primeiros daguerreótipos’. (p.95)

De acordo com as minhas experiências em campo, podemos dizer que a umbanda, ao contrário dos modelos fotografados por Hill (cujas fotos foram analisadas por Benjamin), estava "olhando para a câmera", causando a sensação assustadora da nitidez insólita de um olhar que significa o observador (no caso, eu), o posiciona e o enquadra na sua situação existencial daquele momento.

> *Ficaram todos esperando meu passe. Não gosto dessa sensação. Mas lá eles não deixam ninguém sem passe. Se eu ficasse sem, ia me sentir muito invisível! (...) como se eu não tivesse lugar no mundo (...) Lembrando, o exu deste mesmo médium me disse que meu doutorado vai ser visto por muita gente, ou seja, vai trazer visibilidade*. (Diário de campo, 23/02/2011)

Invisível, sem lugar no mundo, como se não existisse, contrapõe-se com a posição de ser olhado, existir, ser desejante (que, para Lacan, relaciona-se com a afirmação do próprio desejo em detrimento do desejo do Outro). A partir das questões iniciais, as respostas (e também as perguntas) desta pesquisa estavam dessa forma como que sendo esculpidas pela relação com o universo umbandista. Recuo perante ser desejante[36], como se abrisse mão do próprio desejo a favor do desejo de outros. Ao me pôr em foco, a umbanda me olha, me reconhece como ser desejante, mostrando e legitimando outra posição possível.

Naquele mesmo dia, na volta para casa, outra pesquisadora do Laboratório de Etnopsicologia, por conta da tempestade, brincou que deveríamos ir embora ao mesmo tempo. Assim o Pai Benedito, preto velho da mãe de santo, poderia cuidar das duas na estrada com chuva, sem se distrair com uma ou com outra.

> *Achei divertido o modo de pensar e concordei. Fomos embora embaixo de uma chuvinha incessante e muitos raios que não deixavam a estrada ficar muito tempo escura. E com muito contraste: muito claro, muito escuro. Tenebroso e bonito.* (Diário de campo, 23/02/2011)

Durante o trabalho de campo, outras imagens, além das fotografias, impactaram. Ao mesmo tempo em que a umbanda me olhava, eu era captada por construções visuais e não visuais (imagens sonoras, gustativas, táteis) que me impressionavam, dentro e fora dos rituais. Talvez estivesse sendo posta em foco a relação entre palavras e imagens, nos moldes descritos

[36] Para Lacan, o sujeito depressivo é aquele que está em posição de desistir de suas ideias, de recuar diante da vida, das palavras, defendendo-se no gozo da dor. Para ele, há uma indisponibilidade do sujeito, na posição depressiva, de saber sobre a verdade do seu desejo, paralisando, sem nada querer saber. O sujeito se coloca na posição de queixa, de vítima, como estive no começo da pesquisa, quando achava que poder falar, falar, falar das minhas dores (gozar) seria acolhimento. A umbanda então me mostrou outra coisa: calei-me para poder ver. Para mais detalhes sobre como Lacan discute a posição depressiva, contrária ao que chama de gaio saber (saber alegre, o que há de vivo nas ideias e na vida, deciframento ao invés do já sabido, angústia que traz entusiasmo), ver Lacan J. (1974).

por MacGaffey (2000) na cultura banta, na medida em que o claro e o escuro, o tenebroso e o bonito, os carrapichos e o céu brilhante[37] possam ser vistos como construções imagéticas do que eu estava vivenciando na umbanda: o mergulho em questões subjetivas. Antes inefáveis, na relação com as formas de expressão umbandistas, sentidos são moldados, construídos e reconstruídos, dando forma a essas questões, tornando-as em certa medida visíveis e, assim, passíveis de serem transformadas.

Devo-me atentar, neste momento, à construção da questão inicial desta pesquisa, que supõe as raízes bantas escondidas, não esclarecidas, e a intenção de iluminá-las de algum modo, a partir da produção de fotografias. Há nesse ponto uma inversão[38]. Eu quis clarificar o que não era visto na umbanda (ou o que não era suficientemente valorizado, como a contribuição banta), e a umbanda estava trazendo à luz os meus pontos cegos, tornando possível que eu mudasse minha relação com eles. Da mesma forma, não é o olho (ou a câmera fotográfica) que projeta luz na imagem, construindo-a. É a luz emitida pela imagem que deixa sua impressão na retina (ou no filme, ou em mim, o anteparo). A umbanda estava me impressionando, me afetando, dessa maneira. Segundo Laplantine (2004), "Construímos o que olhamos à medida que o que olhamos nos constitui, nos afeta e acaba por nos transformar" (p.21).

Mas eu não podia ver dessa maneira naquele momento. Como previsto no projeto, comecei a insistir em mostrar as fotos já produzidas à comunidade, talvez esperando o mesmo efeito que elas tinham tido na moradora da colônia da fazenda (descrita na Apresentação). Pretensão da pesquisadora, que acreditava poder valorizar, com seu olhar, o contexto umbandista.

> *À tarde liguei para Joana, para combinar de ir hoje lá, conversar e mostrar as fotos, falar sobre elas. Mas ela ia viajar (...) Deixamos já combinado para sábado que vem. Ela acha mais tranquilo no sábado, porque durante a semana ela dá passe o dia todo. Pensei que no sábado ela também dá passe, mas se ela prefere, tudo bem.* (Diário de campo, 12/03/2011)

Sábado, dia 19 de março de 2011, eu estava lá. A irmã de Joana estava incorporada pela Maria Padilha. De acordo com o contexto umbandista, tacitamente, se eu estive presente naquele dia, independente do motivo expressado por estar ali (mostrar as fotos à Joana e conversar sobre elas), eu provavelmente tomaria passe com essa pombagira. Estava subentendido. Talvez, ao sugerir minha presença nesse dia, Joana tenha implicitamente dito

[37] Ver início do trabalho de campo.
[38] Para detalhes dessa inversão, que é passível de "re-inversão" sem que a coisa se modifique, ver Godoy (2012), sobre a topologia lacaniana.

para eu tomar passe com Maria Padilha. Ouvi e procedi dessa maneira, seguindo o caminho em que a umbanda estava me conduzindo.

Apesar do conselho que me foi dado, de que sábado seria mais tranquilo, tinha muita gente esperando para tomar passes, tanto com Joana quanto com sua irmã incorporada. A mãe de santo avisou que eu seria a última, porque eu teria que ficar até o fim para conversar com ela, então, poderia esperar pelo passe. Mas, num determinado momento, numa pausa entre um passe e outro, Joana me chamou para conversar. Começamos a falar e, durante a conversa, eu fui mostrando as fotografias.

> *Falou que a vida dela não é fácil, que é o dia todo assim, que durante a semana é ainda pior. 'Runf! Não e fácil não'. Acorda às quatro horas para lavar roupa, deixar a casa arrumada, porque depois é um benzimento atrás do outro. Ela sempre fala da vida difícil (...) As fotos foram passando, ela viu algumas, outras não, porque foi benzer (...) A Joana ia benzer e voltava falando que era difícil, que a gente tinha que marcar um dia mais calmo. Perguntei quando seria. Ela falou pra eu ir num dia de gira, que os médiuns estavam todos. Falei que iria na quarta, então, que chegaria mais cedo, mas ela falou que era melhor ficar depois que acabasse, porque eles chegam em cima da hora. Combinei para quarta, então.* (Diário de campo, 19/03/2011)

A princípio, essa negociação me preocupou. Parecia que não seria possível mostrar as fotografias para Joana. Não sabia se devido a suas obrigações, ou porque ela estava se negando a vê-las. Talvez ela estivesse me dizendo que o que eu precisava ver não estava no conteúdo das fotos. Apesar da preocupação, continuei dando ouvidos.

> *No começo, fiquei um pouco preocupada porque as coisas não saíram do jeito que eu imaginei. Mas depois fiquei pensando que é assim mesmo, que eu estou abrindo espaço e vendo como as coisas vão acontecendo*. (Diário de campo, 19/03/2011)

E foram acontecendo, mesmo que eu não percebesse, na época, a importância de determinados fatos e conversas. Reafirma-se assim o valor de um diário de campo meticuloso, em que se escreve tudo o que acontece, em detalhes, mesmo que alguma coisa pareça extremamente fora do contexto da pesquisa. Por exemplo, algumas pessoas da comunidade, presentes naquele sábado, acabaram vendo também as fotografias. Um médium antigo (do tempo em que Dona Chiquinha, mãe de Joana, era a mãe de santo do local), uma jovem médium que bem conhece e entoa os pontos cantados, mais alguns médiuns da casa. Devo citar que não se tratava especificamente de uma gira. Mesmo assim, a comunidade estava reunida, em torno do contexto religioso, o que ratifica a importância da linguagem umbandista

na vivência cotidiana dessas pessoas. O médium antigo se aproximou e comentou uma imagem que captei do lado de fora do terreiro, um gato na casa ao lado.

Foto 8

Eu não tive a intenção de mostrá-la aos interlocutores. Fiz a foto por gostar de gatos, naqueles momentos preciosos em que saio de uma posição defendida e presa aos protocolos e planejamentos e me permito fotografar de forma efetivamente livre[39]. E justamente ali, estava um dado importante. Como não separei essa foto das outras, o médium a viu e associou a imagem à época em que Dona Chiquinha estava viva, quando existia um fogão a lenha na casa, sempre com um bule de café fresco em cima, a qualquer hora que alguém chegasse. Mais uma vez, ao libertar-me de seguir rigidamente o planejado, abriu-se espaço para ouvir o que naquele discurso estava sendo-me dito, dessa vez na voz do médium antigo. Percebi que não procede preocupar-me com o que fotografar. Como não sabemos de onde virão os comentários mais significativos, devemos estar atentos às surpresas e incidentes em campo. Nesse caso, Joana concordou com aquele senhor dizendo que naquele tempo não era como hoje. Associei ao fato de que sua mãe já não estava comandando o terreiro, hoje responsabilidade dela própria. Talvez ela esteja enfatizando o que já tinha me dito: *"Runf! Não é fácil não."* (Joana, 19/03/2011). O café acolhedor da época de sua mãe, que naquele contexto pode presentificar[40] o preto velho de Dona Chiquinha, já não existia. Ao mesmo tempo ele estava ali: Pai Benedito incorpora na atual mãe de santo, assim como a presença de Dona Chiquinha é marcante, pela sua força, sua influência e ensinamentos que deixou, e

[39] Devo dizer que todas as fotografias relevantes para esta pesquisa foram feitas em momentos como esse.
[40] Durante o trabalho de campo, pude perceber que o café, no contexto umbandista, é um elemento ritual muitas vezes associado aos trabalhos de pretos velhos.

inclusive pela fotografia dela na parede, juntamente com outras imagens dignas de respeito no contexto religioso. Na umbanda, o morto está vivo. E a transmissão da herança cultural de geração em geração passa por isso.

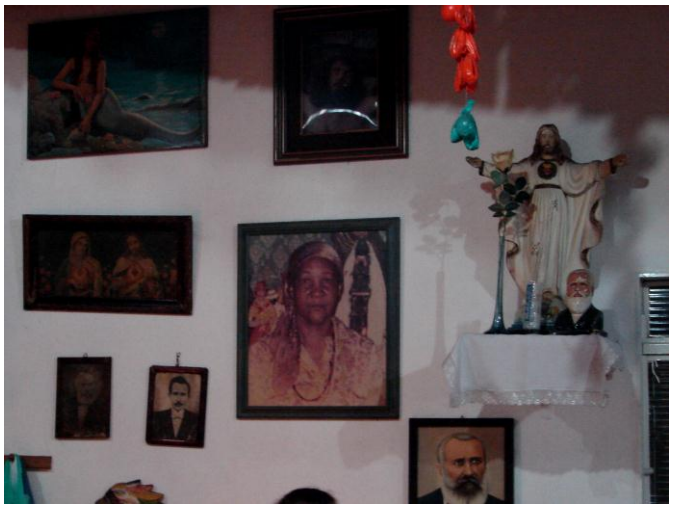

Foto 9

Não é fácil substituir a mãe, tornar-se adulto com capacidade e responsabilidade de fazer escolhas. Joana, a partir da lembrança da época de Dona Chiquinha, falava da dificuldade de sua condição de mãe de santo, herdada de sua mãe. Nos momentos seguintes, eu estava reproduzindo essa dificuldade de escolher, tomar as rédeas, tornar-se protagonista da própria história. No diário de campo, do dia 23/03/2011, minha dificuldade em escolher aparece de diversas formas.

> *Muitas dúvidas, falta de entendimento, falhas na comunicação. Desânimo e sensação de estar sem proteção. Muitas vezes eu falo demais a quem eu não sei se é de confiança. Também me senti sem espaço e minha cabeça não estava boa.*

Naquele dia, a dúvida de tomar banho ou não antes de ir ao terreiro tomou um peso desproporcional. Na gira, voltei a perguntar sobre a autorização para produzir as fotografias e não as fiz, mesmo com o consentimento reafirmado. Tive dúvidas também em relação ao momento e a com quem tomar o passe. Nesse dia, na posição de consulente, pedi para que o Pai Benedito me ajudasse a *"clarear o que tava acontecendo. Ele disse que ajudava"* (Diário de campo, 23/03/2011), me amparando, ao me colocar na posição de sua filha. "*Depois, vieram as crianças",* ou seja, os médiuns incorporaram espíritos infantis.

Foto 10

O câmbio entre a posição de adulta e a de filha (criança), entre os sentidos de cuidar e de ser acolhida, de olhar e ser vista, que circulava na comunidade e que me afetou, provocou mais um período em que eu me defendi na posição de "pesquisadora", que apenas segue protocolos. Voltei a focar no planejamento da pesquisa e fui ao terreiro, decidida a encontrar alguém da comunidade que também produzisse fotografias, na intenção de captar o que impacta visualmente o outro. A negociação com a mãe de santo sobre a pessoa adequada para tal tarefa, assim como a de encontrar um dia adequado para a comunidade observar as fotos continuava.

> *combinamos de eu ir cedo na segunda, lá pelas 19h00, antes da gira, pros médiuns verem as fotos. Em outra ocasião, ela [Joana] falou que esse horário não dava certo, que a maioria deles chegava em cima da hora. (...) Perguntei se a moça [uma cambona] não podia tirar as fotos naquele dia. "Por quê? Tira você mesmo" [disse a Joana]. Expliquei que precisava de alguém da comunidade tirando as fotos, para ver se a gente tirava fotos parecidas ou não. A Joana falou que não podia porque ela era da corrente, não podia. Médium nenhum podia. E agora? Ela sugeriu o irmão da moça, que vem sempre. Falei com ele e ele gostou. "você sabe tirar foto?" [eu perguntei]. "Mais ou menos" [ele respondeu]. Mas quando ele viu a máquina, o olho brilhou. Parece que empolgou. Fiquei lá dentro com ele, só observando. E ele tirou várias fotos.* (Diário de campo, 01/04/2011)

Foto 11

Foto 12

Dentre elas, uma foto com o quadro de Dona Chiquinha (Foto 11).

Na hora de ver e comentar as fotografias, a comunidade continuou em silêncio. Pelo menos foi a minha impressão na época. Mas o silêncio também diz. A questão é: diz o quê, nesse caso?

> *Saí de casa às 19h00, como combinei com a Joana. (...) a Joana chamou o pessoal pra ver, alguns viam com mais interesse, outros só davam uma passada, ela também parece que viu umas fotos por educação, porque eu pedi. Busquei alguns comentários importantes, até tentei gravar alguns na cabeça pra anotar no diário de campo, mas acho que não veio nada de muito significativo. Sobre pessoas, se estão gordas ou não, a cara que fulana fez aqui, como fossem fotos de uma festa, de um evento qualquer. Nada a respeito das incorporações ou das entidades.* (Diário de campo, 04/04/2011)

Nesse trecho fica claro que o silêncio o é em relação às minhas expectativas. Na época, achava que ninguém dizia nada, porque eu esperava que os comentários deveriam ser sobre o ritual, sobre o universo religioso. Mas as pessoas comentaram. Elas estavam dizendo de si, em seu dia a dia, não especificamente sobre a mediunidade. Talvez elas estivessem ratificando que a umbanda faz parte do modo como essas pessoas "estão no mundo", vivendo o contexto religioso tanto nos rituais mais estruturados, quanto nas suas experiências cotidianas.

No começo de abril, diante da possibilidade de emprego em outra cidade, minhas questões pessoais voltaram a tomar grande parte das minhas energias, e elas estavam intimamente relacionadas com esta pesquisa, tanto de forma prática, quanto pelos significantes que circulavam no terreiro e me afetavam. Eu estava inserida no universo umbandista, de forma a experimentar essa característica de não separar vida cotidiana e contexto religioso, descrita acima.

> *Acordei mal, apesar de estar empregada. Dúvidas! (...) Medo de não conseguir fazer o doutorado nem trabalhar direito. E medo de abrir mão do emprego. Dúvidas! Dores pelo corpo e falta de energia (...) Já estava difícil [frequentar o terreiro] e, com a expectativa de continuar em um terreiro de outra cidade, não fui mais.* (Diário de campo, 05/04/2011)

O fato de ter obtido um emprego longe de Ribeirão Preto e de Jardinópolis, e suas consequências para a pesquisa (mudança, novos terreiros, maior dificuldade de supervisão, distância etc.) estava me afetando significativamente, e isso refletiu em campo. Fiquei algum tempo digerindo a novidade e me organizando. Não estive presente no terreiro entre o começo de abril e meados de maio. Mas, como afirma Spink (2003), o campo não se limita ao local

em que encontramos sistematicamente nossos interlocutores. Nesse período em que estive fisicamente ausente, estava imersa no que o autor chama de "campo-tema", refletindo sobre ele, a partir da minha vivência anterior nesse universo religioso. Lembrei-me que, no dia 19 de março de 2011, dia em que fui ao terreiro conversar sobre as fotografias, e o contexto me levou a tomar um passe com Maria Padilha[41], esta entidade me disse que

> *'estava vindo coisa boa' pra mim, (...) Eu ia receber uma proposta agora no mês que entra, que ia ser muito boa pra mim, que eu ia mudar de ares, conhecer gente nova. Na hora, pensei que eu ia mudar de cidade. Agora não tenho certeza se ela não estava falando do grupo de estudos [sobre fotografia, para o qual eu tinha sido convidada na época], que acabei não indo [por falta de verba], pensando que escolhi certo. Será que era pra ter ido? Ando muito sem segurança nas minhas escolhas! Não sei mais diferenciar medo, sensatez, fuga ou pé no chão.* (Diário de campo, 19/03/2011)

Eu estava sem pernas, como a cabocla do meu sonho. Na época, associei as palavras da pombagira ao convite para frequentar um grupo de estudos em São Paulo. Eram os elementos que eu tinha para significar o que me estavam apresentando em campo. Cabe salientar a repetição da dúvida, que se faz presente mais uma vez, e a sensação de inadequação do meu comportamento em campo, como se as pessoas estivessem dizendo o que eu deveria fazer e eu não conseguisse seguir nem o indicado nem o que seria de minha escolha. Na medida em que, *"no mês que entra"*, eu recebi a informação de que seria convocada para uma vaga de psicóloga em outra cidade (Ouro Preto, MG), novos elementos enriqueceram minhas associações diante dos dizeres em campo, perfazendo outros sentidos. Fui afetada na direção de aceitar o emprego.

Anteriormente, em contato com os exus da casa, fui orientada a levar alguns elementos relacionados a eles, caso o que eu queria se realizasse. Na época, minhas preocupações estavam direcionadas a questões financeiras e profissionais. O patrocínio da pesquisa tinha sido negado e eu precisava pagar minhas contas. No passe, geralmente as entidades perguntam se eu estou "formosa". Digo que sim ou não e falo das minhas preocupações mais relevantes no momento. Elas então, a seu modo, interpretam e indicam o que fazer. No dia 04 de fevereiro de 2011, o Exu Toco Preto da Meia Noite, durante o passe, disse que

> *era pra eu passar pelos [outros] exus que estavam ao meu lado esquerdo. E também pediu pra eu levar pra ele um marafo [garrafa de pinga], sete boi [bifes], sete ardida [pimentas] e um maço de sebo [vela] preto. Então, passei por mais quatro exus. Um falou que ia ajudar. Outro perguntou se eu*

[41] Ver página 77 deste trabalho.

> *sabia que o que eu resolvi rabiscar [meu tema de pesquisa] era complexo, que tinha muita resistência. Eu disse que sabia. Ele falou que ia ajudar. O terceiro falou que meu trabalho vai dar certo, que ia, 'como fala? Ficar de boca em boca'. O último (...) falou que nós humanos somos burros, que a gente consegue tudo o que quer, (...) com a cabeça firme a gente consegue o que quer. Pediu pra eu fechar os olhos e firmar no que eu quero (...) Depois ele perguntou por três vezes o que eu queria. Eu disse em voz alta. E ele disse que eu vou conseguir.* (Diário de campo, 04/02/2011)

Percebo, neste trecho, que os exus daquela casa estavam me colocando frente a frente com as minhas escolhas, e me provocando a pensar em como eu estava lidando com isso. Muita informação se faz presente nessa experiência com os exus. De certa forma, o primeiro deles me disse que se eu quisesse algo, eu teria que bancar, que fazer por merecer (no caso, com a pinga, carne, pimentas e velas pretas), ou seja, me dedicar, investir. O segundo me acolheu, oferecendo ajuda. Além disso, testou minha disposição em continuar trabalhando com o tema desta pesquisa, sugerindo que eu encontraria muita oposição, talvez no contexto acadêmico, pensei (como já havia ocorrido, no caso da negação da bolsa), e advinda das minhas dificuldades subjetivas também. O terceiro profetizou que meu trabalho seria bem visto. E o último, de acesso mais difícil (esperei muito para poder falar com ele), provocou minha reflexão em relação ao que eu realmente queria, indagando-me por três vezes, fazendo-me, assim, medir a intensidade do meu investimento no pedido.

Seus dizeres se amarram na medida em que o que está sendo dito pode ser ouvido, no contexto, desta forma: se quer, pague[42]. Pague trabalhando para superar as dificuldades, e seu trabalho será reconhecido. E saiba exatamente o que quer, a fim de direcionar o trabalho para determinado fim. Apesar das minhas muitas dúvidas, ali surgiu uma certeza: não importam as dificuldades e obstáculos, era aquele o tema a desenvolver no doutorado, com remuneração ou não. E se eu queria genuinamente, seria possível. Um psicanalista diria: banque seu desejo.

Já em maio, com a proposta de emprego nas mãos, eu recebi uma resposta afirmativa, de outra agência de fomento, em relação ao pedido de bolsa de auxílio à pesquisa. Independentemente da minha escolha entre emprego ou bolsa, fui "pagar" os exus, como combinado. Afinal, como já dito anteriormente, eu estava experienciando o modo de significação do Outro umbandista e precisaria fazê-lo por inteiro para perceber sua dinâmica.

> *Cheguei com os bifes crus, como ele me instruiu, e as pimentas, a pinga etc. Fui entregar pra Joana e ela falou 'Nãão! Você tem que entregar pra ele' (...) Mas estão crus, tem que fazer, como ele me indicou. Ela falou que a*

[42] Pagar, nesse contexto, não significa comprar, ou trocar dinheiro por algo que se quer. O verbo pagar aqui aparece no sentido de investir, bancar a escolha e pagar para ver, ao contrário de esperar passivamente pelos acontecimentos.

> *mulher que fazia não estava lá. E agora? Aquela velha sensação de estar atrapalhando, de estar sendo inconveniente, fora do lugar (...) De acordo com um comentário meio jocoso sobre as pimentas que eu levei, achei que levei as pimentas erradas. Mas não foi especificado o tipo da pimenta. (...) Onde foi que eu perdi a informação? Fui pra assistência com aqueles bifes descongelando na sacolinha. Uma saga pra conseguir alguém pra fritar.* (Diário de campo, 20/05/2011)

Depois de várias tentativas procurando alguém disponível para tal tarefa, me prontifiquei a fritar os bifes. Joana respondeu que ela mesma o faria, depois que todos os médiuns desincorporassem, antes dos exus virem. *"É rapidinho"*, disse ela. Algo que a princípio mostrou-se sem solução, de repente ficou simples. Era como se a umbanda apresentasse de forma ilustrativa como lidar com os problemas. De repente, algo muda na sua configuração, que faz com que suas dimensões antes sentidas como intransponíveis, transformem-se em facilmente resolvíveis. Os bifes crus permaneceriam crus até que eu percebesse que eu mesma poderia fritá-los. Mais uma forma de dizer: banque seu desejo, você pode.

Antes com dificuldades financeiras, sem saber o que fazer, naquele momento, vi-me com duas possibilidades de remuneração. E um problema: a escolha. A princípio, eu estava em processo de despedida. Iria assumir o emprego em outra cidade e pesquisar em outros terreiros. Por isso, fui me despedir da Maria Padilha, incorporada na irmã de Joana. Afinal, era uma questão de respeito para com os interlocutores, assim como mais uma oportunidade para entender como os acontecimentos são interpretados pela cosmovisão umbandista.

> *Ela pediu pra eu acender uma vela vermelha e um cigarro, colocar num cantinho e pedir com força, firmeza. Falou que agora a sorte estava lançada. E que lá (onde eu estava indo) estava toda a minha sorte, (...) eu ia crescer profissionalmente e ia ser muito valorizada. Chegou minha hora de brilhar, falou algumas vezes. Tudo ia dar certo. Só não podia ficar com medo. (...) 'Depois você vai vir me contar, vai ser desse jeitinho' [disse ela].* (Diário de campo, 21/05/2011)

Assim como a pombagira, Joana me incentivou a mudar, me animou. Agradeci sua ajuda e a abertura para a realização da pesquisa. Ela falou que ficava satisfeita porque os seus guias puderam me ajudar. *"Eles são muito bom"* (Joana, 21/05/2011). A mãe de santo estava falando tanto da minha pesquisa quanto da minha vida pessoal. Não poderia ser diferente, desde que a umbanda, como dito acima, está presente nas diversas experiências pessoais dos seus fiéis. E eu, naquele contexto, estava sendo posta na posição de fiel, consulente, que foi buscar ajuda para seus conflitos. Percebi que, para os interlocutores, minha pesquisa era

apenas um dos motivos para eu estar ali. Fui acolhida como pesquisadora e também nas minhas dores pessoais (essa separação quem tende a fazê-la somos nós acadêmicos, não os umbandistas), dentro de uma rede fina de significantes que passaram pelas diversas pessoas e pelas várias formas de alteridades entendidas por eles como espíritos (pretos velhos, exus, pombagira etc.), que me deram elementos pelos quais fui associando significados e amarrando sentidos das minhas experiências recentes com meus conflitos mais íntimos e minhas repetições. O Outro umbandista estava me dizendo, diante das minhas dúvidas e dificuldade de escolher, que eu tinha força para ser grande, se eu não tivesse medo. A umbanda, dessa forma, me interpretou.

Sem medo, mas com algumas dúvidas que ainda persistiram, fui a Ouro Preto e lá resolvi não mudar de cidade. Voltei a Ribeirão Preto, contrariando os conselhos de Maria Padilha e de Joana. Escolhi a bolsa de pesquisa. E a decisão foi considerada como covardia por algumas pessoas. Minha parte mais racional ainda pensou na possibilidade de a escolha ser resultado da falta de coragem de mudar de cidade, de terreiro, de rede social etc. Mas no fundo, eu estava segura.

Ficou claro, nesse episódio, que a umbanda interpreta e afeta seus fiéis pelos atos, mais do que por palavras. No conteúdo manifesto, entidade e mãe de santo orientaram-me a seguir determinado caminho (mudar de cidade). Mas, considerando os acontecimentos e os sentidos que se repetiram durante minha pesquisa de campo nesse terreiro, percebemos que o que estava sendo dito era outra coisa. As nuances entre cuidar e ser acolhida, as associações que levaram a sentidos de necessidade e dificuldades de crescimento pessoal estavam dizendo para buscar a autonomia em relação às escolhas, o que causou a sensação de segurança no momento de decidir por mim mesma entre emprego e bolsa, entre Ouro Preto e minha cidade atual. “Fritei meus bifes”, amparada pela mão dos médiuns incorporados (Fotos 1 e 2) e assim pude cuidar dos desafios que viriam pela frente.

Se considerássemos apenas o conteúdo manifesto, poderíamos pensar que entidade e mãe de santo estavam dizendo que o melhor para minha vida seria morar em Ouro Preto. Um religioso talvez entendesse a situação dessa forma. Mas, se formos ler através do desencadear dos acontecimentos, temporalmente, a mudança não seria, necessariamente, geográfica. A umbanda estava dizendo para eu mudar, de uma maneira que ilustra como o contexto dessa religião interpela as pessoas que se dispõem a serem afetadas por ela. Fui concretamente até aquela cidade, vivi a experiência da mudança (geográfica) em um dia intenso de procura pela suposta futura casa, e transformações subjetivas aconteceram. Voltei a Ribeirão Preto de outra forma. Encontrei outra “casa”, outra posição subjetiva no mundo. Mudei.

Voltei e "mudei de terreiro". Eu já havia me despedido da comunidade em que estava realizando trabalho de campo e, apesar de avisá-la de que não iria mais mudar de cidade, aproveitei a quebra para mudar (geograficamente) de campo, de "casa".

5.2 Centro de Umbanda Oxalá e Iemanjá

Visito esse Centro, conhecido como terreiro do Toninho, desde que realizei minha pesquisa de Iniciação Científica. Na época, eu tinha dificuldade em encontrar colaboradores para meu trabalho. Passei por muitos terreiros até que, apresentada àquela comunidade por outro membro do Laboratório de Etnopsicologia, encontrei ali o que eu procurava: mulheres que incorporavam caboclas[43].

Naquela ocasião, quando comecei a frequentar o terreiro, senti certa rispidez por parte de Dona Edna, esposa do pai de santo, que parecia uma pessoa muito brava, rude. Ela fazia parte do ritual como uma espécie de mestre de cerimônias, organizando o fluxo de pessoas que entravam e saiam para tomar passes. Distribuía senhas e chamava a assistência pela ordem de chegada. Essa impressão inicial a respeito dela logo foi diluída, a partir da primeira conversa que tivemos, quando ela abriu um sorriso acolhedor que transformou a sensação de braveza em impressões de determinação e firmeza em relação à sua função. Com o tempo, estabeleceu-se uma relação de confiança mútua entre mim e a comunidade, proporcionando uma rica parceria que se estende desde a Iniciação Científica, passando pelo Mestrado, até o presente Doutorado.

Na nova fase de pesquisa nessa casa, muita coisa havia mudado. Dona Edna falecera há dois anos, o que causou muita saudade em todos, em mim inclusive, e especialmente em seu marido, o pai de santo Toninho, e provocou uma necessidade de reorganização da logística do ritual. Na ocasião de sua morte, eu não estava realizando pesquisa naquela casa. Acompanhei o acontecimento através de visitas ao pai de santo, frequência às primeiras giras sem a presença dela e conversas com as pessoas da comunidade, que se intensificaram durante o trabalho de campo.

Nessa nova fase, o número de médiuns e de consulentes aumentara de forma significativa, o que resultou em outra modificação: a do espaço físico. Antes separados por uma espécie de porta de garagem aberta, agora médiuns e consulentes estavam divididos por uma mureta recém-construída, aumentando o espaço para os primeiros trabalharem. Por sua vez, os cada dia mais numerosos consulentes têm esperado pelos passes dentro e fora do espaço do terreiro, nas calçadas e até na rua em frente.

[43] Para mais detalhes sobre essa pesquisa, ver Rotta (2007).

Durante o tempo em que estive no Terreiro Pai Benedito, mantive contato com o Centro de Umbanda Oxalá e Iemanjá frequentando-o pelo menos uma vez por mês. Comecei ali o trabalho de campo, especificamente para esta pesquisa, em uma "virada de banda"[44]. A escolha de iniciar a pesquisa nesse tipo de gira não foi intencional. Mas é um modo de proceder em sintonia com a linguagem umbandista, porque exus e pombagiras são entidades que cuidam, entre outras coisas, das portas, das divisões entre o dentro e o fora. Se eu queria mais uma vez entrar, teria mesmo que passar por eles, como foi no terreiro da Joana.

Na ocasião, conversei com o Toninho informando-o de que

> *voltei e que gostaria de fazer pesquisa lá de novo. Ele falou que à vontade. Conversei também com um médium da casa, que contou sobre como tudo está melhor (...) Falei da minha pesquisa e o convidei a me ajudar a tirar foto. Ele falou que sim. Também conversei com outro médium. Parece que a abertura lá é outra, maior do que no tempo que eu fazia pesquisa lá, no mestrado. Tomei passe com a pombagira (...). Ela perguntou se agora eu vi que meu lugar é aqui mesmo. E que tudo ia dar certo, e que não ia demorar.* (Diário de campo, 26/06/2011)

Naquele momento, eu ainda não entendia o que estava me sendo dito. Uma pombagira me dizia para mudar, a outra dizia que este era o meu lugar. Em uma leitura psicanalítica, as pombagiras estavam falando daquela mudança de posição subjetiva, que só pude perceber *a posteriori*, na época de revisão dos dados.

O que se segue no diário de campo, ao ser lido posteriormente, parece ter relação com o processo que a umbanda estava me proporcionando. No final do relato daquele dia, por algum motivo, registrei que eu iria comprar bife, que eu estava com vontade de comer, desde o episódio do pagamento ao Exu. Em seguida, relatei que

> *Não comprei o bife. Comi o que tinha em casa. Posterguei a ida ao Toninho, o começo da pesquisa lá, porque depois de começado, não tenho intenção de interromper minha frequência de pelo menos uma vez por semana. E isso é cansativo. Então adiei o começo.* (Diário de campo, 10/07/2011)

O bife, que apareceu concretamente na experiência com o Exu, e que simbolicamente marcou minha tomada de decisão, apareceu de novo como desejo concreto (eu estava com vontade de comer um pedaço de carne frita) que eu não concretizei (comi o que tinha em casa, o já dado, sem abertura para mudança). Adiei a degustação da iguaria, assim como o começo da nova fase da pesquisa (e também a tomada de posse dessa nova "casa", ou seja, da nova posição

[44] Nessa comunidade, "virada de banda" é o nome das giras dedicadas às entidades consideradas da esquerda: exus e pombagiras.

subjetiva). Na época, eu sabia que não ia ser fácil estar aberta e manter-me segura para ouvir o que o discurso do Outro tinha para me dizer. Recuei e relutei em voltar a frequentar a umbanda semanalmente. Talvez eu, como consulente, experienciando a dinâmica que a umbanda me proporcionava, e sendo afetada por ela, precisasse de um tempo para refletir sobre tudo o que estava sendo coletivamente construído. De acordo com Corbin (1998), se não aceitarmos o que é dado imediatamente por seu próprio modo de existência (no caso, da umbanda), e se tentarmos evocar critérios estranhos ao ato religioso para entendê-lo, andaremos em círculos toda vez que encontrarmos modos diferentes de ser, perguntando-nos se aquilo existe.

No mês de julho, fui a duas giras e uma visita ao pai de santo. No dia 11, minha ida passou por uma dificuldade de relacionamento[45] que, nessa ocasião, foi surpreendentemente fácil de resolver. Aos poucos, eu entrava nessa nova posição no mundo. Lá, o local estava extremamente lotado e todas as senhas já tinham sido sacadas. Esperei do lado de fora, na calçada. Um cheiro de bife invadiu o espaço e me afetou novamente, lembrando-me que eu não tinha providenciado algo que era do meu desejo. Um dos frequentadores mais assíduos comentou que aquele dia era bom para mim, porque estava tendo um ritual de lavagem de cabeça, que é algo diferente da rotina do terreiro e que, por isso, eu iria gostar de fotografar. Mas eu não havia levado a máquina fotográfica. Assim como não comprara carne. Fui com a intenção de começar a frequentar, sem iniciar a "coleta de dados" mais especificamente. Mais uma vez, eu estava defendida, atrás dos protocolos, acreditando que os dados viriam desde que eu assumisse uma posição de "pesquisadora".

> *Antes de sair de casa, achei que ia ser rápido. 'Vou ali tomar um passe, já volto' e demorou bastante, ficamos com fome, fomos sem jantar. Passei com o preto velho (...). Sensação de conforto e acolhimento pelo passe. Perguntou se estava tudo bem. Disse que sim e falei do trabalho, das dificuldades (...). Ele falou pra, antes de entrar, era pra bater três vezes com o pé direito no chão e pedir pra Oxalá e pra Oxum. Falei: pra proteger as crianças? Ele falou que pra me proteger. Ou!* (Diário de campo, 11/07/2011)

Um cheiro de comida e a fome por ter ido sem jantar, o comentário do frequentador sobre meu suposto erro de não levar a máquina fotográfica, a amiga que precisava dos meus ouvidos. A obrigação de pesquisar ou a satisfação de jantar? A culpa por não fotografar ou a leveza de ir da forma como eu podia? O cuidado com alguém ou com minha necessidade de ir a campo? Mais uma vez, as escolhas estavam em foco. E mais uma vez os sentidos de

[45] Uma amiga precisava de mim, eu precisava ir ao terreiro, dar continuidade à pesquisa. Para minha surpresa, pude expor e resolver minha necessidade sem deixá-la desamparada.

conforto e acolhimento experimentados em contato com o universo umbandista se repetiram. O preto velho (novamente um preto velho), no momento em que eu pedi pelo outro (as crianças de quem, na época, eu cuidava), teve o cuidado se voltar para mim, como quem diz: cuide-se para poder cuidar. Isso me afetou (fui olhada), como indica a expressão de espanto no final desse relato: *Ou!* O sentido deslizou pela diferença entre ser cuidada e ser submissa, cuidar e ser subserviente. Fui levada a me (re) situar em relação a esses eixos. Terminei a descrição desse dia com um tom de ânimo renovado para continuar o trabalho de campo, com a segurança de que eu conseguiria fazê-lo bem.

No dia 25 de julho, fui ao terreiro mais cedo para visitar o Toninho, que tinha sofrido uma cirurgia. Sua casa fica praticamente atrás do cômodo onde os rituais acontecem, num corredor em que há diversas outras casas onde vivem seus parentes. Logo no início da conversa, lembrei do conselho do preto velho, "cuide-se para poder cuidar", na medida em que o pai de santo estava tentando fazer o contrário: queria ir até a gira trabalhar (receber suas entidades espirituais para cuidar da assistência), mesmo recém-operado. Mas os outros médiuns (amigos e parentes) não deixaram. Estavam cuidando de quem cuida. Mais uma vez, o que circula em mim circula no outro, na comunidade, extrapolando nossa ilusão de dentro e fora, psiquicamente falando. E percebendo o que circula em mim, tenho ouvidos para ouvir o que o outro me diz. Naquele dia, Toninho estava contrariado. E também

> *parecia um pouco triste, se sentindo só. Disse que gostaria de receber mais visitas. Falou de familiares que ele sempre tratou bem e que estão mais distantes depois da morte da esposa. Reclamou de várias pessoas que não foram vê-lo. (...) contou que se sente abandonado. (...) Falou também de como sua vida foi difícil. Lembrei da Joana contando de como é difícil sua vida de mãe de santo.* (Diário de campo, 25/07/2011)

Aborrecido por ser impedido de fazer o que queria, não percebeu que estava sendo cuidado, ao mesmo tempo em que estava sentindo falta justamente de atenção. Talvez estivesse aparecendo o lado mais humano do pai de santo, com suas confusões entre cuidar e ser cuidado, como um menino crescido, suas fraquezas e necessidades, seus valores e virtudes.

Como a Joana, relatou o lado menos conhecido do seu cotidiano como pai de santo, trabalhador, marido e pai:

> *Ele [contou que] trabalhava o tempo todo, depois ia pra gira, às vezes nem jantava, os trabalhos [no terreiro] acabavam tarde e ele acordava às 4h00 pra ir para o seu serviço. Fez muita hora extra de noite e aos sábados. (...) continuou contando da sua vida difícil. E do quanto ele proporcionou à sua esposa. O dinheiro da hora extra era só dela, pra que ela gastasse como quisesse. (...) Contou também que cuidou dos pais e dos sogros. (...)*

> *conversou com ela [sua esposa] e construiu um quarto pra eles, pôs uma TV, pra eles assistirem quando quisessem, e colocou-os pra morar com ele.* (Diário de campo, 25/07/2011)

Operado e provisoriamente impedido de fazer o que sempre fez, ouvi[46] que ele enfatizou como sempre deu conta de cuidar de todos. Eu, considerada consulente também naquela comunidade e por isso na posição de pessoa a ser cuidada, ofereci minha ajuda na sua convalescência, cuidei.

Em seguida, na gira, tomei passe com um preto velho. Na época, eu achava que minha pesquisa não estava se desenvolvendo. Contei a inicial dificuldade de conseguir financiamento e agora, que iria começar a fazer as fotos naquele lugar, as pilhas usadas na máquina fotográfica tinham sumido.

> *Ele perguntou se eu tinha passado sal grosso na casa. (...) Acendeu uma vela, benzeu, apagou e me deu a vela pra acender em casa, hoje ainda. Falou pra eu fazer uma cruz de sal grosso no canto direito da porta da minha casa, no canto esquerdo e no meio. E colocar um copo com água até o meio, com três pedras de cânfora dentro, no canto direito, que vai puxar tudo de ruim que tiver na casa. Depois, jogar essa água na terra (...) fiquei reparando nas imagens, nas cores. Eu tiraria várias fotos durante o passe. Será que pode?* (Diário de campo, 25/07/2011)

Cuidei da minha casa, como me foi sugerido pelo preto velho, quando ele cuidava de mim. Subjetivamente, entendi que era como se eu estivesse cuidando daquela "nova casa", onde me situo após a ida a Ouro Preto, minha nova "posição no mundo", que, de acordo com ele, não era uma questão apenas de aquisição: o preto velho dizia, dessa forma, que é preciso cuidar(-se) constantemente.

No dia seguinte, fui visitar o Toninho, sem atrelar a visita à ida até a gira.

> *Ele perguntou se eu ia fazer aquele trabalho com fotografia e foi buscar umas fotos [antigas] pra eu ver. A primeira que mostrou foi a dele com seu irmão, que parece que eles estão passando um pelo outro. (...) Eles, na foto, estão incorporados pelos baianos, cambaleando um pra cada lado e dá pra ver as guias de um [através da] barriga do outro [Foto 14]. (...) Pra ele, é a prova de que o fenômeno da incorporação é real. Mostra a foto todo orgulhoso.* (Diário de campo, 26/07/2011)

Ele também trouxe para a conversa outros álbuns de fotografias antigas. Kossoy (2005) afirma que

[46] Sempre há outros sentidos possíveis, várias camadas de significação. Durante o processo de releitura do diário de campo, esse recorte parece construir uma narrativa que se relaciona com as questões dessa pesquisa, porém, não esgota as possibilidades de sentidos.

> Os homens colecionam esses inúmeros pedaços congelados do passado em forma de imagens para que possam recordar, a qualquer momento, trechos de sua trajetória ao longo da vida. Apreciando essas imagens, "descongelam" momentaneamente seus conteúdos e contam a si mesmos e aos mais próximos suas histórias de vida. Acrescentando, omitindo ou alterando fatos e circunstâncias que advêm de cada foto, o retratado ou o retratista tem sempre, na imagem única ou no conjunto das imagens colecionadas, o start da lembrança, da recordação, ponto de partida, enfim, da narrativa dos fatos e emoções. (p.43)

Talvez no caso do Toninho, a lembrança não tenha começado no momento de rever suas fotos. A escolha de quais iriam sair, naquele momento, da caixa de recordações para serem "descongeladas" pode ser fruto de um processo contínuo, que inclui suas significações a respeito desta pesquisa e minha posição em campo.

De acordo com as fotos que via e me mostrava, ia rememorando e contando histórias. Depois que vimos algumas, de uma menina vestida de Iemanjá, relatou sua história. Tendo ficado doente, sua mãe fez promessa, as entidades espirituais que trabalham incorporadas em Toninho a trataram, e ela sarou. Então, essa menina frequentava o terreiro vestida de Iemanjá, para pagar a promessa. Uma graça de criança, de azul, com o apetrecho chamado adê tapando-lhe o rosto. Ele foi vendo as fotografias com os médiuns que já trabalharam com ele, no terreiro dele ou em outro, e foi contando histórias.

Foto 13

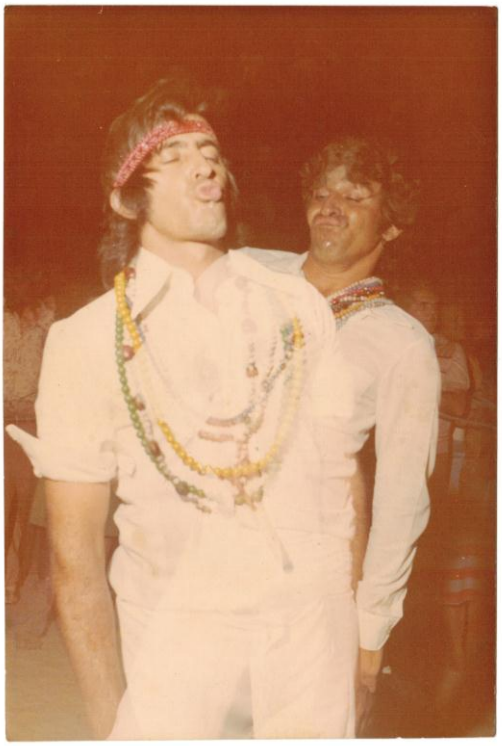

Foto 14

Devo, neste momento, atentar para as relações de troca. Relatei a dificuldade em realizar minha pesquisa e recebi indicações de como proceder. Como disseram os exus no terreiro da Joana, devo fazer por merecer. Então fiz o que foi pedido pelo preto velho (sal grosso, limpeza da casa) e prestei atenção em como isso me afetaria, que "mensagem" eu estava recebendo. Na sequência, pude entender o pedido do Toninho por visita e, a princípio desvinculado da pesquisa, dediquei um tempo para visitá-lo, o que resultou em fotos e histórias ricas em material para meu trabalho.

Assim, naquele terreiro, o trabalho com as fotos propriamente dito iniciou-se pelas fotografias antigas do pai de santo, durante uma conversa em que ele as utilizou para "provar" a existência e a eficácia do mundo espiritual, através da transposição de imagens dele e de seu irmão, na Foto 14, a menina curada, da Foto 13, e mais uma "prova" que não ficou registrada em imagens, mas em formato de história relembrada no momento em que ele viu, em uma das fotografias, uma antiga mãe de santo com quem trabalhou.

> *Ele falou de uma vez que foi pra praia com o terreiro da Mariinha. Ele foi pra trabalhar [incorporar]. Chegou lá, quis ir passear, e não trabalhar. Foi no trabalho pra não incorporar, mas o seu baiano incorporou e apagou o charuto (com uma brasa enorme, me mostrou com a mão) na testa dele. Ele nunca mais tentou 'encabular' trabalho. E falou que não ficou marca nem nada. Falei que ele trabalha muito com fogo [Foto 15] e ele frisou o tanto que não queima, o que ele considera surpreendente.* (Diário de campo, 26/07/2011)

Foto 15

No primeiro dia de agosto, as pilhas da máquina tinham reaparecido (ou minha resistência diminuído) e eu fui a uma gira de pretos velhos pronta para iniciar a produção de fotografias naquele local. Aliviou-me ver o Toninho se preparando para receber suas entidades. Ele estava recuperado da cirurgia. E eu, preocupada com as fotos. Ali, naquele dia,

chamou-me a atenção a expressão de devoção do médium que tocava o atabaque (Foto 16), uma preta velha incorporada em uma moça, o contraste do novo com o velho, a bengala e uma tatuagem (Foto 17), o pé contorcido de uma médium incorporada (Foto 18) e uma imagem que me fez lembrar um conflito que presenciei (Foto 19).

Foto 16

Foto 17

Foto 18

Foto 19

O conflito era relacionado às regras do ritual. De acordo com alguns médiuns da casa, os que estavam em desenvolvimento[47] não poderiam receber bebidas alcoólicas. Na imagem, veem-se copinhos contendo vinho tinto, elemento que os pretos velhos utilizam, entre outros fins, para seus trabalhos de benzimento. De acordo com os mais novos, preocupados com uma sistematização do ritual, os que não iriam atender os consulentes não poderiam receber o vinho, por não estarem 'firmes' (aptos a bem incorporar). Mas o Toninho, com sua autoridade de pai de santo, em estilo *laissez faire*, deixou o preto velho de um deles receber o copinho com o vinho. Um dos médiuns não gostou, questionou. Mas não diretamente com o pai de

[47] Médiuns em desenvolvimento estão aprendendo a incorporar, estão entrando em contato com suas entidades espirituais aos poucos e ainda não trabalham dando passe nos consulentes.

santo. Falou com os cambonos[48], que estavam divididos: uns concordaram, outros também questionaram. Mas a moça que estava distribuindo o vinho obedeceu ao pai de santo.

Quem resolvia esses conflitos, há tempos atrás, era Dona Edna, autoridade inquestionável daquela casa. Sua ausência estava presente daquela forma, expressando talvez o processo inerente à transmissão da cultura entre gerações. Naquele dia, as imagens que me impactaram, juntamente com os elementos obtidos pela atenção flutuante, poderiam contar uma história: todos são devotos, isso não se discute. O novo e o velho convivem, não sem dor, expressa pela imagem de um pé contorcido, e pelo exemplo de possíveis conflitos e dificuldades inerentes à reorganização de uma comunidade após a morte de uma pessoa importante. Toninho, quando jovem, aprendeu com dor (apagando o charuto na testa) como ser responsável com a espiritualidade, quando desobedeceu a autoridade da mãe de santo. Joana precisou assumir precocemente o legado religioso de sua mãe. E as questões referentes à morte simbólica dos pais ecoaram em mim durante o período em que realizava o trabalho de campo. Talvez estivéssemos lidando com as formas de construção do lugar do ancestral nessas comunidades afrodescendentes.

Como eu imaginava, e fazendo eco ao discurso do Toninho, que parecia fatigado de cuidar de todos, dentro e fora dos rituais, o trabalho de campo naquele terreiro estava sendo cansativo. Levei as fotografias produzidas no dia 01 de agosto para ele ver e comentar. Uma televisão ligada em um programa sensacionalista, muitas visitas e conversas paralelas me causaram a impressão de que meu objetivo naquele dia não tinha sido atingido. Programei-me para voltar e, durante dez dias, não consegui. Sentia-me cansada, sem ânimo, qualquer motivo me desestimulava e fazia-me adiar a visita. No dia 11 de agosto, fui até a casa do pai de santo, pensando naquela televisão em alto volume e o tanto que ela tinha me cansado da última vez. Mas ela estava desligada e tinha uma música tocando, pontos cantados[49] interpretados por cantores antigos, que vinha de um CD que seu irmão estava escutando. Isso mudou minha disposição, e pude ouvir o cansaço do Toninho. Ele *"reclamou que as pessoas não fazem nada pra ajudá-lo em casa. Reclamou que leva muita gente nas costas, que está pensando em ir embora dali, que está cansado"* (Diário de campo, 11 de agosto de 2011). Mostrei as fotografias para ele, que as viu sem se deter em nenhuma delas, o que, na época, me desanimou. Parecia que, além de mais uma vez não obter os comentários sobre as fotografias, como era planejado inicialmente, eu estava absorvendo o estado emocional daquele pai de santo, sua tristeza pelo luto de sua mulher e o cansaço acumulado de uma vida inteira cuidando das pessoas.

[48] Cambonos são pessoas desincorporadas que auxiliam os médiuns incorporados pelas entidades espirituais a realizar seus trabalhos.
[49] Músicas rituais.

> *Quando eu disse que ia embora, tive dificuldade de me desvencilhar da conversa, porque quando falo que preciso ir, o Toninho me segura lá. (...) Ainda fiquei um tempo, porque ele (...) traz coisas pra me mostrar. Fico sem jeito. Antes de ir mesmo, já na porta, chegaram alguns outros médiuns. (...) Não tive fôlego pra abrir o computador de novo e mostrar as fotos pra eles. Despedi-me e fui. Cansada.* (Diário de campo, 11/08/2011)

No dia seguinte, a sensação de cansaço continuou, mas a beleza do ritual de desenvolvimento mediúnico, comandado pela linha espiritual dos caboclos, me impressionou. Tentei fixar nas fotografias a sensação de alegria, força e firmeza causada pelos médiuns incorporados por essas entidades (Fotos 20 e 21).

Foto 20

Foto 21

Contudo, o cansaço permaneceu. Registrei no diário de campo a dificuldade de seguir o que eu planejava: "*Semana seguinte, não fui na segunda (15/08), não consegui ir durante a semana mostrar as fotos dos caboclos, como me propus, e ontem (quinta, 18/08) não consegui ir, e nem dormir, preocupada porque não consegui ir, entre outra coisas* (Diário de campo, 19/08/2011). No dia 22 de agosto, fui a uma

> *Gira de pretos velhos. Estou cansada, com a energia 'sugada'. Não consegui ir no Toninho fim de semana mostrar as fotos dos caboclos, como me propus. Preocupação. Fui tomar passe, sem máquina fotográfica e sem filmadora, sem nada. Conversei com ele sobre meu cansaço e sobre não ter conseguido ir. Ele falou que o cansaço da cabeça é pior, porque o físico, a gente toma um banho e deita, dorme e pronto. O da cabeça não passa. Senti-me acolhida, compreendida.* (Diário de campo, 22/08/2011)

Esse cansaço todo e a dificuldade de fazer o que eu me propunha podem estar relacionados com a dificuldade de me adaptar a essa nova posição a que a pesquisa me levou,

a "casa" que fui buscar em Ouro Preto, uma casa que precisa ser "limpa" sempre, cuidada por mim mesma. Uma posição mais amadurecida, afinal, eu tinha um emprego e cuidava de crianças. Relacionado a isso, percebi, naquela fase da pesquisa, que escolhi qual médium iria me dar o passe com influência do impacto visual que a preta velha da Foto 17 me causou, um impacto causado pelo novo e o velho que convivem, a tatuagem e a bengala.

> *Ela [preta velha] pôs a mão na minha testa e na hora eu imaginei uma luz saindo dali. Ela falou que (...) quando pôs a mão na minha testa, saiu uma luz que iluminou tudo. (...) Ela falou que é fácil passar a vida sem bondade, mas que ter bondade é difícil. Que por isso que eu estava assim, sugada. Que eu pego tudo pra mim. Preciso me defender. (...) Falou que eu ia ter que fazer como os médiuns, acender uma vela por dia antes de ir trabalhar, porque é na vela que vão ficar as coisas ruins que eu ando pegando e ficando comigo. A vela puxa pra ela. Tenho que acender as velas em um prato branco e depois juntar o que sobrou e jogar embaixo de uma árvore florida.* (Diário de campo, 22/08/2011)

Mais uma vez, eu estava ouvindo: cuide-se para poder cuidar. Associei essa bondade à minha dedicação a um trabalho difícil e pesado com crianças abandonadas. A preta velha então cuidou de mim: deu-me uma vela benzida por ela para eu acender no congá, juntamente com as velas acesas cada uma por um dos médiuns, para seus anjos da guarda. Assim o fiz. Fui afetada no sentido de ser inserida, pois eu tinha uma vela para meu anjo da guarda no mesmo local em que os médiuns da casa também acendiam uma para os seus. E segura para olhar pelas crianças, desde que amparada pela mão da preta velha (sentidos presentes nas Fotos 1 e 2). E isso é possível não sem minha implicação: fui eu que acendi a vela, com firmeza de pensamento, nas palavras dela (ou desejo, ou fé em mim, na minha formação, no meu respaldo cultural). Uma vela para um anjo que é meu, como um recurso pessoal que existe e que só precisa ser invocado para entrar em cena.

É como se no discurso da umbanda, eu estivesse ouvindo algo como: "vire-se, você não está sozinha". De uma forma que aparenta contradição, está sendo dito que eu - e a Joana jovem, com a mãe recentemente morta, e o Toninho, pai de família, marido, trabalhador e pai de santo - damos conta dos nossos afazeres, desde que cuidemos dos nossos "guias", das nossas potencialidades, das nossas origens, que é de onde vem nosso repertório simbólico para a construção do nosso lugar no mundo, ou seja, existir.

Além disso, não deixei de atentar ao redirecionamento do olhar que esse passe me causou. No ato de acender uma vela ao acordar, minha disposição para o dia aumentava, porque, de certa forma, sentia que não estava sozinha. Estava simbolicamente amparada pela sugestão da preta velha, um tipo de entidade que, no contexto umbandista, está relacionado à

ancestralidade[50]. E o trabalho de juntar os restos da cera para jogar no pé de uma árvore florida fez-me identificar, nos caminhos que percorro no meu dia a dia, todas as árvores que estavam com flores. Metaforicamente, antes eu estava olhando apenas para os galhos secos (as faltas, as dificuldades, os erros) no trabalho, nas pessoas e em mim. A partir da tarefa de procurar onde jogar os restos das velas, dei-me conta disso e pude voltar a olhar para as potencialidades (as flores), minhas e das pessoas que conviviam comigo na época e que, de certa forma, eram influenciadas pelo meu trabalho (e pelo meu olhar sobre elas). A imagem das árvores floridas e o consequente redirecionamento do olhar fizeram efeito:

> *Acendi as velas todos os dias, essa semana. Parece que meu cansaço, meu esgotamento está melhorando aos poucos. Terça, fiquei muito nervosa e quarta, desesperançada com meu serviço. Hoje, parece que estou com mais visão do todo e do que preciso fazer.* (Diário de campo, 22/08/2011)

Ou seja, o ato de acender as velas fez com que eu começasse o dia me lembrando da sensação de acolhimento sentida durante os passes e, de certa forma, sentindo-a novamente e repetidamente (todos os dias), mudava minha perspectiva durante meu cotidiano: assim como procurei as flores (concretas) no caminho, voltei o olhar para as potencialidades, as minhas e as das pessoas que atendia.

Na gira seguinte, fiz muitas fotos da chamada "virada de banda". Muitas me impactaram, de acordo com o diário de campo do dia 26 de agosto de 2011. Um ar de tristeza em uma (Foto 22), outra considerada linda (Foto 23), a posição de um exu, que inspira movimento (Foto 24), pombagiras fazendo pose para a câmera (Fotos 25 e 26) e a "magia" de velas pretas, com choro vermelho (Foto 27).

Foto 22

Foto 23

[50] Para esse assunto, ver Dias (2011).

Foto 24

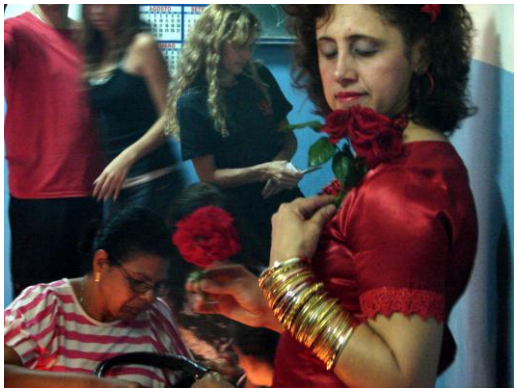

Foto 25

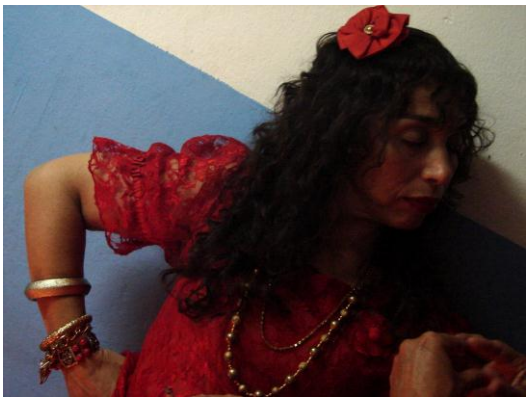

Foto 26

Foto 27

No momento em que fui tomar o passe, pedi para que um cambono segurasse a máquina fotográfica, sugerindo que ele fizesse as fotos que quisesse. *"Ele tirou uma minha. Vejo-me alta, me valorizo"* (Diário de campo, 26/08/2011). Os conselhos das pombagiras, no geral, circulam em torno da valorização dos consulentes, o que fez eco na minha sensação ao ver-me na fotografia. Na medida em que pude olhar a beleza do ritual (Fotos acima), o foco voltou-se, mais uma vez, para mim (Foto 28).

Foto 28

Posso ver as ‘flores’ das pessoas e as minhas (percebo que sei o que fazer no trabalho, desde que eu olhe de fato as pessoas que atendo, desde que haja encontro). Valorizo a beleza do ritual e em seguida me valorizo.

Na sequência, fui a uma gira de caboclos, que comandaram o desenvolvimento mediúnico. Havia já um número significativo de fotografias desse tipo de ritual, o que me fez levar a máquina para fixar somente imagens que eu considerasse inusitadas, o não esperado. Dentre as poucas fotografias produzidas naquele dia, *“a vela que fica sempre no ponto [riscado] no congá me chamou a atenção pelo seu choro, parecia mais nítido (Foto 29), assim como um envelope, bem gordinho, atrás da imagem de Iemanjá, [onde estava] escrito Vó Edna”* (Diário de campo, 02/09/2011). Dona Edna estava presente no congá, juntamente com as imagens sagradas (Foto 30), assim como a imagem de Dona Chiquinha na parede do terreiro de Joana (Fotos 9 e 11). A vela é de Iemanjá, porque é azul, sua cor, e está acesa no ponto dela. Além disso, o choro da vela, que me chamou a atenção, remete à Iemanjá, na medida em que esse orixá relaciona-se com o mar, salgado como as lágrimas. Lágrimas que são derramadas no luto por entes queridos, pela Dona Edna, presente pela sua ausência e pelo envelope atrás da imagem de Iemanjá, no congá. Voltamos ao tema da elaboração do lugar da ancestralidade, que talvez passe por um processo de sacralização nesse contexto religioso.

De acordo com Leite (2008), diversas etnias africanas, em situação de luto, elaboram seus ancestrais

> (...) pacientemente, aguardando o desfecho do processo de desunião dos princípios vitais integrantes do homem em sua existência visível. Neste tempo, a expectativa é geral: a sociedade deve introduzir seu indivíduo no país dos ancestrais onde estes aguardam, os olhos voltados para a aldeia, a superação da desordem a fim de receber em sua comunidade o novo membro, dotado de uma nova vitalidade, nascida de sua imortalidade histórica devidamente preparada pela ação transformadora dos funerais. (p. 374)

Esse autor afirma que as noções dos tipos distintos de ancestrais nas diversas etnias da África subsaariana variam em suas especificidades, mas possuem características em comum, que são extensíveis a toda a África negra, incluindo os bantos. Talvez algo similar ao que esses africanos chamariam de desordem ou desunião dos princípios vitais poderia estar acontecendo no terreiro pesquisado, sendo experimentado por todos e sendo vivido (dramatizado) durante os rituais e fora deles, afetando os que estavam envolvidos.

Leite (2008) explica ainda que, dentre os elementos vitais constituintes do ser humano, o corpo é considerado o único possivelmente perecível.

> Os demais assumem outros estados existenciais. Note-se: as características desses princípios praticamente permitem à sociedade reconstituir o homem no plano material, reelaborando o corpo através de estatuetas ou qualquer outro elemento representativo de sua imagem, ainda que em alto grau de abstração, e dotando-o de porções de vitalidade anterior, inclusive daquela deferida ao princípio vital de imortalidade, estabelecendo princípios de sacralização. (p.367)

Foto 29

Foto 30

Se a sequência das imagens e acontecimentos conta uma história, esta que me foi contada certamente passa pela transmissão de material simbólico entre as gerações. No dia 05 de setembro, numa gira de pretos velhos em que estava sendo realizado um ritual de amaci, quando um médium em desenvolvimento tem sua cabeça lavada com um preparado de ervas benzido anteriormente pelos caboclos, a imagem que impactou foi a de uma criança, neta do Toninho e da Dona Edna, com uma expressão de quem observa atentamente, do lado de um médium, com destaque para suas diversas guias espirituais. Esses colares sagrados estão relacionados com a experiência das pessoas que os usam e, geralmente, quanto maior a quantidade deles, mais experiente é o médium. Lembremos que um ritual como o amaci prepara a nova geração de médiuns para os trabalhos espirituais, e que o destaque da Foto 31 deve-se, mais uma vez, ao contraste entre o novo, na figura da neta, e o velho, representado pelos muitos colares sagrados. Além disso, devemos atentar à posição de suas mãos, sendo sustentadas na medida em que seguram firmemente as guias, símbolo de sua experiência religiosa. O sentido é similar ao das imagens sagradas no congá do terreiro da Joana, nas suas costas (Foto 10), que sustentam sua força simbólico-religiosa.

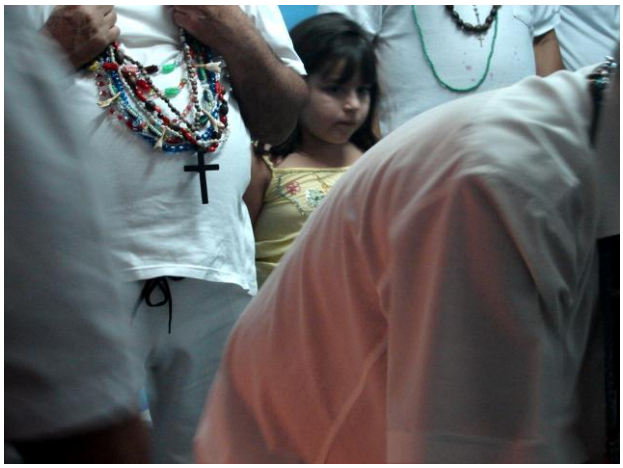

Foto 31

Nesse dia, mais uma vez a ausência de Dona Edna se fez presente em forma de conflito, desde que uma médium da casa submeteu-se ela própria a um ritual de cura, supostamente passando na frente de consulentes que esperavam sua vez pela ordem das senhas. Isso causou comentários críticos por parte de uma das cambonas, uma confusão indicativa de que aquela comunidade estaria em fase de renovação, terminando uma etapa e iniciando outra, com médiuns partindo dali para abrirem seus próprios terreiros e uma nova geração chegando para desenvolver suas mediunidades naquele local.

Em muitos momentos da análise do diário de campo e das fotografias, me pergunto até que ponto essas imagens e acontecimentos estão me contando uma história, respondendo à minha pergunta inicial, assim como me dando pistas de por onde direcionar meu trabalho de psicóloga com a população que atendo, majoritariamente afrodescendente, ou até que ponto eles são associações livres em relação ao momento que estou passando. Exatamente num desses momentos, chego a uma parte do diário de campo onde constava somente o registro do dia e do trabalho realizado: *"14/09/2011 - Fui conversar, mostrar as fotos"* (Diário de campo, 14/09/2011). Não havia relato sobre o que ocorrera nessa ocasião, porque a conversa foi gravada em áudio e, ao ouvir o arquivo, surpreendo-me com uma mensagem sobre a morte, chamada "A Perda", que transcrevo a seguir:

> *Grandes perdas às vezes significam grandes decepções. Mas como perdemos aquilo que não é nosso? Meus filhos julgam às vezes que perderam um ente querido pela morte, mas essa visão é errada. O seu parente que você julga morto, aprenda a libertar a alma e deixar que ele voe nas alturas de sua própria vida. Muitos filhos acham que ter significa possuir. É engano. Na vida, o que possuímos, de verdade, é aquilo que doamos. Se você desejar reter as almas queridas através de suas emoções e sentimentos, desequilibrado, você se transforma aos poucos em pedras de tropeço por aquele que você diz amar. Amor não é posse. Amar é doar e*

> *libertar. Permitir que o outro tenha liberdade de escolher o caminho que lhe é próprio. Amor é permanecer amando mesmo sabendo que os caminhos escolhidos são diferentes do nosso. Então, meus filhos, vocês não perderam ninguém, não perderam nada. Perderam talvez a oportunidade de aproveitar a experiência de aprender o amor de verdade. Esse sentimento de perda é o maior atestado de uma alma egoísta. Mas, meu filho, liberte-se e procure ser feliz. Mas, pelo amor de Deus, deixe os outros prosseguirem. E assim encontrarem também o seu caminho, nem que seja do outro lado da vida. Ou talvez desse mesmo lado, quem sabe? É preciso continuar amando, mas é necessário que você entenda que o seu tempo em companhia daquela alma que você diz amar já passou. Aprenda de uma vez, meu filho, que toda posse, todo apego é caminho para a obsessão. Pense nisso um pouco.* (Transcrição de arquivo em áudio, 14/09/2011)

Naquele dia, eu li esse texto em voz alta, uma mensagem que estava escrita em um caderno, com a letra do Toninho. Ele contou que às vezes tem vontade de 'rabiscar' algumas coisas e quando vê, saem uns textos assim, que ele nem sabe o que está escrito. Aí pede para alguém ler para ele. Perguntei se era um texto psicografado. Ele explicou como acontece:

> *Eu pergunto, fui eu que escrevi isso? (...) eu peguei e eu mesmo não acreditava. Não, não foi eu não (...) Brincadeira, né? Essa letra não é minha (...) Quando minha finada esposa ficava deitada aqui no sofá, eu não tinha nada o que fazer, eu ia até a cozinha, pegava um caderno, o caderno tá aí, posso até te mostrar, eu ficava rabiscando lá, letra trêmula, corrida, aí depois que eu escrevia tudo eu vinha aqui pra ela e falava, "Edna, lê o que eu escrevi aqui, que eu num tô entendendo." Ela disse, "você escreve e não sabe ler?" Aí eu achava graça, ela falava pra mim, até ficava brava, "mas como você escreve e não sabe ler?" "Não sei. É muito 'engarranchado', não consigo ler isso daí." Aí ela ia ler pra mim. E naquele dia que eu escrevi "A Perda", aí nunca mais escrevi, foi a última coisa que eu escrevi. Chamava "A Perda", um dia antes de ela morrer. Ela leu pra mim. Eu disse, nossa, isso tá parecendo uma despedida. Estou com medo disso daqui. E ela nem tava doente, nada, não.* (Transcrição de arquivo em áudio, 14/09/2011)

Depois dessa explicação, ele me mostrou o caderno. Independentemente da verdade sobre se tratar ou não de psicografia, algo está sendo dito. O morto está presente, na forma da memória de Dona Edna, essa mulher tão importante na vida do Toninho e de toda uma comunidade. E sua morte começa a ser elaborada antes mesmo de acontecer, a partir dos recursos desse pai de santo, seu marido. É a partir desse texto que ele tenta elaborar a falta que ela faz, tenta achar um lugar para esse fenômeno tão humanamente difícil, a morte. E mais uma vez, penso no lugar que o morto ocupa na vida dessas pessoas, na medida em que, de um morto tão próximo, Dona Edna, ele me apresenta os dizeres de outro morto, ancestral comum à população brasileira, especialmente afrodescendente. Toninho diz que acredita ter

escrito, nesse mesmo caderno, uma lamentação chamada "Cárcere", que também li em voz alta, para registrar em áudio.

> *Aqui dentro, tudo morre, nada fica dos sonhos que ainda restam na memória. Não há espaço, as peles grudam. Roçam-se os ossos. Deixei lá fora onde hoje estás, não importa a hora, a liberdade, dom maior, que já não (?), pisoteado em cela pobre. No peito repleto de desgraças, o coração bate mais rápido, ao sentir o algoz, na pele, o chicote. O estômago aperta, aperta a fome. Quero saciar a alma, encher a boca. E na escuridão do cativeiro, enfurecido, habitam medo e morte. Um grito focado pela mão mais forte morre estrangulado na garganta. A dor é forte, não me renegue. Sou um homem. Se Dante vivesse, certamente diria do horror que é o cárcere, o inferno é aqui e chegada é a hora. O abismo habita essas masmorras.* (Transcrição de arquivo em áudio, 14/09/2011)

Na sequência em que me é apresentado, esse discurso diz da elaboração da morte de um ente querido, e depois enuncia *"um grito (...) estrangulado na garganta"*, de um suposto espírito do negro escravo, ancestral da maioria da população, aproximando-os. Na cultura banta, sabemos que a figura do ancestral sagrado tem seu lugar assim como o morto recente, significando experiências humanas. O morto fala, interfere na vida dos vivos, tem voz ativa. Jahn (1963) descreve o conceito de Muntu, uma palavra banta que quer dizer "homem", mas que não coincide com o que no Ocidente entendemos como ser humano, pois inclui os vivos e os mortos, os progenitores e os antepassados divinizados.

Tempels (1959) descreve a hierarquia encontrada na ontologia banta: Deus está acima de todas as forças, é o Espírito Criador, chamado *mwine bukomo bwandi*. "Ele dá vida, poder de sobrevivência e de crescimento às outras forças" (p.29). Depois dele, vêm os fundadores dos diferentes clãs, conhecidos como os pais dos homens, patriarcas que primeiro receberam a comunicação da força vital por Deus, detentores do poder de prolongar essas influências por toda a posteridade. Esses pais dos homens

> (...) são os homens mais importantes nessa cadeia de ligação com Deus. Eles ocupam uma posição tão diferenciada no modo de pensar banto que eles não são considerados um morto comum. (...) [São] seres pertencentes a uma hierarquia maior, pois participam de certo grau da força divina. Após estes primeiros pais vêm os mortos da tribo, seguindo a ordem de primogenitura. Eles formam uma corrente, através dessa ligação, cujas forças dos anciãos exercem uma influência vitalizante sobre a geração viva. (Tempels, 1959, p. 30)

Para Leite (2008), a dimensão da morte nas sociedades africanas é apenas o fim da existência de uma das partes (o corpo físico) que constituem a mobilidade do ser humano e da sociedade, de forma que o morto tenha a

> capacidade de fazer expandir suas forças vitais para manifestá-las, muitas vezes concomitantemente, não apenas nos elementos materiais como também no universo de abstrações sob a forma de energia ou legitimação relacionada com a vitalidade social. Para a sociedade, os impactos mais visíveis da morte manifestam-se nos corpos de seus indivíduos, todo o resto continua a existir de uma ou outra forma. (p. 367)

O texto que esse pai de santo me apresentou diz de um ancestral maltratado, como se ele estivesse lembrando que é preciso cuidar bem das raízes, da ancestralidade, dos nossos mortos, para que nossas vivências possam fazer sentido. *"Não me renegue"*, diz ele. Uma história mal contada ou mal elaborada, seja de uma pessoa, uma família, uma comunidade ou uma nação, resulta em uma pobreza simbólica, ou cultural, não porque é pobre, mas porque está mal administrada, mal vista. Uma pessoa com problemas com suas origens pode ter dificuldade para significar suas experiências, ficando de certa forma frouxa, perdida, "sem pernas" ou "sem chão". Talvez a umbanda, pela voz do Toninho dessa vez, esteja corroborando a hipótese de que isso também ocorra no nível social. Talvez o discurso esteja reafirmando que é preciso resgatar as origens africanas de fato, não as idealizadas, sonhadas e imaginadas, mas as que se manifestam pelas frestas que encontram, nesse caso, pela suposta experiência de psicografia, ou pelas incorporações, modos de funcionar e comunicar que fazem eco à estrutura profunda de significação do mundo das comunidades africanas.

Podemos então perguntar quais seriam as consequências por maltratar (por mal conhecer) o ancestral africano (ou a história africana), parte da fonte do material simbólico que sustenta existências brasileiras se, de acordo com a filosofia banta, descrita por Tempels (1959), o homem africano

> não está em suspenso no ar. Ele vive em sua terra[51], onde encontra seu ser sendo parte da força vital soberana, (...) O mais velho de um grupo ou de um clã, é para o banto, pela lei divina, o elo de sustentação da vida, ligando os ancestrais e seus descendentes. É ele quem 'reforça' a vida de seu povo e de todas as forças inferiores, animais, vegetais e inorgânicas, que existem, crescem, ou que vivem sobre a fundação que ele provê para o bem-estar de seu povo. O chefe de verdade, então, segue a concepção original e política criada pelos clãs das pessoas, é o pai, o mestre, o rei; (...) ele é como o próprio Deus. Isso explica o que o banto quer dizer quando eles protestam contra nomeações de um chefe, por intervenções do governo, que não são capazes, em razão de sua posição ou força vital, de ser o elo que liga os mortos e os vivos. 'Tal pessoa não pode ser chefe. É impossível. Nada poderia crescer em nosso solo, nossas mulheres ficariam sem filhos e tudo permaneceria estéril'. (p. 30)

[51] Neste momento cabe ressaltar que, na minha experiência na umbanda, muito do que me foi dito passou pela construção e pelo cuidado do que chamei de "meu lugar no mundo" ou "minha posição", que pode estar relacionado com essa dinâmica de origem africana de valorizar o fato de ter/pertencer a um chão. Comecei a pesquisa "sem pernas", como a Cabocla Serena, e fui desenvolvendo-a conforme fui "fritando meus bifes".

Na sequência, é como se, em nossas terras, o Toninho desse a receita, ou seja, diz como ele cuida de suas origens, da sua filiação. Ao ver a fotografia do ponto riscado que fica no altar (Foto 32), ele explica que é filho de Oxalá com Iemanjá e que gosta de Iemanjá, por isso firma o ponto para ela.

Foto 32

Explica que, no desenho, as estrelas são o universo e as ondas azuis, a água, representada três vezes. Diante de minha pergunta, diz que Xangô (na forma da imagem de São Jerônimo, presente na Foto 32) está ali para garantir a justiça, mas que Iemanjá é água. *"É um orixá da água, né? Do mar"*. Em seguida, ele conta como foi seu desenvolvimento mediúnico.

> *O primeiro pai de santo meu, o primeiro, falou que eu era filho de Ogum. Aí eu fui desenvolver para Ogum. Não entendia nada, era leigo, então fui. Aí começou a dar uns problemas em mim, sabe? Assim, eu não me sentia bem, sabe? Aí eu fui no Obá, que era meu vô de santo, né? Obaminã, que era do Queto. Aí eu fui. Ele jogou os búzios pra mim e falou, "não, você é filho de Oxalá." Falei, e agora? Aí eu deitei pra Oxalá, fiz tudo certinho, aí me senti bem, mas eu não larguei do Ogum (...) hoje eu trabalho com Ogum, não trabalho com Oxalá. Tenho meu guia de Oxalá, tenho tudo, mas eu trabalho com Ogum. Sou muito apegado no Ogum hoje, sabe? É uma entidade que eu comecei a trabalhar com ela, ela veio, na época, eles puxaram pra Ogum, eu comecei a trabalhar com ela, então eu não larguei, trabalho até hoje. Foi o primeiro orixá que veio (...) mas também não dá problema, porque eu tô sempre firmando Oxalá, eu faço uma canjica, ponho pra ele, eu trato dele, de vez em quando eu puxo caboclo de Oxalá, mas só que eu não trabalho com ele, mas eu puxo. A caridade não importa o orixá, você faz como você pode, tanto faz Xangô, Ogum, Oxossi, preto velho, baiano, você praticando a caridade, tá bom demais, você tá fazendo sua obrigação.* (Transcrição de arquivo em áudio, 14/09/2011)

De acordo com Rotta (2010), sobre o resgate da ancestralidade proporcionado pelos caboclos na umbanda,

> A herança (...) deixada pela ancestralidade proporciona elementos simbólicos para a construção de identidades. Ao vir à tona, tornando-se clara, é possível libertar-se de posições subjetivas estanques e escolher (livremente) 'caminhos' possíveis, de certa forma ditados por essa herança, porém passíveis de ressignificação. Assim, conhecer e lidar com a ancestralidade, ou raízes, seja ela de fato ou imaginada (mítica), situa tanto um povo quanto um sujeito, identificando-o, formando uma base sólida (chão firme), dando estabilidade para caminhar, amadurecer e tocar a vida adiante. (p.135)

Em relação às vivências do Toninho, o modo de cuidar das origens aparece de forma concreta, como tratar do seu orixá de cabeça. Dando um lugar para Oxalá, Toninho pôde escolher trabalhar com Ogum, que também faz parte de seu panteão. Mas enquanto seu santo de cabeça não foi tratado, ele se sentia mal. Talvez, de forma análoga, a nova geração (suas netas, seus parentes, os novos médiuns da casa) precise dar um lugar à Dona Edna para que o terreno em que pisa seja sólido, consistente, para que a "terra" seja "fértil". E esse lugar, além de simbólico, é visível, também concreto, na forma de um envelope cheio de papéis, endereçado a ela, no altar (Foto 30).

De volta ao relato, na gira seguinte, houve festa de Cosme e Damião, dedicada aos espíritos infantis, os erês. Mais uma vez, impressionou a imagem (Foto 33) que na época chamei de *"o inusitado, o contraste, de cores e gerações: a criança do Seu Altamiro"* (Diário de campo, 23/09/2011), um médium antigo, com mais de 80 anos e que há aproximadamente 40 trabalha com o Toninho na umbanda. O velho e o novo.

Foto 33

Na sequência, reparei que a garotinha da Foto 31, a "*neta do Toninho perambulou pela festa o tempo todo"* (Diário de campo, 23/09/2011). Reparei também que a umbanda inclui os que com ela têm contato de forma concreta, visível. Quando cheguei ao terreiro nesse dia, eu estava atrasada, mas o Toninho fez sinal para que eu entrasse no local da gira e produzisse as fotografias. Ele estava dizendo que meu lugar era ali dentro, não na assistência. Reafirmou o que a preta velha já tinha dito, ao me fazer acender uma vela para meu anjo da guarda no mesmo lugar em que os médiuns acendiam as suas para os seus anjos da guarda. Além disso,

> *Tinha um bolo enorme, com uma camada grossa de glacê rosa e azul. Os erês lambuzavam todo mundo com esse glacê. Eu não gosto dessa lambuzeira, mas relaxei. A erê [de uma das médiuns] me chamou e lambuzou meu rosto, me deu uma escova cor de rosa de boneca e disse que era pra me proteger. Pediu pra eu levar outra pra ela na próxima vez que ela viesse.* (Diário de campo, 23/09/2011)

Se eu estava lá dentro, era para participar. Querendo ou não, mesmo na minha posição de pesquisadora, não escaparia do glacê, da alegria contagiante característica desse tipo de ritual, nem do cuidado das crianças espirituais para comigo. Depois de um período em que eu estava voltada à pesquisa, produzindo, vendo e mostrando as fotografias, esse episódio marcou uma volta à posição transferencial de filha da casa. Na conversa com o Toninho, dia 14 de setembro, ele já havia falado sobre mim. *"Eu sei como é que você é"*, disse ele. Durante a festa de Cosme e Damião, seu exu mirim fez questão de ler minha mão. Eu estava sendo "lambuzada de glacê", o que possivelmente me afetou, pois na gira seguinte fui sem a máquina fotográfica.

Na época, percebi como fuga. *"O Toninho perguntou por que eu não ia filmar, que eu tinha que ir filmar. Estava cansada e precisando ir sem a proteção/aparato da pesquisa"* (Diário de campo, 30/09/2011). Mas eu estava aceitando a posição em que a umbanda estava me colocando, o sujeito que diz inconscientemente, ao contrário da intenção consciente, o "eu"/ego do Toninho, que fazia graça para comigo. Trata-se da diferença do que é dito e do que é falado. No conteúdo manifesto, o Toninho falava: entre aqui e seja pesquisadora. Mas em outros momentos, e pelo que se repete ao longo do tempo, o que estava sendo dito é: não fuja do seu lugar de filha da casa e ouça o que tem que ser ouvido, veja o que tem que ser visto: você. Eu estava vendo o Toninho e sua comunidade, e como estavam lidando com a morte de uma pessoa querida. E ao mesmo tempo, ele e a comunidade me situaram em foco. Deixei de enxergar os olhos do Toninho (como pessoa concreta, aquele pai de santo específico) e pude perceber os efeitos do seu olhar (como alteridade umbandista) sobre mim. Sem perceber conscientemente, aceitei o desafio de ser significada por esse olhar.

Naquele dia, fiquei na assistência, só entrei para tomar passe e contei meus problemas mais atuais para a médium incorporada pela pombagira que me atendia. Recebi conselhos que fizeram sentido, impactaram-me. *"Logo depois do passe fui embora. Cansada. Não consegui voltar por duas semanas"* (Diário de campo, 30/09/2011).

No dia 14 de outubro de 2011, quase não vou ao terreiro mais uma vez. Cheguei atrasada e fiquei na assistência. Como disse, na época eu percebi essa minha atitude como fuga, como se eu tivesse conseguido um lugar (de pesquisadora) dentro da umbanda (dentro da gira, com os médiuns) e estivesse recusando-o, sem poder aceitá-lo. Mas eu estava exatamente aceitando a direção que a umbanda estava me dando. E de forma surpreendente, o lugar aparentemente mais tranquilo, na assistência, era o mais difícil de estar naquele momento, porque era ali, como consulente e não como pesquisadora, que o foco seria eu (não meu ego, o que corresponde ao meu discurso sobre mim, mas a parte elidida, o ponto cego, o sujeito do inconsciente). E era assim que eu teria acesso a nuances dos modos de construção, transmissão e apreensão de significados relativos ao mundo, ao eu e ao outro presentes naquele contexto simbólico: deixando-me lambuzar de glacê. Dessa forma,

> *Não entrei lá, fiquei na assistência. Caboclos. [Peguei a senha de uma médium específica], porque lembrei que ela não olha pra mim, me ignora. E o assunto [passa pela minha suposta] invisibilidade. Perguntei onde é que eu estou patinando, onde meu caminho está emperrado. Ela falou que vai 'correr gira' pra ver o que está impedindo meu caminho. Perguntou se eu acendo vela pro meu anjo da guarda. (...). Disse pra eu não desistir.* (Diário de campo, 14/10/2011)

A cabocla, incorporada em uma médium que supostamente não me vê, me encorajou a continuar. Eu, que estava experienciando a umbanda dentro e fora dos rituais, ouvindo, vendo e sentindo inclusive nos momentos em que realizava as tarefas passadas para mim pelos médiuns incorporados (velas, banhos, limpezas com sal grosso etc.), contei a ela sonhos e dúvidas, conversamos sobre meus problemas. A cabocla sugeriu que eu tomasse um banho de pétalas de rosas brancas, o que me remeteu a lembranças relativas ao assunto discutido, que não se desvincula do que o Toninho disse sobre mim no dia 14 de setembro. E eu saí de lá mais cansada ainda. *"Logo que tomei passe, fui embora (...) dizendo que estão difíceis pra mim esses dias"* (Diário de campo, 14/10/2011). Percebi de novo que não é fácil estar em foco e assim ficar de frente às minhas questões que eu até então não queria ou podia ver. Mesmo assim, continuei.

Nos dias 17 e 24 de outubro, fui ao terreiro novamente sem máquina fotográfica e fiquei na assistência. Eu estava confusa, houve uma confusão com as senhas, meu diário de campo ficou igualmente confuso.

> *Na verdade, fiquei um tempo sem escrever e não estou legal. Sensação recorrente de que não dou conta, (...) de que estou sempre deixando de fazer alguma coisa que eu deveria (...) Sempre falta (...) e o diário de campo entrou nesse clima e parece que não estou me dedicando o suficiente a ele e está tudo meio bagunçado.* (Diário de campo, 24/10/2011)

Eu estava sendo direcionada a olhar para aspectos meus até então não significados, sentidos estavam sendo deslocados, e nesse mesmo dia, *"a preta velha perguntou se eu estava triste e eu disse que sim. Ela me viu, afinal..."* (Diário de campo, 24/10/2011). E falou para eu acender uma vela de sete dias que me iluminaria o tempo todo. Ela estava dizendo: estou vendo sua dor. Sem resolver meu problema, me acolheu. Pude ver-me vista.

No dia 18 de novembro de 2011, depois de algum tempo distante (estive fora da cidade por conta de um congresso), retornei ao terreiro, onde senti um clima mais descontraído, mais leve em comparação ao peso dos outros dias. Uma das moças que tocam atabaque, ao ver minha máquina fotográfica, pediu informações sobre marcas e modelos de câmeras. Ela

> *chegou, abraçou o Toninho com carinho e comentou que estava tirando umas fotos pela cidade, que queria comprar uma máquina legal, profissional. Perguntei se ela gosta e ofereci a máquina pra ela tirar as fotos do dia. Ela adorou.* (Diário de campo, 18/11/2011)

Assim foi decidido que pessoa daquela comunidade iria produzir as fotografias para a pesquisa, em um dos momentos em que eu me permiti sair do lugar confortável de trás da câmera. E assim, como filha da casa, eu continuava em foco. Um dos cambonos disse estar preocupado com meu sumiço temporário, porque tinha que me entregar algumas anotações relativas aos ingredientes para um trabalho espiritual, que eu deveria providenciar. De acordo com ele, uma das entidades da casa identificou, diante de um papel onde fui orientada a deixar meu nome escrito, que era preciso realizar um trabalho espiritual para "abrir meus caminhos". E ele precisava me dizer o que levar para que esse trabalho fosse feito.

Mais uma vez, o foco voltado para mim me assustou e eu recuei, na posição de pesquisadora intelectual, pensando sobre o campo. Nesse mesmo dia, antes da nova fotógrafa assumir a câmera, fiz algumas fotos e tentei fazer relações com a literatura acadêmica. Depois, levantei uma suposta falta minha, que não existia, pois eu já tinha feito o que identifiquei como necessidade. Eu não estava vendo o ritual em si, nem meus recursos.

> *Pensei no Thompson*[52] *e nos detalhes das pessoas incorporadas, nas posturas e o que poderia identificar os orixás de cabeça de cada um. Também pensei muito na ligação entre a imagem e as músicas. O Thompson fala da relação da arte visual com as poesias e cantos para os orixás (...) Preciso gravar a trajetória dele [Toninho] na religião, aquela história de Obá, uma cabocla do avô de santo dele.* (Diário de campo, 18/11/2011)

Sem prejuízo das relações entre o campo e a literatura acadêmica (isso seria realizado em outra etapa), essa tentativa de racionalização, naquele momento, me pareceu uma posição temporária necessária para que eu pudesse respirar diante da dinâmica relacional em que estava sendo inserida de forma tão intensa. Assim, na gira seguinte, continuei resistente. Providenciei os ingredientes que me foram solicitados, levei-os no dia marcado, mas esqueci um deles em casa. Voltei correndo para buscar. Estava confusa:

> *Fiquei (...) ali no banco da assistência, bem perto da entrada. Eu [estava] negociando comigo mesma meu lugar entre a assistência e a gira? (...) Mas eu preciso não ficar na assistência? Cobranças comigo mesma? (...) Não lembro de nada significativo desse dia. Na verdade, estou confundindo com segunda, que foi preto velho*. (Diário de campo, 25/11/2011)

Na hora do passe, um exu significou sentimentos que eram difíceis de ser aceitos por mim e me falou, sem rodeios. Foi espelho. E reagi sentindo

> *raiva, porque eu sabia disso [uma situação pessoal] e não sei como mudar essa situação (...) Consigo, mas nem tanto, como se eu me enganasse. E ele me falando que eu não podia ficar assim (...) Eu pensava: como se eu não soubesse disso. Mas como faz isso? Falei isso e pedi ajuda. Ele falou que vai ajudar.* (Diário de campo, 25/11/2011)

Eu estava inserida, não havia dúvidas (lambuzada com o glacê dos erês), fazendo parte do processo, levando à umbanda material próprio para ser trabalhado lá, não apenas os ingredientes para um trabalho espiritual, mas minhas experiências, dúvidas e angústias. E, nesse processo, estava oscilando entre aceitar isso e me defender. Na gira seguinte, de pretos velhos, *"me empolguei com o som, mergulhei, dancei e cantei. Às vezes senti vergonha"* (Diário de campo, 28/11/2011). Fui convidada a uma gira fechada aos médiuns da casa e senti a necessidade de confirmar se poderia realmente ir. Sim, poderia.

Em certo momento, surpreendeu-me a beleza daquele ritual, onde se reuniam diversos fiéis que tinham saído de suas casas para estarem ali "descarregando" seus problemas nos ouvidos dos médiuns incorporados, bem como a disponibilidade desses médiuns, de certa

[52] Thompson, R. F. (2011) *Flash of the Spirit: Arte e filosofia africana e afro-americana*. (T. Magalhães, trad.). São Paulo: Museu Afro Brasil.

forma receptáculos (continentes) dos problemas dos consulentes. Pensei na necessidade de essas pessoas se cuidarem para não desanimarem diante das mazelas humanas com que têm contato frequente, trabalhando na umbanda como médiuns, e no número de pessoas (por volta de oitenta naquele dia) que podem se beneficiar com esse recurso. Lembrei que, no começo da gira, um ponto cantado[53] me chamou a atenção. Ele dizia:

> *"Capim de Angola, vai crescendo, eu vou capinando, vai crescendo eu vou capinando, vai crescendo, eu vou capinando". Pensei no cotidiano, nas coisas que a gente tem que ir fazendo sempre, que voltam a ficar mal e a gente trabalha de novo, como lavar louça, limpar a casa, orientar os funcionários de uma Casa de Acolhimento a olhar as crianças de forma positiva, imbuir positividade na vida das crianças... tudo volta a ficar sujo, triste, raivoso, mas a gente tem que ir "capinando" sempre. É assim.* (Diário de campo, 25/11/2011)

Diante de uma sabedoria tão simples e precisa, percebi que era uma dessas pessoas beneficiadas. E também que era eu, além dos médiuns, que precisava me cuidar (limpar a "casa" com sal grosso, em linguagem umbandista) para poder cuidar. Meu tão persistente cansaço diminuiu.

Nessa altura, o ano estava no fim e a última gira, fechada para os médiuns da casa, não aconteceu porque o Toninho apresentou alguns problemas de saúde. Fui à última gira aberta do ano, no começo de dezembro, e visitei o pai de santo num dia próximo do Natal. A conversa começou com uma repetição dos assuntos que já havíamos abordado (seu casamento, seus filhos), e evoluiu para uma discussão sobre relacionamentos atuais. Ele contou, saudosista e em tom de crítica aos dias de hoje, que no tempo dele, uma relação

> *precisava de tempo de convivência. Ele depois trouxe as fotos que eu já tinha visto e me deixou levar pra casa, pra digitalizar e usar onde precisasse. Fiquei feliz. Dessa vez, ainda foi um pouco difícil ir embora, mas não tanto quanto das outras vezes.* (Diário de campo, 20/12/2011)

Para confiar nas pessoas, precisava de tempo. E pela sequência do discurso, o fato de me deixar levar as suas antigas fotografias significava confiança em mim, conquistada ao longo da convivência. Ao mesmo tempo, estava cuidando de mim, dizendo-me para me resguardar, não confiando prontamente nas pessoas que acabo de conhecer. Ele estava me ensinando em ato.

Na primeira gira de 2012, fui ao terreiro. Era dia de pretos velhos. Fui mais cedo para conversar com o Toninho, que continuava com problemas de saúde. Diante da minha reação à

[53] Música ritual.

gravidade da situação, refleti sobre como reajo aos acontecimentos. Percebi que muitas vezes não percebo *"o afeto na hora do fato. Racionalizo (...) e depois eu sinto, geralmente quando estou sozinha e ninguém pode ver"* (Diário de campo, 09/01/2012). Para além das minhas reflexões pessoais, chama a atenção novamente o tema do ver e ser visto, que foi trazido à tona mais uma vez durante aquela mesma gira. Ao pegar a senha, não havia muitas opções, pois naquela época, o número de consulentes estava aumentando a olhos vistos, a cada ritual. Assim, fui levada a tomar passe com um médium que, embora soubesse que ele trabalhava ali, nunca havia me chamado a atenção. Não o tinha visto.

> *Passei com aquele médium, meio que por acaso. Nunca tinha pensado em passar com ele. Ele [preto velho] me falou coisas exatas, que venho pensando e não tinha dito a ninguém (...) Ele questionou várias vezes se eu tenho frequentado terreiro. Como ninguém viu isso? [perguntou] Pediu pra eu voltar [e tomar passe] com ele por três segundas-feiras seguidas, levando um maço de velas brancas, pra limpar o que tem de ruim, e antes, acender em casa vela de sete dias e [tomar] banhos de sal grosso. Chorei enquanto falava com ele. (...) E depois, fui embora pra casa chorando, emocionada, por alguém ter me visto.* (Diário de campo, 09/01/2012)

O preto velho me olhou, o que não é relacionado ao órgão da visão. Foi espelho e eu me vi por meio dele. Vendo-o, pude também ver-me vista. Depois desse episódio, mergulhei no papel de consulente e fiz o que o campo estava me pedindo, pela voz daquele médium que até então não tinha sido fotografado em primeiro plano. Ele assim me colocou em primeiro plano (nessa altura eu podia me permitir ver-me vista) e fiquei mais confusa que antes, sem saber aonde aquilo iria me levar, mas aceitando o não saber para compreender posteriormente. Assim, nos dias 16 e 23 e 30 de janeiro, eu estava ocupada com esse trabalho com as velas e o banho de sal grosso, não sem tropeços. No último dia, o preto velho, incorporado no mesmo médium, pediu para eu repetir o trabalho. Mais três segundas-feiras. Assim o fiz.

Além desse trabalho com o preto velho, outros episódios também estavam me colocando em foco. Numa gira de baianos, pedi para que um dos cambonos fizesse as fotos que quisesse, enquanto eu estava tomando passe. *"E ele focou no meu passe. Tirou foto de mim. Outra pessoa, outro dia, quando pedi pra tirar foto do que quisesse, também fez isso"* (Diário de campo, 10/02/2012).

Para Lacan (1985), "No campo escópico, tudo se articula entre dois termos que funcionam de maneira antinômica – do lado das coisas há o olhar, quer dizer, as coisas têm a ver comigo, elas me olham, e contudo eu as vejo" (p.106), assim como explica que por trás do olhar do pintor, que pretende se impor como o olhar acima de tudo (que aqui poderíamos comparar com o do fotógrafo), há um olhar anterior. Um olhar que olha o observador (pintor,

fotógrafo), e esse olhar, no caso, é o da umbanda, como alteridade que articula sentidos. Ao olhar para a umbanda, estou no quadro.

Foto 34

Algo se repete. A princípio, as fotografias dispararam um discurso que colocou as tarefas diárias de Joana, mãe de santo, em foco. Depois, a vida cotidiana do Toninho tornou-se o conteúdo discutido frente às fotografias produzidas. Agora era eu quem estava no ponto de visão. As fotografias, nesse trabalho, foram úteis não pelo que está fixado no seu conteúdo, mas por elas estarem revelando o ponto cego, o que do sujeito está fora do alcance da visão, o que se esconde atrás do olhar, o que escapa. Algo do que escapa parece estar sendo moldado pelo discurso verbal e principalmente não verbal que foi sendo construído na relação entre pesquisadora e contexto umbandista.

Continuando o relato, no dia 13/02/2012, o preto velho me perguntou se eu estava fazendo tudo direitinho, o que ele me indicou. Disse que sim. Eu estava sendo cuidada e me permitindo isso. O preto velho me ensinou como limpar minha casa: deveria *"colocar um copo virgem com sal grosso (7 punhados) no lado direito da porta de entrada, deixar uma semana e jogar na água corrente sem olhar pra trás"* (Diário de campo, 13/02/2012). E

> *antes disso, o preto velho falou que agora que ele estava vendo [o que acontecia comigo], e perguntou se eu passei em uma encruzilhada e vi algum trabalho, algum despacho. Eu me lembrei que vi um despacho para uma pombagira e achei bonito. (...) Era um espelho, um batom, uma rosa e um pano vermelhos. Ele perguntou se alguma coisa tinha acontecido de ruim depois. Falei que sim. (...) Ele falou que não pode ver. Que tem que virar as costas e não olhar pra trás, porque se não tudo o que está lá vem comigo.* (Diário de campo, 13/02/2012)

O que precisa ser visto, o que não se pode ver? Era o que estava em pauta. Em um discurso dito dentro de um determinado código cultural, talvez a umbanda estivesse

respondendo à minha pergunta inicial, tanto a manifesta (elaborada em forma de objetivo da pesquisa) quanto a que nem eu mesma sabia conscientemente estar fazendo, sobre uma questão subjetiva a respeito da minha sensação de invisibilidade. E nessa direção, mais um episódio capturou minha atenção na "virada de banda" seguinte.

> *durante a incorporação dos médiuns, o Toninho estava cantando um ponto que falava de companheiros (Seu Tiriri e Seu Tranca Ruas são grandes companheiros, algo assim) e olhou com muito carinho pro seu irmão, que estava incorporando. Achei bonito e olhei pro Toninho com muito carinho também, admirando-o. Ele viu e retribuiu o olhar. Depois, incorporado, ele estava sentado bem em frente de onde eu estava e passava as chamas das velas pelo corpo, me olhando, como quem diz: olha o que eu faço, olha o que eu posso fazer.* (Diário de campo, 24/02/2012)

Na sequência, incorporado pelo seu exu, o Toninho começou a dar os passes. Atendendo sua primeira consulente do dia, ele me chamou e disse para eu tomar três goles da bebida dele. Geralmente, é mais comum ter meu passe interrompido do que ser chamada para participar de um passe de outra pessoa. Entendi como resposta ao jogo de olhares inicial, uma percepção da minha presença, pela minha inclusão no ritual naquele momento inusitado, consequência da minha percepção do ato de carinho entre família (Toninho e seu irmão). Reconheço-o e sou reconhecida. E assim, me reconheço.

Ao analisar suas experiências em campo umbandista, à luz da topologia lacaniana, Godoy (2012) explica que "o movimento dos passes era o do toque pelo olhar que, expelido do sujeito e instaurado no campo do Outro, promoveu a oportunidade de o sujeito poder se olhar ao ser olhado" (p.222). No caso da presente pesquisa, isso não ocorre somente durante o passe. No momento em que olho para o Toninho, quando ele olha com carinho para o irmão, segue o fato de seu exu olhar para mim e me acolher. Olhares com os olhos, nesse caso específico, mas não só: "O olhar é uma forma de objeto (a) que estabelece um espaço no qual não há distinção entre avesso e direito, nem entre dentro e fora, logo, sujeito e objeto são contínuos. Isso significa que no olhar há estruturalmente uma reversibilidade" (Godoy, 2012, p.236).

Depois desse episódio, eu fui literalmente queimada, a calça que vestia pegou fogo e queimou minha perna.

> *A vela estava esquentando demais minha perna. Fui ver e minha calça estava pegando fogo. Assustei e bati com minha mão na chama e acabei queimando a perna, um pouco. Bati até ficar só brasinhas na calça. Ele [Exu] bateu até apagar as chaminhas. Ele perguntou se queimou a perna. Falei que estava doendo sim. Ele passou a mão, como quem benze. Perguntei se isso era algo muito ruim. Ele falou que não, que isso não era*

> *nada, era pra limpar, que a calça ia, mas eu ia receber outras coisas melhores. Vai uma, vem outras melhores, no geral. E que não era só eu que gostava da calça, alguém do meu lado também gostava. "Ela gosta de tudo o que você gosta". Ele estava falando da minha pombagira.* (Diário de campo, 24/02/2012)

O exu que me dava o passe (através do corpo do médium que eu não tinha visto anteriormente, quando possivelmente não podia ver-me vista) disse que viria algo melhor por conta dessa queimadura. Suas palavras fazem eco com as proferidas por outro exu, de outra pesquisa, sinalizando a coerência do contexto umbandista: "O fogo aqui é potência, que, segundo as palavras do Exu (...), é essencial para ampliar aquilo que temos de mais lindo: 'é para potencializar [com fogo] o cristal [Xangô], para todo mundo brilhar ao seu redor, libertando o que tem de mais lindo dentro d'oceis'" (Godoy, 2012, p. 222).

É como se eu estivesse cega diante de mim, como se minha pedra (Xangô, que aparece lá no meu sonho, interpretado por Joana, em novembro de 2010, como justiça) estivesse tão dura, resistente, que eu precisasse do fogo para lapidá-la. E a umbanda, no seu modo concreto de dizer, queimou-me para que minha pedra, minha resistência em olhar para mim mesma, se derretesse. É como se eu estivesse ouvindo: você pode ser olhada. Pode olhar para si mesma. Faça justiça consigo mesma. Dê o que lhe é devido, desenvolva seu potencial e se valorize, como as pombagiras incentivam seus fiéis. Não é a toa que o exu em questão invocou, trouxe ao discurso, a pombagira que supostamente era minha, ou seja, mais uma vez estávamos falando de um recurso que era meu, como o que tomou corpo através do episódio do anjo da guarda e das árvores floridas. Ao mesmo tempo, o fato de minha suposta pombagira "gostar de tudo o que eu gosto", pode ser visto como a forma umbandista de legitimação, pelo Outro, do meu desejo. E o Exu do médium finalizou o passe dizendo que *"eu ia sair dali outra pessoa, já. E que as coisas iam melhorar"* (Diário de campo, 24/02/2012).

Nas repetições presentes nos trechos seguintes, além da constatação da dificuldade de substituir alguém tão familiar (Dona Edna), percebemos mais uma vez exemplos que ilustram o ato de olhar vinculado ao do ser olhado.

> *Muita gente, muita disputa pelas fichas, comentários, na assistência, sobre injustiças. Alguns consulentes aparecem às 15h00 e esperam até as 19 para os portões se abrirem. Mas nessa altura, a fila já está organizada por quem chegou primeiro. E os cambonos se põem malucos para organizar a fila. Não tem como não pensar no lugar da Dona Edna.* (Diário de campo, 13/02/2012)

> *Na assistência, disputa pelas fichas. Muitas pessoas fazendo trabalho com o médium que me viu. Na atrapalhação dos organizadores (lugar que era da Dona Edna), eles iriam colocar uma moça que chegou depois de mim na*

> *minha frente. Conversei com ela e fui, na minha vez, no meu lugar*. (Diário de campo, 24/02/2012)
>
> *Confusão de com quem e quando as pessoas vão tomar passe. Perguntaram se eu não tinha pegado ficha. Falei que não, que o cambono já tinha marcado minha vez e que ele tinha me falado para eu não pegar ficha quando tivesse trabalho. Eles falaram que eu tinha que ter pego. O médium tinha que atender as 5 fichas mais 4 trabalhos. No final, outro cambono deu um jeito de me encaixar*. (Diário de campo, 27/02/2012)

Não se pode ignorar a dificuldade de adaptação daquela comunidade à falta da Dona Edna. A necessidade de substituí-la na sua função de organizar a ordem dos consulentes, que se sentiam injustiçados se não conseguissem tomar passes com seus médiuns preferidos, não estava sendo resolvida de forma simples. Mas não era só isso. O médium que me viu, de forma mais significativa, estava sendo disputado (sendo visto) pela assistência, lotada de pessoas que precisavam continuar a fazer trabalhos com ele. E eu estava me vendo com mais cuidado, me permitindo um lugar, sem deixar que outros consulentes "furassem a fila" na minha frente. Eu tinha o meu lugar. O tema da justiça (Xangô) apareceu novamente, fazendo eco aos comentários do Toninho sobre São Jerônimo, na Foto 32, e à interpretação de Joana sobre meu sonho com as pedras e o mar. Faça justiça consigo mesma, eu ouvia. Olhe-se, cuide-se.

Aparecem relações do cuidar e ser cuidada e também nuances das dores relacionadas à transmissão entre gerações, o que inclui a elaboração da morte. Na gira seguinte, peguei a ficha que eu precisava (para tomar passe com aquele médium e continuar o trabalho) e fui conversar com uma nora do Toninho. Conversamos sobre ele,

> *Seu filho, Dona Edna e sua família (da nora), que mora ali em frente. Relação da neta do Toninho com a prima, que acha que é sua irmã. A nora [diz que] é como Dona Edna, cuida de todos, é muito boa, é muito boba. Vi trejeitos da Dona Edna na neta, depois na sua nora. Como essa mulher está presente.* (Diário de campo, 05/03/2012)

Essa nora cuida do Toninho desde que Dona Edna faleceu. Ajuda-o em casa, cozinhando e limpando. E se identifica com a sogra falecida, tanto que reconheci nela traços da Dona Edna, assim como em sua filha (Foto 31). Voltamos a falar do lugar do morto nessa comunidade. Como compor esses dois temas enunciados durante o decorrer desta pesquisa? Como isso responde à minha pergunta?

No dia 12/03/2012, o Pai Joaquim de Angola, preto velho que incorpora no médium que me viu, continuou o trabalho comigo. Ele me disse para

> *fazer defumação em casa também, além dos banhos. É pra fazer com palha de alho, café e alecrim. Começar pelo meu quarto, nos cantos mais longe da entrada da casa, ir defumando do fundo pra frente. Não é pra ter chama, só brasa e fumaça. Defumar os cantos, todos, começando dos mais pro fundo indo até a frente da casa, passando por todos os cômodos. Depois, jogar o que sobrou na água corrente e dar sete passos pra trás, de frente pra água, virar e não olhar mais pra trás. Ele acendeu as sete velas, passou em mim, no passe, apagou e eu fui acendê-las no congá, logo depois de acender a do meu anjo da guarda.* (Diário de campo, 12/03/2012)

Dessa vez, o fogo não queimou. Era para ter brasa e fumaça, chama, não. E a limpeza seria do fundo para frente, ou de dentro para fora. Depois da abertura para o outro (a queimadura), era para eu me limpar por dentro. Limpar-me e limpar o lugar onde vivo, o meu lugar, subjetivamente construído durante minha experiência na umbanda. No mesmo dia, associei livremente, enquanto escrevia no diário de campo, e anotei as seguintes reflexões:

> *pretos velhos: humildade, paciência, aceitação (das pessoas, dos fatos, do ritmo dos acontecimentos, da vida) (...) Me dei conta de que as [minhas] dores no corpo são na maioria das vezes nas costas. Peso do mundo nas costas, como os pretos velhos (...) [lembrei da] foto da flor comestível que nasceu onde foi a senzala, na fazenda*[54] *(...) Pra mim, essa flor é a incorporação de uma história, de forma concreta. Ela nasceu com os elementos que vieram da senzala, e a gente come. Dores no corpo: costas e região do coração (...) e costelas (que doem porque abrem para respirar melhor, existir). Vontade de abrir os ombros, expandir, levantar e ir.*

Foto 35

[54] A mesma fazenda citada na apresentação deste trabalho.

As imagens que os pretos velhos me incitam associam-se a dores nas costas, que pesam e podem enterrar meus pés no chão, criando raízes e dando-me um lugar no mundo, o que permite que minhas experiências possam ser significadas (pela herança cultural e simbólica, pelo Outro). E assim permitem que eu exista, seja olhada, inscrita no registro do Simbólico. O preto velho é metonimicamente presentificado no meu corpo como dor nas costas, e é relacionado com a ancestralidade (Dias, 2011), que pesa (é algo de que não podemos fugir, é o passado que temos, que carregamos independentemente do que vem pela frente) e que, ao mesmo tempo, se bem elaborado, é o que nos permite ter chão para criar pernas e caminhar. Talvez essa passagem esteja indicando que a composição dos temas que circularam neste trabalho seja referente à elaboração da ancestralidade relacionada ao cuidado consigo mesmo, ao reposicionamento subjetivo diante da ancestralidade.

Considerando a construção da questão inicial, a partir da cultura banto, talvez os resultados desta pesquisa estejam reafirmando assim a necessidade de conhecer e cuidar bem dessa ancestralidade para que grande parte da nossa população possa significar suas experiências a partir do que diz respeito às suas origens. Talvez o jogo de olhares que tanto apareceu durante o trabalho de campo seja relacionado com o olhar do Outro, o qual, para as comunidades africanas, muitas vezes é o morto, é principalmente o ancestral quem ocupa esse lugar. Pode ser de onde vem aquele olhar anterior, que define a forma como se olha para o mundo e se significam experiências. Uma vez bem conhecido e cuidado, é possível reposicinar-se perante esse Olhar.

Lacan (1985) diz das pinturas e se pergunta: “Será que se um pássaro pintasse, não seria deixando cair suas penas, uma serpente suas escamas, uma árvore se desfolhar e fazer chover suas folhas?” (p.111). Ele diz dos elementos que se tem, com os quais se podem produzir significados (quadros, fotografias). Fazemos (olhamos, significamos) com o olhar que temos, em que a existência de um olhar anterior (do Outro, que pode ser o ancestral, a herança simbólica) é inerente.

> Não esqueçamos que a pincelada do pintor é algo onde termina um movimento. Encontramo-nos aí (...) diante do elemento motor, no sentido de resposta, no que ele engendra, para trás, seu próprio estímulo. É aí que está aquilo pelo que a temporalidade original, pela qual se situa como distinta a relação a outro, é aqui, na dimensão escópica, a do instante terminal. O que na dialética identificatória do significante e do falado se projetará para frente como precipitação é aqui, ao contrário, o fim, o que, no começo de toda nova inteligência, se chamará o instante de ver. (Lacan, 1964, 1985, p.111)

6 DISCUSSÃO

6.1 A fotografia, a imagem, o olhar

Como explicitado na apresentação deste trabalho, inicialmente iríamos focar as imagens captadas nas fotografias. Neste momento, retomamos o assunto para melhor mapear o caminho que nos levou da fotografia para o encontro através do olhar. Percebemos que as composições imagéticas não estiveram (pelo menos não apenas) nos conteúdos das fotografias, como indicava a suposição inicial. Também não se resumiram ao que extrapola do que se vê na fotografia, apesar de passar por isso também. De acordo com Moreira Leite (2000), o sentido se dá antes, durante e depois, existe uma relação com o tempo. E, de fato, o impacto sensorial e estético das imagens pôde, em alguma medida, ser visto com mais atenção e posto em palavras, como foi o caso da Foto 8 (p.81), que invocou a lembrança de uma época que já passou ao mesmo tempo em que ainda persiste. O passado está presente. Mas esse sentido se deu não apenas no que foi associado através da observação do conteúdo das fotos. Bazin (1991) defende que a fotografia embalsama o tempo, mas percebemos que a análise somente do conteúdo que ficou fixado nas fotos não configurou a principal fonte dos dados. Neste trabalho, apesar da diferença descrita a seguir, nos aproximamos mais das ideias de Kossoy (2005). Para ele,

> A imagem fotográfica tem múltiplas facetas e realidades. A primeira é a mais evidente, visível. É exatamente o que está ali, imóvel no documento (ou na imagem petrificada do espelho), na aparência do referente, isto é, sua *realidade exterior*, o testemunho, o conteúdo da imagem fotográfica (passível de identificação), a segunda realidade, enfim. As demais faces são as que não podemos ver, permanecem ocultas, invisíveis, não se explicitam, mas que podemos intuir; é o outro lado do espelho e do documento; não mais a aparência imóvel ou a existência constatada, mas também, e sobretudo, a vida das situações e dos homens retratados, desaparecidos, a história do tema e da gênese da imagem no espaço e no tempo, a *realidade interior* da imagem: *a primeira realidade*. (p.40, grifos do autor)

No nosso caso, a enunciação umbandista mostrou formas de significação para além do conteúdo das fotografias, cujos sentidos são dinâmicos, escapam, fazem-se e se refazem continuamente em diversas realidades (recortes), contando uma história ao compor palavra (diário de campo e conversas posteriores) e imagem (fotografias e imagens outras, mentais, oníricas, em movimento etc.). Para Kossoy (2005),

> A mais importante e decisiva contribuição reside justamente na interpretação, numa exegese peculiar, numa iconografia complexa que as imagens requerem. É esse um desafio intelectual que exige um mergulho no conhecimento – da realidade própria do tema registrado na imagem, assim como em relação à realidade que lhe circunscreveu no tempo e no espaço, na tentativa de equacionarmos inúmeros elos perdidos da cadeia de fatos. Será

> no oculto da imagem fotográfica, nos atos e circunstâncias à sua volta, (...) que, talvez, poderemos encontrar a senha para decifrar seu significado. *Resgatando o ausente da imagem compreendemos o sentido do aparente, sua face visível*. (p.41-42, grifos do autor)

Para o autor, o ausente da imagem é buscado nos documentos e notas, por exemplo, que remetem à época em que as fotos foram tiradas e que assim complementam as informações que elas podem trazer. Nesta pesquisa, também percebemos a importância do ausente, e sua busca foi realizada estando a pesquisadora imersa (antes sensorialmente, depois, intelectualmente, testemunha e coparticipante do processo) no modo de construção de realidades através do contexto umbandista. Porém, diferente de buscar a senha para decifrar significados últimos e derradeiros, preocupamo-nos com os significados possíveis que podem ser construídos pelas "chaves gramaticais" da umbanda, através do seu dinamismo próprio. Longe de explicitar a realidade definitiva do que aconteceu em campo (ressalto que são possíveis vários níveis de significação), trazemos para este trabalho os sentidos construídos em diálogo, tanto com a psicanálise lacaniana, quanto com a cosmovisão banta, numa perspectiva etnopsicológica.

Como discutido no Método, a intenção inicial era fixar o movimento da umbanda nas fotografias, mas elementos significativos para essas construções apareceram em outro tipo de imagem, composta também por outros sentidos, sinestesicamente, como na agudeza do carrapicho, no cheiro e no gosto dos bifes apimentados, na gargalhada da pombagira e nos grunhidos do exu, e inclusive visualmente, no céu estrelado e no jogo de luz e sombra de um temporal noturno, por exemplo. Aparecem tanto em algumas fotografias, como as Fotos 16, 17, 18 e 19 (p.96), que contam uma história porque podem precipitar o que vem sendo dito ao longo do tempo e provocam um *insigth*, quanto nas paisagens que não foram retratadas, porque se mostraram em sonhos (mar e pedras), imaginadas (luz que sai da cabeça) ou procuradas por indicação das entidades (árvores floridas).

De acordo com Gullar (2003),

> É verdade também que eu apreendo pelo olhar elementos que pertencem a outros sentidos, e outros sentidos apreendem coisas que pertencem ao campo do olhar. (...) Merleau-Ponty diz: 'Os sentidos se traduzem uns nos outros sem precisar intérprete'. (p.218)

A umbanda parece concordar com essa proposição na medida em que se apresenta e significa experiências sinestesicamente[55]. Essa construção está bem ilustrada no episódio do

[55] As experiências sinestésicas na umbanda foram também consideradas nos seguintes trabalhos: Bairrão (2003a), Bairrão (2003b), Bairrão (2011c), Dias (2011) e Godoy (2012).

fogo na minha calça e da pedra. Eu vi o fogo, impactou-me a chama que saiu, alta, vindo da minha perna. Mas também o senti tatilmente, queimou. Senti o cheiro de queimado, e o fato da calça ser vermelha (da ordem do visual) fez diferença: causou um impacto, que relacionou o acontecido com a pombagira, perfazendo um sentido específico, que o é desde que em combinatória com os pretos velhos que se fizeram ver durante o percurso e com a relação com a pedra, com Xangô.

Como citado na Introdução, em algumas sociedades africanas, a imagem aparece como um entrecruzamento linguístico, evocando, pelo que se vê, lendas, provérbios e histórias. Na umbanda, o que se vê e se sente (a chama e o vermelho da calça, a lembrança do café na imagem da foto do gato, o cheiro do bife, a gargalhada etc.) também comunica, evocando sentidos relacionados às entidades que lhe são associadas. Assim como as manifestações de espíritos e divindades bantos, as entidades na umbanda parecem atingir sensorial e esteticamente os humanos, num tipo de experiência inclusiva de emoções e sensações, o que Bairrão (2011c) chama de "experiência senciente singular" (p.5), constituindo um modo legítimo de interpretação e expressão das experiências pessoais e coletivas. Para o autor,

> Presumivelmente as técnicas corporais da possessão servem exatamente para isso, para dizer algo que não poderia ser verdadeiramente dito por outro meio. A matéria da enunciação não é arbitrária, faz diferença, isso é crucial. Dado o freqüente mal entendido que reduz a noção de significante em psicanálise ao seu homólogo lingüístico (uma grave confusão, porque o significante lingüístico reporta-se ao signo e este é um objeto de estudo científico empírico e o psicanalítico implica uma função de agência irredutível a objetivação) é importante sublinhar este ponto. (p.6)

Na umbanda estudada, as cenas presenciadas por mim durante o trabalho de campo, que incluem o fogo, o café, os bifes, a gargalhada, cuja matéria enuncia, pois não é arbitrária, parecem ter alguma analogia com as composições que sintetizam sentidos nas estatuetas, urnas funerárias ou tronos reais africanos. As fotografias, em alguns momentos, ajudaram a sintetizar significações que estavam circulando entre os diversos interlocutores desta pesquisa (e aqui eu me incluo no mesmo conjunto que contém os umbandistas participantes, rompendo com o tradicional distanciamento entre 'eu/pesquisador' e 'eles/pesquisados'), mas somente o conteúdo das fotografias, assim como as estatuetas, estáticas, consideradas apenas como obras de arte, não diz nada por si só. É preciso incluir o elemento temporal para as significações, que são construídas em movimento. É através do desenrolar dos acontecimentos que o sentido pode ser construído. Os sentidos que circulavam entre os interlocutores pode ser análogo às

"passiones" que, para os Cokwes, como dito anteriormente, estão localizadas nos objetos visíveis que pouca ou nenhuma significação têm a princípio (aqui retomamos o fogo, a pedra, o cheiro do bife, a gargalhada), mas que, em combinação, dizem algo da experiência vivida.

Segue então, no próximo tópico, como os sentidos foram construídos (ou sendo esculpidos, ou 'foto-grafados'). Ou seja, descrevemos o processo de como, no desenrolar dos acontecimentos, a umbanda enunciou.

6.2 A enunciação umbandista

Logo no início, submeti à leitura umbandista elementos de um sonho que tive antes mesmo de começar a frequentar os terreiros. Joana, à luz do contexto dessa religião, leu o sonho de forma a já indicar caminhos para a análise: Iemanjá e Xangô. Iemanjá, como quem abriria caminhos, e Xangô, como justiça. Muita informação é veiculada durante o trabalho. O que fica, o que é expressivo o é porque se repete, persiste. Assim foi com os significantes relativos a Xangô, que se repetiram no terreiro do Toninho de diversas formas: ele mantém a imagem de Xangô em destaque no seu terreiro para garantir a justiça, assim como seus consulentes se sentiram injustiçados enquanto a comunidade tentava se organizar diante da falta da Dona Edna. Da mesma forma, em muitos momentos, ouvi das entidades que o ato de me cuidar, de certa forma, era fazer justiça comigo mesma. Estávamos diante de uma pista importante para a construção de uma das respostas possíveis.

Joana orientou-me a conversar com um preto velho, sinal de que esse tipo de entidade seria peça chave nesse trajeto de construção de sentidos (ou imagens, moldando as "fotografias" da minha situação existencial). Além do fato de os pretos velhos serem muito importantes naquele terreiro[56], em muitos momentos, essa linha de entidades se destacou, e isso queria dizer algo. De acordo com Dias (2011),

> é inescapável a importância que o simbolismo da "escravidão" possui na construção dos personagens que compõem a categoria espiritual preto velho. Entretanto, é necessário que se perceba que, para além de simplesmente atualizar num nível imaginal a memória coletiva afro-brasileira, os pretos-velhos, ao se proporem "escravos", manifestam e "espelham" vivências subjetivas de seus devotos, permitindo e autorizando, por meio da evocação de um fato histórico convertido em metáfora de uma condição ontológica, a assunção de "posicionamentos" e "escolhas" possíveis frente às ocorrências e situações que os interpelam em suas vidas. O verdadeiro encontro ("incorporação") com o "ser-escravo" que habita em cada ser vivente (no limite, o "preto-velho" de cada um), ao mesmo tempo em que revela a

[56] Ver Bairrão e Leme (2003).

> presentificação perene e imperativa do "não" – "castração" fundante corolária, segundo propõe Bairrão (2010)[57], da inscrição da "morte" na experiência subjetiva do homem – aponta o caminho de sua "superação" possível, consubstanciada na conciliação construtiva com o Outro – a subjetivação do próprio (desejo) inconsciente – como condição de reconhecimento e assenhoramento de si mesmo ("ser-senhor-do-próprio-desejo-Outro"). (p. 284-285)

Meu encontro com o preto velho, que foi indicado pela Joana, traz à tona dois sonhos. Se eu fizesse um ritual orientado por ele (e ser orientado por ele e não por outra entidade carrega os sentidos descritos nos resultados), eu veria em sonho algo importante. O contexto das imagens oníricas correspondentes me lembrou outro sonho, onde ensino em ato a uma amiga (que se apresenta com dificuldades no papel de mãe e supostamente próxima a morrer) a deixar o fluxo do tempo seguir, a deixar as crianças assenhorearem-se de si e crescerem.

No sonho, o assenhoreamento de si foi o sentido que se construiu pela imagem de um dos filhos crescendo e tornando-se independente. Como dito anteriormente, sentidos relativos a esse sonho relacionam-se ao universo subjetivo que permeia as entidades caboclas na umbanda.

> Os caboclos podem ser considerados como instâncias instigadoras de expansão e crescimento que, a partir do tom da relação que o humano estabelece frente a eles, causam sentimentos que circulam entre o receio e a admiração. Podem paralisar por serem tão mais, ao mesmo tempo em que podem inspirar o desenvolvimento de seus interlocutores, ao iluminar o caminho de seus filhos, possibilitando seus passos em terra firme, e proporcionando segurança para seguir em frente, ir à luta, com força e firmeza, e com liberdade de escolher o caminho. Liberdade de viver considerando as marcas identitárias, que vão significando o sujeito durante suas vivências e o situam em uma posição mais ou menos confortável. Caboclas e caboclos podem espelhar esses contrastes -conflitos humanos- entre o ser e o dever/querer ser, proporcionando um caminho fértil para a elaboração de contradições inerentes à condição humana". (Rotta, 2010, p.85)

A liberdade de ser o que se é pode ser vista como um ideal que os caboclos instigam seus fiéis a seguir, o que, ao invés de provocar efetivamente a assunção do que se é, resulta em processos que tornam possíveis mudanças de posição na cadeia discursiva, de acordo com as marcas identitárias de cada um. Crianças crescidas.

---

[57] Bairrão, J.F.M.H. (2010). Função paterna e máscaras da morte: crítica antropológica e guinada lacaniana a propósito de um complexo polêmico. In: Simanke, R. T; Menéndez, A. J. G; Caropreso, F; Barbelli, I; Bocchi, J. C. *Filosofia da psicanálise: autores, diálogos, problemas* (pp. 407-422). São Carlos: Edufscar.

Os sentidos relativos a crianças e filhos também se destacaram. Eu ocupei o lugar de filha da casa, a ser cuidada, ao mesmo tempo em que cuidava de crianças, já presentes no sonho inicial. Elas também apareceram na forma de nova geração dos terreiros pesquisados (os "gêmeos", no terreiro da Joana e a neta do Toninho) e em sua forma espiritual, como erês, que me lambuzam de glacê e marcam minha volta à posição de filha, durante a pesquisa de campo no terreiro do Toninho. Como filha, sou eu quem precisa crescer, criar "asas" ou "pernas". E é nesse caminho que vamos seguindo.

Em giras de crianças, pode-se ver, geralmente, pelo menos um preto velho incorporado, indicando a relação entre essas duas linhas de entidades. Dias (2011, p.286) considera que os pretos velhos subsidiam "articulações e processos diacrônicos de significância entre 'passado' e 'presente' (inscrição no tempo e na história das gerações); 'vida' e 'morte' (o sujeito e o Outro); infância/adolescência e vida adulta (do 'ser filho' ao tornar-se 'pai')", coerente com a tradicional estrutura de família de santo que se vê na maioria dos terreiros.

Nessa direção, o episódio da Foto 8, que remete ao passado, no terreiro da Joana, mãe de santo (importante aqui sublinhar o significante 'mãe'), é expressivo, pois nele Joana se pôs na posição de filha e pôde falar, sutilmente, das dificuldades inerentes à transmissão entre gerações, sentimento que fazia eco em mim, causando a tão descrita sensação de que eu estava sempre inadequada e com dificuldades para escolher. Algo disso é meu, sem dúvida, senão não faria eco. Mas algo se mostrou do contexto, parte da construção da resposta à pergunta da pesquisa. Joana recebeu o legado da mãe precocemente e se vê às voltas com tocar o terreiro de Dona Chiquinha sem ela. Não pode mais fazer como ela, pois é outra pessoa, tem outras entidades e pode escolher comandar sua comunidade como bem entender. Mas não deixa de ser a filha daquela mulher tão importante, cuja presença está ali, se faz sentir.

Esses sentidos foram experimentados por mim na forma de dúvidas, no sentimento de inadequação (será que levei as pimentas erradas?) e na dificuldade em fazer escolhas por conta própria, inclusive em situações tão simples como a decisão de tomar banho antes ou depois de um compromisso. Na época, a questão apareceu de maneira tão exagerada que eu pude ver com clareza. E isso foi possível porque aceitei (percebi, vi) a posição em que aquela comunidade (como Outro, me espelhando em minha posição subjetiva, indicando minha inscrição, naquele momento, no discurso) estava me revelando, de menina que não sabe, a filha obediente, que só poderia escolher o que o outro permitisse. E, não sabendo, não conseguia fazer nem o que supostamente era mandado nem o que desejava. Assim pude ouvir

o que implicitamente estava sendo dito, que de forma geral se relacionava à inscrição da morte e sua possível superação, como bem descreveu Dias (2011), citado acima.

No episódio, Joana se lembrou do café acolhedor dos tempos de sua mãe. O café, como dito anteriormente, remete-nos aos pretos velhos, que cuidam das crianças. Para Dias (2011), os pretos velhos são,

> no nível do culto e das vivências religiosas dos adeptos umbandistas, a (...) manifestação daquilo que em psicanálise poderia ser expresso como o processo de assunção do desejo do Outro como desejo próprio, característico da conciliação do homem com seu próprio inconsciente, apreendido como presentificação de um sagrado que, não obstante Outro transcendente, revela-se enunciante e se diz "eu". (p.287)

Em analogia com etnias africanas, percebemos como algumas delas lidam com esse Outro transcendente. Kramer (1993) afirma, por exemplo, que os Tallensi e os Asante reconhecem um poder do outro, que apresenta demandas às quais as pessoas devem obedecer contra seu próprio desejo consciente. O autor comenta o trabalho de Horton, que faz uma analogia entre a cosmovisão dos Tallensi e a psicanálise. O chamado complexo *yin*, que para os Tallensi, constitui a alma que determina no céu o destino terrestre, é visto como a fonte dos impulsos que o ego não conhece e que frustra muitas vezes as intenções do próprio ego. Diz o autor que os *yins* do pai e do filho são antagônicos entre si. Se tudo correr bem, essa animosidade diminuirá e, a ajuda dos ancestrais do destino, selecionados pelo *yin*, induzirão o filho a aceitar a autoridade do pai e, com ela, a sociedade que ele representa. Ao contrário, a má sorte leva o filho a se rebelar contra seu pai e lhe traz, em oposição aos valores sociais, infelicidade e consequente insucesso. Assim, é importante honrar com um templo os antepassados da configuração *yin*, em outras palavras, tornar-se cientes deles. Ou seja, conhecendo e de certa forma aceitando o poder do outro (antepassado ou estrangeiro ou parte da paisagem: rio, florestas, montanha etc.), é possível afastar um destino trágico. Algo semelhante, com algumas peculiaridades, ocorre entre os Asante.

Dessa forma, para essas etnias africanas,

> as maneiras como uma pessoa encontra seu lugar na vida, como se submete ao seu destino, se de forma resignada ou com rebeldia, e finalmente, como distingue e reconhece em si mesma, poderes alheios ou não familiares, são pré-determinadas por circunstâncias familiares e moldadas por estruturas patrilineares ou matrilineares que, consequentemente, contribuem para determinar a estrutura das cosmovisões. Inclui-se aqui o grau de diferenciação, o grau que torna o indivíduo diferente de seus próximos ou

> que lhe confere características que ele não compartilha com outros membros de seu coletivo. (Kramer, 1993, p. 51, tradução nossa[58])

Lembrando que cosmovisões africanas são fonte para construções do *ethos* da população brasileira, e que, de acordo com Slenes (2011), nessa herança cultural "há mais espaço de manobra para os agentes em situações sociais concretas do que alguns tipos de estruturalismo/funcionalismo permitiriam" (p.153), podemos fazer uma analogia do que se apresenta acima com o papel do preto velho que, para Dias (2011), relaciona-se com o

> 'Senhor', o 'Tu', o lugar do 'Pai', enfim, [que] deixa de ser apenas uma imposição externa, uma posição de comando e determinação do sujeito totalmente além e fora de si mesmo, tornando-se algo próprio, marcas de filiação que 'norteiam' e 'nomeiam' posições de 'ser-no-mundo'. (p.287)

O meu lugar no mundo, na experiência desta pesquisa no campo umbandista, apareceu no episódio de Ouro Preto (cidade de pretos velhos, ver adiante), numa construção de um lugar para a pesquisadora, que estava sendo vista como deprimida, inexistindo como ser desejante (sem lugar). Ao iluminar a possibilidade desse lugar (Ouro Preto seria onde eu iria brilhar), fui reposicionada. Ainda, no desencadear do discurso, percebemos um lidar com essas questões a partir do culto aos ancestrais. Apesar dos pretos velhos serem a linha de entidades mais facilmente relacionada aos ancestrais, não só ela trabalha essa questão. A umbanda como um todo cultua o antepassado, na figura do caboclo, por exemplo (e não somente), que é valorizado pela cultura africana no Brasil como o ancestral dono da terra (Santos, 1995). A filiação também é vivenciada em relação aos orixás. Nas experiências em campo, percebemos que Toninho assenta Oxalá para poder trabalhar com Ogum. Quando toma consciência da sua filiação a Oxalá, e cuida disso (assenta sua canjica, recebe seu caboclo), Toninho para de passar mal e pode escolher continuar trabalhando com Ogum. Da mesma forma, em um nível social, ao tomar consciência de seu passado, cultuando seus ancestrais, recebendo deles, conhecendo e cuidando do que na África é chamado de força vital (ver Tempels, 1959), ou o que poderíamos aproximar do que chamamos de herança simbólica, uma população pode situar-se de forma mais segura na sua "terra", ou na "casa" onde vive,

[58] The ways in which a person finds his place in life, submits with either stubbornness or resignation to his destiny, and sometimes finally recognizes and acknowledges alien or unfamiliar power within himself, are predetermined by family circumstances, and moulded by matrilinear or patrilinear structures which consequently contribute to determine the structure of the word pictures. Included here is the degree of differentiation the degree to which the individual differs from his near ones or acquires characteristics which he does not share whit the other members of his corporate group.

metáfora da posição subjetiva, seu lugar no mundo, podendo compor suas origens com seu processo de diferenciação.

Falamos aqui da transmissão da herança cultural, que passa pela elaboração da experiência da morte para a subjetividade humana, o que é universal. E também da forma como isso ocorre, bem ou mal elaborada, e suas consequências, nas cosmovisões africanas e afrobrasileiras. Mas ainda temos um caminho a percorrer. Continuemos.

Após minha experiência com a dificuldade exagerada em escolher por mim mesma, e diante da possibilidade de mudar de cidade, as entidades da umbanda foram aparentemente diretivas e disseram à menina obediente o que fazer: vá. Mude, sem medo. Mergulhada no contexto umbandista, não pude deixar de notar o rico universo simbólico presente em Ouro Preto, uma das cidades brasileiras mais antigas, onde remanescentes da escravidão (pessoas, símbolos, culturas, elementos) estavam por toda parte. Mais uma vez, os pretos velhos estavam presentes[59].

Como dito anteriormente, eu desobedeci. Se eu aceitasse aquele emprego[60], seria a filha religiosa e ficaria colada no sentido manifesto, sem ouvir os implícitos, numa comunicação sutil, por atos e elementos concretos. Escolhi voltar a morar na minha cidade atual. Mudei de outra forma. Afinal, quando Maria Padilha disse que minha sorte estaria lá, onde eu iria crescer e brilhar, onde eu teria a minha vez, onde seria esse "lá"? Independentemente do lugar geográfico, era onde eu poderia existir. Apoderei-me das minhas escolhas, como quem elabora a morte simbólica dos pais, no caso representada pela mãe de santo e por suas autoridades sagradas, podendo assim tornar-me adulta, trabalhar e cuidar de crianças. Esses sentidos fizeram-se mais significativos na medida em que se repetiram no episódio do bife, que precisava ser frito por alguém, e isso só aconteceu no momento em que percebi que eu poderia propor-me a fazê-lo, deixando um estado de *lâcheté* moral (depressão, de acordo com Lacan), situando-me no dever de bem dizer (a mim e minha condição de ser no mundo, em relação ao desejo inconsciente).

Estava tomada por um enredo que respondia às questões desta pesquisa. O roteiro era construído pela minha relação com o Outro umbandista, na medida em que eu aceitava esse lugar transferencial em que ia sendo posta.

---

[59] Destacamos que Ouro Preto, além de tomar posição de possibilidade de mudança, é uma das mais antigas cidades brasileiras, com forte influência católica e africana, que apresenta um impacto estético importante, consubstanciado nas obras barrocas produzidas pelos escravizados de origem africana e seus descendentes.

[60] Além desse recorte, um dos possíveis, e o mais útil para a pesquisa, outros elementos foram considerados para essa decisão, como o custo de vida e a posição geográfica da cidade. Como as formas de leitura dos acontecimentos coexistem, considerei os que faziam sentido às questões trabalhadas em campo.

Quem me pede os bifes é um exu. Depois que eu resolvo fritá-los, a história se desdobra no meu imaginário quando sinto vontade de comê-los (de assumir como meu o desejo do Outro) e não o realizo de pronto (mantenho-me resistente em mudar, em apoderar-se do meu lugar no mundo). Além disso, é diante de um exu que minha calça pega fogo. A calça era vermelha, como as pombagiras gostam. Mais que isso, uma calça de que, como ele disse, minha própria pombagira gosta. De acordo com Bairrão (2002),

> O lugar da esquerda [exus e pombagiras] é, no panteão umbandista, o de um guardião de um miolo precioso: a irredutibilidade individual e a liberdade. Encarna um sentido social de resistência e de vitalidade. Os exus não são maus, embora assim possam ser (mal) vistos. São a resposta ao Mal como expropriação de si em prol de um bem do outro. Vozes proféticas dos interesses materiais e pessoais, estes mensageiros têm o valor de sinal psicológico de reconhecimento e de admissão de si. (p.64)

Percebemos que a umbanda trabalha em rede. O que é dito é dito pelas diferentes linhas de entidades e não depende apenas do contexto, mas inclui os sentidos que cada uma delas carrega e como eles se inter-relacionam em cada caso (como as peças de "arte" africanas). Nessa direção, continuemos a juntar as peças. Temos Xangô, pretos velhos, crianças e exus, interligados da maneira descrita acima.

No episódio da calça pegando fogo, exu e Xangô se inter-relacionam, trazendo novamente a justiça à tona. Exu traz o fogo que me queima e me lapida, faz justiça comigo mesma, derrete a pedra[61] e me abre para o outro, permite que eu brilhe (como cristal lapidado), como Maria Padilha, pombagira, já havia profetizado e como a preta velha viu, no jogo de luz que supostamente saiu da minha cabeça (eu vi - imaginei - uma luz saindo da mão dela e ela me relatou ter visto uma luz saindo de mim). Importante é salientar que a lapidação pelo fogo só acontece depois de um jogo de olhares entre mim, o Toninho e seu irmão.

A umbanda (ora na pele de Joana, ora na do Toninho, ora na conversa de um médium, ou nos dizeres de entidades espirituais) me olha e me significa, não mais como aquela que eu acho, penso e falo que sou, mas na minha existência pulsional, lampejo de algo de mim que aparece e esconde, enquanto se alternam, no decorrer do tempo, dizeres e falação. Ao mesmo tempo, a umbanda se põe em foco, como quem diz: olhando para mim, você se vê. Joana me viu, me significou enquanto dizia de si, e do seu aspecto que vai além do que era mais visível (Joana mãe de santo). De acordo com Lacan (1960-1961),

[61] De acordo com Thompson (2011), "o poder de Xangô forma meteoritos e pedras de raio, pedras simbólicas e reais. O axé de Xangô é encontrado dentro de uma pedra, a pedra flamejante que somente ele e seus corajosos seguidores sabem como equilibrar sem qualquer apoio sobre suas cabeças" (p.94).

> O Outro é tal qual um espelho. O Outro é aquele que devolve nossa imagem. Ora, se o Outro nada mais é do que aquele que me devolve minha imagem, eu não passo, com efeito, daquilo que me vejo ser. Literalmente, eu sou o grande Outro na medida em que ele próprio, se existe, vê a mesma coisa que eu. Ele também se vê em meu lugar. Como saber se o que me vejo ser ali não é em absoluto tudo que está em questão? E, realmente, a mais simples das hipóteses, supor o Outro um espelho vivo, de tal modo que, quando olho para ele, é ele em mim quem se olha e quem se vê em meu lugar, no lugar que ocupo nele. Se ele nada mais é que seu próprio olhar, é ele quem funda o verdadeiro desse olhar. (p. 362)

Toninho disse e redisse de si, para além de sua religiosidade, ao mesmo tempo em que clareava aspectos meus. Um preto velho que me faz ver em sonho, outro que me olha como nunca ninguém tinha olhado, que impactou, causou um efeito em mim. Godoy (2012) afirma que

> Para ser (em falta) o sujeito precisa ingressar na linguagem para ser dito pelo Outro (o sujeito é conforme o desejo do Outro), mas, mais do que isso, é preciso que o sujeito se sinta reconhecido, visto. O olhar determina o sujeito inclusive no campo da visão, pois ao situar o sujeito num ponto no infinito, faz surgir o Outro como fundamento de uma realidade (inconsciente) determinante da imagem que o eu tem de si. (p. 226)

Inicialmente focado na fotografia, o trabalho de campo mostrou como a umbanda lida com a questão do olhar como constituinte do sujeito, seu papel na elaboração de experiências subjetivas de pessoas e comunidades e o destaque da posição do morto através especialmente da presença de Dona Chiquinha e de Dona Edna (outros), com a relação desses mortos tão próximos e o morto ancestral, divinizado, representado pelo suposto preto-velho cujo relato o Toninho psicografou (intitulado Cárcere), por exemplo.

No início, a contribuição da cultura banta na pesquisa era meramente por analogia ao princípio heurístico. Durante o trabalho, ela foi tomando corpo a partir do lugar do antepassado. Se é preciso compor um lugar para o morto, elaborar sua morte para poder passar da posição de filho para a de pai, de criança a ser cuidada para a de cuidador, adulto, e assim existir, diferenciar-se, podemos supor que a resposta da umbanda para nossa pergunta passa pela mensagem de que é preciso cuidar bem das origens para poder existir.

Para ilustrar, vamos retomar imagens significativas. Logo na Foto 1 (p. 72) podemos ver, agora, os sentidos que foram construídos durante a pesquisa. A mão da Joana, incorporada por Pai Benedito, pode ser considerada como metonímia de um anteparo que o repertório cultural herdado dos ancestrais, na figura do preto velho, fornece para seus filhos situarem-se diante da vida. Da mesma forma, a Foto 10 (p. 83) condensa muita informação,

desde que combinada com a experiência ao longo do tempo[62]. A princípio, *no instante de ver*, essas fotos impactaram-me sem que eu pudesse explicar o porquê. Depois de rever o diário de campo minuciosamente, no *tempo para compreender*, fui percebendo, pelo desencadear do discurso, que a imagem da Joana, na sua posição de mãe de santo, mãe, adulta, responsável, preocupada e cuidando do ritual, "de olho" em tudo. Por trás dessa figura importante, há o congá: as imagens sagradas em uma configuração plástica e significações construídas ao longo dos anos, e por mais de uma geração, suporte sagrado e simbólico para a força dessa mãe de santo e de seu terreiro, que dá sustentação para seus atos, protege-a, cuida de suas costas, retaguarda, enfim, de sua força espiritual. Em frente, em primeiro plano, um médium incorporado por uma criança, que na configuração da imagem está sendo "olhada", cuidada pela mãe (de santo), ao mesmo tempo em que é manifestação do sagrado. Como sagrado, cuida da casa, benze, tem seu papel na força espiritual e simbólica daquele contexto. Crianças protegidas que protegem o ambiente com sua energia lúdica, e mãos protegendo adultos que, provavelmente, cuidam. Pagliuso (2012), na conclusão de sua tese sobre histórias dos ancestrais e enredos contemporâneos de famílias de santo, afirma que, naquele contexto umbandista,

> O filho de hoje foi o ancestral de ontem. Será o ancestral de amanhã. O ancestral de hoje será o filho daqui a pouco. O filho que chega traz a força do princípio vital. Todos somos morada do princípio vital e da presença do ancestral. (p.186)

A foto assim sintetiza, condensa um sentido que passa pela relação entre as diversas gerações, mas não se resume a isso. Há algo nas fotografias produzidas, mas não só. O sentido se dá pelo contexto, pelos outros significantes, através do tempo do movimento discursivo, que significam a partir de olhares percebidos e comentados ao longo do trabalho.

De acordo com Lacan (1985), "(...) o olhar é sempre algum jogo de luz com a opacidade" (p.95), onde o sujeito que olha é a parte opaca e, por isso, não pode ser visto. Assim, o sujeito somente se define a partir do olhar do Outro. "Como sujeito e Outro são contínuos, o brilho do olhar do Outro alude a uma parcela elidida do sujeito, o objeto *a* que, anteriormente ao corte, é velado, permanecendo na sombra do imaginário" (Godoy, 2012,

[62] Esse tempo não é o cronológico. Lacan (1978) o chama de tempo lógico, em três dimensões: o instante de ver, o tempo para compreender e o momento de concluir. Após o instante de ver (que impacta, toca o sujeito de alguma forma), o tempo para compreender relaciona-se a um raciocínio que antecede a decisão, raciocínio esse que é intersubjetivo, ou seja, o sujeito apenas se reconhece a partir do outro. Nesta pesquisa, estive dialogando com as entidades do panteão umbandista assim como com médiuns e pais de santo nesse "tempo" que antecede a precipitação de um sentido, a qual só ocorre após o desprendimento da suposição atribuída ao outro, no momento de concluir.

p.87). Desde que o sujeito está imerso no Outro, constituindo um espaço contínuo onde apenas eventos temporais discriminam essas posições, "o olhar é aquilo que 'vindo de fora' ilumina o ponto onde o sujeito deixa seus rastros, revelando-se, neste sentido, como a visão do Outro" (Godoy, p.88).

Nos resultados desta pesquisa, vemos que, ao olhar para a umbanda, me vejo no que para mim sou invisível. Para ilustrar essa prerrogativa, podemos utilizar o episódio da luz que imaginariamente saiu não só da minha cabeça (visto pela preta velha) como das mãos dela (visto por mim). No jogo de olhares, o sujeito desloca-se temporalmente, na mesma superfície[63]: enquanto vejo, sou sujeito e trago à luz a umbanda que, quando me vê, como "sujeito enquanto olhar", me significa, mostrando "fora de mim" o que me é íntimo. Assim como na análise de Godoy (2012), sobre a relação de uma médium com sua entidade, que anuncia sua presença por uma luz azul,

> o olhar incapaz de se ver, é aquilo por onde o sujeito entra na luz, fazendo-se rastro passível de ser seguido assim como o feixe de luz. Tornando objeto (a) o sujeito como olhar atesta que o seu íntimo pode se localizar do "lado de fora", do lado do Outro, ao invés de olhar ele é olhado (...) O brilho é o que captura o olhar, é parte expelida do sujeito pulsional que se relaciona não apenas com o ver, mas com o ser visto, espelhando o sujeito ao capturá-lo neste feixe de luz que dá o contorno de um acontecimento. De fato, é a luz azul que "olha" a médium e não o contrário. Mais do que ver, ela se sente olhada, tocada por essa presença que anuncia a chegada da entidade. (p.148-149)

No caso desta pesquisa, é a luz (que supostamente sai da minha cabeça ou da mão da entidade, dependendo da perspectiva) que me olha e me toca, me significa através da enunciação do Outro, dando sentido, delimitando naquele instante quem sou eu, me *foto-grafa*. Ao mesmo tempo, revela, me significando, como na umbanda esse processo funciona.

Assim, essa "foto-grafia" (escrita pela luz, pelas imagens), produzida pela umbanda e que me significa, pode funcionar de forma análoga ao que acontece no culto *hamba*, descrito por Kramer (1993) e citado na introdução deste trabalho. "Sombras" ou "imagens" de coisas e fenômenos da natureza podem presentificar espíritos (ou sentidos veiculados por estes interlocutores), os quais aparecem em sonhos, incorporações ou objetos que para outras pessoas pouco ou nada têm de significativo. No nosso caso, as imagens de *passiones*, como o autor as chama, que podem ser consideradas partes de minha subjetividade (no momento em que fiz o trabalho de campo), são vistas, significadas e expressadas pelo contexto umbandista,

[63] Para maiores detalhes sobre as superfícies topológicas que estruturam sujeito e Outro, ver Godoy (2012).

proporcionando assim que eu as veja (sinta) de uma outra perspectiva e tenha que lidar com elas, causando assim um efeito, que poderíamos chamar de psicológico.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomando o conteúdo desenvolvido nos tópicos anteriores, consideramos que o percurso desta pesquisa levou-nos a entender, a partir da busca pelo impacto visual, como a importância do olhar na reelaboração de si (do "lugar no mundo" de cada um, assim como de uma comunidade) é entendida e trabalhada através do contexto simbólico umbandista, o que inclui o papel do ancestral (e todo um repertório simbólico associado) nesse processo. A partir dos resultados deste trabalho, sugerimos que a experiência na umbanda, além de corroborar a hipótese de que é preciso conhecer, reconhecer e lidar de forma pacífica com as nossas raízes (as origens, a filiação), também proporciona um espaço privilegiado onde isso possa ocorrer a cada ritual, e nas experiências cotidianas de seus fiéis, tanto no nível pessoal quanto social: eu, como consulente/pesquisadora, senti seus efeitos e pude perceber nuances dos processos vivenciados pela mãe de santo e pai de santo participantes, assim como pude encontrar coincidências entre seus modos de significação, compreensão e comunicação de sentidos com os de etnias africanas. Ou seja, na umbanda, parece haver um resgate do que há de africano para além da escravidão, o que ainda permanece de certa forma invisível à população brasileira, trazendo prejuízos aos processos de diferenciação, na busca do "assenhoramento de si mesmo" (amadurecimento), a partir de mudanças na posição discursiva, tanto de pessoas como de comunidades.

Frente à necessidade de se conhecer as origens de uma população, não para seguir uma idealização de pureza étnica, mas para melhor lidar com essas origens e seus desdobramentos, possibilitando escolhas, apostamos na utilidade da transmissão de conteúdos sobre as diversas etnias africanas, bantas e outras também, no intuito de contribuir para o conhecimento da área e para que nós, brasileiros, possamos reconhecer-nos ou não em um mundo que aparentemente nos é desconhecido, mas que pode estar presente nas lacunas de um discurso social onde todos estamos imersos. Trazendo esse material simbólico à tona, conhecendo-o, é possível contribuir para que nossa população possa parar de "passar mal", como Toninho, antes de cultuar seu pai de cabeça, e possa entender nuances de seu cotidiano e como lidam com ele, diminuindo diversos mal-entendidos entre profissionais das ciências humanas e população atendida, por exemplo, assim como entre as facetas mais brancas e o lado mais africano de cada um de nós.

Retomando ainda o caminho que a umbanda percorreu comigo (como pesquisadora / consulente), vemos que nesta pesquisa, ao buscarmos apreender algo dessa religião, através da fotografia, entendemos a forma como a umbanda voltou o foco para mim e trabalhou minhas questões de acordo com o que podemos chamar de seu senso próprio de "psicologia", ou seja, sua etnopsicologia. Ao me *foto-grafar*, ou ao esculpir uma imagem da minha posição

subjetiva no momento da pesquisa, percebemos que a umbanda pode provocar efeitos semelhantes aos decorrentes do culto *hamba*, efeitos estes cujas tentativas de explicações e sistematizações podem passar tanto pela psicanálise quanto pelo universo cultural negro. Sem juízo de valor entre as explicações possíveis, e sem tentar explicar a cosmovisão africana pela Psicologia, o que seria reduzi-la ao nosso "mundo" mais conhecido, percebemos que a etnoteoria presente na prática umbandista pode ampliar o alcance e o entendimento das intervenções em Psicologia que consideram as composições visuais como parte do discurso construído na relação entre psicólogos e sujeitos atendidos.

REFERÊNCIAS[64]

[64] De acordo com o estilo APA – American Psychological Association

Altuna, R. R. A. (2006). *Cultura Tradicional Bantu*. Luanda: Paulinas.

Alves, R. F., & Contani, M. L. (2008). O "Instante Decisivo": uma estética anárquica para o olhar contemporâneo. *Discursos fotográficos, 4*(4), 127-144.

Bairrão, J. F. M. H. (2002). Subterrâneos da submissão: sentidos do mal no imaginário umbandista. *Memorandum: memória e história em Psicologia, 2,* 55-67.

Bairrão, J. H. M. H. (2003a). Caboclas de Aruanda: a construção narrativa do transe. *Imaginário USP, 9,* 285-322.

Bairrão, J. H. M. H. (2003b). Raízes da Jurema. *Psicologia USP, 14*(1), 157-184.

Bairrão, J. H. M. H., & Leme, F. R. (2003). Mestres Bantos da Alta Mogiana: tradição e memória da umbanda em Ribeirão Preto. *Memorandum: memória e história em Psicologia, 4,* 5-32.

Bairrão, J. F. M. H. (2004). Sublimidade do Mal e Sublimação da Crueldade: criança, sagrado e rua. *Psicologia: Reflexão e Crítica, 17*(1), 61-73.

Bairrão, J. F. M. H. (2005a). Adolescência em transe: afirmação étnica e formas sociais de cognição. In *Proceedings of the 1th Simpósio Internacional do Adolescente.* São Paulo (SP, Brasil). Recuperado em 14 de agosto de 2013, de http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC0000000082005000100003&lng=en&nrm=iso.

Bairrão, J. F. M. H. (2005b). A Escuta Participante como Procedimento de Pesquisa do Sagrado Enunciante. *Estudos de Psicologia, 10*(3), 441-446.

Bairrão, J. F. M. H. (2011a). A propósito do Outro: etnográfico e em psicanálise. *Revista de Filosofia Aurora, 23*(33), 345-358.

Bairrão, J. F. M. H. (2011b). Performance e Inconsciente. In *Anais XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais.* Salvador (BA, Brasil). Recuperado em 19 de junho de 2014, de http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1306961056_ARQUIVO_PerformanceeInconsciente-TextoCompleto.pdf

Bairrão, J. F. M. (2011c). Nominação e Agência sem Palavras: O Audível Não Verbal num Transe de Possessão. In Simanke, R.T., Caropreso, F., & Bocca, F.V. *O movimento de um pensamento: Ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani* (pp. 155-172). Curitiba: Ed. CRV.

Barbosa, A. & Cunha, E. T. (2006). *Antropologia e imagem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Barthes, R. (1980). *A Câmara Clara.* Lisboa: Edições 70.

Bastide, R. (1970). Préface. In G. Devereux, *Essais d´ethnopsychiatrie générale* (pp. I-XVIII). Paris: Gallimard.

Bastide, R. (1971). *As Religiões Africanas no Brasil.* São Paulo: Pioneira, Edusp.

Bastide, R. (1973). *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva.

Bazin, A. (1991). *O cinema: ensaios.* São Paulo: Brasiliense.

Benjamin, W. (1994). *Magia e Técnica, Arte e Política.* São Paulo: Brasiliense. (Trabalho original publicado em 1931)

Berger, L., & Ellis, C. (2002). Composing autoethnographic stories. In Angrosino, M. V. *Doing cultural anthropology* (pp.151-166). Prospect Heights, IL: Waveland Press.

Bossle, F., & Molina Neto, V. (2009). No "Olho do Furacão": uma autoetnografia em uma escola da rede municipal de ensino de Porto Alegre. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte, 31*(1), 131-146.

Brumana, F. G., & Martinez, E. G. (1991). *Marginalia Sagrada*. Campinas: UNICAMP.

Camargo, C. (2009). Semblante e Verdade. *Latusa Digital* (ano 6, nº 37). Rio de Janeiro (RJ, Brasil). Recuperado em 26 de março de 2014, de http://www.latusa.com.br/pdf_latusa_digital_37_a3.pdf .

Carneiro, E. (1981). *Religiões negras*: *notas de etnografia religiosa*; *Negros bantos*: *notas de etnografia religiosa e de folclore* (2a ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Brasília. (Trabalho original publicado em 1937)

Chang, H. (2008). *Autoethnography as method.* (Developing qualitative inquiry). Utah/USA: University of Utah/Left Coast Press.

Corbin, H. (1998). *The Voyage and the Messenger. Iran and Philosophy*. California: North Atlantic Books.

Crapanzano, V. (2005). A cena: Lançando sombra sobre o real. *Mana*, *11*(2), 357-383.

De Martino, E. (1961). *La Terra del Rimorso: contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano: Net.

Devereux, G. (1970). *Essais d´ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard.

Dias, R. N. (2011). *Correntes ancestrais: Os pretos velhos do Rosário*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Psicologia, FFCLRP, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Dor, J. (1989). *Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem* (C. E. Reis, trad.). Porto Alegre: Artes Médicas.

Ellis, C. (2004). *The ethnographic I: a methodological novel about autoethnography*. New York/Oxford: Altamira Press.

Favret-Saada, J. (2005). "Être Affecté" (P. Siqueira, trad.). *Cadernos de Campo 13*, 155-161.

Ferretti, M. (2001). *Encantaria de "Barba Soeira":* Codó, capital da magia negra? São Paulo: Siciliano.

Fink, B. (1998). *O Sujeito Lacaniano: entre a linguagem e o gozo* (M. de L. S. Câmara, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Godoy, D. B. O. A. (2012). *Modelagem topológica da possessão: Sujeito e alteridade na umbanda*. Tese de Doutorado, Departamento de Psicologia, FFCLRP, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Gullar, F. (1988). Barroco, olhar e vertigem. In A. Novaes (Org.), *O Olhar* (pp. 217-224). São Paulo: Companhia das Letras.

Jahn, J. (1963). *Muntu – las culturas neoafricanas* (J. Reuter, trad.). México: Fondo de cultura econômica.

Kossoy, B. (2005). Fotografia e memória: reconstituição por meio da fotografia. In Samain, E. (Org.), *O Fotográfico* (pp. 39-45). São Paulo: Editora Hucitec/Editora SENAC.

Kramer, F. (1993). *The red fez: art and spirit possession in Africa*. London: Verso.

Lacan, J. (1960-1961). *O Seminário, Livro 8: A transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1978). *Escritos.* (I. Oseki-Depré, trad.). São Paulo: Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1966).

Lacan, J. (1985). *O Seminário, Livro 11*: *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (2a ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1964)

Lacan J. (1993). *Televisão* (A. Quinet, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1974)

Laplantine, F. (2004). *A descrição etnográfica.* (J. M. R. Coelho, & S. Coelho, trads.). São Paulo: Terceira Margem.

Leite, F. R. R. (2008). *A questão ancestral: África negra*. São Paulo: Editora Pallas Athena/Casa das Áfricas.

Ligiero, Z., & Dandara. (1998). *Umbanda: paz, liberdade e cura.* Rio de Janeiro: Record.

Lopes, N. (1988). *Bantos, Malês e Identidade Negra.* Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Lutz, C. (1985). Ethnopsychology Compared to What? Explaining Behavior and Consciousness Among the Ifaluk. In G. M. White, & J. Kirkpatrick. *Person, Self and Experience Exploring Pacific Ethnopsychologies*. Berkeley: University of California Press.

MacGaffey, W. (2000). Os Kongo. In F. Herreman (Org.), *Na presença dos espíritos: arte africana do Museu Nacional de Etnologia* (pp. 35-59). Lisboa/New York: Museum for African Art/Snoeck-Ducaju.

Moreira Leite, M. (2000). *Retratos de Família: Leitura da Fotografia Histórica* (2a ed.). São Paulo: Edusp.

Nasio, J. D. (1995). *O Olhar em psicanálise*. (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Neiva-Silva, L., & Koller, S. H. (2002). O Uso da Fotografia na Pesquisa em Psicologia. *Estudos de Psicologia*, *7*(2), 237-250.

Pagliuso, L. (2007) *Olhar e Alteridade no Corpo da Umbanda. Análise do processo de revelação e transformação pessoal em um terreiro de umbanda.* Dissertação de Mestrado, Departamento de Psicologia, FFCLRP, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Pagliuso, L., & Bairrão J. M. F. H. (2010). Luz no Caminho: Corpo, gesto e ato na umbanda. *Afro-Ásia*, *42*, 195-225.

Pagliuso, L. (2012). *Famílias de santo*: *as histórias dos ancestrais e os enredos contemporâneos*. Tese de Doutorado, Departamento de Psicologia, FFCLRP, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Pasqualin, F. A. (2009). *Modo de vida e vivência do morto na tenda espírita de umbanda Pai Benedito.* Dissertação de Mestrado, Departamento de Psicologia, FFCLRP, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Ramos, A. (1934). *O negro brasileiro: ethnografia religiosa e psychanalyse*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Reed-Danahay, D. (1997). *Auto/ethnography: rewriting the self and the social*. Oxford: Berg.

Roberts, M. N. (2000). Banco cariátide. In F. Herreman (Org.), *Na presença dos espíritos: arte africana do Museu Nacional de Etnologia*. Lisboa/New York: Museum for African Art/Snoeck-Ducaju.

Rotta, R. R. (2007). Inscrições do Feminino: literatura romântica e transe de caboclas na umbanda. *Revista Estudos Feministas*, *15*(3), 629-646.

Rotta, R. R. (2010). *Espíritos da Mata*: *Sentido e alcance psicológico do uso ritual de caboclos na umbanda*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Psicologia, FFCLRP, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Samain, E. (2005). *O Fotográfico*. São Paulo: Editora Hucitec/Editora SENAC.

Santos, J. T. (1995). *O dono da terra.* Salvador: Sarah Letras.

Silva, V. G. (1993). O Terreiro e a Cidade nas Etnografias Afro-Brasileiras. *Revista de Antropologia USP*, *36*, 33-79.

Silva, V. G. (2000). *O antropólogo e sua magia.* São Paulo: Edusp.

Slenes, R. W. (2006). A Árvore Nsanda Transplantada: Cultos Kongo de Aflição e Identidade Escrava no Sudeste Brasileiro (Século XIX). In Libby, D. C., & Furtado, J. F. (Orgs.), *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX*. São Paulo: Annablume.

Slenes, R.W. (2011). *Na senzala, uma flor – Esperanças e recordações na formação da família escrava* (2a ed.). Campinas: Editora da Unicamp. (Trabalho original publicado em 1999)

Spink, P. K. (2003). Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pós-construcionista. *Psicologia & Sociedade*, *15*(3), 18-42.

Tempels, P. (1959). *Bantu Philosophy*. (C. King, trad.). Paris: Présence Africaine. (Trabalho original publicado em 1945)

Thompson, R. F. (2011) *Flash of the Spirit: Arte e filosofia africana e afro-americana*. (T. Magalhães, trad.). São Paulo: Museu Afro Brasil. (Trabalho original publicado em 1932)

Verger, P. F. (1981). *Orixás. Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. São Paulo: Editora Corrupio Comércio.

Versiani, D. B. (2005). *Autoetnografias: conceitos alternativos em construção.* Rio de Janeiro: 7 Letras.

ANEXO

Anexo I

Termo de consentimento livre e esclarecido

Pesquisa em Etnopsicologia

Título: Olhares que narram: Perspectivas umbandistas de articulação do sentido
Pesquisador: Raquel Redondo Rotta
Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão

Solicito a sua colaboração para uma pesquisa que tem o objetivo de entender como, na umbanda, vivências pessoais e experiências coletivas são significadas, transmitidas e apreendidas por meio de imagens. Assim, peço sua autorização para acompanhar, observar e registrar aspectos da vida pessoal e religiosa e da dinâmica cotidiana do terreiro, e também para produzir fotografias durante os rituais umbandistas. Peço também que me autorize a conversar com você sobre as fotografias produzidas assim como sobre aspectos da história de origem do terreiro e de sua vida pessoal. Estas conversas serão previamente combinadas por nós e registradas em áudio e vídeo, se assim você permitir. O que será divulgado dessas conversas e das fotos produzidas depende de sua autorização.

O único risco relacionado a esta pesquisa é o que possa resultar de uma maior divulgação da sua religião e do seu centro no meio científico, pois os resultados deste trabalho serão apresentados em congressos e publicados em revistas especializadas. O seu anonimato e o da comunidade serão inteiramente preservados, se você assim desejar.

_____, _____ de _____ de 20____.

Raquel Redondo Rotta

José Francisco Miguel Henriques Bairrão

Av. Bandeirantes, 3900 – Ribeirão Preto – SP. Tel: (16) 3602-3808

Eu, _____, RG:_____, médium ou pai/mãe de santo do (a)_____, esclarecido sobre os objetivos e procedimentos da pesquisa a ser desenvolvida para entender como, na umbanda, vivências pessoais e experiências coletivas são significadas, transmitidas e apreendidas por meio de imagens; tendo recebido a garantia de que o registro de informações por qualquer meio será realizado somente com a minha prévia autorização, e de que obterei imediata resposta para qualquer pergunta ou esclarecimento sobre os riscos, benefícios ou quaisquer outros assuntos relacionados com a pesquisa; ciente de que minha participação é voluntária e de que poderei interrompe-la a qualquer momento em que desejar; declaro-me de acordo em participar desse estudo, autorizando o pesquisador a observar, interagir e conversar comigo sobre as imagens e as histórias de vida e de origem do terreiro. Em sendo o caso de ser pai ou mãe de santo, responsável pela condução espiritual de uma comunidade umbandista, autorizo-o a frequentar e desenvolver a pesquisa no terreiro por mim dirigido, podendo produzir fotografias, conversar comigo e com os médiuns da casa, mediante prévio entendimento com os mesmos. Estou certo de que, embora a interpretação e publicação dos resultados sejam da responsabilidade do pesquisador, nada será feito que possa prejudicar a mim ou a minha religião. Sei também que não serão divulgadas quaisquer informações e fotografias sem minha autorização ou das entidades envolvidas, e que minha privacidade será respeitada através do sigilo de minha identidade. O pesquisador comprometeu-se a não desenvolver nenhuma atividade que possa causar danos psíquicos, físicos ou sociais a mim ou aos demais membros da comunidade umbandista, bem como a me manter a par em primeira mão de tudo o que diga respeito ao desenvolvimento do projeto. Assinamos juntos este documento, em duas vias, uma delas permanecendo comigo.

_____, _____ de _____ de 20____.

_____ _____

Assinatura do Participante **Assinatura do Pesquisador**