**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FFCLRP – DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
PSICOLOGIA**

Encruzilhadas da interpretação na umbanda

Alice Costa Macedo

Tese apresentada à Faculdade
de Filosofia, Ciências e Letras
de Ribeirão Preto da
Universidade de São Paulo
para obtenção do título de
Doutor em Ciências; Área:
Psicologia.

RIBEIRÃO PRETO – SP
2015

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

Encruzilhadas da interpretação na umbanda

Alice Costa Macedo

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Ciências; Área: Psicologia.

RIBEIRÃO PRETO – SP

2015

ALICE COSTA MACEDO

Encruzilhadas da interpretação na umbanda

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e
Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São
Paulo para obtenção do título de Doutor em Ciências

Área de concentração: Psicologia

Orientador: Prof. Dr. José Francisco Miguel
Henriques Bairrão

Ribeirão Preto-SP

2015

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.

Macedo, Alice Costa

Encruzilhadas da Interpretação: cuidado e significação na umbanda, Ribeirão Preto, 2015.

246 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. Umbanda. 2. Interpretação. 3. Etnopsicologia. 4. Psicologia e Religião. 5. Cultos afro-brasileiros

Apoio financeiro: Esta Tese de Doutorado foi financiada pela Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), mediante concessão de Bolsa de Doutorado no período de dezembro de 2012 a dezembro de 2015

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: MACEDO, Alice Costa

Título: Encruzilhadas da interpretação na umbanda

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Ciências, Área: Psicologia.

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

À minha avó Maria Leovegilda (por ensinar que se enraíza até mesmo em pedra quem se faz forte) e a Antônio Henriques (por ser parte de tudo em mim e por “nossa tese”)

AGRADECIMENTOS

Quantas vezes iniciei meu texto de agradecimento com o nome do Professor Miguel Henriques Bairrão? Em março de 2016 eu completaria (completarei) 13 anos de caminhada sob sua Orientação. Obrigada por me ensinar que a pele é instrumento de escuta e que nossa trajetória acadêmica tem um Norte e um propósito que transcendem o papel. Ao Miguel por cumprir sua promessa de acompanhar até o fim o trajeto de vidas retirantes e por se repetir incansavelmente como significante que reverbera em nomes de arcanjos. Finda-se um ciclo. Obrigada mais uma vez por isso, por ser guia.

À minha família de Oxalá, por ter me recebido em sua aldeia como filha, cambona e pesquisadora, pela composição desta tese de autoria coletiva, sobretudo ao Seu Toninho (pai-de-santo, por ter me ensinado o método mais fino de compreender a umbanda), à Dona Edna (*in memoriam*), Fábio (minha estrela-guia, por ter “supervisionado” meus passos), Seu Altamiro (sangue do meu sangue baiano), José Carvalhaes (o Zé, por me acompanhar cuidadosamente e sempre), Patrícia (que me permitiu fazer parte de sua família), Seu Pedro (por sua sabedoria que torna nossas pesquisas tão mais serenas), Tati (é possível sentir mesmo de longe as águas de sua Oxum), Silvinho, Silmara e Regina (pelos olhares e imagens de sua vidência mágica).

Aos espíritos da Umbanda com que convivi e, em especial, àqueles recebidos por Seu Toninho: Exu Sete Covas, Exu Sete Encruzilhadas, Baiano Juarez, Caboclo Ogum da Mata, Caboclo Pena Branca, Pai Benedito do Cruzeiro das Almas e Landinho. Agradeço a participação de outros guias do terreiro que estiveram intensamente presentes nesta tese, embora seus nomes não tenham sido diretamente citados ao longo do texto: Exu Tranca Rua das Almas, Exu João Caveira, Pombagira Sete Saias, Baiana Gabriela Cravo e Canela, Caboclo Sete Estrelas, Preto-Velho Pai Tomé do Rosário dos Pretos e a pequena Raimunda.

À minha família baiana: minha mãe (por seu amor intenso e rosa, hoje vermelho com branco, “estamos indo de volta pra casa”), Vó Gilda e Vô Ayrton (minhas memórias e minhas raízes), meu pai (a força de um cavaleiro de Ogum, por trazer poesia às nossas vidas), meu irmão Fillipe (pelo seu companheirismo e pela mais fina leitura de mim), minha irmã Bartira (minha fortaleza), minha irmã Maíra (quando somos mais de um, não partimos em pedaços) e minhas sobrinhas Clara e Marina. À Socorro (no fundo do mar dos Ilhéus, cumpre sua promessa em tempo: ainda somos para sempre). À Mãe Almerinda, por seu colo, sua história de vida, por ter cuidado de mim e me ensinado uma escuta própria, desde o Rio de Janeiro à Bahia (por me fazer perceber quem são as “filhas de rei” e o que é realmente nobre).

À minha família paulista: ao Fabito por sua forte presença e força em tudo o que sou e faço: este trabalho deve tanto a você. Ao Eduardo Risk (meu irmão, que esteve ao meu lado até os últimos momentos desta escrita, me fazendo lembrar o que é se sentir vivo), Augusta Risk (minha amiga e referência), Vitor Hugo de Oliveira (tudo o que há de arte, de sensível e de estético), Carolina Dias (minha companheira de itinerâncias). À minha querida professora de francês, Maria de Lourdes, minha fonte de inspiração, quem me fez acreditar que tudo seria possível. Agradeço à família Seabra (Daniela, Elisa e Adriano) que gentilmente me acolheu nos primeiros meses do meu doutorado.

À família acadêmica, minha filiação intelectual, o Laboratório de Etnopsicologia e todos os pesquisadores que contribuíram para a composição de uma jornada de conhecimentos e trocas, em especial Lígia Pagliuso (por ser uma “co-orientadora” tão

atenciosa), Daniela Godoy (meu exemplo de acadêmica, mãe, mulher, amiga), Juliana Tiveron (sua escuta fina e sua luz que nos acompanha cuidadosamente até em casa), Juliana Carvalho (por saber como fazer as coisas acontecerem) e Mariângela Santos (no fim do percurso, dividiu comigo tantos sonhos recôncavos). Agradeço à Isabel Munoz-Forero pelo apoio cuidadoso e preciso no inglês.

Aos funcionários da Universidade de São Paulo pela competência e generosidade: Ronie Charles e Jaqueline Corrêa. Aos funcionários do serviço de pós-graduação: Inês, Denise, Fabiana e César.

Agradeço à Mme Véronique Boyer, por ter me recebido e me permitido participar de seu mundo (a antropologia francesa): pelas orientações e por compartilhar comigo seu olhar e sua escuta. Todos aqueles que encontrei na França: Marina Coutinho (você será sempre meu orgulho), Lúcia Sanches (quem não é recôncavo em Paris, mas possível de ser reconvexo na Butte-aux-Cailles), Françoise Dye (d'interminables conversations sur la psychanalyse et l'anthropologie, les révisions en français), Michel Benjamin et Marine Donadoni (la lumière sur les corps et la voix “afro-française” dans notre belle ville, Maisons-Alfort), l'équipe des Petits-Frères des Pauvres (je vous remercie pour me permettre travailler ensemble, vous êtes la “Paris” que j'ai aimé) et le Petit Elias (pour ton sourire à l'écoute de mes histoires et de mes musiques brésiliennes).

Agradeço a todas as comunidades onde trabalhei por terem me ensinado tudo sobre o refinamento de suas psicologias : nas macumbas, nos terreiros, nos circos, nas aldeias, nos beiradinhos de rio, nos quilombos, nas periferias do Brasil ou de Paris. Olho para vocês sempre de baixo para cima.

Agradeço ao Prof. Fábio Scorsolini-Comin por sua incansável atenção e por ter acompanhado desde a construção do projeto, o trabalho de campo, o intercâmbio na França, a qualificação e a tese. Às professoras Carla Guanaes e Valéria Barbieri pelas valiosas contribuições ao longo de minha trajetória acadêmica. Agradeço à professora Patrícia Porchat (por suas contribuições no exame de qualificação) e à professora Luciana Marques por ter aceitado gentilmente o convite de participar em minha banca de defesa.

Enfim, à minha família cigana, a que eu escolhi e construí: a minha “passarinha” (Hercília) para quem a memória se guarda (e me guarda) em doce sensação, também pela pele. Às estrelas, Rigel e Vega, pastores incansáveis de uma caravana tão inquieta; Baixinho e Pérola, escoltam e guiam nossa alma “vira-lata”, a nós, andarilhos. A quem mais eu amo e me amou sempre, teimosamente, porque o ir e vir das estradas nos põe perdidos e nos encontramos sempre (distantes e tão próximos, em países e reinos vizinhos), pelas indicações de caminho desde o meu vestibular, pelas resoluções dos intermináveis exercícios de física, as conversas com estrelas e quasares que narram histórias do universo, o cheiro de cravo e canela, as primeiras palavras em francês, as traduções de tantas versões desta tese, os ensaios ansiosos para os congressos em línguas impossíveis, as fotografias dos terreiros, computadores, contas, exames, passagens, impressões, retornos e, enfim, porque, de fato, “as cicatrizes falam, mas as palavras calam... o que eu não me esqueci”.

Agradeço à FAPESP a bolsa atribuída para a realização desta pesquisa de doutorado e a bolsa de estágio de pesquisa no exterior (BEPE).

A fé em Antônio

(Cantado por Maria Bethânia)

Que seria de mim meu Deus

Sem a fé em Antônio

A luz desceu do céu

Clareando o encanto

Da espada espelhada em Deus

Viva viva meu santo

Saúde que foge

Volta por outro caminho

Amor que se perde

Nasce outro no ninho

Maldade que vem e vai

Vira flor na alegria

Trezena de junho

É tempo sagrado

Na minha Bahia

Antônio querido

Preciso do seu carinho

Se ando perdido

Mostre-me novo caminho

Nas tuas pegadas claras

Trilho o meu destino

Estou nos teus braços

Como se fosse

Deus menino

RESUMO

MACEDO, A. C. Encruzilhadas da interpretação na umbanda. 246 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2015.

A umbanda caracteriza-se como um culto de possessão, cujos participantes, em transe, incorporam espíritos que se apresentam nos terreiros em cerimônias geralmente públicas a fim de “trabalhar” a serviço de seus fiéis e consulentes. O objetivo desta pesquisa foi investigar e descrever os processos interpretativos na umbanda, numa perspectiva etnopsicológica. Trata-se de um estudo de caso, de corte longitudinal, com base no método da escuta participante, entendida como a extensão do método psicanalítico a pesquisas de campo, mediante a utilização de técnicas etnográficas. A pesquisa de campo foi realizada no Centro de Umbanda Oxalá (Ribeirão Preto – Estado de São Paulo – Brasil), onde as consultas concedidas pelos espíritos incorporados pelo pai-de-santo foram integralmente acompanhadas mediante registros em diário de campo. Para tanto, a pesquisadora foi admitida no lugar de cambona do pai-de-santo, ou seja, um auxiliar da cerimônia. A teoria psicanalítica sobre a interpretação assumiu um valor heurístico nesta pesquisa, ao possibilitar a formulação de hipóteses de trabalho como diretrizes que permitiram ao pesquisador buscar a compreensão dos processos interpretativos na umbanda. As consultas apresentaram o uso de “ingredientes-coisas-significantes” que se assemelham a uma oração, mas performaticamente rezada pelo corpo, como frases que compõem um poema cuja interpretação se enuncia do próprio sistema simbólico umbandista. Sugere-se, portanto, que a interpretação neste contexto parece apresentar ricas possibilidades de combinações de recursos que se revelam para além do verbal. A psicanálise se mostrou um instrumento relevante para a pesquisa no que tange à experiência de campo, às relações transferenciais e ao refinamento da escuta. A perspectiva lacaniana foi útil na medida em que compreende que a interpretação se faz presente no acontecimento e o acontecimento inclui a sua interpretação; além de ter possibilitado a análise no registro simbólico a partir do entrecruzamento entre dois eixos, metáfora e metonímia, o que facilitou a imersão da escuta na própria linguagem dos espíritos da umbanda e, por fim, ter permitido mapear interpretações que operam na materialidade, ao pé da letra e ao pé das coisas. De outro modo, percebeu-se que o método freudiano de interpretação dos sonhos não estabeleceu aproximações com o que ocorre nos terreiros, pois na umbanda a interpretação não parece operar a partir de conteúdos manifestos para o acesso a conteúdos latentes. No caso da umbanda, a interpretação se dá em ato, ou melhor, é, em si, o próprio ato, inscreve-se no corpo, dá-se a ver, mas um “ver” que seja rente à pele e não restrito aos olhos. Além disso, embora tenha sido útil a ideia de que o autor da interpretação dos sonhos seja o próprio sonhador, no caso da umbanda, o sujeito intérprete não é somente o médium, o espírito, o cambono ou os consulentes. O sujeito da interpretação perpassa todos esses personagens, mas reside no próprio sistema simbólico umbandista. Desse modo, propõe-se que a espiritualidade não seja desconsiderada, mas tratada como um recurso para o desenvolvimento de novas noções de acolhimento que não somenterespeitem a cultura do outro, mas, sobretudo, incorporem-nas às suas estratégias de cuidado. Embora esta pesquisa não tenha pretendido investigar como as comunidades afro-brasileiras compreendem saúde e doença, sofrimento e cuidado, ela buscou contribuir para um entendimento de como, mediante procedimentos interpretativos, esse universo cultural refina a escuta e o acolhimento daqueles que a ele recorrem.

Palavras-chave: Umbanda. Interpretação. Etnopsicologia. Psicologia e Religião. Cultos afro-brasileiros.

ABSTRACT

MACEDO, A. C. Crossroads of interpretation in the Umbanda. 246 f. Doctoral thesis. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2015.

Umbanda is characterized as a possession cult, whose members, in a trance, incorporate spirits that appear in the *terreiros* (specific places for the religious ritual) on generally public ceremonies in order to "work" in the service of his faithful and consultants. The objective of this research was to investigate and describe the interpretative processes in Umbanda, from an ethnopsychological perspective. It is a case study of longitudinal type, based on the method of *the participant listening*, understood as the extension of the psychoanalytic method to field research, by using ethnographic techniques. The field research was accomplished in the Oxalá Umbanda Center (Ribeirão Preto - São Paulo - Brazil), where queries granted by spirits embodied by the father-of-saint were fully accompanied by records on the field diary. To achieve this purpose, the researcher was admitted into the place of father-of-saint's *Cambona*, that is, an auxiliary of the ceremony. Psychoanalytic theory of interpretation assumed a heuristic value in this research, to enable the formulation of working hypotheses as guidelines that allowed the researcher to seek the understanding of the interpretative processes in Umbanda. The consultations showed the use of "ingredients-things-significant" that resemble a prayer but prayed performatively by the body, such as phrases that compose a poem whose interpretation is enunciated in the own umbandista symbolic system. It is suggested, therefore, that the interpretation in this context appear to present rich possibilities of combinations of features that are revealed beyond to the verbal. Psychoanalysis has proved an important tool for research regarding the field experience, the transference relationship and refinement of listening. The lacanian approach was useful in the sense that it comprises the interpretation that is present on the event and the event includes the interpretation; besides the possibility to analyze the symbolic register from the intersection of two axes, metaphor and metonymy, which facilitated the immersion of listening into the language of Umbanda spirits and, finally, it has allowed mapping interpretations that operate in materiality, to the letter and the bottom of thingsquite literally. Otherwise, it is clear that Freud's method of dream interpretation has not established approaches to what happens in the *terreiros*, because for Umbanda the interpretation does not seem to operate from manifest content access to latent content. In the case of Umbanda, the interpretation occurs in act, or rather is, the act itself, it is part of the body, reveals itself, but is a way to "seeing" that is close to the skin and not restricted to eyes. Furthermore, although it has been useful the idea that the author of dream interpretation is the dreamer himself, in the case of Umbanda, the subject interpreter is not only the medium, the spirit, the *cambono* or consultants. The subject of interpretation permeates all these characters, but resides in the proper symbolic system of Umbanda. Thus, it is proposed that spirituality is not disregarded, but treated as a resource for the development of new notions of protection that not only respect each other's culture, but above all that they can incorporate them to their care strategies. Although this research did not intend to investigate how african-Brazilian communities understand health and illness, suffering and care, it sought to contribute to an understanding of how, through interpretive procedures, this cultural universe refines listening and acceptance of those who turn to him.

Keywords: Umbanda. Interpretation. Ethnopsychology. Psychology and Religion. African-Brazilian cults.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	23
1.1 Em primeira pessoa	25
1.2 A Umbanda	31
1.3 A proposta etnopsicológica.....	38
1.4 Interpretação, Psicanálise e Umbanda: diálogos possíveis.....	43
 2 MÉTODO.....	 53
2.1 Um estudo de caso.....	55
2.2 Procedimentos	57
2.2.1. A escuta participante: a observação participante em uma roupagem psicanalítica	59
2.2.2. Registro em diário de campo em uma roupagem psicanalítica	61
2.3 Análise dos dados	64
2.3.1 Transferência e interpretação.....	64
2.3.2 Sistematização e análise dos dados	71
 3 RESULTADOS E DISCUSSÃO	 75
3.1 Cenário: o terreiro de Oxalá	77
3.2 O Ritual: descrição do trabalho de campo.....	83
3.3 Personagens: Filhos de Pai Oxalá.....	92
3.3.1 Toninho: “dono do meu destino até o fim”.....	92
3.3.2 Em nome dos pais.....	108
3.3.3 Mãe Edna e seus filhos	110
3.3.4 Os filhos, seus lugares e cargos	114
3.3.5 Altamiro: no tempo da liberdade	118
3.3.6 Alice: pesquisadora, baiana, cambona.....	126
3.3.7 Transcrição dos Sete Sonhos	128
3.3.8 Análise dos sonhos	134
3.3.9 Baiana: filha de Oxaguiã, Ogum e Iansã	140
3.3.10 O adoecimento do terreiro: a prescrição da Lei como cura.....	144
3.3.11 Os espíritos do pai-de-santo.....	153
3.4 O Fazer	158
3.4.1 Cambono e espíritos: “vocês são um só”	158

3.4.2 Interpretações de Benedito	163
3.4.3 Filhos de Pai Benedito: consultas com os espíritos	172
3.4.4 Coisas-sgnificantes: costuras em tecido interpretativo	191
3.4.5 “Cabeça não é casa sem dono”: ler, calcular, ver e interpretar	195
3.5 Discussão	206
 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	213
 BIBLIOGRAFIA.....	217
 ANEXOS	231

Afirma meu ponto, São Jorge.

Não deixa meu ponto falhar.

É hora, é hora.

As almas já vão trabalhar.

*(Ponto de Abertura da Gira no
Terreiro Oxalá e Yemanjá).*

1 INTRODUÇÃO

1.1 Em primeira pessoa

Entrei em um terreiro de umbanda pela primeira vez aos 18 anos, em 2003, quando ingressei no curso de Psicologia da USP de Ribeirão Preto e no Laboratório de Etnopsicologia. Ao começar a pesquisa, os significantes do sistema simbólico umbandista passaram a ecoar e ancorar algo em mim. Perceber esse processo me permitiu compreender o modo como os elementos da umbanda também fazem sentido para os adeptos que a ela recorrem. Isso nos permite supor que a imersão no universo da umbanda parece ampliar ou iluminar um vocabulário/repertório significativo que faz reverberar sensações, sons, cores, sentidos, sabores na vivência do sagrado. Em complemento, a pessoa que os “recebe”, incorpora-os, ressignificando, o que lhe permite estabelecer associações (sinapses significantes) amparadas em um contexto coletivo (porque passa a pertencer a uma comunidade) e simbólico (o próprio idioma umbandista). Por fim, quando tudo isso aflora, o sujeito se vê como capaz de recontar uma história, transformar seus sentidos.

Nasci na Bahia e me mudei para São Paulo também aos 18 anos, para fazer a graduação. Percebi que este detalhe era uma marca importante que possibilitava minha inscrição em campo: “baiano” é uma categoria espiritual dentro do universo umbandista e, por isso, assume um sentido sagrado nesse contexto. A identificação como “baiana”, portanto, permitia que se estabelecesse uma relação singular com os terreiros, uma significação específica que abria um leque de interpretações múltiplas ao meu respeito. Com o tempo, eu passei a me permitir estar nos lugares em que o outro vem ao meu encontro, assumindo posições diferentes e vivenciando essa confluência a partir do lugar onde o outro me situa e me interpreta.

Em 2004 defini o tema da minha pesquisa sobre a linha dos baianos na umbanda. Na época eu frequentava dois terreiros, onde comecei a entrevistar os médiuns e seus espíritos: Tenda de Umbanda Filhos de Iansã (pai-de-santo Gilmar, filho de Pai Arnaldo) e Fraternidade de Umbanda Esotérica Caboclo Pena Branca (pai-de-santo Marcelo). Eram dois terreiros que, por acaso, tinham uma forte ligação com um terceiro terreiro, a Tenda de Umbanda de Oxalá (pai-de-santo Toninho, filho-de-santo de Pai Arnaldo). O estudo de caso deste doutorado foi desenvolvido neste terceiro terreiro, o do Pai Toninho.

Recapitulando, descrevo a seguir a marca de ligação entre os três, centrada no Toninho e traçada pelo binômio significativo Pai-Filho: Toninho começou a trabalhar na umbanda como filho-de-santo do terreiro Filhos de Iansã (seu primeiro pai-de-santo foi Arnaldo, pai biológico

de Gilmar); Toninho foi pai-de-santo do Pai Marcelo. Quando Pai Arnaldo faleceu, Gilmar assumiu o lugar do pai e Toninho fundou seu terreiro. Há um elo de filiação que os une e estabelece uma relação de respeito entre os três.

No início da pesquisa de iniciação científica, eu frequentava os terreiros de Gilmar e Marcelo semanalmente, mas ainda não conhecia o centro de umbanda de Toninho. Muitas vezes, eu marcava horários diferentes das giras¹ para fazer entrevistas com os próprios dirigentes da Casa². Assim, numa segunda-feira à noite, fora do contexto ritual, fui fazer uma visita ao terreiro da Fraternidade Esotérica de Pai Marcelo, na rua Visconde de Taunay, num antigo bairro de Ribeirão Preto. Fomos ao quintal, onde os rituais costumavam acontecer, encostei por um momento na parede dos fundos e senti um atabaque lá dentro (do outro lado do muro). Pai Marcelo me disse: “você está ouvindo esse cantinho aí do muro? Aí atrás tem uma tronqueira³”. Como assim? A tronqueira de um terreiro fica atrás do muro? “Não, atrás do muro tem outro pai-de-santo... é um senhor que está na umbanda há mais de quarenta anos [Toninho]... é outro terreiro, onde se toca atabaque... a tronqueira dele fica bem aí onde você está encostada... acho que você deveria ir lá na sexta-feira”. Eram terreiros vizinhos, localizados exatamente na mesma rua e separados somente por um muro.

Compreendi que ele me transmitia uma orientação um tanto particular: o Filho (mais jovem) para ser “estudado”, “escutado”, orienta que se escute antes o Pai (o velho, o ancião). Desse modo, sugeri que, antes, eu buscasse um terreiro mais “antigo”, um terreiro que eles mesmos denominam de “raiz”: o Centro vizinho, do Pai Toninho (Sr. Antonio Santos Henriques), onde Marcelo foi filho-de-santo. Por outro lado, naquele momento da minha pesquisa, eu ainda estava às voltas com questões teóricas e com a análise dos dados e, portanto, resolvi adiar um pouco a visita ao terreiro vizinho “de raiz”. Sendo assim, na sexta-feira seguinte, me organizei para visitar o outro Centro onde eu já frequentava por conta do trabalho de campo da iniciação científica: o “Filhos de Iansã” do pai-de-santo Gilmar. Saí de casa, peguei o ônibus e desci no ponto que eu julgava ser o mais próximo do terreiro. Comecei a caminhar até desembocar numa avenida grande atravessada por um rio. Subi mais um pouco e me dei conta: eu estava perdida.

1 Ritual público dos terreiros de umbanda, ao longo do qual ocorrem as consultas oferecidas por espíritos incorporados em seus respectivos médiuns em transe.

2 A palavra “Casa” com letra maiúscula será utilizada ao longo da tese como sinônimo de terreiro. Faz uma alusão à dicotomia “casa grande e senzala”, pois os próprios umbandistas referem-se aos centros ora como Senzalas ora como Casas de umbanda.

3 A tronqueira é o local onde se faz o assentamento dos exus e pomgairas, interpretado como ponto de defesa do terreiro. Geralmente são locais fechados e não podem estar expostos aos olhos do público.

Eu andava perambulando sem ter nada pra comer

Eu pedi às Santas Almas para vir me socorrer

Foi as almas quem me ajudou

Foi as almas quem me ajudou

Eu pedi às Santas Almas

Foi as Almas que me ajudou

(Ponto cantado⁴ de preto-velho)

Segui caminhando mais um pouco, dessa vez no sentido de subida da rua. Parei. Parei porque um som me chamou a atenção: um toque solitário seguido por outros mais fortes, um toque entrecortado por pausas silenciosas; alguém afinava o atabaque em algum lugar na vizinhança. Voltei para o sentido inverso da rua: pessoas se aglomeravam diante de uma garagem de luz acesa. Percebi imediatamente o equívoco; eu estava no mesmo endereço da segunda-feira: era a Rua Visconde de Taunay de novo, porém em frente ao terreiro vizinho de “raiz”, ou seja, em frente ao Centro de Pai Toninho, onde o Pai Marcelo orientou que eu fosse naquela sexta-feira. Não tive dúvidas: entrei.

Na porta, organizando a ordem dos atendimentos, vi uma senhora de cabelos curtos e brancos; um olhar firme, a expressão do rosto inspirava respeito, o acolhimento de uma “mãe” austera. No momento, ela me pareceu o eixo de todo aquele funcionamento, pois ia situando cada um: dava orientações, distribuía fichas de atendimento e amparava as súplicas de angústia de uma “assistência”⁵ sedenta por consultas. O atendimento na Casa funciona até hoje da mesma maneira: como a quantidade de consulentes⁶ é muito grande (mais de 80 por dia de atendimento), há distribuição de fichas. Desse modo, garante-se que todos sejam atendidos por ordem de chegada. Fui até ela e me apresentei: “boa noite! Eu vim da Bahia para estudar psicologia aqui em São Paulo... quem me orientou que eu viesse aqui foi o Pai Marcelo e...”. Antes que eu conseguisse terminar a frase, ela respondeu positivamente a uma pergunta que eu acreditava não ter feito: “sim... hoje é gira de baiano”. Menos mal, pensei: “me perdi, mas me encontrei; eu pesquiso baianos e cheguei ao terreiro ‘errado’ na gira ‘certa’”. Ledo engano, pois talvez fosse o terreiro certo na gira certa.

⁴ “Ponto cantado” é o nome que se dá às músicas rituais entoadas ao longo das giras de umbanda.

⁵ Consulentes.

⁶ São as pessoas que buscam os terreiros de umbanda para se consultar com os espíritos incorporados em seus respectivos médiuns em transe. O conjunto de consulentes, nos terreiros de umbanda, são denominados de “assistência”, ou seja, as pessoas que são assistidas pelo centro religioso.

Aquela senhora era a Dona Edna, esposa do Seu⁷ Toninho (o pai-de-santo do terreiro, o “velho de raiz” a quem o Pai Marcelo sabiamente havia me encaminhado). De todas as minhas conjecturas anteriores, acertei apenas uma: “sim, a D. Edna era o eixo daquele lugar”. Ela respondeu à minha sentença travestida de “pergunta” (eu sou baiana), como se me dissesse: “sim, está aqui então o que você procura... esteja em casa, já que 'baiana' é ser um deles”. Depois de sua intervenção, ela me ignorou, pois havia um exército de consulentes ansiosos a quem ela deveria receber antes do início do ritual. Esperei que ela terminasse os atendimentos e a organização do tumulto, e então voltei a “importuná-la”: “senhora, como estava dizendo, eu sou baiana e quem me indicou este lugar foi o pai-de-santo vizinho do terreiro ao lado... eu estudo psicologia e faço pesquisa sobre os baianos da umbanda”. Ela me olhou como se eu não tivesse acrescentado absolutamente nada à primeira sentença e novamente me respondeu: “sim, eu te disse, hoje é gira de baiano mesmo”. Em seguida, orientou: “entre aqui [coloquei a cabeça para dentro do salão, onde ficavam todos os médiuns de branco e com guias⁸ coloridas no pescoço]... você está vendo aquele senhor de 'cabeça branca'? Vá lá e diga a ele tudo o que acabou de me dizer”.

Dona Edna me dava a primeira lição sobre o seu terreiro, me situando acerca do funcionamento da Casa. Fui até lá e disse a mesma coisa ao senhor de “cabeça branca”. Embora naquele momento eu não soubesse quem era aquele homem, deduzi que era o pai-de-santo. “Cabeça branca” é uma expressão muito utilizada pelo preto-velho do Seu Toninho: sempre que o Pai Benedito se remete a alguém que considere sábio, refere-se à pessoa como “o cabeça branca”. Os cabelos brancos, sem dúvida, denotam velhice, mas, em contexto umbandista, velhice conota sabedoria, senioridade. Fui até o senhor de “cabeça branca”. Assim que terminei de contar a mesma história ao Seu Toninho, ele me disse: “Olhe ali atrás. Na porta!” – apontou a sua esposa – “você está vendo aquela senhora de “cabeça branca”? É com ela que você tem que falar”.

*Estrela do céu guiou nosso Pai
Guiar esses filhos aos caminhos que vai
Glória, Jesus, nosso Pai Redentor
Que na Santa Cruz seu sangue derramou
(Ponto cantado de encerramento da gira)*

⁷ Usado como corruptela de Senhor.

⁸ A palavra “guia” pode ser empregada com três significados diferentes ao longo da tese: 1) as guias são os colares utilizados pelos umbandistas em seus rituais. Cada guia remete a uma entidade (os espíritos) ou a uma linha de entidades. 2) Os guias são os espíritos da umbanda ou entidades. 3) O sentido literal do verbo: guiar.

Fui até a porta de novo e voltei a chamá-la: “senhora, aquele senhor me disse que eu voltasse e falasse com a senhora mesmo”. Ela me disse: “então sente aqui no último banco e quando eu te chamar você vem”. Autorizam-se! Um ao outro! E autorizam a pesquisa. Constroem-se narrativas sem palavras, “narrativas narradas” pelo movimento: o ir e vir do baiano, o ir e vir da pesquisadora entre terreiros de filhos e velhos, cujo vínculo é a paternidade, em busca de “sim”, em busca de quê? Eu chego e me apresento como uma baiana pesquisadora. A esposa do pai-de-santo ratifica minha busca ao dizer que, embora perdida no caminho da rua, eu “me encontrei” numa gira de baianos. Após me ouvir, pede que eu me dirija ao pai-de-santo primeiro, legitimando-lhe o lugar de chefe da casa. Toninho recebe e escuta minha demanda, mas devolve à Edna o lugar de acolhimento do meu pedido de ajuda. Há uma autoridade compartilhada pelos dois, cada um a seu modo, cada qual em seu lugar, um respeito que é mútuo: Dona Edna organiza o terreiro e suas regras, acolhe as demandas dos consulentes, põe em ordem os atendimentos. Mas Toninho é o Pai (de santo), e a autorização da pesquisa ou de qualquer outro pedido passa necessariamente pelo aval dele.

Por meio desse movimento, ensina-se como se estruturam e quais são as leis que regem o terreiro: o que é da propriedade do Pai, ou melhor, o que lhe é próprio, tomando de empréstimo as palavras de Azevedo (2001) sobre sua análise acerca da função paterna; no limite, há aqui um “patri-mônio” (p. 63), do qual não se abdica. O que escapa à palavra me foi “ensinado em ato”, através desse “ir e vir”, o dedo que indica sempre o sentido inverso, vetores invertidos, o lá e cá, o retorno, a repetição, o caminho que se perde entre dois terreiros, entre os Pais (de santo), a lei se compartilha em consentimentos trocados pelo casal-de-santo, o olhar em sentido anti-horário percorre a Casa em busca de uma autorização, que não se exprime em “sim, você pode”, mas que me encaminha de um para o outro sem respostas.

É interessante destacar que Azevedo (2001) menciona o “ir e vir” como marca do próprio trabalho do inconsciente (um *fort-da*, do perto e do longe), assim como Pena (2007) destaca que a palavra é o assassinato da coisa. Segundo Lacan (1972-1973/1985), o inconsciente é um saber fazer [*savoir faire*], diferentemente de enunciados que se perdem em palavras no curto-circuito imaginário da falação. Após a autorização do Pai e da Mãe, encontrei um lugar para mim, sentei no banco da assistência e esperei:

Fiquei sentada observando por quase três horas e, depois de todos os presentes se terem consultado, Dona Edna me levou até o espírito incorporado pelo pai-de-santo, o Baiano Juarez. Eu já me sentia aflita para retomar meu confortável papel de

pesquisadora: medo de experimentar minha proximidade com os espíritos baianos? Medo de parecer uma consulente umbandista? Não sei, mas o fato é que, em minha profunda inexperiência, comecei minha consulta perguntando abruptamente “o que é o baiano?”. Não me apresentei ao guia Juarez, não disse a ele por que estava ali, não esclareci o que realmente eu fui buscar (eu havia conversado apenas com os médiuns desincorporados, antes do ritual). Além disso, a cena tornou-se quase hilária: uma baiana perguntando a um baiano “o que é o baiano”. Ele deu uma risada e me devolveu a pergunta: “você quer saber o que é? Então vou te mostrar... vou queimar você! Tape os óio! Deixe de ser frôxa!”. Esticou meu braço e aproximou sete velas acesas. O “ser baiano” se inscreve no corpo do pesquisador e o atravessa como chama acesa. Juarez exime-se de uma autodescrição em palavras. Queima a pele do outro para revelar a si mesmo, porque o fogo funde, amolece e torna maleável o que estava enrijecido. Subtrai minha membrana fina de pesquisadora retirante, reveste o meu corpo pelo lado inverso, redesenhando a forma e misturando tudo em tintas quentes. Despida, a pele se reconstrói em carapaça firme de couro sertanejo. Mas o baiano não se satisfaz com a bravura de “ser tão” valente, por isso vem rasgando em fissuras minha recente casca bruta, o exoesqueleto. Quebra o coco, deixa minar a doçura da água e enfim me revela inteira pelo avesso. Estar em campo é mais do que a mera presença do pesquisador nos rituais – vai além das observações, interrogações, entrevistas. Baiano é fogo, calor, bravura, coragem; eu compreendi isso, em primeiro lugar, pela “pele” (Macedo, 2015).

Isso tudo aconteceu em minha iniciação científica, entre os anos de 2004 e 2007. Ao concluí-la, defini meu tema de mestrado em 2008: o humor na umbanda. Retornei ao terreiro do Filho, o Jovem, desenvolvi toda a minha pesquisa de mestrado na Fraternidade de Umbanda Esotérica Caboclo Pena Branca do Pai Marcelo. Ao longo de minha pesquisa de campo lá voltei a encontrar Seu Toninho, que muitas vezes ia visitar o jovem amigo vizinho nas giras de sábado. Observando meu modo de fazer pesquisa, Toninho me perguntou se eu queria compreender como se aprende a/em umbanda. Desse modo, me convidou a assumir o lugar de cambona⁹ de suas entidades¹⁰ em seu terreiro para que eu pudesse fazer a pesquisa a partir de um novo ponto-de-vista. Diante do convite, conclui meu mestrado em 2011 e defini

⁹ É o auxiliar de cerimônias: organiza os rituais, instrumenta os espíritos, registra suas prescrições, traduz sua fala etc.

¹⁰ As entidades são os espíritos ou guias da umbanda.

meu tema de doutorado em 2012: a interpretação na umbanda. O doutorado foi desenvolvido na Tenda de Umbanda Oxalá de Pai Toninho, onde assumi o lugar de pesquisadora e de cambona dos espíritos do pai-de-santo.

Com o tempo, percebo que esses dois lugares se fundem e ancoram (amarram) algo em mim, me integram ao Outro e me inserem no campo. Frente a isso, apareço aqui em primeira pessoa apresentando a autora e a tese, mas nos resultados comento-me em terceira pessoa, pois lá sou um dentre outros personagens do terreiro de Oxalá cujos passos analiso.

Mergulhar em uma pesquisa não é jamais fruto do acaso ou de uma iniciativa estritamente racional; insistir em afirmar o contrário seria uma ilusão, até mesmo uma impostura, pois as decisões sobre os temas que escolhemos compreender e as comunidades que escolhemos pesquisar são consequência de um itinerário ligado às nossas próprias histórias pessoais e influenciado por nossas vivências mais íntimas (Defreyne; Mesturini; Mofrad & Vuilleminot, 2010). Igualmente, segundo essas autoras, o modo como observamos e analisamos nossos dados depende de nossas convicções profundas, oscilantes, mutáveis e muitas vezes contraditórias que se colocam no momento da escrita: “das premissas à conclusão de uma investigação, do primeiro contato com o campo à última palavra deitada sobre o papel, uma pesquisa é e mantém-se intimamente ligada à pessoa e ao percurso daquele que a empreende e a relata” (p. 6-7, tradução nossa).

1.2 A Umbanda

*Eu vi brilhar... Eu vi brilhar
Lá no horizonte eu vi brilhar
Era uma luz... Era uma luz
Era uma estrela... Nosso Pai Oxalá
(Ponto cantado de umbanda)*

A umbanda é caracterizada como um culto de possessão, uma prática religiosa cujos participantes, em transe, incorporam espíritos (guias ou entidades) que “baixam” nos terreiros em cerimônias geralmente públicas (as giras), a fim de “trabalhar” a serviço de seus fiéis e consulentes, ao ajudá-los a resolver seus males (Brumana e Martinez, 1991). Além disso, esses guias protagonizam inúmeros outros rituais característicos, tais como desenvolvimento mediúnico, festas para orixás, defumação, trabalhos de descarrego, amaci (banhos de cabeça), coroação dos médiuns iniciantes (rito iniciático), entre outros.

Trata-se de uma religião amplamente pesquisada por estudiosos, especialmente sociólogos e antropólogos: Bastide (1971), na década de 1970, teceu uma descrição sobre a umbanda associando-a a uma espécie de África supostamente “degenerada”, ao afirmar que se tratava de uma tradição religiosa que não se definia, pois estava sempre transitando entre uma coisa (tradição europeia) e outra (cultura africana). Ortiz (1991) complementa esta ideia caracterizando-a como uma “religião embranquecida”, mas que mantém as marcas de uma tradição “africana” (por meio da forte presença da “magia negra”). Sua obra, que se tornou um clássico na década de noventa, destaca esta perspectiva pelo próprio título: “A morte branca do feiticeiro negro”. Diante das análises tecidas pela literatura, Dias (2011) destaca que as explicações acadêmicas sobre a umbanda orbitam em torno de “dinâmicas oscilatórias”, propondo a ideia de um continuum ao descrevê-la como uma religião do interstício, do “entre”, intrinsecamente “pendular”.

Esse aspecto aparece também na obra de Concone (1987) sob a nomenclatura de “arianização versus negritude”; ao passo que, para Magnani (1986), essa polaridade se apresenta como uma dualidade entre normas mais eurocêntricas e, por outro lado, valores menos “ocidentalizados”. Outros teóricos também sublinham tal pluralidade umbandista: para Brumana e Martinez (1991), dando continuidade aos exemplos, ela oscila entre as normas mais rígidas das classes dominantes e a flexibilidade das classes populares; e, de acordo com Maggie (2001), a umbanda carrega os traços das “guerras de demandas” (ou “Guerra de Orixás”, como bem define no título de sua obra), um aspecto revelador dos processos de formação, separação e reconstituição das comunidades religiosas, que especificam as desavenças entre a lógica do código de santo e a lógica do código burocrático das hierarquias dos terreiros.

A produção científica sobre a umbanda não tem se restringido apenas ao cenário brasileiro, havendo importantes interlocuções com estudiosos de diferentes partes do mundo, o que pode ser atestado pelo volume de investigações veiculadas na contemporaneidade (Engler, 2012; Guillot, 2009; Lerch, 2011; Selka, 2012; Silva, Santos, Licciardi, & Paiva, 2008). Os estudos encontrados em bases de dados internacionais (Bueno Sarduy, 2002; Engler, 2009; Lopes, 2004; Monge, 2001; O’Connor, 2011) destacam a necessidade de produções calcadas a partir de intercâmbios entre pesquisadores de diferentes tradições culturais, fomentando a interação entre diversos saberes. A produção sobre a umbanda, embora seja sustentada, sobretudo, pelas Ciências Sociais, tem encontrado na Psicologia (Lima, 1997; Zacharias, 1998; Zangari, 2007; Cruz & Arruda, 2014; Bairrão, 2015, Scorsolini-Comin, 2015) um aporte para o desenvolvimento de abordagens que ultrapassem

as investigações sobre os mecanismos psíquicos e neuropsicológicos envolvidos nessas manifestações religiosas, como nos transe de possessão, buscando dialogar com os aspectos sociais e culturais presentes na umbanda e na sua relação com a comunidade que dela participa.

A umbanda é apresentada, por muitos estudiosos, como uma “religião genuinamente brasileira” (Negrão, 1996, p. 147): eis aí um “título” muito caro aos seus adeptos que se comprazem dessa ideia, pois lhes dá certa “legitimidade e originalidade” quando seu universo sagrado é assim considerado “fruto da fusão dos cultos das três raças que constituiriam a nacionalidade” (p. 147), a matriz africana, a indígena e a europeia. Além disso, encontram-se teses que compreendem a umbanda a partir de uma dinâmica muito peculiar ao seu imaginário: a sacralização de universos profanos e marginais da realidade popular brasileira. Haveria, assim, segundo Brumana e Martinez (1991, p. 117), a “transposição do profano ao sagrado sem perdas nem renúncias” ou “profano diretamente sacralizado”, ou ainda uma “‘bricolagem’ religiosa do imediato”.

Em consonância com este ponto-de-vista, Concone (2006) destaca a multiplicidade do universo umbandista, distanciando-o da imagem de uma religião pertencente a uma classe única, ou etnia única. Pelo contrário, a umbanda seria autora de um “trabalho sincretizador”, um infinito fazer-se e refazer-se, em seu caráter processual e sempre inacabado, por ser contínuo: “malgrado essa plasticidade é profundamente popular nos símbolos que congrega e na estética que atualiza” (Concone, 2006, p. 8). O ritual da umbanda é caracterizado principalmente pelos momentos das consultas, nos quais os devotos são ouvidos e acolhidos pelos espíritos em suas múltiplas aflições, entre elas, questões relacionadas à vida financeira, afetiva, ao trabalho, à saúde, dentre outras, tal com sublinham Brumana e Martinez (1991).

Esses espíritos (guias ou entidades) compõem as linhas da umbanda, que são “evocadas” nos rituais em dias específicos dedicados a cada uma delas. Para Magnani (1986), as linhas seriam divisões que agrupam entidades, de modo que tais agrupamentos seguem critérios específicos: afinidades e características, origem étnica e estágio de evolução espiritual (por uma retórica espírita). As principais linhas da umbanda (pelo menos as mais tradicionais e assíduas) são: a linha dos exus e pombagiras, baianos, caboclos, crianças e pretos-velhos.

Exu: segundo Trindade (1985), o exu é um herói africano “trickster”; trata-se de um personagem que retrata com frequência alguma mazela humana e está muitas vezes associado à iconografia do capeta, embora ele seja múltiplo e possa se apresentar de várias maneiras (Bairrão, 2012): “retratam em cores fortes a miséria moral humana. Processam-na e

conhecem-na bem” (p. 91). Ele vem ao terreiro com o corpo retorcido, os braços sobre as costas, as mãos como garras, com punhos fechados.

Pombagiras: segundo Concone (2006), trata-se da versão feminina do exu: para além da associação com a prostituta, a dimensão simbólica da pombagira (definida também como mulher livre) representa um feminino que é responsável por sua própria sexualidade (Barros & Bairrão, 2015). Trazem à tona a sensibilidade feminina e muitas vezes fazem lembrar as mouras portuguesas: dentre as linhas da umbanda, esta é a que mais traz traços europeus (Bairrão, 2012).

Baianos: Concone (2006) define o baiano da umbanda como o espírito do nordestino ou do preto jovem (uma aproximação ao preto-velho), a partir de aspectos típicos ligados à Bahia: a festividade, a alegria, o conflito, a malandragem, o sotaque nordestino, o movimento do corpo (a ginga da capoeira e o xaxado), a postura descontraída (Macedo & Bairrão, 2011). Para Macedo e Bairrão (2011), o baiano inclui na experiência dos umbandistas o oxímoro (o contraditório entre duas ideias que se harmonizam em um terceiro tom), o humanamente possível. O baiano traz consigo a marca de vidas áridas, mas ao mesmo tempo sua superação, a coragem e a valentia (Macedo & Bairrão, 2011).

Caboclos: Estão associados à imagem dos índios brasileiros, conhecedores das matas, dos segredos das plantas. Eles aparecem como guias sérios, francos, firmes; são caracterizados pela liberdade, retidão moral e por suas virtudes guerreiras (Rotta & Bairrão, 2012).

Embora os caboclos habitualmente dirijam casas de culto e orientem verbalmente os seus fiéis, também parecem orientá-los corporalmente (corpo ereto, domínio do movimento, por vezes longo tempo em posições estáticas, faces determinadas, muito ‘sérios’. Enfim, põem e mantêm os médiuns e os consulentes em pé! (Bairrão, 2012, p. 107).

Criança: são os erês ou ibejis. Trata-se de espíritos associados à inocência, à alegria, pureza e luz, à cura e aos santos médicos, Cosme e Damião (Martins & Bairrão, 2012). Eles falam com todos de forma descontraída, plena de humor; nos terreiros lhes são ofertados bombons, bolos, guaranás, brinquedos e chupetas (Martins & Bairrão, 2009). Segundo Brumana e Martinez (1991), essas crianças revelam um “estado de natureza”, sem normas, responsabilidades, em uma oposição ao rigor e rigidez do mundo adulto.

Pretos-velhos: são ancestrais brasileiros de origem africana (banta); podem estar associados à escolha (e por vezes confundida com resignação) de uma missão a seguir e à liberdade dos quilombolas e mandingueiros (Dias & Bairrão, 2014), eles chegam aos terreiros com os corpos curvados, são calmos, serenos, sábios e acolhedores; eles se apresentam como Pais, Mães e Avós e benzem seus filhos que os procuram em busca de consulta, acolhimento, conselho, cura (Dias, 2011). “Mostram o peso das cargas da existência e preconizam o desapego à vida. A terra essencialmente dói, o material pesa. São uma recomendação de desapego à vida; uma recomendação de acolhimento resignado da morte” (Bairrão, 2012, p. 103).

De acordo com os exemplos apresentados acima, o universo umbandista parece estabelecer um íntimo diálogo com a realidade brasileira e seu contexto sócio-histórico. Concone (2006) defende que os tipos espirituais do panteão (os guias) são “retirados da realidade nacional”, de modo que o imaginário umbandista busca no cenário histórico brasileiro sua fonte de inspiração.

Em concordância com tal tese, é possível afirmar que, na umbanda, as memórias sociais e reminiscências históricas inscritas no universo cultural brasileiro consubstanciam-se em personagens populares (os espíritos) que remetem a vivências psicossociais e episódios traumáticos da história nacional, tais como a escravidão, o etnocídio ameríndio, as vidas “secas” de migrantes, o abandono infantil, vivências de marginalização social (Bairrão, 2005).

A tese acima é respaldada pelos trabalhos de Trindade (1985), Concone (1987), Brumana e Martinez (1991), Negrão (1996), para os quais a umbanda sacraliza e transforma em símbolos sociais figuras do cotidiano popular brasileiro – figuras essas que aparecem (ou apareceram) como marginalizadas: entre elas, populações indígenas, negros escravizados, nordestinos, malandros, prostitutas, crianças de rua, entre outros.

Relativamente a rituais de possessão, tal como sugerido por Mageo (1996, 2002) em Samoa, há uma «intertextualidade» (um trânsito simbólico) entre episódios históricos, experiências subjetivas e narrativas míticas, o que foi também encontrado em rituais de umbanda no Brasil no caso específico da linha dos baianos (Macedo & Bairrão, 2011). Este aspecto permite sublinhar que tais fenômenos não podem ser compreendidos unicamente em sua dimensão individual (Boddy, 1988, em pesquisa no Sudão), mas, pelo contrário, que os símbolos na experiência religiosa sempre abarcam uma dimensão pessoal e cultural (Obeyesekere, 1981, relativamente aos cultos hindus no Sri Lanka), de modo que a possessão assume um papel crucial na reconfecção de histórias humanas e identidades (Masquelier, 2002, a partir de sua experiência de investigação no Níger).

Desse modo, é possível afirmar que parece haver uma íntima relação entre os guias e a própria condição humana: os espíritos exercem influência na vida pessoal de seus médiuns (Boyer-Araújo, 1993) e, sendo assim, ao estudar rituais de possessão, pressupõe-se que o culto não se revela simplesmente como fenômeno a ser apenas observado, mas, sobretudo, emissor, receptor e coconstrutor de sentido e, nesta medida, escutado, vivenciado (Bairrão, 2005).

Desse modo, no caso específico da umbanda, entende-se que falar com um dos espíritos nesse sistema religioso não é conversar com uma representação teatral, uma falsa identidade, uma ilusão, nem com a pessoa empírica do médium. Em uma consulta, o religioso dialoga com um espírito que, por sua vez, devolve-lhe um entendimento de sua problemática, mediada e elaborada por meio do sistema simbólico umbandista enraizado na cultura (brasileira).

A partir disso, é possível afirmar que estamos diante de um fenômeno de grande relevância para estudos que buscam compreender essas articulações entre uma dimensão pessoal e específica e uma coletiva, já que os significantes associados a esses personagens populares “circulam socialmente, atingindo de modo singular cada sujeito, mas inter-relacionando e estabelecendo laços entre um número enorme de pessoas” (Bairrão, 2005, p. 442-443).

No âmbito específico das consultas oferecidas pelos espíritos do panteão umbandista, partimos do conhecimento das elaborações simbólicas presentes nesses mecanismos de acolhimento para tentar compreender as expectativas e demandas de significativa parte da população brasileira, o que nos permite, por sua vez, entender que tipo de amparo, alento, conselho ou cura vêm essas pessoas buscar em uma Casa¹¹ de umbanda.

Nos próprios terreiros, os adeptos costumam afirmar que a quantidade de pessoas que reconhece no culto um recurso de auxílio é bem maior do que parecem supor as estatísticas. Não se trataria apenas de pais, mães e filhos-de-santo, mas visitantes de modo geral que, mesmo sendo adeptos de outras religiões e não necessariamente umbandistas declarados, procuram os terreiros para se consultar, solicitar trabalhos, limpezas, ou apenas pedir uma bênção (“tomar um passe”). Negrão (1996) esclarece que muitos pais e filhos-de-santo, na vida pública, apresentam-se normalmente como católicos e, na vida privada, identificam-se como umbandistas.

11 O termo “Casa” é comumente utilizado pelas comunidades afro-brasileiras para designar o próprio terreiro. Quando este termo for usado aqui com essa finalidade, sua primeira letra será maiúscula.

Portanto, declarando-se publicamente como umbandistas ou não, sabe-se que contingentes significativos da população brasileira têm ou já tiveram contato direto com tradições de raiz africana em busca de amparo, o que nos permite afirmar que pesquisas como esta (sobre interpretação) podem contribuir no sentido de compreender o modo como esses terreiros (ou essa cultura popular afro-brasileira de modo geral) refinam sua escuta e atenção àquela população que os consulta (Alves & Seminotti, 2009; Costa-Rosa, 2008; Mota & Trad, 2011; Silva et al., 2008). Scorsolini-Comin (2015) ilustra a importância de estudos como este para o âmbito da psicologia e a relevância da incorporação da cultura do outro no fazer profissional, pois compreendê-la permite que o psicólogo seja capaz de oferecer atendimentos que respeitem o repertório simbólico do próprio indivíduo.

No ritual umbandista, o momento das consultas revela-se propício para verificar processos e recursos de interpretação presentes no culto, pelos quais a umbanda cuida e significa os seus consulentes, já que o momento central de sua cerimônia é o atendimento aos fiéis (Magnani, 1986; Silva, 1994). Entre os recursos interpretativos presentes no ritual estão gestos, movimentos do corpo, a dança, comidas, linguagem poética, prescrições místicas, receituário de banhos, uso de velas. Porém, a maneira como se constroem inferências, o modo como esses recursos são selecionados e utilizados, em cada caso particular, ou seja, os meandros da interpretação constituem-se como processos em larga medida desconhecidos.

Tradicionalmente, essa questão foi investigada por estudiosos das tradições afro-brasileiras, que desenvolveram suas pesquisas com o enfoque na atribuição de sentidos aos recursos interpretativos, mas, na sua generalidade, não se debruçaram sobre os processos intrínsecos ao próprio culto (ou seja, como o culto constrói suas próprias interpretações). Foi dessa forma que o problema se colocou em clássicos como Nina Rodrigues (1905/1977) e Arthur Ramos (1934) e mesmo em trabalhos mais recentes, como La Porta (1979), Monique Augras (1983) e Claude Lépine (2004). Com base na Psicologia Analítica, Zacharias (1998) desenvolveu seu trabalho nessa mesma linha, discutindo a dimensão arquetípica dos orixás. Lima (1997) também apresentou interpretações psicológicas (do próprio pesquisador) sobre o culto: em seu estudo sobre a umbanda, ele aplicou os conceitos junguianos como arquétipos e inconsciente coletivo.

Em outra direção, aventa-se a possibilidade de investigar os próprios meandros de interpretação na umbanda, com base na tradição de pesquisas do Laboratório de Etnopsicologia (FFCLRP-USP), sempre com o enfoque em estudos que levem em conta a possibilidade de a comunidade religiosa dizer-se a si mesma, a partir de seu próprio repertório

simbólico, evitando, assim, a aplicação de conceitos da psicologia acadêmica à interpretação do culto.

Dentre os principais trabalhos nessa linha: Barbosa e Bairrão (2008) sobre a análise do movimento nos rituais de umbanda; Graminha e Bairrão (2009) sobre o simbolismo das águas no contexto umbandista; o estudo de Pagliuso e Bairrão (2010) que traz análises e interpretações minuciosas sobre o gesto, o corpo e o ato nas consultas com os guias da umbanda; a pesquisa de Martins e Bairrão (2012) sobre o universo infantil e a encantaria nos terreiros de umbanda; Rotta e Bairrão (2010) sobre os espíritos de caboclos; Lemos e Bairrão (2013) sobre doença e morte na umbanda; Dias e Bairrão (2014) sobre os pretos-velhos da mata; Godoy e Bairrão (2014) sobre topologia lacaniana e umbanda; Barros e Bairrão (2015) sobre o “feminino” afro-brasileiro; Bairrão & Coelho (2015).

É possível citar como exemplo a pesquisa de Macedo e Bairrão (2011), que, em vez de aplicar construtos teóricos psicanalíticos na interpretação dos rituais, buscou compreender os mecanismos intrínsecos ao culto pelos quais a umbanda elabora e incorpora ao seu panteão vivências humanas e tipos sociais brasileiros, a partir de um estudo acerca do surgimento da linha dos baianos no panteão. Além disso, em pesquisa de mestrado de Macedo (2011), foi possível investigar as concepções umbandistas relativas ao humor nos rituais, buscando compreender até que ponto as próprias cosmovisões da comunidade diferiam ou se coadunavam com teses psicanalíticas. O estudo buscou investigar as perspectivas umbandistas a esse respeito. Entre as concepções do campo e os processos pelos quais o riso se apresenta na umbanda, o humor revelou-se um recurso interpretativo, pois trazia à tona conteúdos e conflitos, revelando o “não-dito”. Os resultados e discussões do mestrado suscitaram questões que conduziram ao delineamento deste trabalho de doutorado, em uma proposta de ampliar um estudo sistemático acerca da compreensão de processos interpretativos na umbanda, nomeadamente no atinente ao modo como nela se constroem e administram significados imputáveis aos seus consulentes e respectivos dramas.

Sendo assim, o objetivo desta pesquisa é investigar e descrever os processos de interpretação na umbanda em uma perspectiva etnopsicológica.

1.3 A proposta etnopsicológica

A grande ênfase da perspectiva etnopsicológica repousa sobre o estudo das chamadas “cosmovisões nativas”. Trata-se de modelos explicativos construídos pelas comunidades pesquisadas (uma espécie de “psicologia nativa” ou etnopsicologia). Por outro lado, como

propõe Lutz (1985), a intenção do etnopsicólogo não deve estar focada somente na investigação dessas “etnoteorias”, mas também (e comparativamente) no modo como as teorias do próprio pesquisador podem lançar luz sobre as etnopsicologias “nativas”, na tentativa de averiguar em que medida ambas se compreendem e se iluminam reciprocamente.

Segundo Lutz (1985), todas as sociedades humanas, em qualquer parte do planeta, tecem suas próprias cosmovisões sobre temas diversos, sejam eles relativos aos aspectos da vida social, sejam pertinentes ao universo individual. Desse modo, em toda parte onde há cultura, há “etnoteorias” sobre concepções de pessoa, comportamentos, noções de alteridade, limites que separam o “eu” e o “outro”, e, por fim, teorias sobre a condição humana que lhes permitem tecer inferências sobre objetivos, intenções e habilidades dos envolvidos.

Lutz (1985) destaca, portanto, a relevância de se estar atento às comparações entre as “psicologias acadêmicas” e as “cosmologias nativas” nos inúmeros contextos em que vários sistemas de significados interagem. Ela mesma se pergunta: comparar para quê e por quê? Fazemos comparações para evitar achatamentos ou reduções do fenômeno estudado: para Lutz (1985), o etnopsicólogo só consegue se eximir de uma postura reducionista quando ele passa a situar, em sua pesquisa, as características das “etnoteorias” de ambos, observado e observador, diferentemente de pretender descrever, por exemplo, comunidades e indivíduos “não ocidentais” dentro de uma estrutura de comparação cujas normas comportamentais e psicológicas são ocidentais.

Não há ciência livre de cultura, destaca Lutz (1985), pois – a exemplo das psicologias acadêmicas – as pesquisas, questões, hipóteses, preocupações teóricas estão sempre e profundamente enraizadas nas tradições e contextos culturais em que aparecem, e é precisamente nessa medida (e somente nessa medida) que também podem ser consideradas “etnoteorias”.

Não se trata de afirmar que teorias acadêmicas e “etnoteorias” nativas sejam equivalentes, atribuindo-lhes o mesmo estatuto. Não se pretende afirmar tais equivalências, mas sim reconhecer que a psicologia do outro, inclusive de um ponto de vista ético, pode ser uma interlocutora para as teorias acadêmicas. Tobie Nathan (1994), etnopsiquiatra francês, foi veementemente criticado quando defendeu uma suposta equivalência entre “etnoteorias” nativas e teorias ocidentais. Diferentemente, ao propor a etnopsicanálise e a psicoterapia transcultural, Devereux (1977) sugere que as concepções características de cada cultura, se comparadas às teorias ocidentais, não podem ser submetidas a uma valoração hierárquica, assim como não podem ser julgadas como equivalentes, já que pertencem a “mundos” completamente diferentes.

Straus (1977) defendeu a importância fundamental de pesquisas em etnopsicologia para a interpretação das culturas e para o entendimento do comportamento social humano. Porém, na época, Straus (1977) denunciava que as teorias dos povos nativos sobre personalidade e desenvolvimento humano eram normalmente desqualificadas e consideradas irrelevantes, de modo que tais pesquisas sobre “etnoteorias” se apresentavam, em antropologia, muito mais como um estudo psicológico de culturas (buscando uma interpretação das mesmas a partir de uma teoria ocidental da personalidade) do que um estudo cultural da personalidade (uma investigação dos próprios conceitos nativos de pessoa e self).

Nessa direção, é possível propor um modelo de escuta que permita ao pesquisador compreender como o outro constrói suas próprias concepções, ou seja, qual é a sua arquitetura do conhecimento, sem, no entanto, buscar uma interpretação dessas culturas a partir de referenciais extrínsecos às mesmas, mas, por outro lado, sem negligenciar o fato de que não há possibilidade, conforme apontou Lutz (1985), de um sistema etnopsicológico ser explicado apenas em seus próprios termos. Portanto, não é viável investigar uma “etnoteoria” sem que se a remeta a outro sistema teórico; caso contrário, é como se o pesquisador fosse a campo como uma “tabula rasa”, ou seja, sem o seu próprio sistema interpretativo (Lutz, 1985, p. 68). Na pesquisa em etnopsicologia, o pesquisador conta com seus saberes para apreender e tomar como “objeto” o saber do “outro”.

Para este presente estudo específico, as teorias psicanalíticas sobre interpretação servem como contraponto, pois detêm uma elaborada tese a esse respeito, que permite instrumentar o pesquisador tanto na formulação do problema, quanto em campo e na análise dos dados.

Outros pesquisadores já propuseram tal interface entre estudos antropológicos e a Psicanálise. Ewing (1987), por exemplo, defende que a psicanálise pode ser uma eficaz ferramenta etnográfica, pois o entrevistador, dotado de uma escuta clínica, estaria constantemente atento à significância do que é dito pelo informante, no momento imediato da interação em andamento. Em complemento a isso, Ewing (1987) sublinha que a psicanálise pode instrumentar o antropólogo na percepção de que em toda relação há negociações de comunicação em jogo, além de anseios (tanto do pesquisador quanto de seu informante), já que os participantes de uma interação estão sempre vivenciando um “ranger” de mundos incompatíveis.

Obeyesekere, em suas obras “Medusa's Hair: An Essay On Personal Symbols And Religious Experience” (1981) e “The Work Of Culture: Symbolic Transformation In Psychoanalysis And Anthropology” (1990), propõe um rico diálogo entre psicanálise e

antropologia e deslinda um interessante método de análise para estudos de caso, revelando quais são os operadores que utiliza em seu particular modelo de interpretação.

O que chama a atenção nesse modelo é que esse antropólogo cingalês não negligencia a dimensão pessoal do fenômeno, ou seja, há algo no acontecimento público e coletivo que remete a uma complexidade singular (de cada sujeito, em sua especificidade). No caso da segunda obra (1990), por exemplo, ele buscou investigar, a partir de um estudo de caso, em que medida a performance em um ritual, que se configura como um ato público, elabora conteúdos psíquicos e elementos simbólicos presentes no passado do devoto.

Obeyesekere (1990) tece a interpretação do caso no campo do registro freudiano, mostrando que a repetição de símbolos pessoais ampara-se no contexto de um sistema simbólico em funcionamento e compartilha características com a formação do sintoma histórico. Ao mesmo tempo, ele é enfático em ratificar que jamais poderia afirmar um igualamento entre uma coisa e outra, sendo possível somente fazer aproximações entre duas interpretações de fenômenos aparentemente semelhantes.

O autor propõe a ideia de “símbolos pessoais” ao destacar que eles revelam um caráter repetitivo e possuem uma motivação compulsiva. Esses símbolos operariam, portanto, tal qual um sintoma, baseando-se na caracterização freudiana do comportamento neurótico como “compulsão à repetição” devido ao “retorno do reprimido”. Desse modo, é possível afirmar que um símbolo e um sintoma possuem um sentido e um motivo. O sintoma está sob o domínio do motivo. O símbolo está sob o domínio do sentido.

Os símbolos pessoais são símbolos culturais relacionados a uma motivação individual e fazem sentido apenas em relação à história do indivíduo, de modo que essa ideia permite abolir a falsa distinção entre símbolos públicos e privados (Obeyesekere, 1990). Símbolos pessoais são públicos e privados ao mesmo tempo.

Em “Medusa's Hair” (1981), a partir de estudo de caso sobre mulheres sacerdotisas, compreende-se que, através do ritual, o sujeito pode repetir experiências anteriores, porém com a possibilidade de “revertê-las”, “elaborá-las”. Birman (1991) refere-se a esse fenômeno como uma possibilidade de reinterpretação presente na psicanálise: permitir novos sentidos para modificar interpretações anteriores que estavam estagnadas, cristalizadas. Em vez de atuar no nível do sintoma, as sacerdotisas pareciam capazes de tecer ricas simbolizações, elaborando traumas a partir de um sistema cultural que permitia ordenar e elaborar conflitos psíquicos. Essa vivência do/com o sagrado possibilita que o sujeito expresse cenas dolorosas ou traumáticas com base em um idioma simbólico.

Já em “Work of Culture” (1990), Obeyesekere descreve um caso diferente, no qual a história do protagonista revela que o idioma simbólico estava “fenomenologicamente fechado” para contrapartidas (reverter a representação dessas experiências infantis), o que desencadeou a formação de um sintoma. O símbolo pode se reverter em sintoma e vice-versa, pois eles compartilham características comuns sob certas condições de tensão psíquica. Segundo a análise de Obeyesekere (1990), essa condição tinha relação com o fato de ele não ter exorcizado seu próprio passado. As pressões de sua história infantil não foram resolvidas através do sistema simbólico e continuaram exercendo controle sobre sua existência todos os dias.

Nos casos estudados por Obeyesekere (1981; 1990), há o uso de símbolos pessoais e a repetição de um episódio arcaico a partir de um sistema simbólico em funcionamento. Mas não há repetição por compulsão, ou seja, não há uma performance obsessivo-compulsiva. Nos exemplos de Obeyesekere (1981; 1990), os sintomas podem ser transformados em símbolos que dão significado existencial às motivações e fornecem uma possibilidade de auto-reflexão, comunicação com outros (amparo no contexto cultural a que pertence) e, em casos excepcionais, uma transformação radical do ser. As representações coletivas podem dar expressão a motivações profundas que acometem uma pluralidade de indivíduos em uma sociedade.

No caso das sacerdotisas, a transcendência do ato não resulta na emergência de um sintoma (Obeyesekere, 1981). Porém, no segundo caso, há outro tipo de repetição, pois o sistema simbólico se mostra fechado, resultando na formação de um sintoma, já que ele se revela totalmente dominado pelas motivações arcaicas da infância, em vez de permitir a produção de sentidos novos (Obeyesekere, 1990). No caso das sacerdotisas, a repetição do passado é uma transformação e uma transcendência do passado.

Em contrapartida, não haveria sentido em ver os sinais de possessão delas como histeria, pois a suposta síndrome histérica teria sido transformada em uma experiência espiritual. Obeyesekere (1990) defende que a histeria e sua definição surgem num determinado contexto sócio-histórico (Europa Vitoriana – século XIX) e não há como empregar os mesmos critérios no contexto do Sri Lanka da década de 80 do século XX. Algum cingalês olharia uma histérica freudiana e diria que ela certamente estaria possuída por espíritos, assim como Freud poderia encontrar em tradições budistas no Sri Lanka comportamentos e efeitos semelhantes à conversão histérica.

Então tecer comparações seria algo inviável? Ele explica que um certo tipo de comparação é possível na interpretação antropológica, porém, embora o funcionamento do

sistema simbólico em cada caso particular compartilhe características com a formação do sintoma histérico, não se trata ainda da mesma coisa. Seria ingênuo afirmar que estaríamos diante de uma histeria. O que ele apresenta, por outro lado, é que é possível fazer aproximações, já que certas formas de histeria e algumas manifestações religiosas da possessão revelam antecedentes comuns, motivações profundas, relações com significantes da infância e aclaram símbolos pessoais aos quais o sujeito é capaz de atribuir sentidos próprios.

É indispensável destacar que a presente pesquisa não objetiva endossar todas as análises e suposições teóricas de Obeyesekere ou utilizar o mesmo método proposto, mas situá-lo como um exemplo ilustrativo de como e em que medida é possível desenvolver pesquisas antropológicas com base psicanalítica, ao estabelecer pontes entre cosmologias nativas e perspectivas acadêmicas, sem perder de vista que os estudos de caso não têm a intenção de tecer generalizações, mas permitem compreender processos intrínsecos a cada sistema simbólico em particular, possibilitando mapear como recursos psíquicos e culturais operam em determinado contexto, em determinada sociedade.

Desse modo, as teses supracitadas permitem afirmar que comparações entre teorias psicanalíticas e concepções umbandistas sobre interpretação são possíveis desde que o pesquisador não negligencie alguns cuidados éticos: comparar não é igualar ou traduzir; comparar permite tecer aproximações; a teoria acadêmica e a teoria nativa devem estar muito bem descritas, para que seja possível saber de onde se parte e aonde se quer chegar; os intérpretes de cada cosmovisão podem se apresentar mutuamente como interlocutores; os dois modelos explicativos devem ser capazes de iluminar um ao outro reciprocamente.

1.4 Interpretação, Psicanálise e Umbanda: diálogos possíveis

No caso de pesquisas sobre a umbanda, a psicanálise é um instrumento relevante para mapear a escuta, pois direciona a atenção do pesquisador a determinados detalhes particulares, combinatórias significantes, dizeres sutis que muitas vezes não se expressam pela linguagem oral, pois nos rituais há algo enunciado pelo corpo e que integra, conforme Pagliuso e Bairrão (2010, p. 202), “a mensagem à ação e, assim, a experiência emocional ao corpo – quase sempre sem tocar diretamente a consciência a respeito do que se procura dizer”.

A noção lacaniana de significante pode ser útil neste caso, pois não se reduz ao estritamente verbal. Para Lacan (1966/1978), o significante pode ser definido como o representante do sujeito para outros significantes. Diante de tal definição, a psicanálise lacaniana não entra no mérito da natureza do significante, ou seja, é significante “seja lá o que

for que, em cada contexto [étnico-cultural], ‘faça sentido’. Será significante, certamente, o verbal, mas não exclusiva e talvez não predominantemente” (Bairrão, 2011, p. 159).

Desse modo, na umbanda, tanto a poética tradição oral como o impacto estético do conjunto do ritual enunciam algo (propõem-se como dizeres) e indicam o funcionamento de um sistema simbólico capaz de se constituir em “‘olhar’ interpretativo” (Bairrão, 2011, p. 160). Essas possibilidades de interpretação, intrínsecas ao universo religioso, implicam a presença do outro e da relação com esse outro, que permite situar o sujeito em diferentes posições, atribuindo-lhe um lugar de escuta. Em termos lacanianos, essas diversas possibilidades de escuta, assim como essas diferentes posições, dependem do registro em que se constituem, seja ele imaginário, simbólico ou real.

O imaginário sublinha a intersubjetividade, uma relação especular e dual entre o eu e a imagem do outro, seu semelhante, seu “eu como outro”, tomando de empréstimo uma expressão de Pereda (2005, p. 117). No caso da umbanda, para esboçar uma sistematização da diversidade do que se apresenta em uma consulta entre um religioso e uma entidade espiritual, poder-se-ia admitir haver uma relação estabelecida no plano do imaginário, na qual o guia ocupa o lugar de interlocutor, transformando-se na fonte de soluções, conselhos, pois é o lugar onde é convocado a responder, a oferecer prescrições. Nesse caso, dentro da lógica do sistema, entende-se que o consulente dirige-se a um espírito incorporado em um médium, ou seja, à personalidade de um outro imaginário: nesse exemplo, do ponto de vista laciano, a interpretação reduz-se à atribuição de significados, na qual a linguagem intrinsecamente polissêmica fixa-se a uma significação, não permitindo a descoberta ou criação de outros sentidos.

Para Lacan (1958-1959/1999), no registro imaginário, portanto, há uma sucessão de significantes, que se apresentam sob o princípio da diacronia, diferentemente do plano simbólico, no qual se expressa o princípio da substituição (comuta-se, troca-se, permuta-se, substitui-se, havendo entre o significante e o significado uma coexistência e a possibilidade de criação, de composição de sentidos múltiplos). Para ilustrar o que ocorre no registro simbólico, é possível utilizar um exemplo no contexto umbandista: quando o religioso formula sua queixa, ele fala, em certa medida, de si mesmo, de suas demandas. Porém, em vez de se situar como um interlocutor imaginário, o espírito da umbanda pode ser entendido como uma charada simbólica que por si só, ao reportar-se ao conjunto do sistema umbandista, abre para múltiplas, novas ou “esquecidas”, articulações de sentido. Nesta medida, do ponto de vista laciano, quem interpreta já não é mais apenas o espírito (enquanto interlocutor imaginário, um “tu” supostamente concreto, um “alguém”, ainda que desprovido de corpo),

pois se somam ao sentido desse evento as implicações da estrutura do sistema simbólico em funcionamento, o Outro entendido como qualquer alteridade possível, definição proposta por Freire e Costa (2008). Neste caso, a interpretação não é mais o ato arbitrário de um interlocutor empírico sobre “dados” que lhe são apresentados, mas um efeito do próprio sistema simbólico, tal como a encenação de um sonho, por exemplo, já comportaria em si mesma a sua interpretação. O mesmo raciocínio é extensível ao chiste e genericamente ao que Lacan (1957-1958/1999) denomina de formações do inconsciente, pois, em todos estes casos, a interpretação resulta ser um efeito de uma enunciação do Outro que reflete o enunciado inconsciente do sujeito: “este Outro que pode lhe dar a resposta, a resposta ao seu apelo, este Outro ao qual fundamentalmente ele põe a questão” (Lacan, 1958-1959/1999, p. 9): “o que você quer”?

A partir do momento em que a cadeia significativa permite e executa o apelo do (ou ao) Outro (o que queres de mim?), a enunciação marca-se presente, distinguindo-se do enunciado. O sujeito da enunciação superpõe-se como o sujeito do inconsciente; já o enunciado marca uma entidade egoica. A enunciação e o apelo ao (ou do) Outro permitem e efetuam a tomada do sujeito que se permitia antes ser “inocente”.

No caso da umbanda, o sistema simbólico umbandista personifica-se em um suposto alguém (espírito) que se especifica em uma combinatória de elementos que interpreta o “filho-de-fé”. Não se trata de afirmar ou negar a existência de espíritos, mas de reiterar que independentemente disso, na experiência da consulta umbandista, podemos distinguir com clareza esses dois planos de produção do sentido (imaginário e simbólico): um espírito (“alguém”, “outro”, ou “tu” a quem o consulente se reporta) reflete a mensagem (a interpretação) a respeito do que lhe é indagado ou proposto como enigma pelo consulente e, assim, quando responde, o faz de um lugar que já é uma composição de elementos significantes do sistema.

Mas sempre sobra algo que não se pode dizer, irrepresentável, que aponta na direção do que lacanianamente se chama de real (o que escapa de ser significado, sem nome nem imagem) (Chaves, 2009; Roustang, 1988). Nesse ponto, tal como afirma Souza (1988), os efeitos interpretativos chamam, apelam e evocam; colocam o sujeito diante de interrogantes que o fazem se perguntar por seu lugar e a função mesma de seus sintomas para si.

No entanto, não se pode negligenciar que tais aproximações com a psicanálise não são capazes de explicar por si só a real natureza do fenômeno religioso umbandista e tampouco são suficientes para atribuir algum sentido definitivo à angústia ou mal-estar do sujeito. É nesse sentido que a psicanálise assume um valor heurístico nesta pesquisa, ao possibilitar a

formulação de hipóteses de trabalho como diretrizes que permitam ao pesquisador buscar a compreensão dos processos interpretativos na umbanda. Não se trata de aplicar a psicanálise aos dados, mas de entender a especificidade do que ocorre nesses rituais religiosos, por uma mediação que possa configurar previamente algumas relações possíveis entre os dados, a serem confirmadas, revistas ou abandonadas ao longo do percurso. A psicanálise não é um critério, muito menos absoluto, mas um ponto de partida (Fulgencio, 2002). Ela não deve entrar em cena sendo tratada como conteúdo, mas a partir do uso operatório de seus conceitos.

Se levarmos em consideração as teses etnopsicológicas (Lutz, 1985) de que comparações são feitas para evitar reduções, a utilização da psicanálise revela-se como um aspecto de grande importância para a análise dos dados. Desse modo, engendra-se uma comparação entre as concepções umbandistas acerca da interpretação e as teorias acadêmicas sobre interpretação em psicanálise.

O discernimento do referencial é útil para que se ofereça como ensaio para ir mapeando o modo umbandista de interpretar. A psicanálise não é o foco deste trabalho; diferentemente, deve ser um ponto de partida para ajudar a lançar luz sobre a interpretação umbandista.

A interpretação é, sem dúvida, um dos pilares mais caros à psicanálise e certamente tema central em um número considerável de seus debates. Tendo trilhado estradas tão diversas a partir de Freud, ramifica-se em perspectivas muitas vezes díspares, embora, em certos pontos, complementares e convergentes, tal é o caso ocorrido entre Lacan e sua releitura sobre a perspectiva freudiana. No senso comum (e não apenas em concepções ordinárias da psicanálise, mas, frequentemente, com o mesmo peso, em acadêmicas também): o que faria um psicanalista, senão tecer interpretações? Não há nada que represente melhor a psicanálise no imaginário popular do que a famigerada expressão “Freud explica”.

Como partimos do pressuposto básico de que o senso comum tem seu refinamento e de que o imaginário popular apresenta uma rica textura de complexidades (etno)teóricas, não se pode deixar de concordar que, de fato, Freud tudo explica, ou melhor, pelo menos se propunha a explicar (quase) tudo. Esta tese pode soar polêmica ou despropositada, se não problematizarmos o que é este “explicar tudo”.

No fundo, o estranhamento (ou a familiaridade) com o “freudismo”, na forma como se popularizou, é efeito do que se conhece no “boca a boca”: o “mito do charuto”, por exemplo. Quem pode explicar um charuto para além dele mesmo? Inclusive, se é possível dizer que, por vezes, um charuto é só um charuto, é porque este artefato certamente seria passível de outras interpretações. O que mais poderia ser um charuto? Freud, certamente, explica.

Explicar é “tornar algo passível de interpretações”: isso resolve muitas angústias insolúveis sobre a sólida premissa de que Freud tudo explica, desde que problematizemos não só o que é esse “explicar” (como dissemos acima), mas, sobretudo, o que é esse “interpretar” em psicanálise. No limite, essa “má fama” (não tão má assim, a depender do ponto de vista de quem é o interlocutor) de seus pressupostos teóricos tem sua origem na concepção sobre a interpretação em Psicanálise. Retomando: o que Freud explica é aquilo que se apresenta como passível de interpretação a partir de construtos teóricos psicanalíticos.

Assim, se um ato falho é cometido publicamente, independentemente de saber se está diante de um “público” adepto da psicanálise, muitos desconfiam de que há algo ali para além de um “deslize verbal” e de que a troca de uma palavra por outra pode ter muitos sentidos. Diante do lapso, ouvimos com frequência: “Freud explica isso”. O mesmo ocorre com esquecimentos, chistes, sonhos: tudo isso pode ser freudianamente explicado, ou melhor, interpretado.

Entre as primeiras reflexões que deram substrato ao que se conhece hoje como a interpretação freudiana, algumas tiveram origem na análise dos casos clínicos: pacientes fóbicos (“Pequeno Hans”, 1909/1996), histéricas (“Ana O.”, 1895/1996; “Dora”, 1901-1905/1996) e obsessivos (“O homem dos ratos”, 1909/1996). Além disso, no início do século XX, a interpretação freudiana esteve focada nos sonhos (1900/1996), nos atos falhos, lapsos e esquecimentos (1901/1996) e nos chistes (1905/1996).

Porém, a Interpretação dos Sonhos (Freud, 1900/1996) é, de fato, a obra fundante de seu método interpretativo, que se baseia na busca por um sentido e na associação livre. Segundo Nakasu (2008), a psicanálise freudiana parte de uma interpretação que se supõe “simbólica”, ao tomar o sonho em seu conjunto e ao substituir seu conteúdo (manifesto) por um outro (apresentando o conteúdo latente pelo trabalho de interpretação): trata-se, desse modo, de um método de deciframento, como se o sonho fosse uma espécie de criptografia onde cada sinal possui um significado que lhe corresponde. Desse modo, a proposta freudiana é cindir o sonho em fragmentos para então interpretá-lo, analisando-o com base em uma chave fixa de significados (Nakasu, 2008). Na concepção freudiana (Freud, 1900/1996), a interpretação deve percorrer o sentido oposto da elaboração onírica, seguindo sempre suas pegadas deixadas no caminho para trilhá-lo no trajeto inverso. Dessa forma, a interpretação freudiana parte do trabalho final dos sonhos.

Lacan retoma o tema para situar em primeiro plano a interpretação das formações do inconsciente. Desde o seminário 5, embora dê ênfase em seus primeiros capítulos estritamente aos chistes, Lacan (1957-1958/1999) já sublinhava que o estudo dos fenômenos marginais é uma via útil para se compreender de que modo a psicanálise freudiana foi capaz de apontar as

relações do inconsciente com o significante: desse modo, o que surge de sentido e de significação em chistes, em atos falhos, esquecimentos ou em elaborações oníricas pode, sem dúvida, revelar uma proximidade com o inconsciente, na medida em que é possível traçar relações estruturais entre tais fenômenos e o próprio inconsciente em si.

Em seu texto “Da psicanálise em suas relações com a realidade” publicado em *Outros Escritos* (2003), Lacan reitera que a interpretação em psicanálise distancia-se de “interpretoses” (sobre simbologias, sinais, sonhos, lapsos, atos falhos, piadas ou sobre uma realidade qualquer) que mais explicam do que interpretam. Até porque o sentido já está dado, já está lá. Não se constroem sentidos sobre tais fenômenos, porque a interpretação já é a própria coisa: a explosão do riso e a surpresa do lapso já trazem em si o efeito de sentido; o sonho já é sua própria interpretação. Não se busca, portanto, a construção de uma linguagem sobre sinais, sobre fenômenos, sobre uma realidade.

Relativamente ao inconsciente, o decifrador já é, de certo modo, o sujeito do inconsciente (o sujeito suposto às formações do inconsciente, o próprio sonhador, por exemplo). “O sujeito que é suporte da experiência analítica já é interpretação. Não existe qualquer relação de exterioridade entre esses dois termos. O que implica considerar que o sujeito em psicanálise é supostamente um intérprete [...]” (Birman, 1991, p. 129).

A psicanálise lacaniana apresenta uma retomada do conceito de interpretação dos sonhos em Freud para reafirmar que o sonho é a sua própria interpretação. Assim, para Lacan (1966/1978), a interpretação não tem Outro sentido, não há transcendência que se sustente nisso. Quanto mais se tenta construir um significado sobre determinada coisa, não há comunicação viável, até porque não há separação entre coisas e significados.

Na concepção lacaniana de interpretação, não é possível apresentar algo e seu significado como duas coisas distintas, separadas: não existem coisas e significados sobre coisas. A interpretação se faz presente no acontecimento e o acontecimento inclui a sua interpretação. Isso vale para os sonhos, os chistes, os atos falhos. Puglia (1999) se coloca a questão: o que é a interpretação? O próprio sonho ou a análise que se faz dele? Certamente o próprio sonho.

Já reside em Freud (1900/1996) a premissa de que o sonho já é sua própria interpretação, de que já haveria nele sentidos dados e, por isso, evocados e não construídos e, por fim, que o umbigo do sonho traz sempre restos inacessíveis e indecifráveis. Nesta tessitura, a condensação e o deslocamento são as pistas mais preciosas do trajeto: deve-se prestar uma atenção redobrada a tudo o que foi condensado e deslocado no material onírico (estão aí as migalhas no caminho).

Eis aí uma chave para a interpretação dos sonhos, a partir da psicanálise freudiana: “acompanhar as ocorrências com a atenção voltada para as conexões e lacunas. Identificar as representações mais carregadas de afeto e observar as produções de sentido que surgem dos atos de associar e recordar” (Nakasu, 2008, p. 58). É importante se perguntar por que, em um conteúdo manifesto, tal trabalho onírico escolheu esta e não aquela imagem? Assim, nesse processo de busca de sentidos, trilhando o caminho oposto àquele que foi percorrido para se elaborar o sonho, chegamos ao seu ponto de partida: o desejo inconsciente.

Enquanto o processo de condensação tenderia a fazer convergir representações distintas e providas de uma forte intensidade psíquica em um único ponto nodal; no processo de deslocamento, ocorreria, então, “uma transferência e um deslocamento das intensidades psíquicas dos elementos singulares, de que deriva a diferença de texto entre conteúdo e pensamento onírico” (Freud, 1900/1996, p. 313).

Por outro lado, Lacan (1957-1958/1999) retoma os conceitos freudianos de deslocamento e condensação no Seminário 5 para desvinculá-los de raízes psíquicas ou neurológicas, sugerindo, desse modo, um outro vocabulário, metonímia e metáfora, muito mais próximo da ideia de matrizes linguísticas do inconsciente. As formações do inconsciente constituem-se por essas “migalhas” que trilham o caminho, ou seja, são dois eixos que correspondem a esses mecanismos do significante, respectivamente, na horizontal e na vertical.

A substituição caracteriza a metáfora: o eixo no qual ocorre a criação de significados novos. Ao mesmo tempo, sempre que um sentido novo vem à tona, há algo que se perde, escapa de “ser sentido”, um resto que corresponderia ao objeto metonímico. O resto remete ao objeto a, aquilo que não foi significado. Os mecanismos de concatenação, contiguidade (o movimento do lado a lado, a parte pelo todo) correspondem ao eixo da metonímia.

Sobre as funções essenciais do significante (metáfora e metonímia), Lacan (1957-1958/1999, p. 33) destaca que “é por elas que o arado do significante sulca no real o significado, literalmente o evoca, o faz surgir, maneja-o, engendra-o”. Na iminência da criação de um sentido novo, haverá sempre um corte, algo que escapa de “ser sentido”. Escapa por entre os contornos e, dessa forma, mantém-se na dimensão do real, inefável, indizível (Lacan, 1957-1958/1999).

Se essas duas operações compõem as malhas das formações do inconsciente, é possível dizer que a arquitetura da interpretação de qualquer dos fenômenos residuais (sendo cada um deles a sua própria interpretação) se fundamenta a partir do entrecruzamento entre metáfora e metonímia. Um eixo não existe sem o outro: “a metonímia é a estrutura

fundamental em que se pode produzir esse algo novo e criativo que é a metáfora”, ou seja, “não haveria metáfora se não houvesse a metonímia” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 80).

Na metonímia, encontra-se “um novo significante em relação de contiguidade com o significante anterior que ele suplanta” (Dor, 1989, p. 47), ou seja, uma concatenação em que os elementos possuem uma relação de “familiaridade” (seja no nível fonético ou semântico), que permite uma ligação entre si: “A metonímia (...) consiste na função assumida por um significante S no que ele se relaciona com outro significante na continuidade da cadeia significante” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 78). No eixo metonímico, haverá sempre significantes em conexão sem a criação de significados novos.

Segundo Lacan (1957-1958/1999), a substituição é o principal mecanismo que caracteriza a metáfora, porém isso está longe de significar que o conceito de metáfora se restringe a isso. É certo que a metáfora exercerá sempre sua função produtora de novos sentidos. A substituição, portanto, é só mais uma possibilidade de articulação do significante.

Isso exemplifica o que acontece no nível da metáfora. A via metafórica preside não apenas à criação e à evolução da língua, mas também à criação e à evolução do sentido como tal, quero dizer, do sentido na medida em que algo não apenas é percebido, mas no qual o sujeito se inclui, ou seja, na medida em que o sentido enriquece nossa vida (Lacan, 1957-1958/1999, p. 37).

Retomando, na metáfora ocorre a produção de um sentido novo, mas como nem tudo foi significado nesse processo de condensação, esse “a mais” de significado articula-se a um não significado, “um a menos (in)significado”, o objeto metonímico, que continua se deslocando, (in)capturado. Porém Lacan (1957-1958/1999) pondera ainda que a metáfora não pode ser entendida como uma simples injeção de sentidos, como se esses sentidos fossem dados, ou como se eles já existissem antes em uma espécie de reservatório. É por este ponto que podemos apresentar a fluidez da interpretação: as associações são livres, abrem possibilidades de significações e não se fecham em significados prontos.

A palavra “famillionário”, por exemplo, utilizada por Freud (1905/1996) para fazer a análise estrutural dos chistes, abre uma multiplicidade de associações possíveis, mas não pela capacidade de significação de um suposto e eventual “intérprete”, mas por ser, ela mesma, significante. Aqui há uma condensação (familiar e milionário) e um deslocamento de sentidos. “Famillionário” pode ser um chiste, mas, ao mesmo tempo, poderia ser perfeitamente apenas um neologismo qualquer, ou um lapso, um ato falho, poderia ter aparecido como fruto de uma elaboração onírica.

Na cadeia associativa, Freud (1905/1996) “escuta-o” como chiste, mas se pergunta: que efeito de sentido se produz quando irrompe o riso diante do “familonário”? Freud (1905/1996) permite-se ser tocado pelos múltiplos efeitos de sentido provocados pelo “familonário: “Heine, como o entendo, pretende significar que ele [Hyacinth] fora recebido com uma familiaridade – de espécie não rara, e que em regra não é favorecida por ter um tempero de milionária riqueza”; ou então “Rothschild tratou-me como um igual, muito familiarmente, isto é, na medida em que isso é possível a um milionário”; ou ainda “A condescendência de um homem rico [...] sempre envolve alguma coisa pouco agradável para quem a experimente” (Freud, 1905/1996, p. 30). Se fosse escutado como um ato falho ou se assim se apresentasse como imagem em um sonho, o “familonário” estaria igualmente disposto em uma cadeia associativa.

A interpretação em psicanálise é, portanto, baseada nas associações livres, turbilhão de significantes dispostos em cadeia, onde é possível mapear as chaves oferecidas, por exemplo, pelo conteúdo manifesto de um sonho, para percorrer os trilhos das metáforas e metonímias até alcançar, como estação final da linha do trem, o ponto de partida da elaboração onírica, ou seja, o sentido latente de um material psíquico.

Se, para ele [Freud], as lembranças se organizam em cadeias interligadas umas às outras, com pontos de bifurcações, ramificações e cruzamentos, o intérprete deve, primeiramente, percorrer as cadeias associativas mesmo que o material seja desprovido de sentido. A fala espontânea é, com efeito, valorizada, pois com a suspensão da faculdade crítica os pensamentos involuntários que escaparam à repressão surgem mais facilmente.

É por esse motivo que a associação livre se apresenta como instrumento valioso no método, pois traz à tona aquilo que está “esquecido” (e/ou recalcado), e a interpretação permite que o analisando preencha suas lacunas de memória (Triska & D'Agord, 2013). Se, a partir de uma perspectiva lacaniana, o inconsciente é superficial e estruturado como linguagem, ou seja, um inconsciente discursivo e não em profundidade (como camada submersa e oculta da mente), a interpretação se revela como ato analítico e este último como corte interpretativo (Triska & D'Agord, 2013). A interpretação apresentaria sua função divisora: “a interpretação atualiza e produz a divisão do sujeito, não uma continuidade entre inconsciente e consciente, mas uma descontinuidade em forma de desconhecimento radical” (Triska & D'Agord, 2013, p. 366).

A interpretação, em si, faz o corte transformando a estrutura contínua e não-orientável em descontínua e orientável: desse modo, a interpretação revela sua função desalojadora, instaurando a descontinuidade (Triska & D'Agord, 2013). A interpretação lacaniana pressupõe não somente a pontuação da significação inconsciente e o equívoco significante, mas sobretudo uma modalidade de corte. No Seminário 9, Lacan (1961-1962) define o corte como efeito de significante. Segundo Triska e D'Agord (2013), o corte primeiro é o traço; o significante advém somente quando há o (re)corte do traço, ou seja, quando ele volta sobre si mesmo (oito interior). Desse modo, o corte seria um (re)corte, a repetição, o retorno ao mesmo, o traço que se recorta (Triska & D'Agord, 2013).

Assim, a interpretação se revela em ato, que instaura o corte sobre o traçado do oito interior (Triska & D'Agord, 2013). “[...] o ato (puro e simples) tem lugar por um dizer e pelo qual modifica o sujeito” (Lacan, 2003, p. 371, em “O Ato Psicanalítico”). Para Triska e D'Agord (2013), a interpretação freudiana deve explicitar um sentido ou significação latente (oculta) e exige, portanto, uma “tomada de consciência” daquilo que estava recalcado (no inconsciente), permitindo que o sujeito passe a saber sobre sua verdade inconsciente, ao conhecer a si mesmo.

Ao contrário de Freud, a perspectiva lacaniana não propõe a busca de uma verdade oculta, mas de uma combinatória significante que permita o reposicionamento do sujeito perante o Outro, “posição suposta pela cadeia significante, por meio da qual o sujeito se representa” (Aires, 2005, p. 181). Em análise, em vez de tencionar que o paciente substitua o seu sistema de interpretação pelo do analista, espera-se que o sujeito delimite a singularidade de sua história e situe-se perante seu desejo, sendo capaz de retomar a mobilidade interpretativa necessária (Birman, 1991). É importante que o sentido seja esvaziado, que interpretações antigas sejam desconstruídas ou embaralhadas, para que o intérprete possa se reposicionar, recontar sua história e construir sentidos novos e próprios.

Nessa linha, a interpretação lacaniana não nega a divisão do sujeito, ao articular justamente a falta de sentido e não sua apreensão, descoberta ou construção. A interpretação residiria em tudo aquilo que se apresenta mediante a alusão possível pelas virtudes da linguagem: o sujeito poderá ser surpreendido pelos tropeços, pelos equívocos, mal-entendidos ou pelo silêncio (Andrade, 1998). A este propósito, a analogia com o modelo psicanalítico de interpretação mostra-se útil para esta pesquisa, pois este prevê a devolução ao sujeito, para além e de permeio às suas múltiplas perguntas, de uma interrogação a respeito de si mesmo, irredutível a palavras.

2 MÉTODO

2.1 Um estudo de caso

A proposta desta pesquisa baseia-se em um estudo de caso na Tenda de Umbanda Oxalá, na cidade de Ribeirão Preto, Estado de São Paulo, fundado há cerca de 12 anos por seu líder espiritual, Antonio Alvarenga Santos Henriques (conhecido pelo seu apelido, Seu Toninho). Está localizada em um bairro antigo da cidade (Vila Tibério), próximo à região central. Os rituais ocorrem duas vezes por semana (segunda e sexta-feira), ambos abertos à comunidade, que se constitui de um público heterogêneo em termos de classificação socioeconômica, nível de escolaridade e atividade profissional.

Esta pesquisa delinea-se com base em um estudo descritivo, exploratório, de abordagem qualitativa, apoiado em “uma investigação empírica sobre um fenômeno contemporâneo dentro de seu contexto da vida real, especialmente quando os limites entre o fenômeno e o contexto não estão claramente definidos” (Yin, 2001, p. 32).

Segundo Bogdan e Biklen (1991), o estudo de caso pode ser entendido como um funil, cuja parte mais larga é o ponto de partida: à medida que o pesquisador encontra aquilo que corresponde ao seu interesse de pesquisa, ele delimita sua “área de trabalho”, definindo como foco um indivíduo, um grupo, um contexto, uma única fonte de documentos ou um acontecimento específico. A escolha de um determinado foco “é sempre um ato artificial, uma vez que implica a fragmentação do todo onde ele está integrado” (Bogdan & Biklen, 1991, p. 91). Por outro lado, ainda que tal delimitação possa sempre correr o risco de distorções, o que se propõe em um estudo de caso não é, em hipótese alguma, reduzir um contexto amplo em suas partes constituintes (Flick, 2009; Gibbs, 2009; Yin, 2001).

Esse debate foi problematizado por Belzen (2010) ao propor o estudo da religião em uma perspectiva qualitativa com a utilização, entre outras metodologias, do estudo de caso, que se propõe a investigar questões que gravitam em torno do “como” e “o que”, não para indagações de “porquês” ou de relações causais. Esse tipo de estudo focaliza sua atenção nos sentidos e na busca pela compreensão e não em explicações, predições de padrões estáveis e de longo alcance, ou controle de variáveis. Em vez de se centrar em representatividades estatísticas, os estudos de caso estão preocupados com o que é típico, “o que implica que a exemplificação está sendo feita de acordo com considerações teórico-sistemáticas, e não ao acaso” (Belzen, 2010, p. 155). A psicanálise, ao longo de sua história, selecionou modelos de estudo que se mostraram paradigmáticos para tecer análises de seus casos clínicos.

Quando Freud (1893-1895/1996), por exemplo, busca entender a estrutura da histeria a partir de casos clínicos (Dora, por exemplo) e, com base nisso, arquitetar sua teoria

psicanalítica, não estaria correto dizer que sua busca era entender Dora, enquanto indivíduo; tampouco seria prudente afirmar que ele tinha intenção de, a partir do estudo de caso de Dora (e outros), prever comportamentos e sintomas de outras pacientes com o diagnóstico de histeria; muito menos teria ele a pretensão de, com isso, deduzir que todas as histéricas “funcionariam” de uma maneira X ou Y (ou “funcionariam” da mesma forma que Anna O., por exemplo).

Diferentemente, a partir de casos clínicos, poderia ele mapear meandros de uma estrutura histórica, que, por sua vez, permitirá embasar seu estudo sobre a estrutura das neuroses e, em última instância, daria sustentação à pedra angular de sua tese psicanalítica, a arquitetura do inconsciente. Era dessa forma que Freud (1901-1905/1996), tendo conhecimento de uma vasta quantidade de tratamentos e com base em sua experiência clínica, selecionou alguns casos que se revelaram úteis como modelos paradigmáticos para sua tese.

A escolha da Tenda Oxalá para efeito deste estudo de caso partiu de um conhecimento prévio da pesquisadora acerca de seu campo, em função de estudos anteriores (Macedo, 2011; Macedo & Bairrão, 2011, Macedo, 2015), baseados na iniciação científica e no mestrado, que possibilitaram seu contato com cinco terreiros na cidade de Ribeirão Preto. Diante desse prévio conhecimento sobre a umbanda e seu universo simbólico, derivado tanto de experiência de campo como de familiaridade com a bibliografia, foi possível encontrar aquilo que se repete, ou seja, o que foi mais frequentemente documentado e observado em outros terreiros e por outros pesquisadores.

O Centro de Umbanda Oxalá recebe uma média de cem consulentes em cada dia de ritual, além dos 42 filhos de santo que reúne. Condensa em si características que permitem considerá-lo um microcosmo empírico e acessível da totalidade do culto umbandista em geral. Apresentam-se a seguir três características desse centro religioso que podem exemplificar esse aspecto: (a) trata-se de um terreiro que agrega características típicas (frequentes) nos rituais de umbanda de caráter essencialmente popular, tais como: presença do atabaque e altar repleto de imagens coloridas, onde se misturam santos católicos e personagens do universo afrobrasileiro (pretos-velhos, caboclos, orixás, entre outros); (b) no culto, nota-se o predomínio das consultas (não há festividades e homenagens a santos, guias ou orixás). Esse estilo de trabalho espiritual concentrado no atendimento aos consulentes amplia consideravelmente nossas possibilidades de aproximação das relações de cuidado e da elaboração de interpretações presentes em seu contexto; (c) o pai-de-santo está envolvido com a umbanda há mais de 40 anos, o que possibilitou suas vivências anteriores como médium (membro) de outros dois terreiros, um de umbanda e um de candomblé, permitindo sua

profunda imersão nesse universo religioso. Além disso, foi responsável pela preparação de alguns antigos filhos-de-santo para que se tornassem também líderes espirituais (pais-de-santo), aspecto que supostamente o situa como “Pai” ou “raiz” de outras comunidades afro-brasileiras. Em alguns contextos brasileiros (como é o caso de comunidades umbandistas), atribui-se grande relevância à tradição oral transmitida, principalmente a partir daquele que tem o *status* de sabedoria, não por ser mais velho, mas por estar situado na posição de senioridade (Néri, 2001; 1991).

Participaram desta pesquisa, como protagonistas, o pai-de-santo Seu Antônio (Toninho), sua esposa (Dona Edna), seu panteão pessoal formado por quatro espíritos incorporados por ele (Preto-velho Pai Benedito do Cruzeiro das Almas, Caboclo Ogum da Mata, Baiano Juarez e Exu Sete Covas) e os consulentes atendidos por estas entidades. Os filhos-de-santo deste terreiro aparecem nos resultados, mas não protagonizando as análises, exceto quando foi considerado útil recorrer a alguns dados obtidos a partir de suas narrativas para melhor circunstanciar aspectos da discussão. Tal é o caso de Seu Altamiro (médium que acompanha Toninho desde sua entrada na umbanda) e a cambona do pai-de-santo, a pesquisadora Alice.

2.2 Procedimentos

Foi realizada uma etnografia sobre o terreiro de Oxalá com base na observação participante e em registros em diário de campo. Segundo Angrosino (2009), a observação participante não se constitui como método de pesquisa propriamente dito, pois trata-se de uma técnica herdada do método etnográfico, remete a um “contexto comportamental específico” e permite ao pesquisador estar no meio da comunidade estudada para coletar dados, sendo ele reconhecido e interpretado não somente como “cientista”, mas como novo integrante do cenário nativo (seja como participante, membro, amigo etc). Desse modo, a observação participante e outras técnicas etnográficas introduziram um considerável grau de subjetividade no método de análise dos dados e, portanto, o pesquisador deve desapegar-se da prerrogativa de ter controle sobre todos os elementos da pesquisa (Angrosino, 2009).

Os trabalhos de campo se iniciaram em junho de 2012, após a aprovação do Projeto no Comitê de Ética da FFCLRP-USP (Processo nº 639/20122-2011.1.2828.59.9). A participação de todos (consulentes, filhos-de-santo e pai-de-santo) ocorreu mediante autorização por meio dos Termos de Consentimento Livre e Esclarecido (Anexos A, B e C), que expressam os cuidados e as preocupações éticas que norteiam o trabalho. Embora o início da coleta de

dados tenha ocorrido a partir de junho de 2012, a pesquisadora já havia estabelecido com a comunidade do Centro de Umbanda Oxalá um sólido vínculo desde 2005, em sua pesquisa de iniciação científica. O trabalho de campo foi realizado duas vezes por semana, nas segundas e sextas-feiras.

Para uma discussão metodológica que buscaria definir previamente a dimensão de uma pesquisa (quantas visitas serão necessárias para definir um trabalho de campo? Quanto tempo de permanência na comunidade? Quantas entrevistas deverão ser realizadas para se chegar aos resultados?), Obeyesekere (1990) parece propor uma resposta à altura desse debate. Segundo ele, não há como definir um ponto final para uma pesquisa até que as vidas de seus informantes cheguem ao fim. Soma-se a isso mais um aspecto: nem mesmo com um ponto final de suas vidas concretas seria possível definir o fim de uma pesquisa, desde que não se estude a vida de um indivíduo pontual e sim um sistema simbólico que o perpassa, o atravessa e constrói inter-relações infinitas entre as pessoas, como numa teia, uma rede. Nossas pesquisas nunca são sobre um indivíduo, mas sobre sujeitos. E o sujeito não é de carne e osso (apenas).

A relação entre o pesquisador e os dados é sempre íntima: os dados são sempre vivos e imortais. Obeyesekere (1990) argumenta que, quando escreve sua etnografia, o pesquisador congela os eventos de sua narrativa no tempo (no papel). Assim, a vida continua fora do mundo fechado do texto. O antropólogo relaciona-se com dados vivos, que continuam pulsando mesmo depois de concluir uma tese (Obeyesekere, 1990). Os pensamentos do pesquisador são condicionados pelos dados com os quais ele tem que lidar, assim como os dados são condicionados pelas suas abstrações. São vivos, porque à medida que o trabalho evolui, outras interpretações surgem, outros sentidos aparecem, outros pensamentos, outras influências, os dados vão se transformando e concomitantemente vão transformando também a forma de se pensar a teoria.

Acresce-se a isso o fato de que estamos falando de técnicas etnográficas sendo incorporadas não por antropólogos, mas por psicólogos que trabalham com uma abordagem psicanalítica. É desse modo que tais técnicas assumem nova roupagem: Bairrão (2005) propõe a noção de escuta participante, entendida como a extensão do método psicanalítico a pesquisas de campo, mediante a utilização de técnicas etnográficas. A seguir, serão discutidas as duas técnicas a partir de um olhar psicanalítico: a observação participante e o registro em diário de campo.

2.2.1. A escuta participante: a observação participante em uma roupagem psicanalítica

Ao propor esta noção, em primeiro lugar, Bairrão (2005, 2015) vai retomar a psicanálise freudiana para relembrar a ideia de que o “social” da psicologia não está na extensão do saber sobre o psiquismo individual ao social, mas é “a psicologia de cada sujeito que já é constitutivamente social, embora por ser meramente psicologia não precise nem tenha como dar conta de toda a verdade do social” (Bairrão, 2005, p. 442). Em segundo lugar, é possível afirmar, então, que, a partir da escuta participante, utilizamos, sim, as técnicas etnográficas da observação participante e das anotações em diário de campo, mas situando sempre o lugar do pesquisador na transferência. No caso específico de pesquisas em terreiros de umbanda, por exemplo, isso nos permite compreender que o pesquisador é comumente incluído em campo (e pela comunidade) como consultante, membro ou filho da Casa e assim devemos nos perceber e nos permitir “ser” (no lugar em que o outro vem ao nosso encontro e nos interpreta), não para “seduzir” os interlocutores ou para, como um requinte de esperteza, acessar um volume maior de dados, mas porque:

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 consultante é consubstancial ao fenômeno. [...] Dada a interpelação e a estrutura dialógica do fenômeno, a participação revela-se um instrumento de refinamento da audição (Bairrão, 2005, pp. 245-246).

Em terceiro lugar, devemos sublinhar que o uso da psicanálise em pesquisas de campo está longe de se reduzir a uma chave hermenêutica (Bairrão, 2015), ou seja, a escuta participante no terreiro de umbanda não se limita a atribuir significados ou construir interpretações sobre os fenômenos sociais que se observa, escuta, sente, vivencia. Mas, por outro lado, ela permite acionar uma escuta fina do que se constitui enquanto combinatória significativa e daquilo que escapa à narrativa consciente (seja na forma do que está inscrito no corpo, seja na forma de discursos, chistes, atos falhos, sonhos, danças, gestos, cores, sons). Deve-se destacar, com base nisso, que a escuta não se reduz aos ouvidos, mas inscreve o corpo em campo.

Crapanzano (1992) também propõe um diálogo entre psicanálise e antropologia, apresentando o eixo de sua preocupação teórica (o que ele nomeia como “angústia conceitual”) a partir de uma pergunta: de que modo essas duas ciências humanas articulam seus campos de estudo ao engendrar o encontro entre a sensibilidade etnográfica e o refinamento de uma escuta psicanalítica e em que medida ambas se iluminam e se complementam reciprocamente? O diferencial de uma escuta participante (como uma união entre a observação participante da antropologia e a perspectiva psicanalítica) repousa na concepção particular proposta pela psicanálise de que sujeito, significante e inconsciente não são da ordem de uma interioridade e/ou de uma individualidade.

Segundo Bairrão (2005), “qualquer interlocutor concreto só se constitui e tem lugar relativamente a uma alteridade fundamental, constituinte do eu” (p. 442). Desse modo, a concepção de sujeito não se achata à noção de indivíduo, não se reduz a um “eu interior”, de modo que, para mencioná-lo, é imprescindível incluir o outro (ou o Outro) na equação, de modo que este (o sujeito) circula social, cultural e temporalmente (Bairrão, 2005). É dessa mesma forma que podemos dizer que sonhos e significantes são públicos. Bairrão (2005) retoma esta ideia que se torna um dos pilares da proposta da escuta participante: “os significantes circulam socialmente, atingindo de modo singular cada sujeito, mas inter-relacionando e estabelecendo laços entre um número enorme de pessoas” (p. 442). Por fim, o inconsciente não é concebido como uma entidade interior ou em termos estritamente psíquicos e individuais, mas “abriga-se num horizonte que também é intrinsecamente social, cultural e histórico” (Bairrão, 2005, p. 442). Portanto, a perspectiva de uma escuta participante destaca a importância de desenvolver modelos de investigação e de intervenção que não se restrinjam ao psiquismo e ao indivíduo, mas, ao mesmo tempo, que não incorram no mesmo equívoco das generalidades sociológicas, atribuindo importância a uma vocação ética facilitada por seu enfoque na enunciação e não em fatos já significados e interpretados.

Favret-Saada (1981), antropóloga francesa que incluiu a escuta psicanalítica naquilo que denominou de dispositivo metodológico “*être-affecté*” ou “deixar-se afetar pela feitiçaria” (seu objeto de estudo), problematiza a técnica etnográfica da observação participante: observar participando e participar observando. Ela detalha as duas lógicas, sendo uma ativa e outra passiva. No primeiro caso, o antropólogo interroga e observa, tratando-se de um trabalho regular, muitas vezes contando com informantes remunerados. Nesta situação, o informante é mais participante do que o próprio pesquisador. No segundo caso, o antropólogo se dispõe a acompanhar o fenômeno: neste contexto, para ser participante basta encontrar-se

no aqui e agora, em um cenário específico. Eis aí um pré-requisito mínimo para que uma observação seja possível – estar presente.

Em seu estudo sobre a feitiçaria no Bocage, Favret-Saada (1981) relata que oscilava entre dois extremos: se participava dos rituais, o trabalho de campo se tornava uma aventura pessoal (o oposto de um trabalho); se se esforçava em somente observar à distância, explica que não encontrava nada a observar. Sobre isso, ela diz: “no primeiro caso, o meu projeto de conhecimento estava ameaçado. No segundo, arruinado” (tradução de Siqueira, 2005, p. 157). Para tanto, propõe que a participação deve ser tomada pelo pesquisador como um instrumento de conhecimento e como um dispositivo metodológico baseado na perspectiva de “ser afetado”, que complementa a observação participante e se dissocia da ideia de empatia (colocar-se no lugar do outro): trata-se, diferentemente, de “ser tomada” por aquilo que quer compreender, quando as reações escapam ao seu controle e o pesquisador se sente afetado pelos efeitos reais, pelos discursos que circulam em campo e pelos atos rituais.

2.2.2. Registro em diário de campo em uma roupagem psicanalítica

Seguindo essa mesma linha, é possível afiançar que não somente a observação participante recebe uma roupagem psicanalítica neste trabalho, mas igualmente o uso do diário de campo, a partir de três momentos da obra de Freud (1912/1996; 1914/2006; 1937/1996), nos quais se apresenta o impasse que o acompanhou ao longo de todo seu ofício: a dificuldade no registro escrito do material ao longo de suas sessões de análise. No contexto desta pesquisa sobre umbanda, por exemplo, é possível refletir que, ao ocupar a posição de cambona em campo (no terreiro de umbanda), o pesquisador assume um lugar privilegiado para acompanhar de perto as consultas do pai-de-santo. Mas, ao mesmo tempo, isso dá acesso a um volume muito grande de dados, o que cria um outro impasse: o que registrar? O que selecionar na escuta? De que modo fazer o registro das consultas? O que é realmente importante e o que, por outro lado, representa somente “sempre mais do mesmo”?

Em “Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise”, Freud (1912/1996) nos presentearia com algo que ele mesmo apelidou de “regras técnicas”, fruto de muitos anos de sua experiência. Barth (2008) discute este método nos lembrando que, em suas obras, Freud relata a história clínica de seus pacientes sempre “de memória”, ao fim de seu “expediente” e após todos os atendimentos que realizava ao longo do dia, já que considerava que o registro durante a sessão abalava a confiança do paciente, dificultava seu processo de associação, causando-lhe uma impressão desfavorável. Com exceção de algumas datas, texto de sonhos e

outros eventos específicos dignos de nota, o registro pormenorizado do material durante as sessões (“a tomada de notas integrais”) pode fazer o analista incorrer em um grave erro metodológico: ele pode fazer “uma seleção prejudicial do material”, desprezando detalhes aparentemente sem sentido e dando ênfase a uma sequência narrativa consciente que, embora importante, não representa o aspecto primordial do caso (Freud, 1912/1996, p. 127). Assim, “parte de nossa própria atividade mental acha-se dessa maneira presa, quando seria mais bem empregada na interpretação do que se ouviu” (Freud, 1912/1996, p. 127).

[...] deve-se ter em mente que relatórios exatos de histórias clínicas analíticas são de menor importância do que se poderia esperar. Estritamente falando, possuem apenas a exatidão ostensiva de que a psiquiatria 'moderna' fornece-nos alguns exemplos marcantes. São, via de regra, fatigantes para o leitor e ainda não conseguem substituir sua presença concreta em uma análise (Freud, 1912/1996, p. 127).

Freud (1912/1996, p. 125) chega, inclusive, a afirmar que sua técnica rejeita (até mesmo e por vezes) “o emprego de qualquer expediente especial (mesmo de tomar notas)”. Desse modo, a abordagem freudiana parece apontar para uma atenção que seja uniformemente suspensa e equiflutuante, para que não se dê mais ênfase a um detalhe do que a outro, afinal, ao longo da escuta, o sentido de alguns detalhes relevantes surgem posteriormente (“après-coup”), o que nos permite afirmar que não se deve desprezar detalhes que pareçam sem sentido num primeiro momento (Barth, 2008).

[A técnica] consiste simplesmente em não dirigir o reparo para algo específico e manter a mesma 'atenção uniformemente suspensa' (como a denominei) em face de tudo o que se escuta. Desta maneira, poupamos de esforço violento nossa atenção, a qual, de qualquer modo, não poderia ser mantida por várias horas diariamente, e evitamos um perigo que é inseparável do exercício da atenção deliberada. Pois assim que alguém deliberadamente concentra bastante a atenção, começa a selecionar o material que lhe é apresentado; um ponto fixar-se-á em sua mente com clareza particular e algum outro será, correspondentemente, negligenciado, e, ao fazer essa seleção, estará seguindo suas expectativas ou inclinações. Isto, contudo, é exatamente o que deve ser feito. Ao efetuar a seleção, se seguir suas expectativas, estará arriscando a nunca descobrir nada além do que já sabe; e, se seguir as inclinações, certamente falsificará o que possa perceber. Não se deve esquecer que o que se escuta,

na maioria, são coisas cujo significado só é identificado posteriormente (Freud, 1912/1996, pp. 125-126).

É interessante destacar que a técnica de não registrar tudo e de estar com a atenção uniformemente suspensa parece constituir a “contrapartida necessária da exigência feita ao paciente, de que comunique tudo o que lhe ocorre, sem crítica ou seleção” – o que se revela como pedra angular da psicanálise (Freud, 1912/1996, p. 126).

Em outra perspectiva, a importância do registro em diário de campo no fazer etnográfico é sublinhada por pesquisas na área antropológica (Defreyne; Mofrad; Mesturini & Vuilleminot, 2010 e Bensa, 2012): Boyer (2011) destaca a prática do “campo” como meio através do qual o antropólogo é capaz de forjar suas ferramentas mais importantes e desenvolver seu saber baseado no contato com as realidades sociais, que lhes permitem gozar de autoridade científica.

Em pesquisas etnopsicológicas em terreiro de umbanda, é possível associar a perspectiva psicanalítica freudiana (de registro) e a antropológica (diário de campo): ao assumir o lugar de cambona no ritual da Tenda de Oxalá, a pesquisadora pôde vivenciar como sedutora a oportunidade de registrar todos os detalhes descritivos das consultas, porém ela não podia esquecer que, em seu caso, as anotações no caderno de campo deveriam vir acompanhadas de outras atividades, como, por exemplo, a “instrumentação” e auxílio da entidade, a tradução de detalhes de sua fala para a assistência e o registro das prescrições e receitas.

Por outro lado, não era possível registrar tantas minúcias. Com o tempo, houve uma tentativa de registrar as consultas através de um gravador, assim como o uso da filmadora para captar possíveis reações, gestos, danças e trabalhos ao longo da gira. Porém tal instrumento parecia um “corpo estranho” naquele contexto de consulta. Normalmente quando se trata da gira em si (ao longo de toda a celebração do ritual, incluindo abertura, defumação, desenvolvimento mediúnico dos filhos-de-santo, desincorporação e fechamento), a comunidade do terreiro não parece expressar qualquer constrangimento ou incômodo com os equipamentos de registro audiovisual (filmadora, máquina fotográfica ou gravador de áudio), porém o momento da consulta é bem diferente, pois nesse caso não parece cabível incluir um elemento a mais que não seja o consulente, o espírito e o cambono.

Por fim, buscou-se uma técnica que mantivesse a atenção uniformemente flutuante, tendo em mente que muitos efeitos de sentido se produziriam não ali no aqui e agora, mas posteriormente. Assim Freud (1912/1996) descreve seu método: aquilo que se constitui como

material formador de um texto coerente de quem o enunciou ficará naturalmente na memória de quem escuta. O resto (este, sim, que pode ser muito importante), “ainda desconexo e em desordem caótica” (Freud, 1912/1996, p. 126), parece a princípio estar perdido para sempre, oculto da memória consciente de quem escuta, mas virá à tona sempre que o enunciante disser algo novo que o concatene a uma cadeia associativa pertencente aos dois na relação (àquele que escuta e àquele que profere) e lhe dê continuidade como uma peça faltante em um quebra-cabeça.

Frente a esse debate, destaca-se que a técnica etnográfica do diário de campo foi útil para a coleta de dados, porém associando-a a um registro coerente com a abordagem psicanalítica que se supõe capaz de auxiliar na compreensão dos processos e meandros de interpretação nas consultas umbandistas. Assim, a partir do trabalho de campo no terreiro Oxalá, foram registradas as narrativas de seus participantes (pai-de-santo e médiuns), as consultas dos fiéis, a maneira como são recebidos e acolhidos, as intervenções das entidades, suas interpretações e prescrições. Além do acompanhamento das consultas e a gravação das conversas com membros do terreiro, a pesquisadora fez periodicamente filmagens dos rituais deste terreiro (Banks, 2009): os momentos de abertura e fechamento das giras, bem como rituais de desenvolvimento dos médiuns e iniciação dos filhos da Casa. Estes dados audiogravados foram úteis para complementar as informações dos diários de campo e, principalmente, na confecção do texto final, pois as imagens permitiram o registro de aspectos que caracterizam o terreiro e a perscrutação do universo simbólico que compõe as manifestações etnopsicológicas do local (Ramos, 2010).

2.3 Análise dos dados

A perspectiva psicanalítica teve grande relevância nesta pesquisa com base em dois aspectos: as relações transferenciais com o terreiro (2.3.1); sistematização e análise dos dados (2.3.2).

2.3.1 Transferência e interpretação

Assumindo uma posição na estrutura do terreiro e estando imersa no trabalho de campo, é crucial que a pesquisadora se reconheça e se situe nos lugares em que o outro vem ao seu encontro, interpreta-a: isso consiste em dar ouvidos ao outro na transferência. Na relação com o terreiro, haverá sempre um efeito de sentido produzido na própria pesquisadora

e, nesses casos, ela se coloca não simplesmente presa a um papel de observador, e sim como um sujeito “em trânsito” que está aberto à escuta e a ser significado pelos outros e pelo Outro. Por isso, o modo como ela é significada nesse lugar será um de seus instrumentos de análise, posto que é também dessa forma, permitindo-se ser interpretada e participe desse processo, que poderá ter acesso a uma compreensão da interpretação na umbanda, mediante a sua revelação em ato relativo (também) à pessoa do próprio pesquisador.

Como o farão entrar? Quais lugares, físicos e sociais, ele poderá ocupar? Quais estatutos lhes serão atribuídos? O que será projetado nele? Quem o obrigará a reagir e a se conformar? Como interpretarão seus dizeres e seus gestos? E ele? Que cacofonia de imagens ele projeta sobre o Outro? Quanto e em que medida ele avança em sua jornada na qual será tomado no curso das relações cotidianas? A singularidade de sua história, esse compêndio de experiências sensitivas, emocionais e espirituais que as memórias contêm, tudo nele é arrebatado em plena força. O choque pode ser violento, e frequentemente ele deve se fazer violento: é uma troca (Caratini, 2012, p. 42, tradução nossa).

Caratini (2012) afirma que se inscrever pessoalmente na realidade do outro e estabelecer relações com pessoas de outra cultura, seja esta cultura próxima à sua ou distante, impõe uma abertura, uma espécie de “viagem simbólica” em cujo percurso as referências serão sempre as próprias subjetividades do pesquisador-aprendiz. No início, ele tateia, tropeça, enebria-se com experiências sensoriais que turvam sua visão, luta contra suas pulsões, descobre suas repulsas, seus limites, desespera-se em alcançar objetivos, em encontrar respostas até compreender algo que não havia até então previsto e que nunca ouviu falar (por ser inenarrável): os efeitos físicos, emocionais e psíquicos provocados por sua imersão em campo (Caratini, 2012).

Freud (1912/1996) propõe que o inconsciente do analista (daquele que escuta) pode ser utilizado como instrumento da análise e, nesse caso, essa relação transferencial com o campo deixa de ser um problema a ser solucionado e evitado e passa a ser, sobretudo, um desafio, além de um recurso favorável à pesquisa. As possibilidades de escuta e de interpretação implicam a presença de uma espécie de alteridade interpelante (Bairrão, 2005); em outras palavras, os recursos e processos interpretativos são possíveis apenas mediante uma relação, pois a interpretação se dá na transferência, tal como ratificam Fiamenghi (2012) e Gatto (2012). Dentre as relações transferenciais, há uma “maneira própria de inscrição, de um

dizer, e a composição de lugares, de escuta, de pertença, que são singulares” (Souza, 1988, p. 94). A transferência cria possibilidades de escuta, revelando-se por meio de posições fluidas que permitem configurar a interpretação de diferentes maneiras (Freud, 1912/1996).

Nakasu (2008, p. 23) aponta que “o modelo de interpretação dos sonhos foi articulado à interpretação da transferência e das resistências”. De acordo com Freud (1912/1996), se as transferências são repetições de experiências do passado agora dirigidas à pessoa do médico, o que de fato retorna na relação são conteúdos reproduzidos no reservatório do material reprimido: assim, Crapanzano (1992) defende que inibições, atitudes, traços patológicos e sintomas podem aparecer também como texto, uma escrita a ser interpretada na transferência, ainda que existam distorções. Quando transformamos as imagens do sonho em palavras, por exemplo, também existiriam deformações. Sobre isso, podemos afirmar que o próprio trabalho onírico é uma distorção, baseada em condensações e deslocamentos. Por outro lado, isso não invalida a possibilidade de uma boa “leitura” do texto onírico (Crapanzano, 1992): para Freud (1900/1996), as modificações às quais submetemos os sonhos a partir de rememorações quando estamos despertos são apenas pequenas arbitrariedades, porque elas se apresentam como pistas para mostrar o caminho ao conteúdo inconsciente e estão associadas ao material substituído.

Nakasu (2008) argumenta que a transferência é o que guia a escuta do analista e dirige todas as suas formulações. Crapanzano (1992) sustenta que negligenciar a transferência custaria caro aos participantes deste encontro, já que nisso estaria implicado o risco de se fazer inferências arbitrárias, destacando, portanto, três grandes questões: como os participantes no encontro psicanalítico entendem a natureza do complexo simbólico do encontro? Como o analista faz uso do entendimento terapeuticamente? Até que ponto esse entendimento é possível? Essa percepção do processo transferencial demanda uma lucidez dos sujeitos envolvidos, uma lucidez que pode, inclusive, nunca ser alcançada apesar de anos de experiência clínica por qualquer das partes, na medida em que ambas estão inteiramente mergulhadas neste encontro (Crapanzano, 1992). A interpretação presente neste processo refere-se ao entendimento da dinâmica do encontro, o que inclui sentimentos, pensamentos e desejos do analista e do analisando.

Embora, na análise, a transferência surja como a resistência mais poderosa ao tratamento (a transferência é “a arma mais forte da resistência”, Freud, 1912/1996, p. 115), é ela sua principal condição de sucesso e veículo de cura. A relação que se estabelece entre o médico e o seu paciente é, no limite, determinado no processo de cura (Freud, 1912/1996). Assim, a transferência torna-se a pedra angular do trabalho analítico e, como tal, assume o

lugar de objeto de interpretação. Da mesma forma, à medida que a interpretação começa a se tornar o pilar do método psicanalítico, a resistência também começa a aparecer como objeto de interpretação (Nakasu, 2008).

Considerando que o objeto de estudo deste trabalho não diz respeito à clínica psicanalítica freudiana, há uma pergunta que se impõe: é possível visualizar uma relação transferencial fora da clínica da psicanálise? Categoricamente, em “A dinâmica da transferência”, Freud (1912/1996) afirma que sim, dando inclusive exemplos de situações em que observou relações transferenciais em instituições: segundo Freud (1912/1996), o fenômeno da transferência se apresenta também em situações diferentes da relação analítica, mas tem de ser identificado como tal. Acrescenta ainda que os aspectos da transferência não devem ser atribuídos exclusivamente à psicanálise, mas sim à própria neurose em si mesma. Por esse motivo, não se trata de algo restrito à clínica psicanalítica. A partir da perspectiva freudiana, Crapanzano (1992), que também associou a escuta psicanalítica à pesquisa antropológica, defende que a transferência não é intrínseca ao contexto clínico, de modo que o tratamento psicanalítico não a cria, mas traz à luz os meandros desse processo.

Nesse sentido, pergunta-se novamente: haveria relação transferencial entre um pesquisador e uma comunidade de terreiro? Se sim, vamos a campo como um analista em plena sessão situando a comunidade pesquisada como analisando? Em hipótese alguma isso seria verdadeiro. Deve-se destacar com veemência que o pesquisador no terreiro de umbanda não é um psicanalista dentro de um *setting* terapêutico (Macedo, 2011). Por outro lado, deve estar “implicado na cena e é na relação com ele [o pesquisador] que o sujeito do inconsciente surge” (Mantovani & Bairrão, 2005, p. 52). É possível afirmar que há transferência, sim, mas definitivamente, quando estamos nos terreiros de umbanda fazendo pesquisa, nós não somos “analistas de plantão”.

Assim, é possível utilizar o conhecimento da psicanálise freudiana para pensar o trabalho de campo em etnopsicologia; desse modo, são reflexões úteis desde que esteja claro que não se trata de um formato clínico, tendo em vista que são analogias e discussões em um contexto diferente. Desse modo, embora possamos fazer analogias e discussões em outro contexto que não a clínica, isso não significa que não podemos falar de transferência, inconsciente, sujeito, ou que não podemos associar características específicas e fazer aproximações entre aspectos que definem pesquisadores, comunidades, analistas e analisandos.

Na fundamentação da Etnopsicanálise, Devereux (1977) ilumina um ponto importante dessa reflexão: em sua leitura da relação transferencial entre pesquisador e comunidade, se for

possível traçar uma analogia com a discussão da clínica psicanalítica, a comunidade pesquisada estaria mais próxima do lugar do analista, não simplesmente porque cuida e acolhe o pesquisador, muitas vezes interpretado como um consulente submetido a um “tratamento terapêutico”¹², mas, para além disso, porque o pesquisador aproximar-se-ia de uma posição de analisando.

Assim, em vez de me acomodar na “posição confortável” do “suposto saber”, colocome como “participante”, “escuto” o outro e espero afoitamente que ele me ofereça algo (imagens, palavras, atos, sons ou qualquer outra coisa) que me pretexto uma interpretação. Quem escuta, quem interpreta é sempre o analisando, que nunca dispõe de muitas informações ou indícios sobre o analista (quem é ele? o que pensa de mim? o que sente? o que deseja?) e é um pouco isso que o pesquisador vem buscar na transferência: “desvendar” esse outro, na tentativa de fisgar algo sobre ele, mas um “algo” que sempre se esvai, se esfumaça, porque, em última instância, não se o alcança. No entanto, é precisamente esse “não saber sobre o outro” que, no limite, coloca a “escuta analítica” em movimento, levando o sujeito (pesquisador) a assumir a posição do próprio agente da significação. Na transferência com o terreiro, o efeito de sentido é produzido no próprio pesquisador em campo (daí seu lugar de analisando), pois assume uma posição de sujeito na estrutura do terreiro, um lugar a partir do qual é interpretado pela comunidade. Nesses casos, ele se coloca em campo não simplesmente preso a um lugar, a um ego, e sim como um sujeito “em trânsito” que se dá conta, ao longo da “sua análise”, de que o Outro revela sempre algo propriamente seu (do pesquisador, enquanto sujeito) (Macedo, 2011, p. 106).

Ao fazer uma leitura sobre a perspectiva freudiana a respeito da transferência, Nakasu (2008, p. 40) situa o paciente, numa relação analítica, como um pesquisador: “o terapeuta deve valorizar a participação intelectual do paciente e tê-lo como colaborador, como uma espécie de pesquisador interessado na natureza dos processos psíquicos”. Em análise, o que levaria o psicanalista ao núcleo traumático de seu paciente? O discurso do analisando: são exatamente as lacunas, as imperfeições e imprecisões de seu discurso (Nakasu, 2008). Quem associa livremente? O analisando. Sobre quem se dá o efeito da interpretação? Sobre o analisando. E quem, afinal,

12 Embora isso também possa acontecer, já que o pesquisador é, muitas vezes e de fato, acolhido pelo terreiro como um fiel que também busca a caridade da Casa. Em alguns casos, o pesquisador pode ser, na concepção da comunidade, um filho-de-santo ou um consulente submetido a um tratamento com as entidades do terreiro.

constrói um conhecimento ou, pelo menos, hipóteses acerca do outro (analista) ou acerca de processos psíquicos (supostamente seus, mas, em última instância, do ego enquanto outro, ou do sujeito do inconsciente ou ainda, no registro simbólico, do Outro)? O analisando. Em síntese, em quem se dá o efeito de sentido, senão no analisando?

Isso não significa dizer que estamos situando o terreiro e o pesquisador em uma relação analítica clássica na qual um está no lugar de analista e o outro no divã, respectivamente. De outro modo, a proposta é que, se nos será útil discutir o conceito psicanalítico de transferência, e pensamos inicialmente que será interessante também refletir sobre o pensamento freudiano a esse respeito, sugerimos então que, ao usar esse modelo clínico como referência, a posição de analisando guarda em si dinâmicas semelhantes à posição de pesquisador.

Por outro lado, é possível pensar a questão a partir de outra perspectiva: as escutas são sempre “cruzadas”. Embora o campo se aproxime da posição de analista por se apresentar enquanto enigma, o pesquisador também ocupa essa mesma posição quando afirma utilizar a psicanálise como método de escuta. No caso do trabalho de campo no terreiro de umbanda, por exemplo, o pesquisador é analista da dinâmica umbandista, por exemplo, mas é analisando quando se propõe a escutar os efeitos de sentido que se processam nele mesmo, permitindo que as palavras e os sentidos sejam enunciados pela umbanda, mas percebidos como transitando em si. Para Godoy (2012):

É em relação à circulação significativa, 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.

Diante disso, é importante situar e expor que tipo de relação se estabelece em campo e a partir de que “ângulo” as análises apresentadas neste trabalho serão perspectivadas. Apresentar que lugar a pesquisadora ocupará em campo e de que modo o terreiro a interpreta consiste em uma preocupação ética e em um cuidado metodológico. Não temos certamente a intenção de tecer uma autoanálise tampouco mapear dinâmicas psíquicas de um ego pesquisador em seu ofício. Igualmente, a intenção não é interpretar, mas compreender como o outro interpreta. Por outro lado, não se pode ocultar o fato de que, embora busque os processos de interpretação da umbanda, a pena está nas mãos do pesquisador e a tese é, portanto, escrita por ele. Assim, é indispensável assumir a autoria deste discurso.

Portanto, uma maneira de tentar evitar reducionismos (atribuir conceitos extrínsecos ao campo como significados dados ao fenômeno) e evitar “subjativismos” (atribuir sentidos próprios) é buscar escrever um texto que deixe claro qual é o lugar onde o outro o situa em campo e a maneira como se reconhece e se posiciona nesse lugar. À medida que vai descrevendo a maneira como se relaciona com o terreiro, o autor-aprendiz vai apresentando concomitantemente como eles interpretam-no. Portanto, estes são os primeiros passos para entender os meandros e processos de interpretação na umbanda, a partir dos efeitos de sentido produzidos em si mesmo.

Em síntese, para além de um pesquisador em seu ofício, há um “sujeito em campo”, que escuta os sentidos no universo religioso afro-brasileiro e se permite afetar, quando o assunto a ser pesquisado toca suas próprias marcas, memórias e sensações (Favret-Saada, 1977). Não se trata, segundo Favret-Saada (1981), de se colocar imaginariamente no lugar do outro, o que exigiria um certo distanciamento, um imaginar-se lá. “Ser afetado” diz respeito a ocupar um lugar no sistema simbólico que você busca investigar e permitir que esse sistema simbólico o atravessasse. Muitas vezes, é da ordem do inimaginável, do indescritível, pois não se pode significar ao longo do processo: não se sabe racionalmente o que se está fazendo, mas se é atropelado, se é tomado – sente-se, experimenta-se, participa-se, permite-se ser afetado (Favret-Saada, 1981): “no momento em que somos mais afetados, não podemos narrar a experiência, no momento em que a narramos não podemos compreendê-la. O tempo da análise virá mais tarde” (tradução de Siqueira, 2005, p. 160). Em casa, ao voltar dos rituais de feitiçaria, durante o período dedicado ao trabalho de campo, Favret-Saada (1977) conta que não escrevia textos acadêmicos ou partes de sua etnografia, mas escrevia crônicas. A antropóloga defende que a única maneira de se acessar aquilo que se investiga em campo é assumindo esse lugar e as intensidades pelas quais você é afetado.

Eu estava no lugar do nativo, agitada pelas ‘sensações’, percepções e pelos pensamentos de quem ocupa um lugar no sistema de feitiçaria. Se afirmo que é preciso aceitar ocupá-lo, em vez de imaginar-se lá, é pela simples razão de que o que ali se passa é literalmente inimaginável, sobretudo para um etnógrafo, habituado a trabalhar com representações: quando se está em um tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que lhe são ligadas têm então que ser experimentadas: é a única maneira de aproximá-los (Favret-Saada, 1981, tradução de Siqueira, 2005, p. 159).

Essa perspectiva, segundo ela, nega a imprescindibilidade de três aspectos: a crença, a fusão e a identificação com o outro. Sobre o primeiro: não se trata de crer em feitiços, pois acreditando nisso ou não (não é esta a questão), o importante é experimentar os efeitos reais desta rede particular de comunicação humana. Os outros dois pontos permitiriam ao pesquisador conhecer os afetos do outro, através da identificação com o ponto de vista nativo e da fusão psíquica a ele, elementos constituintes do processo de empatia. Por outro lado, Favret-Saada (1981) defende que não é isso que seu dispositivo metodológico propõe: pelo contrário, a perspectiva do “ser afetado” sugere a assunção de um lugar no sistema simbólico que nada informa sobre os afetos do outro, mas permite mobilizar o sujeito e modificar seu próprio repertório de imagens sem informá-lo sobre o repertório dos demais participantes (nativos). Desse modo, o fato de ocupar esse lugar e de ser afetado abre a possibilidade de uma comunicação com a comunidade, uma comunicação sempre involuntária e desprovida de intencionalidade, que pode ser verbal ou não.

Para Defreyne, Mesturini, Mofrad e Vuilleminot (2010), as memórias do pesquisador e sua sensibilidade compõem o trabalho de campo, assim como a intimidade com seus interlocutores afeta sua pesquisa e se revela como um aspecto ético. Para estas autoras, o trabalho de campo pode ser compreendido como uma experiência vivida a partir do encontro com o outro, além de comportar uma dimensão biográfica irrefutável. Se o pesquisador se imprime em sua escrita, revelando traços de sua própria história e de si mesmo, ele estará literalmente preenchendo-a de outros com os quais cruzou em seu caminho (Defreyne; Mesturini; Mofrad & Vuilleminot, 2010). É neste momento que o eu se transforma em outro (Laplantine, 2012).

Para Caratini (2012), trata-se de um encontro entre dois desejos, mais do que uma simpatia ou uma empatia, no qual os participantes estão submetidos não somente a emoções, mas eles apresentam também intenções, elaboram estratégias, se manipulam mutuamente. O jogo da experiência não se finda com a satisfação do desejo de conhecimento, pois ela é intrinsecamente existencial.

2.3.2 Sistematização e análise dos dados

Nesta sessão, será descrito o modo como se selecionaram e organizaram os dados em campo e teceu a análise. Inicialmente buscou-se reconhecer um conjunto específico de significantes que estão inscritos no sistema simbólico umbandista, pois é necessário que o pesquisador esteja imerso neste “idioma”, que aprenda a sua “língua”, para que possa deslizar

nos sentidos que circulam em seu contexto cultural. Para tanto, é importante estar atento ao que se repete. Posteriormente, a escuta e o registro estiveram direcionados ao modo como tais significantes se estruturam em frases (que não são necessariamente verbais, mas compõem dizeres), como constroem combinatórias. Tais significantes podem ser palavras, coisas, gestos, imagens, cores, sabores, sons (Bairrão, 2011). Além disso, foram analisados igualmente os circuitos, processos e meandros subjacentes ao fazer na umbanda, de modo que os significantes foram vistos em ato e em suas inter-relações.

É neste ponto que será discutido um vantajoso procedimento proposto por Crapanzano (1992) para este fim: “centrar peças”. Imaginemos como seria possível “armar” um quebra-cabeça de grandes dimensões (ou seja, com um grande número de peças): é certo que temos uma infinidade de unidades soltas, sem conexão, aparentemente sem sentido que não representam nada isoladamente. Mas sabemos, de antemão, que, juntas e em uma ordem e sequência específicas, essas peças soltas formarão uma figura. O primeiro passo é olhar, de início, a figura montada na caixa do quebra-cabeça para que se possa usá-la como um modelo, afinal é importante saber antes de tudo qual é a figura que iremos compor; depois buscamos separar as peças centrais das peças “marginais” (aquelas que estão mais próximas do “umbigo” da figura e aquelas que formam a borda ou a moldura da imagem); posteriormente reunimos as peças parecidas que supostamente compõem o mesmo pedaço do jogo.

Ao propor uma analogia, partamos dos dados de uma pesquisa como sendo peças. Cada uma dessas unidades é a “descoberta científica” de um investigador: uma coisa é a representação dessas descobertas; outra coisa, substancialmente diferente, é a interpretação que o pesquisador fará sobre tais descobertas (Crapanzano, 1992). De início, o “pesquisador-jogador” construirá um modelo e partirá dele, aliás um procedimento também presente no método freudiano: o uso da exemplaridade, a utilização de um padrão, uma amostra *standard*, um caso exemplar.

Posteriormente, centraremos peças: trata-se de eleger um centro, uma peça (ou um conjunto de peças), uma imagem, um evento ou até mesmo um construto teórico funcionando como um núcleo ou ponto de concentração, um ponto de união. Buscaremos encontrar o centro que dará coerência, uma aparência de ordem e um sentido a tal sequência aleatória ou a um enunciado que encontramos sem significado (Crapanzano, 1992). No caso desta pesquisa, por exemplo, o Toninho pode ser considerado como uma peça central, em torno da qual todas as outras orbitam para compor uma figura a que se deseja chegar: o tecido interpretativo da umbanda. Como peças que se aproximam do centro, pode-se citar outras: as narrativas dos

filhos-de-santo e dos espíritos, a iniciação e vivência da pesquisadora como cambona nas giras de umbanda, a etnografia das consultas e outros fazeres rituais.

A seção de resultados está subdividida em quatro tópicos: o cenário, os rituais, os personagens, o fazer e a discussão. O espaço corresponde à descrição física do terreiro e tudo em torno dele, incluindo os cenários empíricos e simbólicos. O capítulo sobre os personagens apresenta o Toninho, as análises sobre sua trajetória na umbanda e todos os outros participantes em torno dele que elucidam os meandros interpretativos a partir do “fazer na umbanda” centrado no pai-de-santo: sua biografia, a análise dos nomes do pai em sua história, Dona Edna, os filhos-de-santo e seus cargos e lugares no terreiro, Seu Altamiro, a cambona e os espíritos. O fazer é dividido em três tópicos: a relação entre o cambono e os espíritos, as interpretações dos guias, as consultas oferecidas aos consulentes, o uso de ingredientes-coisas-significantes e as reflexões sobre ver, tocar e interpretar. Propôs-e ainda uma discussão que buscou alinhar os detalhes das peças anteriores. Por fim, as considerações finais.

3 RESULTADOS E DISCUSSÃO

3.1 Cenário: o terreiro de Oxalá

A Tenda de Umbanda de Oxalá é um terreiro que funciona em uma garagem estreita na casa onde hoje mora o pai-de-santo. É um templo pequeno comparativamente aos outros terreiros de Ribeirão Preto já frequentados em ocasião de outras pesquisas (iniciação científica e mestrado). Logo na entrada, um portão de metal, sempre aberto durante os rituais, dá acesso a um salão curto que acomoda até 80 pessoas em dias de gira, onde fica a assistência. Enfileirados, há vários bancos de madeira em cor azul, onde as pessoas sentam e se espremem para aguardar o início dos atendimentos.

As paredes do terreiro são azuis e o chão é verde. Ao observar as fotografias do lugar, muitas pessoas perguntam: “o ritual é em lugar aberto? Aqui atrás parece que dá para ver o céu límpido, a grama verde embaixo”. As cores no cimento parecem simular a presença da natureza. Pai Benedito (preto-velho recebido por Toninho) diz aos filhos sobre a importância de manter o contato com a natureza (com a terra):

Tira essas ferradura da pata [tira os sapatos dos pés]... bota as pata [os pés] onde tem terra... abre os trapo [as roupas] e fica pelado... deixa esvaziar... a natureza tem muito segredo ainda.... Esse não presta [mostra o chão de cimento do terreiro pintado de verde imitando a grama]... a terra é que puxa, descarrega as energia, as coisa ruim...

Em uma das paredes do terreiro, um quadro emoldura um certificado: “Federação Espírita”. Trata-se de um certificado da Federação de Umbanda do Estado de São Paulo, com a foto do pai-de-santo e o nome do templo: Centro de Umbanda Oxalá. Toninho costuma dizer que aquele é o seu diploma. Em cada parede há muitos detalhes: pinturas de orixás, dois arcos com penas coloridas, uma espada de madeira e, bem no cantinho (ao lado da porta e no alto), um pequeno altar com a imagem de Obaluaê¹³, um alguidar com pipocas e uma vela de sete dias acesa. À esquerda do salão, há três atabaques dispostos lado a lado sobre um suporte de ferro.

O congá¹⁴ é feito por duas prateleiras, com poucas imagens (se compararmos com os congás de outros terreiros de umbanda): na prateleira superior, Jesus Cristo no centro (com os braços abertos e uma roupa branca), a Cabocla Jurema, Santa Bárbara, São Miguel, uma

¹³ Orixá associado à doença e à saúde; deus da varíola, das pestes, é o médico dos orixás. Rege a linha das almas, a linha da calunga (cemitério). Obaluaê é o jovem guerreiro (ligado à cura), enquanto Omolu é o velho sábio feiticeiro e também curandeiro.

¹⁴ Congá é o altar dos terreiros de umbanda.

pomba branca (o Espírito Santo), uma imagem de São Francisco, Nossa Senhora de Fátima, Iemanjá, Santo Expedito, Nossa Senhora Aparecida. Na prateleira inferior: São Sebastião, Caboclo Ogum da Mata, São Benedito, Cosme e Damião, pretos-velhos e uma imagem de São Jorge. Abaixo do congá, uma imagem de São Jerônimo sobre uma pedra e, ao lado, um ponto riscado¹⁵ de Iemanjá.

A maneira como o terreiro organiza o espaço e mistura as imagens de diferentes tradições é, em si, uma interpretação, pois já apresenta seu estilo de compreender o universo religioso e tecer associações que costuram uma diversidade de elementos pertencentes a seu contexto cultural. Porém apenas faz alusão à forma como a umbanda constrói suas “visões”, mas está longe de revelar por completo o modo como arquiteta suas interpretações. Ocultar algo é escolher o que mostrar e vice-versa. Sobre o congá é possível, por exemplo, descrever quais são os elementos da cultura afro-brasileira selecionados. Para dar conta de uma descrição minuciosa sobre as imagens do congá, escolheu-se uma organização que apresentasse primeiro os personagens com os quais Toninho trabalha, ou seja, seus orixás de cabeça, que são os patronos do terreiro. Toninho trabalha com Ogum e tem, como orixás de cabeça, Oxalá e Iemanjá.

■ Jesus Cristo: Na umbanda, seleciona-se a imagem de Cristo de túnica branca e de braços abertos que, segundo os umbandistas, estaria associado ao acolhimento, ao amor, à caridade, em detrimento de sua imagem na cruz que estaria mais próxima da penitência, do sacrifício. Jesus remete à imagem de Oxalá na posição central e na prateleira mais alta. O terreiro carrega seu nome e o pai-de-santo é filho dele. O Oxalá de Toninho traz a qualidade da juventude e da guerra, Oxaguiã, cuja imagem africana apresenta um Oxalá com a espada na mão.

■ São Francisco de Assis: segundo Toninho, eis um santo que, ao lado do próprio Jesus Cristo, remete às qualidades de Oxalá. São Francisco fundou a ordem mendicante dos Frades Menores, mais conhecidos como franciscanos, tendo se dedicado aos mais pobres dos pobres. Toninho destaca com frequência que a marca principal de seu terreiro é a simplicidade, é a “umbanda feijão com arroz”, o “pé no chão”, a “umbanda de raiz”.

■ Iemanjá: ao lado de Oxalá, a imagem da mãe, Iemanjá, associada à Virgem Maria.

■ São Jorge e Ogum: sobre o cavalo, o santo abatendo um dragão ao lado de uma imagem do Caboclo (um índio) Ogum da Mata sobre um cavalo abatendo uma onça: no imaginário sincrético afro-brasileiro, Ogum da Mata sobre o cavalo é a versão afro-indígena de São Jorge

15 Segundo Toninho, o ponto riscado representa o “registro de identidade” (RG) do espírito: trata-se de um círculo que ele desenha no chão dentro do qual traça os principais elementos que o caracterizam e com os quais trabalhará no ritual.

guerreiro. Na umbanda Toninho trabalha com Ogum, orixá guerreiro, associado à espada, à forja do ferro.

O traço bélico aparece ainda marcado por meio de outros santos:

■ Santo Expedito: é outra forte marca do “espírito guerreiro” presente no congá, ao lado de outros, tais como Caboclo Ogum, São Jorge e Iansã. Além disso, Santo Expedito representa a resolução de causas impossíveis, aspecto imprescindível em um terreiro cuja marca ritual preponderante são as consultas oferecidas a filhos angustiados e em busca de acolhimento, cura, conselhos, soluções.

■ São Miguel: aparece como mais uma imagem “bélica” no congá. No catolicismo São Miguel é um anjo vencedor do demônio cuja imagem de guerreiro segura uma espada na mão direita e uma balança na esquerda e aparece pisando em um dragão ou um diabo, o que nos remete à imagem de São Jorge (Augras, 2005). Na umbanda ele está associado também ao culto das almas (a linha de Omolu e a dos pretos-velhos) e à justiça (pela presença da balança).

Os guias¹⁶ recebidos por Toninho fazem trabalhos de cura. O médico dos orixás é Omolu, deus da cura, da doença e da saúde. Como já dito anteriormente, em uma das paredes do terreiro num cantinho bem no alto, separado dos outros santos do congá, está Omolu, uma imagem coberta por palhas da costa, através das quais, segundo a tradição africana, ele escondia suas chagas (Augras, 2005). Ao lado dele, uma vela branca e um alguidar com pipoca, elemento que ele utiliza para a limpeza (cada milho que se transforma em pipoca simboliza uma pústula do deus da varíola). Ao ser questionado sobre o porquê da separação desse deus dos outros, Toninho explica: “a gente faz o que o orixá ia querer se estivesse cá e ele ia querer ficar longe dos outros, ele se escondia, escondia as feridas, não gosta de aparecer”. Para Pai Benedito (preto-velho recebido por Pai Toninho): “Obaluaê é o médico dos médicos, o deus da peste, deus da doença. Então tem que usar ele pra fazer a cura”.

No ritual de abertura deste terreiro, saúdam-se apenas três deusas com as quais se trabalha nesta Casa: Iemanjá, Oxum e Iansã. As três estão representadas no altar. A primeira já foi mencionada acima. Sobre as outras:

■ Santa Bárbara: Iansã é orixá guerreira associada à imagem de Santa Bárbara, vestida de vermelho, com coroa na cabeça e espada na mão.

■ Nossa Senhora Aparecida: Oxum é orixá associada à maternidade, ao amor, à beleza e à fecundidade, representada pela imagem de Nossa Senhora Aparecida, santa negra, padroeira do Brasil.

¹⁶ Os espíritos da umbanda.

Todos os orixás para quem se fazem saudações na abertura da gira são representados por uma imagem no congá: Oxalá, Xangô, Ogum, Oxóssi, Cosme e Damião, Pretos-Velhos, além das deusas Iansã, Iemanjá, Oxum, já descritas anteriormente.

■São Sebastião: Oxóssi é o orixá caçador, rei das matas, associado metonimicamente a São Sebastião pela flecha a partir de uma inversão simbólica relativamente à narrativa mítica católica – Oxóssi é o deus flecheiro, enquanto Sebastião é o santo flechado (Bairrão, 1999).

■São Jerônimo: Xangô é o orixá das pedreiras, da justiça, do fogo. No congá, ele está sobre uma pedra, no chão. É a maior imagem do congá. Todos os filhos-de-santo desse terreiro, ao “bater cabeça”¹⁷, devem deitar a cabeça sobre o congá, tocar a cabeça de Xangô e bater três vezes no ponto de Iemanjá. Dizer isso significa que São Jerônimo assume um lugar de destaque nesta Casa de Umbanda.

Os três pilares da direita umbandista estão representados no altar: pretos-velhos, caboclos e crianças. O congá do terreiro de Oxalá possui inúmeras imagens de pretos-velhos de diferentes tamanhos. Além disso, a presença de determinados santos (elencados a seguir) remete à importância dessas entidades:

■Nossa senhora de Fátima: o dia que marcou a aparição desta santa na Europa a três crianças pastoras é o mesmo dia de celebração da abolição dos escravos no Brasil (13 de maio) e o mesmo dia em que a umbanda homenageia seus pretos-velhos.

■São Benedito: o santo negro, africano, que carrega o mesmo nome do preto-velho do pai-de-santo, Pai Benedito.

A marca do caboclo se apresenta por meio da Jurema e do Ogum da Mata: duas imagens de índios presentes no congá representando os caboclos da umbanda. Os erês estão presentes por meio da imagem dos gêmeos Cosme e Damião: representantes das crianças da umbanda.

■A pomba branca: no centro do congá ela representa uma imagem ambígua, associada tanto ao espírito santo quanto à pomba Juriti, cujo canto traz maus presságios. No ritual de abertura das giras, há um ponto cantado de saudação à Juriti¹⁸, que exalta o significante da “virada” associado aos exus da umbanda. A música enaltece o cantar de mau presságio na virada da noite para o dia (o horário de meia-noite remete aos exus).

Na parede em frente ao congá (do outro lado do salão), encontra-se a tronqueira do terreiro: trata-se de um buraco na parede que é fechado por uma portinhola de metal com

¹⁷ Ritual de saudação ao congá

¹⁸ “Ai, ai, como é bonito ver, da meia-noite pro dia, o cantar da Juriti”.

cadeado. A tronqueira é o local onde se faz o assentamento dos exus, já que eles não ficam no altar junto com as outras entidades. É um local interpretado como defesa e firmeza do terreiro, onde se oferecem cigarros e bebidas aos exus e pombagiras.

O espaço físico descrito até aqui é o local onde ocorrem as giras de umbanda. Por outro lado, um terreiro se compõe de espaços em seu entorno que são por ele abarcados como parte de sua conjuntura sagrada. Por exemplo, o lugar ritual de assentamento dos exus não se restringe à tronqueira: na esquina do terreiro existia um bar (hoje temporariamente fechado), que pertencia a um parente do pai-de-santo, onde os frequentadores (todos os amigos do terreiro) jogavam sinuca. Simbolicamente, seria uma extensão da tronqueira: lugares onde circulam hábitos mundanos, bebidas, jogos e frequentados preferencialmente à noite estão associados ao exu. Além disso, esquina remete à encruzilhada, local ideal para ofertas a esta entidade (o senhor dos caminhos). O bar hoje não funciona mais, foi fechado em decorrência de “intrigas femininas”.

Ao lado do bar, há uma casa que pertence ao compadre do Toninho: Silvinho é muito respeitado na comunidade: com um copo de cerveja em mãos, nunca se esquece de cumprimentar todos os presentes, espalhando seu bom-humor e sua simpatia. Extremamente sensível e atento àqueles que estão à sua volta, num tom de cuidadoso deboche, reacende o sorriso em qualquer um. É um assíduo frequentador do bar ao lado. É ele o dono da casa onde ocorrem as giras de umbanda, por isso está sempre por perto, mas nunca entra no espaço ritual, com exceção das giras de exus ou quando é convidado pelos guias “cruzados” recebidos pelo irmão de Toninho, Luís. Ele está sempre na porta do terreiro, com o copo em mãos.

Exu é também o senhor das porteiras, guardião de toda casa de umbanda e não é à toa que tronqueira de terreiro fica sempre perto das portas, ele protege as entradas e as saídas. Por esse motivo, todas as giras de umbanda devem ser iniciadas com a licença dos exus e pombagiras e devem ser encerradas com uma saudação aos mesmos. Em frente ao terreiro, vive Seu Luís (tem o mesmo nome do irmão do Toninho), um homem que se apresenta como baiano, mas, na verdade, nasceu e foi criado em Ribeirão Preto. O fato é que ele está sempre bêbado e não há mais o que fazer para ajudá-lo. Mora na rua e dorme na calçada em frente ao terreiro. Certa vez, havia uma oferenda para exu em uma esquina próxima, que continha uma garrafa de cachaça, cigarros e velas pretas. Seu Toninho estava passando por perto e Seu Luís, ao lado, perguntou-lhe: “posso ficar com a garrafa?” O pai-de-santo, profundo conhecedor do sistema simbólico umbandista, respondeu-lhe: “sim, você pode”. Afinal, a quem simbolicamente estavam sendo ofertados aqueles presentes? Mas uma importante pergunta

impõe-se diante desta narrativa: por que ele se apresenta como baiano? Qual é a relação entre os exus e os baianos neste terreiro? Os baianos compõem uma linha intermediária na umbanda: não é direita e não é esquerda, estão em trânsito. Não se coloca exu e pombagira como imagem à mostra em congá de terreiro. No caso do terreiro de Seu Toninho, não há também imagens de baianos no altar. As imagens deles estão no quartinho dos fundos, local onde ficam expostas duas imagens das pombagiras protetoras da casa, sendo uma delas associada aos baianos da umbanda (Maria Quitéria).

Embora não apareça aos olhos da assistência, o “quartinho dos fundos” ou “quartinho dos santos” é um espaço ritual tão importante quanto o salão onde ocorrem as giras. Lá funcionava antigamente o terreiro de Oxalá, onde existe hoje um segundo altar com todos os santos e entidades que não estão no congá do salão principal. Além disso, nas paredes desse quartinho estão todos os presentes que Toninho ganha de seus filhos-de-santo ou das pessoas que já passaram pelo seu terreiro: quadros, santos, imagens, brinquedos dos erês etc. É lá que muitos trabalhos são feitos, onde muitas velas são acesas e onde Toninho costuma fazer um rito que indica qual é o santo de cabeça de seus filhos-de-santo. Nesse local, além do “segundo congá”, encontram-se também dois altares: um deles ofertado aos erês, com inúmeros brinquedos e doces. O outro, na parede oposta ao congá, dedicado às pombagiras, onde estão duas imagens, a Sete Saias e a Maria Quitéria, além de cigarros e duas taças com bebidas (champanhe, cinzano ou anis). Maria Quitéria é pombagira de umbanda, mas seu nome remete a uma personagem histórica importante da Bahia: dizem os nordestinos que Quitéria é nossa Joana D’Arc, tornou-se soldado e lutou pela independência baiana. Exu e Pombagira, no terreiro de Oxalá, estabelecem forte vínculo com os baianos.

Fora de seus terreiros, muitos pais-de-santo costumam fazer trabalhos em outros cenários típicos da umbanda: a encruzilhada, a mata, a cachoeira e o mar. A presença das encruzilhadas neste centro de umbanda é marcada pelo bar na esquina. A presença da mata está marcada no quintal do terreiro, onde Toninho cultivava diversos tipos de plantas utilizadas para banhos, chás, receitas para cura etc. As plantas ficam em canteiros que contornam os muros de uma vilinha onde vive toda a família do pai-de-santo: os Henriques. Nas paredes da vilinha e do próprio terreiro, encontram-se as gaiolas dos passarinhos criados pela família, um antigo hobby do Toninho, todos eles com as devidas licenças e certificados emitidos pelo IBAMA. Ao entrar no terreiro e fechar os olhos, a mata não parece tão distante: sente-se o cheiro forte de ervas e ouvem-se diferentes cantos de pássaros.

Quando é preciso fazer um trabalho em água doce, não é necessário ir tão longe: ao sair do terreiro e seguir uma quadra à direita, desemboca-se no Rio Pardo. Mas se é preciso

recolher água doce para usar no ritual ou despejar algum líquido já utilizado em água corrente (em cascata), há ao lado do salão onde se faz a gira uma grande pia de pedra. Ali, sim, abre-se a torneira e eis a cachoeira. Sob a pia, a praia: três grandes garrafas de água cheias de mar. No fundo delas, encontram-se ainda algas marinhas e areia da praia. Muitos filhos-de-santo vão para o litoral e trazem na bagagem água do mar em garrafas para que seja usada nos trabalhos dos espíritos da umbanda.

3.2 O Ritual: descrição do trabalho de campo

No desenvolvimento do trabalho de campo no Terreiro de Oxalá, a pesquisadora assume a função de cambona do pai-de-santo, ou seja, a pessoa que prepara os elementos rituais a serem utilizados pelos espíritos ao longo de suas consultas. Ela deve ficar durante todo o tempo ao lado dos guias instrumentando-os (colocando fumo no cachimbo; acendendo o charuto, o cachimbo ou o cigarro de palha, acendendo as velas, oferecendo-lhes todos os outros instrumentos necessários), anotando suas prescrições em um papel que deve ser oferecido aos consulentes (com banhos, chás, ervas, cores de velas, orações e tudo aquilo que foi recomendado pelo espírito); e traduzindo suas palavras para que os fiéis possam compreendê-las. Além disso, esse auxiliar deve certificar-se de que todos os instrumentos rituais estão prontos para o início dos trabalhos: a caixa com velas, fumo, papel e caneta; a toalha branca; a pomba¹⁹; água do mar; água doce e demais elementos a serem ofertados ao espírito.

A assunção desta posição no terreiro revela a inserção da pesquisadora na comunidade, além de sua imersão no universo empírico da pesquisa. Trata-se de um lugar a partir do qual ela é também interpretada, sendo incluída na relação transferencial que se estabelece nas consultas. Nas segundas-feiras (giras de pretos-velhos), chega ao terreiro às 19h30min, ajuda a organizar os instrumentos específicos desta entidade para a utilização no ritual: a água mineral no copo de vidro, as velas brancas, o dendê e a pipoca (quando há trabalho para Obaluaê), as pólvoras (quando há trabalho de descarrego), o bolo de fubá, o vinho tinto, o café e a caixinha com cachimbo e fumo.

Tudo pronto, as mulheres vão até a sala da casa do pai-de-santo onde se trocam as filhas-de-santo, colocam a roupa branca para o início dos trabalhos (blusa branca e saia branca). Os homens se dirigem ao quartinho onde ficam os bancos e os ingredientes dos trabalhos espirituais: preparam-se também para a gira. Inicia-se o ritual: primeiro, uma saudação à direita (“saravá

19 A pomba é tipicamente utilizada em rituais e cerimônias africanas. Na umbanda, trata-se de um giz branco utilizado pelos espíritos para traçar no chão seus pontos riscados.

umbanda”). Posteriormente, uma saudação à esquerda (“saravá quimbanda²⁰”). Depois, todos os médiuns viram de costas para o congá, agacham e batem com a mão esquerda no chão, cantando e saudando vários nomes de exus e pombagiras: “Saravá Seu Tranca Rua, Salve Seu Tiriri, Salve Seu Morcego, Salve Sete Covas, Salve Seu Capa Preto, Salve Seu Gira Mundo, Salve Maria Mulamba, Salve a Padilha, Salve Toda a Banda de Exus”.

*O sino da igreja faz belém, blém, blom
Deu meia-noite o galo já cantou
Seu Tranca Rua que é o dono da gira, ôh
Ôh corre gira que Ogum mandou
(Ponto cantado de saudação à esquerda para abertura da gira)*

Por fim, todos viram de volta de frente para o congá e saúdam a gira de umbanda (“saravá nossa gira”). Em prosseguimento, o terreiro canta os pontos de diferentes orixás, nesta sequência, para saudá-los: Oxalá, Xangô, Ogum, Oxóssi, Iansã, Iemanjá, Oxum, Cosme e Damião e Pretos-Velhos. Desse modo, na abertura, saúda-se primeiramente à direita e depois à esquerda, porém canta-se primeiro para a esquerda (os exus e pombagiras, entidades responsáveis pelas portas, por abrir e fechar a Casa) e depois se canta para os orixás (de direita).

Dando continuidade aos cânticos de abertura, entoam-se pontos cantados para a firmeza do terreiro (cantam para São Jorge): “Afirma meu ponto São Jorge, não deixa meu ponto falhar, é hora, é hora, as almas já vão trabalhar... é hora, é hora, as almas já vão trabalhar”. É interessante sublinhar a importância de São Jorge para este terreiro (e para a umbanda de modo geral). São Jorge, na umbanda de São Paulo, é sincretizado com Ogum, associado justamente à “firmeza”, à força, ao ferro, à luta. O chefe da casa é um Caboclo de Ogum (Ogum da Mata) com quem Seu Toninho trabalha. Deve-se observar que na primeira saudação à esquerda, canta-se também para Ogum: “Seu Tranca Rua que é o dono da gira, ôh corre gira que Ogum mandou”. Quem manda correr a gira é ele. O Exu Tranca Rua é exu de Ogum, ele é quem guarda a rua, as portas, as entradas e saídas, por isso ele deve ser o responsável por abrir e fechar a gira. O Pai Pequeno deste terreiro (chama-se Zé) também é filho de Ogum e recebe, nos rituais de esquerda, um Exu Tranca Rua das Almas.

Posteriormente evoca-se o canto melancólico da Juriti, os presságios que a pomba traz com o seu lamento, as melodias de agouro na virada da noite (quando se vira de um dia para o

20 A quimbanda corresponde à “esquerda” do ritual, associada aos exus e pombagiras.

outro depois da meia-noite, a “virada do mundo”, como se diz na umbanda). Relembre-se a presença da pomba branca no centro e no alto do congá: o Espírito Santo. “Virada” é como os terreiros chamam os rituais de esquerda, é o que remete à renovação, mudança, movimento, associados aos elementos do exu. Os guias de direita, quando sugerem que seus consulentes acendam velas brancas, orientam que nunca acendam a meia-noite.

Ai, ai, como é bonito ver

Ai, ai, como é bonito ver

Da meia-noite pro dia

O cantar da Juriti

(Ponto cantado para a Juriti no ritual de abertura da gira)

Por fim, entoam-se músicas para os anjos da guarda e os guias protetores:

Quem vem, quem vem de lá tão longe

São nossos guias que vêm trabalhar

Quem vem, quem vem de lá tão longe

São nossos guias que vêm trabalhar

É hora, é hora

As almas já “vai” trabalhar

É hora, é hora

As almas já “vai” trabalhar

Antes de evocar os pretos-velhos que trabalharão com as consultas, os filhos-de-santo fazem as tradicionais orações do Pai Nosso e Ave Maria. Enfim começam a cantar os pontos que evocam a linha dos pretos-velhos da umbanda. Pouco a pouco, os médiuns começam a entrar em transe e a incorporar os espíritos dos pretos-velhos. Quando o Pai Benedito chega ao terreiro, no corpo do pai-de-santo, todos abaixam-se e, em reverência, batem no chão três vezes com a mão direita. A pesquisadora aproxima-se dele e lhe pede a bênção com a mão direita (como a um avô, um ancião, uma pessoa mais idosa em nossa cultura). Em seguida, oferece-lhe a bengala. Curvado, Pai Benedito apoia-se e anda lentamente até o congá, faz o sinal da cruz diante das imagens dispostas nas prateleiras, depois se dirige aos atabaques fazendo o mesmo movimento com a mão direita e, por fim, volta até a porta do salão, fazendo novamente o sinal da cruz diante da assistência.

Pai Benedito jogou pemba no congá

Ôh bate palma, bate palma

Preto-velho vai chegar

(Ponto cantado de preto-velho)

Feito isso, o preto-velho retorna para sentar em seu toco. A pesquisadora – como cambona – é quem o ajuda a sentar; pede-lhe novamente a bênção; oferece-lhe o cachimbo; acende o fumo; entrega-lhe a pemba e espera-o riscar o ponto no chão. Terminado o ponto riscado, a cambona oferece-lhe uma vela branca, o preto-velho cruza-a (faz o sinal da cruz três vezes) e depois pede que acenda a chama. Firma a vela no ponto riscado. Logo depois, recebe um copo com água doce, bolo de fubá, café (o que ele chama de “água suja”) e vinho (segundo ele, “o sangue de Cristo”), elementos que ele mesmo organiza sobre seu ponto riscado.

Em primeiro lugar, as crianças que estão presentes no terreiro (na assistência) são convidadas a entrar para as consultas. Elas têm preferência. Posteriormente, chamam-se as fichas por ordem e os fiéis vão entrando um a um para receber os atendimentos dos pretos-velhos. O sistema de fichas foi implementado nesta Casa para solucionar as desavenças geradas na assistência no momento da organização da fila para atendimento. As pessoas se desentendiam quando buscavam definir quais consulentes entrariam primeiro e com qual espírito seriam tratadas. As fichas são distribuídas a partir das 19h. São feitas de madeira e possuem uma etiqueta com o nome do médium e um número. Cada médium tem cinco fichas: por exemplo, Toninho 1, Toninho 2, Toninho 3 e assim sucessivamente. Isso quer dizer que quem pegar a ficha “Toninho 1” na segunda-feira será o primeiro consulente a ser atendido pelo Preto-velho Pai Benedito (incorporado pelo pai-de-santo Toninho). Depois de distribuídas as cinco fichas de cada médium, o filho-de-santo responsável pela organização das fichas e da porta de entrada do congá deverá começar a distribuição das fichas extras. O consulente que recebe a ficha extra não poderá escolher o guia que irá atendê-lo, pois deverá passar com aquele médium que estiver desocupado.

Quando acabam as consultas, os pretos-velhos devem dar um passe²¹ (para “limpar”) em seus respectivos cambonos. Depois de “limpar” seu cambono, o guia do pai-de-santo, por exemplo, pode ainda ficar um tempo “em terra” para aconselhar outros filhos-de-santo, dar

21 Na umbanda, o “passe” “limpa” (ou afasta) o que há de prejudicial sobre a pessoa, trazendo (aproximando) aquilo que ela consideraria “bom”, sendo também muito utilizado em rituais de cura. O “passe” consiste em movimentos feitos pelas entidades com as mãos sobre a cabeça e corpo dos consulentes. Em alguns momentos, esse movimento com as mãos é acompanhado com estalos dos dedos.

orientações, “cruzar” as guias²² de médiuns iniciantes ou para dar “firmeza” aos trabalhos de outros espíritos que estão ainda na gira fazendo rituais de descarrego ou limpeza.

Um cambono deve estar atento e saber quando o espírito se prepara para ir embora, pois ele dá sinais de que deve “fazer a subida” (como se diz nos terreiros): ele começa a fazer sinais da cruz com a mão direita em direção ao terreiro (três vezes), faz o sinal da cruz sobre seu próprio ponto riscado, bate com a bengala com força no chão três vezes (no caso do preto-velho), deita sobre o ponto riscado para bater a cabeça no chão três vezes (no caso do caboclo e do baiano). O único caso diferente é o do exu, que apenas bate com a mão esquerda três vezes sobre o seu ponto riscado. O cambono deve estar atento a este movimento de despedida para cumprimentar a entidade e cantar seu ponto de subida (ou descida, no caso do exu). Assim, os espíritos despedem-se dos filhos e desincorporam de seus médiuns ao som de um “ponto cantado de subida”.

*Preto velho vai embora pro céu
Peço a Deus, Nosso Senhor
Preto morreu no palanque
Ai, Meu Deus
Chorando lágrimas de dor*

Ponto cantado de subida de caboclo:

*Caboclo vai, vai, vai, vai
Pra mata virgem ele vai, ele vai
Os passarinhos já estão cantando
Lá na mata virgem
Onde moram seus pais*

No caso do exu, o ponto de despedida é outro:

*Ôh, lua nova, estrela prateada
Exu já vai embora
Ele vai pra sua morada*

²² São os colares de contas coloridas que os médiuns carregam no pescoço no dia do ritual. Cada guia corresponde a um orixá ou a uma entidade do panteão umbandista.

Para fechar os trabalhos, o pai-de-santo espera que todos os médiuns estejam desincorporados e que todos os pontos riscados sejam devidamente apagados do chão. Para fechar a gira, novamente os fiéis fazem a saudação primeiro à direita (“saravá umbanda”) e depois à esquerda (“saravá quimbanda”). Posteriormente canta-se para a esquerda, pedindo-lhe que feche o terreiro assim como o abriu no início.

Ôh, Saraganga... ôh, Saraganga
Me abre as portas, me feche o terreiro
Ôh, Saraganga... ôh, Saraganga
Me abre as portas, me feche o terreiro

Questionado sobre o significado de “Saraganga”, Toninho explica que é o jeito de se chamar a esquerda para abrir e fechar o terreiro. Em seguida, são feitas as duas orações do início (Pai Nosso e Ave Maria), finalizando com uma música de despedida, enquanto todos os filhos devem bater a cabeça no congá e saudar os dois pais-de-santo da Casa (o chefe espiritual, Seu Toninho; e o Pai Pequeno do terreiro, Zé).

A sineta do céu bateu, Oxalá já diz que é hora
Eu vou, eu vou, eu vou
Fica com Deus e Nossa Senhora

Estrela do céu guiou nosso Pai
Guiar esses filhos aos caminhos que vai
Glória Jesus Nosso Pai Redentor
Que na Santa Cruz seu sangue derramou

Nas sextas-feiras, há rituais de caboclos e baianos que se alternam. Ou seja, há trabalhos quinzenalmente tanto para os baianos quanto para os caboclos, com exceção da última sexta-feira do mês (a “virada”), quando ocorrem os trabalhos para a esquerda (exu e pombagira). Nas giras de sexta-feira, o trabalho de campo transcorre exatamente do mesmo modo, conforme descrito acima nos trabalhos da segunda-feira. Porém há duas diferenças: primeiro, quanto aos instrumentos utilizados pelos guias e, segundo, porque na sexta ocorre a gira de desenvolvimento dos médiuns.

Na gira de baianos, a preparação deve incluir (no lugar do cachimbo, bolo de fubá, vinho e café) charuto, batida de coco e farinha com azeite de dendê e pimenta. No caso da gira de caboclos, não há elementos rituais para além da água doce, da água salgada e charutos. Apenas alguns caboclos da Casa costumam pedir cerveja. Os pontos cantados para evocação e subida das entidades mudam também.

A gira de desenvolvimento é sempre realizada pelo Caboclo Ogum da Mata (caboclo do Pai-de-Santo) ou pelo Caboclo de Ogum do pai pequeno (Zé) e ocorre sempre antes dos atendimentos à assistência. Entoa-se o ponto cantado de Ogum e ele é o primeiro a incorporar. Após sua chegada ao terreiro, o Pai Pequeno (Zé) pede que cada filho-de-santo, um de cada vez, vá “bater cabeça” no congá.

Eu tenho sete espadas pra me defender

Eu tenho Ogum em minha companhia

Ogum é meu pai

Ogum é meu guia

Ele vai baixar

Na fé de Deus e da Virgem Maria

Primeiro ele começa com as mulheres, filhas de orixás femininos. Por exemplo: “filhas de Iemanjá, podem bater cabeça”. Assim, todas as filhas de Iemanjá vão até o congá e depois retornam para fazer a saudação ao caboclo de Ogum. Cada uma deve fazer a saudação através de um gesto que se assemelha a um abraço. O caboclo defuma a filha com o charuto.

Depois disso, algumas filhas-de-santo (as que não estão em desenvolvimento) devem fazer uma roda em torno da médium que acabou de ser defumada (a roda é feita com as mãos dadas, para proteção, caso a médium gire com muita força, desmaie ou perca a consciência): assim, iniciam os pontos cantados de Iemanjá. A filha de Iemanjá começa a girar dentro da roda, em transe, recebendo uma cabocla de Iemanjá. Isso ocorre com todas as outras filhas-de-santo, que podem receber caboclos ou caboclas associados aos orixás (Oxum, Nanã, Preta velha, Ogum, Oxalá, Oxóssi etc).

O caboclo incorporado deve sempre girar para a direita. Quando um caboclo gira ao contrário (para a esquerda), interpreta-se, no terreiro de umbanda, que aquele filho-de-santo não está bem (ou emocionalmente, ou psicologicamente, ou passando por algum problema, enfim, indica que ele precisa de ajuda). Normalmente, os caboclos chefes do desenvolvimento vêm até ele e mudam o sentido do giro, virando o corpo do médium para a direita.

Neste terreiro, não há gira de desenvolvimento para Iansã. As filhas de Iansã, desse modo, devem ser iniciadas para outro santo de cabeça. Normalmente são iniciadas para Ogum. Toninho explica que uma mulher não pode deixar que uma Iansã tome conta de sua cabeça, ele justifica dizendo que a mulher “feita para Iansã” nunca mais se casa. Iansã é a deusa dos ventos e tempestades, é a senhora guerreira de espada na mão, sincretizada com Santa Bárbara. Segundo Toninho, são mulheres intempestivas, insurgentes, que não conseguem ceder, não se submetem e não aceitam se relacionar harmoniosamente com os homens.

Depois convidam-se os filhos-de-santo dos orixás masculinos e ocorrem os mesmos procedimentos, de modo que a roda (de proteção) deve ser feita por filhos-de-santo homens que não estejam em desenvolvimento. Quando terminam de girar, todos os filhos (homens e mulheres que receberam seus caboclos) devem bater novamente a cabeça no congá e cumprimentar o caboclo de Ogum.

Por fim, concluída a gira de desenvolvimento, todos devem rezar o Pai Nosso e a Ave Maria. Se for uma sexta-feira de caboclo, o Ogum da Mata vai até seu ponto e mantém-se no terreiro para prestar as consultas à assistência. Se for sexta-feira de Baiano, os filhos-de-santo cantam para a subida de caboclo. O caboclo chefe deve ir embora para a chegada dos baianos.

*Mandei arriar seu cavalo
Pai Ogum já vai viajar
Adeus, guerreiro de umbanda
Ele vai, mas torna a voltar
Selei, selei... seu cavalo selei
Pai Ogum já vai embora
Seu cavalo selei*

Logo depois “puxam os pontos cantados” dos baianos:

*Bahia ôh África
Vem cá nos ajudar
Bahia ôh África
Vem cá nos ajudar
Força baiana, força africana
Força divina vem cá, vem cá*

Em gira de esquerda, não há desenvolvimento dos médiuns; o ritual se desenvolve com os pontos cantados de evocação dos exus e pombagiras e as consultas de atendimento da assistência. Não há fechamento da gira em ritual de exu.

*Tava dormindo na beira do mar
Quando as almas me chamou pra trabalhar
Quando as almas me chamou pra trabalhar
Acorda, Tranca Rua, vai guerrear
Acorda, Tranca Rua, vai guerrear
Os inimigo está invadindo
A porteira do curral
Os inimigo está invadindo
A porteira do curral
Põe a mão nas suas armas
Vai guerrear
Põe a mão nas suas armas
Vai guerrear
Põe os inimigo pra fora
Para nunca mais voltar
Põe os inimigo pra fora
Para nunca mais voltar*

Ao longo de todo o ritual, a pesquisadora mantém-se ao lado do pai-de-santo como sua cambona, acompanhando todas as suas consultas, mediante a utilização de registros em diário de campo. Normalmente, os espíritos incorporados pelo pai-de-santo atendem uma média de 10 consulentes por dia. Além disso, ele recebe também alguns filhos-de-santo da Casa quando estes trazem alguma demanda (queixas associadas a aspectos da própria vida pessoal, saúde ou até mesmo relativamente ao seu processo de desenvolvimento mediúnico). Desse modo, é possível acompanhar todas as intervenções, conselhos, orientações e prescrições dos guias do pai-de-santo.

3.3 Personagens: Filhos de Pai Oxalá

3.3.1 Toninho: “dono do meu destino até o fim”

Antônio Santos Henriques (Toninho) nasceu no dia 3 de agosto de 1946, na cidade de Ribeirão Preto – SP. Sua mãe, Maria Henriques, uma moça de família mineira católica, lavava e passava roupas da vizinhança em casa para ajudar no sustento da família. Seu pai, Henrique Santos Henriques, era descendente de portugueses, operário de uma grande empresa de tecidos na cidade, a Matarazzo. O casal teve cinco filhos, três meninos e duas meninas: Cidinha (também foi médium de umbanda e trabalhou no terreiro ao lado do Toninho), Toninho (pai-de-santo), João (também trabalhou como torneiro mecânico, mas nunca quis se trabalhar como médium na umbanda), Luís (médium umbandista, pai pequeno do terreiro de Oxalá) e Tereza (a caçula da família que, no início, começou a trabalhar no terreiro, mas logo depois precisou deixar para se dedicar à casa, à família, aos filhos e netos).

O modo como Toninho narra a sua própria história e como seleciona anedotas sobre suas vivências elucida a maneira como interpreta o que seria uma vida religiosa exemplar: sua forma de ensinar se dá em ato, pelo exemplo. A seguir será narrada a sua história de vida, a de seus antepassados, a de seu terreiro e alguns filhos-de-santo. De permeio a esta biografia (que se escreve coletivamente), serão transcritos sete episódios da vida de Toninho contados por ele mesmo a todos aqueles que o procuram como líder espiritual. São sete anedotas que, na comunidade, parecem funcionar quase como “parábolas” protagonizadas pelo próprio pai-de-santo: a primeira sobre o milagre de um santo (“Menino Toninho da Rocha”) que leva o mesmo nome que ele e tem sua imagem pendurada sobre sua cama ao lado de suas guias de umbanda (colares de contas coloridas que representam os orixás); a segunda sobre seu universo infantil, embora já fosse um pequeno trabalhador (“Multipliquei os doces e os pães”); a terceira sobre, ainda criança, sua inserção no mundo adulto do trabalho (“Quanto vale um diploma?”); a quarta sobre sua vivência juvenil (“Quanto valem os perfumes”); a quinta sobre sua inserção no universo umbandista (“O charuto marca uma missão a ferro e fogo, na pele”); a sexta sobre a conclusão de sua caminhada no universo adulto do trabalho (“O sacrifício do carneiro”); e, por fim, a sétima sobre o fechamento de um ciclo e a retomada do ponto de partida, o avô de santo (“A cabeça de Antônio”).

Toninho da Rocha (1) Toninho da Rocha é um Santo Menino. Sua santidade tem origem em uma lenda: conta-se que um pai de família, após ficar desempregado, estava sentado na rua sob um poste pensando na angústia de seus filhos quando ao seu lado sentou

um garotinho que lhe indicou uma casa onde ele encontraria emprego, pois ali lhe ofereceriam trabalho. O rapaz obedeceu e foi até a casa sugerida. Chegando lá, um casal o recebeu e o convidou a entrar. O rapaz explicou que um menino se aproximou dele e lhe garantiu ali haver trabalho. Olhou um quadro na parede e reconheceu a foto do garoto que havia conversado com ele. Espantado, o casal lhe disse que estaria empregado, pois o menino da foto era seu filho que havia morrido há pouco tempo. Toninho é devoto do menino Toninho.

Multiplicai os doces e os pães (2) Toninho era o mais velho dos filhos homens de sua mãe. Ainda bem pequeno conseguiu um trabalho que lhe rendia uma singela quantia de dinheiro para ajudar no sustento de sua família: junto com seu irmão João (conhecido como “Bodinho”), eles levavam as marmitas dos trabalhadores da Matarazzo na hora do almoço. Os dois contam que passavam nas casas das famílias para recolher as marmitas, penduravam-nas num cabo de enxada e caminhavam três quilômetros e meio até o destino. Tempos depois, as duas crianças desenvolveram uma tecnologia própria: montaram um carrinho todo feito em madeira para levar as encomendas. Toninho conta que, antes de chegar à Matarazzo, eles abriam as marmitas para dar uma “olhadinha” e fazer um pequeno “remanejamento”: os dois irmãos pegavam um pouco de “mistura” (carne, frango, salada) das marmitas muito “gordas” e faziam uma “doação” àquelas que tinham pouca comida. O “Bodinho” relembra hoje sorrindo: “quantas vezes o nosso pai chegava em casa e dizia ‘ah, Maria, que carne boa aquela que você fez hoje’. E ela respondia, olhando severa para os dois filhos, ‘a gente nem tinha carne em casa hoje’”.

O parágrafo acima parece narrar metaforicamente algo que a própria comunidade interpreta como a “partilha do pão”. Somada a esta, a anedota sobre a multiplicação dos doces não é muito diferente: Toninho conta que existe uma crença de que as pessoas não podem guardar consigo (ou dentro de casa) imagens de santos quebrados, pois não traz sorte. Eles devem ser depositados ao lado de uma igreja onde houver um cruzeiro, em uma capelinha ou em um cemitério. Muitas pessoas passam pelos santos quebrados e oferecem moedas, fazem pedidos etc. O santo “quebrado” parecia dizer algo ao Menino Toninho, que não era santo, mas redistribuía a comida entre os operários da Matarazzo. Os santos faziam com o Toninho o que ele fazia com as marmitas: embora já trabalhasse como adulto, ele mantinha seus hábitos infantis, o menino amava doces. Por isso, gostava de passar na capelinha na beira da estrada, perto da Avenida do Café (Ribeirão Preto), onde recolhia as moedas oferecidas às imagens sagradas. Ia até o bar mais próximo, comprava doces, mas sem deixar de reparti-los: comia metade e devolvia metade de cada doce comprado às imagens quebradas.

Quanto vale um diploma (3) Quando fez dez anos, Toninho encontrou a mãe (Dona Maria Henriques) passando roupa e chorando. Perguntou se estava assim por causa de seu pai. Ela então lhe explicou que o pai não ganhava o suficiente para manter a casa e que já não sabia mais o que fazer para pagar as contas e comprar comida: “se pago para morar não comemos, se pago para comer não moramos”, disse sua mãe. Toninho decidiu trabalhar. Foi até uma empresa de tecelagem para pedir emprego. O senhor que o atendeu achou a situação um tanto estranha, já que o candidato ao emprego era uma criança. A fim de dissuadi-lo da ideia, disse-lhe que, para conseguir a vaga, ele deveria chegar ao estabelecimento no dia seguinte às 3h da madrugada. No dia seguinte, no horário sugerido, o garoto estava na porta da empresa. O segurança, surpreso, o recebeu perguntando-lhe por que estava ali naquela hora da madrugada. Toninho explicou, sentou-se ao lado do segurança até a abertura do estabelecimento. O senhor com quem havia falado chegou às 6h e, perplexo, convidou o menino para uma conversa em seu escritório, explicando que todos os funcionários ali possuem pelo menos um diploma de conclusão do 4º ano da escola e que, portanto, não seria possível contratá-lo, pois ele era muito jovem. Toninho saiu de lá e foi até a Escola Sinhá Junqueira onde estudou até o segundo ano do Ensino Fundamental. Chegando lá, dirigiu-se até a sala do diretor que lhe perguntou o que queria. Sem pudores, lhe respondeu: “eu quero um 'deproma'”. Indignado, o diretor de sua escola pediu que a criança repetisse o pedido: “você quer o quê, menino? Ficou doido?”. O garoto começou a contar a sua história, o que causou verdadeira comoção no velho professor. O menino saiu da escola com um diploma em mãos. Retornando à empresa de tecelagem, recebeu como resposta: “vai, menino, o emprego é seu”.

Quanto valem os Perfumes (4) Toninho foi crescendo e logo se tornava um adolescente. Saiu da tecelagem e procurou um emprego na Cerâmica São Luís, onde trabalhou durante cinco anos carregando tijolo, manipulando o barro, picando pelota. Em sua juventude, conheceu uma moça na pracinha da Vila Tibério por quem se apaixonou. Porém havia um grande problema nesta paixão: a moça era de família muito rica. Um dia, os pais da moça deram uma grande festa em sua casa e ela insistiu que o Toninho estivesse presente para que, finalmente, conhecesse a família. Ele foi. O pai veio conhecê-lo e perguntou sobre com o que trabalhava. Toninho respondeu. O futuro sogro disse que ele não faria a filha feliz, pois com o que ele ganhava não dava para comprar nem o perfume que ela usava. Toninho não discutiu, mas chamou a moça, explicou que a partir daquele momento cada um seguiria a sua vida e deixou a festa. Porém, depois desse episódio, resolveu sair da Cerâmica São Luís e se tornou

torneiro mecânico na Indústria de Metalurgia Penha aos 19 anos, onde trabalhou durante 33 anos.

Pouco tempo depois, Toninho conheceu Edna no bairro em que morava, a Vila Tibério. Toninho gosta de contar que, quando moça, Edna o observava o dia inteiro enquanto ele andava despreocupado pelas ruas da Vila. Ela sentia pena dos pais do rapaz, pois tinham criado um filho que não se interessava por trabalho. Mal sabia ela que o moço tinha começado a trabalhar aos 10 anos de idade e que passava a noite na Cerâmica São Luís, em serviço. Ele sempre vivia acompanhado por muitas meninas. Quando lhe perguntavam quem eram as moças, ele respondia: “miguinha minha” [amiguinha minha]. Portanto, ficou conhecido no bairro como “Miguinha”, seu apelido que se manteve por anos. Por conta dessas histórias, Edna não se mostrava muito aberta ao diálogo com ele, mas logo o rapaz se aproximou de uma amiga (“miguinha”) dela e foi ficando cada vez mais perto. Por fim, pediu para levá-la até em casa um dia, no fim da tarde e, depois disso, começou o namoro. Toninho casou-se com Edna aos 21 anos, e tiveram três filhos homens: Rogério, Edson e Alessandro.

Quando fez 29 anos, ele conta que um de seus filhos (o do meio, Edinho) teve um sério problema de saúde, ligado a questões neurológicas, e faria uma cirurgia, segundo sua explicação, no cérebro.

Então quando eu casei, sabe, e tudo e que eu tive o Rogério... e depois teve o Edinho que é o marido dessa menina aí [aponta a nora ao lado]... o Edson... aí deu um pobrema nele... quando ele era pequenininho... deu um pobrema... aí foi parar na Beneficência Portuguesa... a minha mulher [Edna] tava com ele... então eu tinha que chegar em casa aqui e eu tinha que fazer comida... fritar ovo com pão... se virar assim, né... eu chegava do serviço e tinha que me virar... aí chegou num sábado... eu lembro disso como se fosse hoje... meu pai chegou ni mim e disse... “Toninho vamo lá... ver o menino...” eu disse... “vamo, pai”... e nós fomos a pé aqui por cima... subimos aqui aquela rua ali, a Rui Barbosa... aí chegemo lá no hospital... aí tava cheio de criança lá... cheio de criança nas caminhas... berçário... aquelas coisa lá... aí meu pai falou assim... “nossa... você viu... esses menino tá tudo olhando nocê...” E eu falei... “ah...pai... larga mão disso...” ele disse... “não, é sério... eles não tira o olho de você...” Eu me incomodava “ah... larga mão disso, pai...” aí eu olhei e tava mesmo... aí eu sai da porta, porque eu tava numa porta e fui até a janela pra ver... aí quando eu cheguei na janela tudo eles viraram a cabeça pra me oiar... falei... ahh... tem alguma coisa errada aí... aí meu pai... “vambora... vambora... porque o menino tá aí... porque tem

que fazer uma operação na cabeça do menino, tem que fazer isso... fazer aquilo...” eu não sei o que que o menino tinha... aí eu sai... vim descendo a rua, eu e meu pai e meu pai falando... “você viu aqueles menino oiando nocê... você viu aqueles menino oiando nocê...” falei... “ah...pai... larga mão disso...” eu não era ligado em religião nenhuma... nunca fui, sabe... ficar rezando... eu sou uma pessoa muito boa assim... mas nunca fui desse negócio não...

Uma trajetória marcada pelo acaso parece revelar, na fala de Toninho, uma autenticidade do fenômeno: a religião era algo com que ele não estabelecia qualquer vínculo, qualquer envolvimento. Ele não acreditava que poderia “ter um dom” e simplesmente aconteceu. Segundo ele, não houve uma primeira incorporação, uma preparação inicial, as pessoas contam que ele foi “atropelado” por um espírito da umbanda. A umbanda o escolheu, segundo dizem seus filhos-de-santo, sem que ele tenha decidido seguir esta religião deliberadamente. Porém há uma escolha que se mostra e revela, e que é de outra ordem, marcada pelo desejo.

Quando eu cheguei aqui.. passei a mão num arroz que tinha aí... um feijãozinho... esquentei... fritei um ovo... [...] fritei, pus no prato, sentei ali e comecei a comer... aí na minha cabeça veio assim... ah... eu acho que eu vou acender uma vela aqui... porque a Edna tinha aqui no quarto... a gente tinha uma mesinha com uns santinhos... eu vou acender uma vela e vou pedir praqueles santos pra ajudar aqueles meninos lá... aqueles meninos... não falei o meu... falei aqueles meninos... aí eu falei... eu acho que eu vou... “ahh... larga mão disso...” aí eu sentei de novo... passei a mão no arroz.. eu tinha o outro, o Rogério, que era pequenininho... o Rogério tava andando aqui dentro, sabe... aí eu fui acender uma vela... por Deus do céu... a Nossa Senhora Aparecida tava ali... eu acendi uma vela nos pé dela e falei assim óh... rezar eu não sei... eu não sei rezar... tô pedindo pra vós ajudar aquelas crianças... se a senhora puder fazer alguma coisa... faça por elas... não é só o meu não.. é toda elas... tô pedindo pra vós fazer... ajudar... mas eu não sei rezar... eu não sei fazer nada... então tô falando com vós... e na mesma hora eu pensava assim... “eu acho que eu tô ficando louco... conversando com gesso... com pedaço de barro assim... acho que eu tô ficando meio pinel... ah... vou largar mão disso...” eu falava assim comigo mesmo... não... não... não... então vós ajuda lá... e aí de repente... rapaz... deu um negócio na minha cabeça e apagou.... pra mim, tinha dado uma vertigem.. e eu fiquei desmaiado, sabe... quando eu acordei tinha um monte de

gente... a Neide, a minha mãe, os vizinho... todo mundo em volta aqui de mim... aí quando eu voltei aí minha mãe... “aí... tá vendo... falou que você tem que pôr branco... pra ajudar as pessoas... fazer a caridade pras pessoas...” pôr branco? Fazer a caridade? Eu nunca tinha falado nisso, né... nem sabia... eu não frequentava nada... nem igreja... porque minha mãe era católica, ela ia e eu não ia... “ah... mãe.. larga mão disso...” e minha mãe.... “não, foi a entidade que teve aqui... um espírito...” minha mãe falou espírito... “ele disse que você tem que pôr branco... ajudar as pessoas... que ele tira o menino de lá e ajuda o menino...” aí eu... como se diz... eu era muito descrente de tudo... eu falei... “bom... ele ajuda mesmo? Então eu vou dar duas horas pra ele trazer o menino aqui... se trazer... eu vou pôr branco e só tiro quando eu morrer...” aí eu falei.. “só tiro quando eu morrer...” aí eu sentei naquela varanda da minha mãe ali... sentei na cadeira e fiquei olhando para o relógio... esse relógio que tá aí.. e nós ali sentado ali...deu uma hora e nada... uma hora e meia e nada... quando faltava dez minutos pra acabar o prazo que eu tinha dado, a Edna me entra com o moleque nos braços... “ah... o médico liberou o menino, porque o menino não tem mais nada...” eu falei “e agora... tem que pôr branco né...” certo? Será que foi coincidência? Na minha cabeça né... eu realmente... foi por aí que me pegou... então eu me comprometi, o moleque tá aí.... não vai dar mais nada no menino? Não! Então pus o branco... e por incrível que pareça... é o marido dela aí... e nunca mais teve pobrema... pode conversar aí... trabaia o dia inteiro... é mais gordo que os outro, mais forte... então eu pus esse branco...

Neste dia, Toninho incorporou o espírito de um caboclo que o acompanha até hoje nas giras de umbanda e é chefe do terreiro, o Caboclo Ogum da Mata. Aqui há novamente algo em seu “dizer” que elabora sua própria concepção do que é ser propriamente um religioso e o que é ter fé: ele reza e pede à Santa, mesmo afirmando que nunca foi religioso e que não sabia muito bem com quem estava conversando. Toninho costuma defender a tese de que um “toco de vela com muita fé pode ter mais valor do que um caminhão de vela sem fé”. Ele diz: “eu sou um pai-de-santo diferente, não precisa de pompas, aquela roupaiada toda... aquele monte de enfeite, de luxo... a umbanda é fazer a caridade com amor e carinho... tá aqui [aponta a cabeça] e aqui [aponta o peito]”.

Mas o próprio “pedido à Santa” vem de algum lugar, tem um ponto de partida: em seu quarto, ainda que pertencendo à Edna, havia um altar com santos católicos; quando criança dividia com os santos quebrados seus doces. A devoção é da esposa, mas repousa em sua casa

e o aproxima do universo do que seria supostamente “o religioso”, o habita de certa forma, o constitui, lhe é de alguma forma “familiar” posto que é pertencente à família (“minha mãe era beata” e a esposa possuía um altar). A sua própria iniciação ocorre “sem pompa” (foi “tomado” por um espírito, segundo contam) e ratifica sua possível concepção do que se constitui a fé. No Nordeste, fenômenos parecidos são denominados como “tombo da Jurema”, uma referência a um culto nordestino de origem indígena que estabelece com a umbanda um encontro de tradições (Salles, 2004). Por fim, Toninho foi procurar um terreiro onde pudesse cumprir sua missão.

Aí pus esse branco... mas onde que eu ia... eu não conhecia nada... não sabia de nada... não conhecia nada de espiritismo... não sabia de religião nenhuma... nem rezar eu sabia pra começar... eu era analfabeto... eu trabalhava na Penha e se você vinha falar de religião eu saía de lá... nunca gostei de falar de religião... aí eu coloquei esse branco... mas onde que eu vou? Fala pra mim... eu não conhecia nada.. aí fui ali em cima na pracinha... subi ali na pracinha... tava sentado ali na muretinha... lá... sabe... pensando... que eu vou fazer agora, hein... não entendo nada disso... não sei como é que começo nem como é que termina... aí tô sentado ali... aí veio um véio gordo... chama Naldo [Pai Arnaldo]... ele sentou do meu lado... o que que você tá pensativo aí? Aí eu falei “ahh.. rapaz... um pobrema assim... assim.. assim... não sei como é que eu vou fazer...” aí eu contei a história pra ele... aí ele falou assim... não... não preocupa não... eu tenho um Centro e vou levar você lá... aí ele falou... tem um Centro perto da minha casa... eu vou te levar... mas o Centro era dele... e ele não falou que o Centro era dele... e então eu falei eu vou lá de noite... porque eles trabalhavam segunda, quarta, sexta... aí chegou na segunda-feira cansado do serviço, troquei de roupa e fui lá... mas fiquei na assistência, sabe... aí cheguei lá e vi um pulando pra cima, o outro batendo tabaca, olhando... pus a mão na cara...olhei bem pra aquilo e pensei... “ahhh... se eu entrar aí eu tô é louco...isso aí não existe.. francamente isso aí não existe... essa pulação pra cima... essa coiseira aí... não vou entrar nessa não... aí vim embora... aí cheguei aqui e falei pra Edna... “ahhh... Lola... eu fui lá... não vou entrar lá... não gostei daquilo não... uma pulação, as pessoas se estribuchando... não vô mexer com isso não...” e ela... “não, mas você prometeu... não sei o que... não sei o que... tenta entrar pra ver como é que é...” na quarta-feira eu vortei lá... aí fiquei olhando de novo... aí o véio falou... “não... vai pôr o branco... entra aqui, experimenta pra ver se vai dar certo...” aí pus uma calça branca, uma camisa branca e fui... a primeira vez que

eu entrei lá no terreiro acho que era gira de caboclo também... era dia de caboclo, uma quarta-feira... aí entrei, não senti nada... nada.. nada... nada... entrei, senti lá... fizeram... trabalharam... eu fui cambonear... eles falava e eu não entendia nada... sabe... aí vim embora... na outra semana eu fui de novo... aí fiquei indo um mês seguido... aí eu falei “ahhh.... não encostava nada... não sentia nem frio nem calor... não sentia nada... tava normal...” falei... “pô... não tô sentindo nada... acho que não tem é nada viu... será que as pessoas não tão fingindo... será que é.. será que é mesmo verdade, será que não é?” Falei pro véio... “ahhh... véio... não venho mais não.. não sinto nada aqui...” e o véio dizia... “você não sente nada? Vibração nenhuma?” Eu respondia “Que vibração... sinto nada...” Ele falou... “ahh.. continua vindo... vamo ver... vem vindo...” eu falei... “ahhh... esse negócio de espírito... não existe isso não... vou mexer com isso não... vou procurar outro canto”... pensei comigo, né... aí foi numa quarta-feira, o terreiro tava cheio... cheguei já desanimado, né... “não vou mexer mais com isso não...” aí cheguei... falei pro véio... “vou vir mais uma semana, duas... depois não vou vir mais não... se não vier guia... não vem... eu vim aqui, já fiz a minha parte... se o guia vier, eu tô aqui pra trabalhar... mas se não vier... não vou mexer mais com isso não... mais uma semana, duas semanas... depois não vou vir mais não...” e o véio... “é, mas não é assim, você tem que ser preparado... não sei o que... tem que preparar você...” e eu disse: “ah... véio... eu não tenho paciência pra essas coisas não... se é, é... se não é... também não é...” aí foi na quarta-feira eu tô lá e aí... e aí pê... eu sumi de novo... e quando eu voltei o véio me disse: “nossa... você rodou feito um peão... aí você rodou assim feito um peão...” aí começou a explicar pra mim... aí nós começou a conversar... aí eu tô até hoje... cumprindo aquilo que eu prometi, né... dali eu fui pro candomblé...

Em sua fala, revela-se o desafio: marca-se o desejo na perspectiva do “predestinado” e não da “querência” consciente e racional. “Não quis” ser médium deliberadamente, mas “aconteceu”. Marca-se o dom como máscara do desejo e não de forçosamente querer muito algo, o que violaria a própria “essência” do fenômeno em seu modo próprio de acontecer, em sua marcante “naturalidade”, sua fluidez característica: “se é, é... se não é... também não é...” Revela-se em narrativa e em ato; Toninho diz como se deve ser: trata-se de uma história exemplar. Um homem de palavra: a palavra é matéria do espírito. Se não tem palavra, não é espírito, nem homem nem nada.

“Não senti nada... nada... nada... nada...”, mas foi tomado pelo espírito que se fez presente em seu corpo. Não há o que se diga: é possuído por algo no qual não é importante se ter crença, mas corporificá-lo, dar-lhe corpo, emprestar-lhe a carne e cumprir o juramento, porque se é “homem de palavra”, desde que “palavra” seja o morto. O que é o morto na umbanda senão o espírito que o possui? O ancestral? O preto, o velho, o índio, o nordestino, o Pai. Palavra é matéria e não o que se vocifera em reza, em turbilhão de palavras sem sentido, de sermões no curto-circuito imaginário. Há algo que só pode ser dito dessa forma, atuada, corporificada, possuída de espírito que se enuncia, performativamente: não há outro modo de se dizer. Revela-se aos filhos a vida exemplar de um pai.

Em conteúdo explícito, Toninho se diz não religioso: sua família tinha crenças e era religiosa, mas não era “de santo”, e ele destaca que nunca frequentou religião alguma. Ele costuma sublinhar sua incredulidade e aversão a questões religiosas. Quando alguém apontava seu suposto “dom espiritual” ele rechaçava a ideia com uma certa irritação. Rezou com “desconfiança”, incorporou involuntariamente, sem sequer perceber: por fim, surge um caboclo que lhe promete a cura se ele seguir uma missão. Entra no terreiro pela primeira vez com certa suspeita ou receio, numa postura crítica, contrariado. Mas há ainda conteúdos implícitos e diferentes, ou seja, outra camada de entendimento, há algo que é dito sem palavras: tudo o que lhe aconteceu parecia estar escrito, como se estivesse traçado e que nada tenha ocorrido por acaso, pois não foi planejado, desejado racionalmente; pelo contrário, era involuntário. Para a comunidade, Toninho é um “predestinado”.

Aos 54 anos saiu de seu terreiro de origem (A Tenda Filhos de Iansã, do Pai Arnaldo) para fundar sua própria Tenda de Umbanda: o terreiro de Oxalá. Diante da pergunta “e o seu terreiro? Qual é a história de fundação?”, Toninho inicia sua narrativa retomando o ponto de partida de sua história, a ancestralidade:

Meu pai era português. Meu pai era filho de português. Meu vô era português mesmo, de Portugal mesmo. Minha descendência [ascendência] é português com mineiro. Minha mãe era mineira. Meu pai era Henrique dos Santos Henriques. E meu vô chamava Antônio Henriques.

*Quem vem, quem vem de lá tão longe
São nossos guias que vêm trabalhar
Ôh... dai-me forças, pelo amor de Deus, meu Pai
Ôh... dai-me forças pros trabalhos seus*

(Ponto cantado de abertura)

Falar do ancestral é falar do grupo, da história do terreiro e de si mesmo. Quando explica a origem de sua Casa, de seu grupo religioso, conta um pouco sobre sua constituição familiar, fala de si e, concomitantemente, das marcas históricas de seu povo (uma história genuinamente brasileira): questões aparentemente psíquicas e individuais se elaboram “a partir de materiais simbólicos que são patrimônio comum da nacionalidade” (Bairrão, 1999, p. 26).

Como é que eu comecei na umbanda... Isso é uma coisa até meio... sabe... francamente... eu vou te falar uma coisa procê... a minha mãe era muito católica.... até eu... assim, né... a família minha é católica... minha família é católica. E eu nunca fui nesse negócio de religião...

Segundo Pagliuso (2012, p. 94), “a ligação dos homens com a dimensão ancestral tem por função promover uma ‘ação histórica’ sobre o que se entende por natural e com a natureza”. Toninho apresenta a umbanda como algo que o arrebatava, que o surpreende, algo que não fazia parte de sua vida e nem estava em seus planos. Explica que, antes da umbanda, ele não tinha uma religião, embora pertencesse a uma família de católicos “fervorosos” (“minha avó era beata”).

Eu nunca fui ligado nesse negócio de igreja... nunca fui mesmo... então eu acho que eu deixo muito a desejar na umbanda, no espiritismo... nesse negócio de se aprofundar... estudar... mexer mais, sabe... procurar... eu não sou muito ligado não...

Aqui Toninho revela um de seus pontos de identificação com os pilares da umbanda: a humildade com que narra sua trajetória. Ele diz que “deixa a desejar” como pai-de-santo porque não teve uma tradição anterior à sua inserção neste universo, não procurou uma preparação prévia. Por outro lado, neste contexto umbandista, a predestinação tem valor quando é de outra ordem, sem esforço, de forma leve, “natural”, sem forçar uma “orientação espiritual” ou uma “elevação” que, de outro modo, não está necessariamente no estudo, nos livros, em cursos preparatórios. O orgulho de trajetórias “sem estudo” e marcadas pelo “dom”, por algo que estava “escrito” (já que isso assume valor no universo da umbanda) pode vir camuflado por uma postura que aparentemente se aproximaria de uma suposta

autodepreciação, submissão, afinal a humildade é uma virtude muito cara aos umbandistas. Na umbanda, há uma inversão simbólica: pertencem ao “astro” (numa linguagem característica do terreiro de Oxalá) e à “luz” os pretos-velhos e caboclos, guias espirituais distantes da ilustração e erudição dos exus e o luxo e distinção das pombagiras. Embora afirme insistentemente que nunca foi “muito ligado nessas coisas”, olhando por qualquer outro ângulo parece ter uma íntima relação com esta “religiosidade”, porém a seu modo, em oposição a um clichê social imaginário do que seria um religioso caricaturalmente.

Ele suscita respeito e admiração em sua comunidade de fiéis devido aos sentidos atribuídos à sua trajetória na umbanda: este pai-de-santo teria, segundo narrativas próprias e de seus filhos-de-santo, um «dom», pois, inicialmente, não foi «convidado» por qualquer outro pai-de-santo, não «herdou» uma missão de comandar um terreiro transgeracionalmente, não pertencia a uma família tradicionalmente «de santo». Segundo contam, ele foi surpreendido por um espírito que o possuiu, atribuindo-lhe a missão de fazer a caridade na umbanda. Depois desse episódio, ele começou a trabalhar em um terreiro e, somente depois, buscou o candomblé para «confirmar» este «dom», no qual vivenciou o bori e a feitura de santo. Esta polaridade entre dom e iniciação também se encontra em cultos de possessão em outras regiões do país (Boyer, 1996).

Portanto, a partir de indícios e de supostas assimetrias, aqui encontramos uma interpretação construída pelo próprio Toninho acerca do que ele entende por “religião” e por “religioso”. Ele diz com frequência: “nem rezar eu sabia”. É um pai-de-santo de poucas palavras, seus ensinamentos se transmitem circulando em outra ordem (não por meio de uma réplica imaginária cheia de teorias e significados prontos). Prefere não teorizar muito ou racionalizar explicações, os porquês das coisas, não gosta de dar entrevistas, pois supõe que falar é trair. Saiu da Tenda Filhos de Iansã com 54 anos para fundar seu terreiro. Quando retoma a história de sua própria tenda, Toninho inicia sua narrativa dizendo: “Na verdade, o terreiro começou assim... quando o véio [Pai Arnaldo] faleceu...”. Funda-se o terreiro com a morte do Pai.

Na verdade, o terreiro começou assim... quando o véio faleceu... Lá dentro tinha mais ou menos assim uns vinte padrinho de terreiro... eu não era nada... eu nunca fui dessas coisas... eu não era inteirado... então tinha vinte padrinho... que ajudava a comandar... lá tinha mais ou menos oitenta médium... e na hora que o véio faleceu... até o Haroldo era parte da presidência... aí o véio faleceu... e como o Obá [pai-de-santo de um terreiro de candomblé em Ribeirão Preto] era pai-de-santo do véio... era avô de santo

nosso... fomos lá no Obá...

Com a morte do Pai, recorrem ao Pai do Pai, o Avô-de-santo:

Fomos nós... um grupo de médiuns... fomos eu, o L., a Z., a R.... um grupinho... o Obá falou... “bom, tem que escolher um pra tocar o terreiro e os outro acompanhar”... aí o L. falou... “não... eu toco o terreiro...” aí eu falei pro L... “você vai tocar?”... e ele disse “vou”... então vamo ver o que vai virar isso aqui, né... quando foi no dia de tocar o L. não apareceu.. não apareceu, não quis tocar... e logo ele que tinha vindo me chamar... “olha, eu vou tocar o terreiro lá, eu quero que você fique do meu lado me ajude...” eu disse, “claro, eu ajudo você, vou ficar lá do seu lado...” aí não veio, sumiu... aí falei... “ah... o terreiro vai fechar... e vamo parar de trabalhar, né...”

Com a morte do Pai, recorre-se ao Pai, significante que parece amarrar as histórias. Quando o Pai Arnaldo era vivo, ele encaminhava alguns filhos-de-santo ao seu Pai-de-santo, conhecido como o Obá (Obá, em iorubá, significa Rei. Ele é Filho de Xangô e toca um terreiro de candomblé, nação ketu): ele encaminhava para lá somente os filhos-de-santo que estariam preparados para se tornar pais-de-santo. Após a morte de Sr. Arnaldo, dentre os “preparados” estavam L. e Z. (decidiu-se não identificar os nomes). Inicialmente, diante do Obá (avô-de-santo), L. assumiu a chefia do terreiro de Iansã, porém, desde o primeiro dia em que assumiria o lugar de pai-de-santo, nunca apareceu. Toninho narra a situação:

L. largou a mulher dele e foi embora com outra moça... eu fui lá atrás dele, falar com ele... e ele me disse: “não tem nada a ver minha vida particular com o terreiro”... eu disse: “tem sim... quem tem um terreiro tocando... quem vai tocar um terreiro tem que preservar a imagem dele... tem que ter caráter, ter brilho [brio]... tem que ter responsabilidade... não é dentro do terreiro uma coisa e na rua é outro... você não pode ter duas caras... você tem que ter uma cara só...”

A partir da fala de Toninho, pode-se apreender que “quem tem um terreiro tocando” deve “assenhorar-se” de um lugar de chefia de um Centro de umbanda, assume-se a responsabilidade de um líder. Ele associa isso a ter brio (orgulho, valor) ou, metaforicamente, por um erro de português ou não, a ter brilho (luz). A comunidade (o outro) toca-o e toca-lhe a vida. Desse modo, exemplarmente, Toninho procura o irmão-de-santo e lhe diz exatamente do

que se trata “ser tocado pelo terreiro”: a sua vida particular teria tudo a ver com o terreiro, pois um Pai (de santo) não pode ter duas caras.

Eu nunca tive vontade de tocar terreiro, nunca tive... aí o L. não apareceu... eu tava aqui em casa e chegou o Zé Birigo... que era o braço direito do véio... Seu Zé chegou aqui... “eu vou tocar o terreiro lá, você me ajuda, Toninho”... “claro, o que precisar fazer, eu faço...” aí o Haroldo chegou também... “não... vamo lá tocar o terreiro...” eu era médium simples... não ia pegar cargo nenhum... aí Seu Zé falou que ia tocar o terreiro e eu fui... aí tá lá tocando o terreiro... tal e tal... abre gira e fecha gira abre os trabalho... aí Seu Zé chegou no meu ouvido baixinho e falou... “Toninho, eu vou me afastar uma semana, você fica aí tomando conta pra mim...” uma semana? “Tá bom, uma semana eu fico... eu abro os trabaio, fecho...” “Dá pra você fazer??” “Dá, sim, eu me viro...” E nunca mais Seu Zé voltou... nunca mais ele voltou... eu fiquei tocando um mês, seis meses, um ano.. fiquei doze anos lá tocando o terreiro... aí foi doze anos...

Embora todos tenham passado pelo mesmo ritual iniciático no candomblé ketu, nenhum deles assumiu o “lugar do pai”. Assim como sua inserção na umbanda e sua vivência mediúnica, a assunção do lugar de pai-de-santo também ocorreu “sem querer”, sem planejar. Depois de um tempo como pai-de-santo, Toninho voltou a procurar seu avô-de-santo, do candomblé, o Obá, quando começou a sentir “umas coisas estranhas”. Ele conta que parecia estar “enlouquecendo”, andava confuso, com medo de tudo, tinha receio de que acontecesse algo com ele: “Fui pro Obá... e aí preparei lá no candomblé... na verdade, nunca sai do terreiro dele [do Pai Arnaldo], mas fui me preparar no candomblé... aí não gostei do candomblé e sai... pensei... isso não é pra mim...”

Para o Toninho e sua comunidade, o candomblé ocupa um lugar de saber “legítimo”, de “origem de tudo”. Fala-se do candomblé com respeito, muitas vezes com temor, pela força de suas “mirongas”, de seu poder místico. É interessante como, em sua Casa, o candomblé e a Bahia estão muito associados e são representantes de uma tradição “de raiz”, são os ancestrais: “nós viemos deles”. No candomblé, o Obá jogou búzios e percebeu que o que estava acontecendo na cabeça de Toninho (os medos, receios e confusões) estava relacionado aos seus orixás, pois seus santos de cabeça eram Oxaguiã e Iemanjá e ele estava só “tratando” até então de Ogum. A partir daí Toninho continuou trabalhando com Ogum, mas assumiu-se como filho de Oxalá e Iemanjá. Retomando a narrativa de fundação de seu próprio terreiro, Toninho diz:

O Gilmar [filho do Pai Arnaldo] tinha virado crente, evangélico... e resolveu... tava em Franca... resolveu voltar pra Ribeirão... e disse... “Toninho, eu quero voltar no Centro de volta... e eu disse... claro, tudo bem, o Centro tá aqui, era do seu Pai... era docês... não é meu... você entra...” “não, mas eu queria que você me preparasse de novo... me desse a preparação.. eu vou ficar junto com você tocando junto com você” “ah... tudo bem...” aí ele entrou... aí ele foi trabalhar lá... ficou trabalhando junto comigo lá dentro... e eu comandando, né... aí... ele começou a trabalhar... ele trabalhando... aí eu vi que não tava bom porque ele começou a fazer trabalho particular e cobrar... cobrar, sabe... fazer as coisa e cobrar... aí eu peguei e falei... quer saber duma coisa... eu entrei aqui pra fazer a caridade... pra fazer as coisa de graça... eu não cobro nada de ninguém... nunca peguei dinheiro de ninguém... eu não preciso disso... e meu dinheiro é trabalhar lá... na Penha... porque se eu cobro eu não tô fazendo caridade, tô fazendo meio de vida... aí falei pra ele... aí ele fica pra lá... eu fico pra cá... aí eu sai... aí eu ia trabalhar sozinho, porque eu tinha um terreiro... era um salão... eu trabalhava sozinho de sábado... fim de semana... quando as pessoas vinham atrás de mim pra tomar passe... ou então algumas crianças... alguém doente... eu ia benzer nesse salãozinho, pra não ficar dentro de casa... e como eu tinha esse salãozinho eu pensei “vou fazer ali mesmo...” mas depois fiquei com o menino [o filho do meio, o Edinho com a esposa e a filha] pra morar aí... aí eu falei então faço na sala mesmo... é pra fazer a caridade então não importa onde, até no quintal, no meio da rua... não importa... aí Neide... mãe do silvinho me falou... eu tenho um salãozinho vazio aqui... se você quiser pode vir trabalhar... aí desceu os médium que tava lá em cima... desceu a Fátima, o Zé, o Seu Altamiro, o Benedito... era todo mundo de lá e desceram atrás de mim... a Katinha também... faz quase uns quinze anos... aí eu precisei formar de novo... fui buscar diploma na federação espírita da umbanda... aí puseram o nome de Oxalá... tem tudo o estatuto... no cartório direitinho... tem tudo no imposto de renda... mas eu não pago nada... porque eu também não ganho nada, né...

Em sequência, Toninho continua sua reflexão:

Eu quero assim... deitar na minha cama... com consciência tranquila... nada cabe dentro do seu caixão... você pode ter um prédio... você pode ter dois três carros... você pode ter fazenda... dentro daquele caixãozinho não vai com você de jeito nenhum... então o que manda em você é paz de espírito... não adianta você ter um monte de

dinheiro e não ter paz de espírito... gente podre de rico sem paz de espírito... para que tudo isso se nada é meu? ... a pessoa, sim, tem que estudar... pra ser dona dela mesma... então eu digo... estuda pra ser dono de si mesmo... porque a escravidão não acabou não... viu... a primeira coisa é que você tem que fazer aquilo que você se sente bem... tem que estudar... pra ter seu meio de vida... trabaia... mas não ficar atrás de querer ficar rico... isso aí é só ambição... não leva pra lado nenhum... não adianta dizer tenho prédio.. tenho oito apartamento... tenho carro... aí você morre e depois fica tudo aí pros outro brigar..

A narrativa faz reverberar “os nomes do pai e do filho”, são as posições significantes que se repetem na constituição, destituição e reconstituição de lugares: vê-se o retorno do filho “de sangue” (Gilmar), que depois assumiu a posição de pai-de-santo no lugar do próprio pai (Arnaldo, seu genitor) no terreiro Filhos de Iansã; destituiu-se o lugar do filho-de-santo (Toninho) que havia virado pai-de-santo no lugar de Arnaldo (seu pai-de-santo). Na umbanda, terreiro não é propriedade, até porque não se é dono de nada, materialmente. Embora o umbandista acredite que a “posse material” não existe (pois “é tudo ilusão”, como diz Pai Benedito), acredita-se, em contrapartida, que há sempre algo que lhe é próprio. Nessa tradição, apropria-se apenas do que se pode carregar, do que se pode levar consigo. Assenhorar-se é importante, tornar-se “senhor”, mas senhor de si mesmo. Ser escravo é não se apropriar de si. Nessa lógica, consanguinidade não define a propriedade sobre algo. Sem aquilo que lhe é próprio, resta impropriedade, qualidade do que é incongruente e inadequado. Toninho conclui sua história, lembrando que fundou o terreiro no salão da casa da mãe de um amigo (Silvinho), onde funciona o Centro até hoje.

Fomos trabaiaando ali começou com seis médium... não cabe muita gente ali... não cabe... mas pra procurar um salão maior... não dá... tô véio.. tô cansado... o Gilmar ficou pra lá, eu fiquei pra cá.. tô cumprindo minha missão... porque eu falei que ia pôr branco até morrer, tô ajudando... aí como é que funciona... nós paga água, luz, e IPTU pro silvinho... e nós trabaia no salãozinho... Eu tô aqui de passagem... eu não vou levar nada... por isso não cobro nada... interessante, meu fio²³, é você fazer a caridade, ajudar os outro... só uma palavra que você dá pra uma pessoa... se você puder ajudar... incentivar... a pessoa levantar o ânimo dela... é a psicologia que você usa... né... é a

²³“Fio” é uma corruptela da palavra “filho”.

consciência, a psicologia...

Na conclusão acima, Toninho parece apresentar o preâmbulo de uma perspectiva umbandista sobre psicologia, uma descrição etnopsicológica do que é ser “umbandista”, o que é fazer a caridade e do que se tem de deixar para trás. Hoje é um pai-de-santo respeitado, fundou seu próprio terreiro e tem 40 anos de experiência na umbanda. Todos esses detalhes parecem sublinhar, em sua fala, a autenticidade do fenômeno: não houve uma decisão racional, ou a herança de um terreiro, ou uma preparação espiritual, um desenvolvimento mediúnico, a escolha por uma religião ou por uma vivência religiosa. Não, ao contrário disso, há sempre algo que é da ordem do inefável, do sagrado, do vivencial, do sensível, o “nascido feito”.

Em conversa audiogravada com Seu Toninho, diante da pergunta “e o senhor? Fala alguma coisa para o filho-de-santo quando ele decide desenvolver a mediunidade?”, ele responde:

Falo nada. Mas uma coisa eu digo, só uma coisa: Quer entrar, quer? Mas tem uma coisa... tem que pensar muito bem antes de começar a trabalhar e entrar num terreiro... porque isso aqui não é brincadeira, é uma coisa muito séria... é uma coisa que não é fácil... é muito bonito de ver, agora praticar é muito difícil... praticar não é fácil não... então tem que pensar muito.... porque a mediunidade é o seguinte, quando tá quieta, tá quieta... mas é igual marimbondo.... depois que mexe... tem que cumprir a obrigação... eu tô aqui há mais de quarenta anos, e eu sei... o resto vai aprendendo aos poucos...

Toninho não costuma ensinar um filho-de-santo através de explicações verbais, mas sim por meio do gesto, do exemplo. Ao mesmo tempo, o crucial em sua fala é situar o desejo: “quer entrar? Quer?” O importante é ter certeza do que se deseja, o resto vai aprendendo aos poucos. Ao mesmo tempo, destaca que não é fácil, ao sublinhar a disciplina como uma virtude imprescindível para um umbandista: sobre isso costuma contar um episódio que viveu na praia de Santos depois de um ritual na beira do mar.

O charuto marca uma missão a ferro e fogo, na pele (5) Ao longo de sua caminhada na Tenda de Umbanda Filhos de Iansã, Toninho acompanhava o pai-de-santo Arnaldo quando ele levava os filhos-de-santo em trabalhos na mata, na praia, na cachoeira ou na encruzilhada. Numa dessas viagens, foi a Santos, mas, como era muito jovem, se dispersou um pouco com as belezas da cidade litorânea, com as praias, o mar etc. O trabalho de umbanda foi realizado

na praia, à noite, quando Toninho incorporou o Caboclo Ogum da Mata. No fim do ritual, antes de desincorporar, o caboclo chamou o cambono que estava ao lado do Toninho e enviou um recado para seu “cavalo”: sugeriu que ele tivesse mais responsabilidade, que umbanda era coisa séria e que ele não poderia permitir que o médium se dispersasse enquanto tinha que se concentrar nos trabalhos. Para que ele lembrasse o recado, o caboclo apagou seu charuto na própria testa (ou seja, na testa de seu médium, o Toninho). Quando voltou a si, colocou a mão na testa porque ardia, olhou-se no espelho e viu a marca; perguntou ao cambono que lhe explicou o recado do caboclo.

3.3.2 Em nome dos pais

Quando Toninho conta-se a si mesmo e o seu terreiro, há um filho narrando o trajeto de um Pai. A que pai refere-se? Ao Pai. Toninho entra na umbanda para cumprir uma missão diante do adoecimento de seu Filho. Seu pai (de sangue), Sr. Henrique dos Santos Henriques, vai até a sua casa e lhe leva ao hospital.

O Primeiro Pai que aparece na cadeia associativa de sua história não é Deus, nem o Pai Ogum ou Benedito, Pai Oxalá ou Xangô, tampouco o pai-de-santo, mas empiricamente é o seu pai mesmo (Henrique Henriques), o primeiro na cadeia das gerações. Seu Henrique aponta-lhe os meninos acamados, entre os quais estava o filho enfermo, uma espécie de metáfora do que ia acontecer (Toninho se tornaria Pai de muitos filhos espirituais). Os olhares dos meninos acompanhavam Toninho; quem percebe e ratifica isso é o seu pai. A posição da paternidade vem pelos olhares dos filhos do outro (dos outros): ele reza por todos e não somente pelo filho biológico.

O pai não é algo dado, biológico, orgânico, natural, mas também não é uma representação de uma função, um símbolo, um sinal de faz de conta. O pai é o pai mesmo, que se revela na maneira como fala com um filho e como lhe ensina a ser pai. Quando Pai Arnaldo morreu, seus filhos recorreram ao avô (Pai do Pai). Após duas “deserções” de outros filhos “indicados”, Toninho, interpretado como predestinado (“sem querer”), assume o lugar do Pai. Depois, com o retorno do filho biológico (Pai Gilmar), Toninho deixa-lhe o terreiro (sua “herança”) e vai fundar o seu.

Quando Toninho conta a história do seu próprio terreiro, ele diz: “na verdade, o terreiro começou assim... quando o vóio faleceu...”. A fundação de seu terreiro, no qual ele assume o seu lugar, se dá com a morte do Pai. O Pai (em psicanálise) enquanto função, o Nome-do-Pai enquanto sustentando a ordem simbólica, permite a confecção e reconfecção de

narrativas humanas: “do pai inicial, fundamento do laço social reduzido a um símbolo, portanto na condição de morto, chegaremos a um pai vivo” (Zenoni, 2007, p. 15). O lugar do Pai Empírico dependeria do estatuto do Pai Ancestral Morto (Bairrão, 2010). O status simbólico de sua função dependeria, em última instância, da “Anulação” de sua própria condição de ser vivo, ou seja, trata-se da operatividade de um Nome, a operatividade de um ausente (Zenoni, 2007).

Isso já está certamente em Freud (1913-1914/1996), metaforicamente ou não, no mito de origem para a humanidade, no parricídio como crime primevo fundador da cultura (Coelho, 2011): o Pai Assassinado e, no limite, o Pai Morto. Quantas e quais narrativas se estruturam com “nomes” do Pai? Em nome do Pai? A transmissão está sempre ligada ao Morto, ou à identificação com ele: a identificação com o irrepresentável da morte, pura letra impronunciável, irrepresentável e sem sentido (Coelho, 2011). Sem isso não se transmite nada, não há herança, não há memória, não se tecem histórias.

Há um encadeamento possível de significantes; o nó é o que permite a ligação, o Pai garante que os vagões presos uns aos outros não descarrilhem. Permitem construir histórias não por meio de uma transmissão oral de narrativas, mas através de marcas, algo que se dá pelo corpo. O morto, o simbólico, o inconsciente, o irrepresentável, o segredo, o que não deve ser dito é o que não pode ser dito. A morte é associada ao simbólico e consequentemente à função paterna, ou seja, a inscrição da morte é consubstancial ao simbólico (Bairrão, 2010, p. 408).

Sendo assim, tomando o Outro como sede da palavra, no limite, o pai é aquele que tem a palavra, que pode falar (Lacan, 1956-1957/1998). Ingerir o pai morto é uma metáfora de filiação ao simbólico. Mas o que se ingere como o corpo do pai não é apenas o pai morto, a pertença a uma linhagem ancestral, mas também a morte no corpo do pai (Bairrão, 2010, p. 418). Para Bairrão (2010):

Filiar-se implica o 'sacrifício' de ascendentes, ou, mais precisamente, de signos, valores, sintaxes e estilos que lhes sejam associados, de tal maneira que possam ser apropriados, remodelados e transformados em traços de identificação e marcas de pertencimento (p. 416).

3.3.3 Mãe Edna e seus filhos

Edna nasceu em Ribeirão Preto em 05 de janeiro de 1948. Casou-se com Antonio dos Santos Henriques aos 20 anos, com quem teve três filhos homens. Quando seu marido tornou-se pai-de-santo no terreiro de Pai Arnaldo (na Tenda Filhos de Iansã), ela se ocupava da organização do centro em dia de gira (era Edna que ficava na porta recebendo as pessoas e distribuindo as fichas para os atendimentos). Quando ele fundou seu próprio terreiro, ela tornou-se sua cambona e assumiu o pilar da Casa: a mãe Edna era uma mulher de poucas palavras, mas com o pouco que dizia inspirava respeito em seus filhos-de-santo. Diferentemente de seu marido, era ela quem dizia o que cada um podia ou não podia, o certo e o errado, as regras da Tenda. Quando um filho-de-santo decidia “vestir roupa branca” e desenvolver a mediunidade, ela explicava tudo, mas dizia uma única vez. Depois, tudo era sinalizado pelo seu olhar, pela sua expressão. Não havia filho que a questionasse ou desrespeitasse sua Lei. Caso isso acontecesse, o lugar desse filho não caberia mais na Casa.

Edna assumia três cargos no terreiro. Ela era a fiscal: organizava os rituais, as reuniões, as obrigações dos filhos-de-santo, supervisionava como estavam sendo feitos os trabalhos espirituais, preocupava-se com o tempo de cada consulta para que o ritual não acabasse muito tarde, chamava a atenção quando as pessoas conversavam durante a gira ou quando faziam muito barulho etc. A Lei repousava em seu olhar, era quem situava todos em seus lugares. Ao mesmo tempo, era dela o lugar de cambona do pai-de-santo, instrumentando seus guias, orientando seus filhos, traduzindo sua voz. Além disso, ela ficava na porta do congá quando começavam as giras: distribuía as fichas para os atendimentos e ia chamando os números das fichas para as consultas com os respectivos médiuns. O lugar de quem assume a porta não é fácil: as pessoas recebem as fichas por ordem de chegada, muitos pedem consultas mesmo estando sem ficha e outros chegam atrasados demandando um encaixe na fila. Tudo isso pode causar muita discussão na assistência. Por isso quem fica na porta deve ter um “pulso firme” para administrar essas questões. Toninho comenta:

A Edna era totalmente diferente de mim, a Edna era rígida. Como se diz... ela tinha um pulso firme. Ela tratava todo mundo com seriedade. Você não via um riso nos lábios dela. Ela falava com você de cara fechada. Ela achava que tudo ali tinha que ser do jeito dela... [...] ela era pulso firme... no tempo da Edna não tinha essas coisa que tem hoje, porque a Edna não deixava ninguém nem respirar aí dentro... [...] ela que comandava, então ela não dava espaço... na diretoria cada um tem sua missão aqui pra

cumprir... se você é o chefe espiritual, é o chefe espiritual... se você é o fiscal, você é o fiscal... se você é o procurador, você é o procurador.... se você é o tesoureiro... você é o tesoureiro. Ela era o fiscal e só ela que falava... não dava bola pra ninguém.. ela era rígida, ela era muito rígida mesmo... [...] Ela rodava aí tudo, mas não girava, ela ficava desincorporada. Tudo o que você perguntasse a ela, ela sabia. O que ela fizesse tava bem feito... ela tá comandando, ela que tá olhando o terreiro. Eu não posso passar por cima dela, e ela não podia passar por cima de mim.

Toninho explica que a Edna sabia situar cada um em seu lugar e sublinha o quanto isso era importante para o terreiro. De acordo com sua inscrição na Federação de Umbanda do Estado de São Paulo, o terreiro possui 5 cargos: o presidente, o vice-presidente, o tesoureiro, o procurador e o fiscal. O pai-de-santo sempre foi o presidente da Casa. Questionado sobre qual é a função de um presidente de terreiro, ele explicou que, em seu caso, o presidente era (naquela época) também líder espiritual e, portanto, ele tinha a função de “desenvolver as pessoas, fazer o amaci, preparar os médiuns”.

Mas eu acho que não é porque eu sou presidente que eu tenho que tocar sozinho não... eu vejo isso aqui como uma família... todo mundo tem que ser unido... todo mundo tem que tocar... então não pode tocar um sozinho.... você tem que tirar pela opinião dos outros também, né... não pode ser só uma cabeça só... então você faz uma reunião lá da diretoria... e a gente faz uma votação... aí um é de acordo, outro não é... aí quem tem mais número de votos ganha... não adianta eu dizer “não, tem que ser assim”, eu não sou o dono da verdade e também não acerto todas, né...

Por muitos anos, Toninho e Edna administraram o terreiro juntos: ele como líder espiritual e presidente e ela como cambona de seu marido, fiscal e organizadora da porta. Na vida pessoal cuidavam de seus filhos e de outros membros da família que moraram com eles, enquanto Toninho trabalhava na Indústria Metalúrgica de segunda a sábado, fazendo hora extra duas vezes por semana, para sustentar sua casa.

O sacrifício do carneiro (6) Toninho trabalhou na Penha por 33 anos. No fim de sua carreira, ele era considerado um dos melhores torneiros mecânicos da empresa, o mais experiente. Ajudava e ensinava a todos, já havia passado por todos os departamentos da indústria. Muitos o chamavam de “Veião” (um superlativo de “velho”, o “Grande Velho”). Dentre os seus colegas, havia um jovem torneiro cujo apelido era Carneiro. Toninho conta: “eu ensinei tudo o que eu sabia ao Carneiro”. Quando o supervisor de sua secção resolveu se

aposentar, chamou o Veião em seu escritório e o convidou para assumir a chefia do departamento, já que tinha experiência, conhecimento e o respeito de todos. Toninho explicou que não se sentiria a vontade nesse tipo de cargo, mas pediu para indicar uma pessoa de sua confiança: o Carneiro. O chefe aceitou a sugestão e nomeou o jovem rapaz como novo supervisor, explicando-lhe que ele deveria fazer uma lista com o nome de todos os torneiros que gostaria de manter em sua equipe e uma lista com o nome de todos que não ficariam (os que seriam demitidos). Carneiro fez as listas e o nome do Toninho encabeçava a segunda. O ex-chefe questionou-o, ao que o jovem torneiro respondeu, explicando que o Veião dava muito palpite, queria saber de tudo, se metia nos serviços dos outros. Assim como aceitou a decisão de Toninho, o então ex-chefe concordou também com as escolhas do novo supervisor. As notícias circularam e, embora Toninho tenha recebido propostas de outro setor da Penha para se manter na empresa, ele decidiu que era hora de parar: “eu tinha cumprido minha missão lá”. Passado um tempo, Carneiro ficou sabendo quem o havia indicado para a chefia do departamento: o Veião. Sim, Toninho havia cumprido sua missão na Penha (penha é pedra. No sistema simbólico afro-brasileiro, pedra é associada a Xangô, deus da Justiça); sim, ele havia ensinado ao Carneiro tudo o que sabia. No sincretismo, Xangô pode estar associado a São João (santo representado pela imagem de um menino com um carneiro no colo).

Na vida mundana, seria um episódio típico: o mais “sábio” se omite e indica alguém “esperto”. Tratar-se-ia de uma metáfora? O mundo profano está repleto de carneiros: muitas vezes quando alguém é nomeado para uma posição de poder, a primeira coisa que faz é afastar aqueles que poderiam ameaçar seu cargo. Neste caso, ao fazê-lo, Carneiro libertou o seu imaginário rival para uma dedicação mais exclusiva à sua vida espiritual.

Depois desse episódio, Toninho ainda tentou trabalhar em outra metalúrgica como torneiro. Ficou três meses em serviço, mas decidiu realmente parar e dedicar-se à sua esposa e ao seu terreiro. Ele conta que aproveitou muito pouco ao lado dela, pois sempre trabalhou muito na Penha e no centro de umbanda. Aposentado, ele conseguiu compensar esse tempo. Porém, depois de alguns anos, em 2009, o terreiro recebeu a triste notícia do falecimento de Dona Edna, um infarto fulminante. Todos diziam que ela era o eixo de uma comunidade. O terreiro fechou por uma semana.

Ai, ai... mas como é bonito ver

Da meia-noite pro dia

O cantar da Juriti

(Ponto dedicado ao canto de presságio da Juriti)

Quem entrasse ali na semana seguinte, veria o terreiro vazio, sem o som da algazarra das crianças, a música dos carros encostados na guia, o barulho do bar vendendo churrasquinho e cerveja na esquina. No topo do altar, um filho-de-santo apontou a pomba branca, representando o Espírito Santo. Ouvia-se somente o som dos passarinhos nas gaiolas. Na semana seguinte, Toninho contou:

Um dia antes, eu sentei aqui nessa mesa da cozinha e comecei a escrever umas coisas... não parecia eu... eu sou analfabeto né... estudei até o terceiro ano da escola... fui lá e mostrei pra Lola... ela me disse... o que é isso Veinho... parece que tá se despedindo. No dia seguinte ela caiu em meus braços e foi²⁴.

Toninho parecia ter um presságio: o texto a que se refere no relato acima foi transcrito por Raquel Rotta em sua tese de doutorado (Rotta, 2014, p. 104-105), no momento em que ela apresenta uma etnografia sobre o Terreiro de Oxalá:

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. Amar não é posse. Amar é doar e libertar. Permitir que o outro tenha liberdade de escolher o caminho que lhe próprio. Amar 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

²⁴ Toninho chamava Edna de Lola, ela o chamava “Velhinho”.

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).

A Juriti é uma ave da mesma família dos pombos. São duas aves que facilmente se confundem, pois muito se parecem. Dizem que ela tem um canto melancólico, muitas vezes interpretado popularmente como um “mau agouro”. Seu canto é de fato lúgubre, como um lamento, uma lamúria. É um pássaro que vive sempre em casal: constroem o ninho e criam os filhotes em parceria. Foi perguntado a Toninho na semana seguinte ao acontecido: “e o senhor? Está bem?” Ao que respondeu: “ELA está, porque o corpo é a gaiola da alma”.

Eu vivi 45 anos com minha velha... nunca xinguei ela... nunca briguei com ela... pode perguntar pra minha nora que tá aqui do lado, pros meus filhos... eles nunca chegaram aqui em casa... e eu xingando ou brigando com ela... lutei sim... trabaiei muito na minha vida... mas graças a Deus... nunca me faltou nada pra comer... nunca fui assim de querer ficar rico... nunca fui ambicioso materialista... tendo arroz feijão salada no meu prato tá bom...

Depois que a comunidade perdeu D. Edna, algo se modificou na estrutura do terreiro e, ao longo do tempo, as posições foram se redefinindo. Os papéis divididos entre Toninho e Edna foram diluídos entre os membros da Casa. O modo como os papéis foram sendo redistribuídos pelos filhos parece marcar os meandros de interpretação do terreiro, pois indica que as pessoas não se colam aos papéis que ocupam, ou melhor, os lugares não são as pessoas, mas ligam-se a elas pela literalidade de significantes que os constituem. Isso fornece uma pista dos processos interpretativos: a literalidade. A seguir, a partir dos exemplos, será possível compreender melhor esta questão.

3.3.4 Os filhos, seus lugares e cargos

Atualmente, existem 7 “cargos”. Perante o estatuto do terreiro junto à Federação de Umbanda, Toninho mantém-se até hoje na **Presidência**.

A porta: pelos corredores do terreiro, ouvia-se: “e agora? quem vai ficar na porta?” Inicialmente sugeriu-se Seu Paulo, filho de Ogum: como Edna, ele é também um homem de poucas palavras, um tanto quanto sisudo, um filho-de-santo circunspecto e sensato. Mas, infelizmente, logo depois de sua nomeação, Seu Paulo sofreu um acidente de moto e ficou um bom tempo sem poder andar. Felizmente, recuperou-se e hoje está novamente no terreiro. Ao

mesmo tempo, as pessoas ficavam incomodadas com a maneira com que ele chamava a atenção. Um filho de Ogum não poderia ser diferente: uma repreensão muitas vezes um pouco dura e uma fala mais contundente e seca conotavam a austeridade de seu Pai de cabeça. Como Edna, o olhar silencioso de Seu Paulo carrega as marcas de uma sabedoria de poucas palavras.

Por fim, o grupo decidiu que, embora Seu Paulo tivesse características condizentes com a função da Porta, o membro eleito para o cargo foi Seu Pedro: o “cabeça branca”, como o preto-velho Pai Benedito costuma chamá-lo. Um homem sereno, não fala alto, não se irrita com ninguém. De novo e coincidentemente, Seu Pedro também tem um considerável comprometimento auditivo²⁵. Ao mesmo tempo, Pedro é advogado e, não por acaso, filho de Xangô (deus da justiça). É ele que distribui as fichas, chama os consulentes para os atendimentos, marca os trabalhos, ajuda a riscar os pontos de pólvora.

É possível perceber que os traços que se repetem entre esses personagens são eixos de ligação com Edna. Portanto, a interpretação se dá a partir da marca literal: não importa quem é Pedro ou Paulo. O essencial é o traço que os caracteriza para associá-los ao cargo da “Porta”. O sisudo e de poucas palavras: não importa se chama Paulo, importa que é filho de Ogum e isso conota sua faceta incisiva. O caráter de senioridade, sabedoria e respeito perante a comunidade retraçam Pedro estabelecendo um liame com Edna. Xangô surge como uma qualidade imprescindível para quem deverá administrar os desentendimentos dos filhos na porta, como fazia a Mãe, mantendo-a viva simbolicamente.

O Fiscal: cogitou-se eleger Seu Altamiro para o cargo de fiscal. Seu Altamiro não é sisudo, mas fala pouco e observa muito. É um tanto quanto desconfiado (como ele mesmo costuma dizer: “é que eu tenho cisma, sou cismado assim mesmo”). Possui uma sabedoria proveniente de sua “senioridade”, ele tem 87 anos (em novembro de 2015) e acompanha o Toninho em sua trajetória na umbanda há mais de 40 anos. Mas Seu Altamiro carrega a característica de quem é sábio e ancião num terreiro: segundo Toninho, na umbanda, deve-se falar pouco e ouvir pouco, pois quem vem trabalhar para “escutar” e “dizer” são os espíritos, já que por meio do transe presta-se a caridade. Seu Altamiro hoje tem um sério comprometimento auditivo. Coincidentemente, Pedro e Toninho hoje têm o mesmo problema. No caso do segundo, depois de 40 anos trabalhando como torneiro mecânico perdeu 60% de sua audição. A surdez de um filho torna-se significativa e oferece-se como traço literal: um bom umbandista não fala e não ouve, mas é veículo para que um espírito o faça.

25 Não se objetiva sugerir aqui que o comprometimento auditivo de um umbandista represente uma condição necessária para assumir qualquer cargo em um terreiro. Mas parece ser significativa sua repetição e conota uma característica um tanto quanto peculiar.

O antigo cargo de fiscal que pertencia à D. Edna ficou por um tempo com Nájla: filha de Iemanjá, embora tenha a fluidez e sensibilidade de uma filha das águas, sabe falar com seus irmãos-de-santo, caso algo esteja “fora do lugar”. Nájla chama atenção quando um trabalho é feito fora dos padrões da Casa, quando as consultas prolongam-se para além do tempo permitido, bem como outros aspectos relacionados às normas e organização do terreiro. Ainda que tenha sido interpretado como filho de Oxalá e Iemanjá, Toninho trabalha com Oxalá e Ogum. O nome do terreiro na Federação de Umbanda é Centro de Umbanda Oxalá. O “nome da mãe” (Iemanjá) ficou somente na “entrelinhas”, não está explícito. Nada mais “justo” que quem ocupasse o lugar de fiscal (antes pertencente à Mãe) fosse uma filha de Iemanjá. Depois da gravidez de Nájla, o cargo foi assumido por Ivan, filho de Xangô.

Tesoureiro: Seu Pedro tem dois cargos no terreiro, um deles é a Porta e o outro é um cargo oficial, “no papel”, ou seja, no estatuto do terreiro, ele é o tesoureiro. Trata-se de um homem que lida com a lei, com o controle, com o dinheiro e com a justiça.

Procurador: Haroldo, filho de Oxalá. Ele é advogado e se responsabiliza por resolver questões burocráticas fora da Casa, relacionadas a cartório, justiça, federação etc.

Vice-presidência: foi assumida por Zé, assim como o cargo de **Conselheiro**. Após alguns anos da morte de Dona Edna, Toninho dedicou-se à indicação de um dos seus filhos-de-santo a fim de prepará-lo para que ele pudesse assumir a posição de Pai Pequeno da Casa e assim ajudá-lo na execução dos trabalhos, bem como, futuramente, segundo ele, para que esse “filho preparado” pudesse também se tornar pai-de-santo do terreiro de Oxalá, dividindo assim o “peso” de sua missão.

Toninho explicou que não escolhe o filho, mas espera que ele o procure e se prontifique. Posteriormente, ele pode abençoar a iniciativa. Preparou Zé para que ele pudesse se tornar pai-de-santo. Como Toninho, ele recebe também um caboclo de Ogum, atualmente é quem faz os rituais de desenvolvimento mediúnico dos filhos-de-santo, os amacis e as coroações dos novos médiuns do terreiro.

Em 20 de novembro de 2015 (dia em que se comemora a consciência negra, dia de homenagem a Zumbi dos Palmares), houve a preparação de mais dois filhos-de-santo para a assunção do papel espiritual de pai e mãe de santo²⁶ (Jairo e Neide, ambos filhos de Ogum). O interessante é que a escolha do novo pai ou mãe de santo se dá pela repetição do orixá responsável pelos rituais de iniciação dos filhos da Casa: se se chama Zé, Jairo, Neide ou

²⁶ Nesta cerimônia, estiveram presentes dois convidados muito importantes para a história do terreiro: Pai Gilmar da Tenda de Umbanda Filhos de Iansã e o ogã de seu centro, Ricardo. Ambos foram recebidos calorosamente pelo Ogum incorporado por mãe Neide. Ricardo comandou o toque do atabue neste dia de festa, ao lado dos dois ogãs do Terreiro de Oxalá.

Antônio não importa, o imprescindível é que o chefe continue sendo um Ogum (foi ele que iniciou o Pai na umbanda e ele “deseja” continuar iniciando seus filhos).

Assim como preparou um Ogum para também executar as atividades de pai-de-santo ao seu lado, havia ainda outra função que Toninho parecia buscar dividir com alguém. Ele conta que, ao longo de sua missão na umbanda, não houve um dia sequer que tenha conseguido passar uma jornada inteira em casa sem ser chamado por um consulente para conversar, pedir conselhos, orientações ou até mesmo cura. Com o tempo, Toninho identificou em um de seus filhos-de-santo (psicólogo e filho de Oxalá) virtudes condizentes com este papel: sensibilidade, refinamento e escuta clínica apurada. Desde então o pai-de-santo sugere aos fiéis que, quando necessário, procurem este psicólogo em situações de aflição, que conversem com ele em horários diferentes das giras na própria sala de sua casa (do terreiro). Trata-se de uma interessante clínica de plantão psicológico que hoje funciona no Centro de Oxalá cujos encaminhamentos de “pacientes” são feitos pelo próprio líder religioso da comunidade. Assim, Toninho consegue arrefecer o peso de suas obrigações hoje aos quase 70 anos de idade: Ogum para o desenvolvimento das giras e Oxalá para o acolhimento das angústias de seus filhos.

Os lugares de Edna foram redistribuídos: o que se impõe enquanto morto, enquanto marca, enquanto lugar, simbólico. Ocupá-lo não é simples, não é fácil, não é leve. O lugar do morto é o que se encontra de mais vivo em um terreiro. Edna ocupava quatro lugares no Centro: afetivamente (na família de sangue, é a esposa do pai-de-santo); burocraticamente (era a fiscal do terreiro); administrativamente (organizava a porta); espiritualmente (cambona do pai-de-santo). Segundo Maggie (2001), nas comunidades afrobrasileiras tradicionais, há sempre um código de santo (“cargos espirituais”) e um código burocrático (“cargos administrativos”, de organização da Casa), embora ambos se misturem e se diferenciem em um movimento de um contínuo ir e vir.

E o lugar de cambono? Logo que Edna faleceu, essas questões de “funções” ficaram muito complicadas na Casa. Assumir funções exige investir marcas novas e preservar o lugar do morto. Edna vive e marca posições, situa cada um em seu devido lugar. Assumiu como cambona a neta do pai-de-santo, Janaína (tem também o nome de Iemanjá e é filha dela), atabaquista do terreiro. Mas Janaína começou a fazer um curso técnico à noite e não pôde continuar frequentando assiduamente o Centro.

Edna havia falecido no início de 2009. No final do mesmo ano, Toninho começou a frequentar o terreiro do pai-de-santo vizinho (Pai Marcelo) aos sábados (Fraternidade Esotérica Caboclo Pena Branca): ele gostava de ir lá, pois, segundo conta, não ficava tão sozinho em casa, saía um pouco, ia conversar com as pessoas na Fraternidade de seu amigo

“Marcelinho”, como o chamava carinhosamente. Na época, lá nesse terreiro vizinho, a pesquisadora do Laboratório de Etnopsicologia desenvolvia visitas de campo de seu mestrado sobre o humor. Ela utilizava uma câmera e um gravador ao longo de todo o ritual, já que tinha que lidar com a imprevisibilidade do seu objeto de pesquisa (as cenas cômicas, o riso). Toninho observava aquela maneira de compreender a umbanda. Em janeiro de 2010, ele chamou a moça e lhe disse: “você quer aprender a fazer pesquisa de outro jeito? Quer aprender outras coisas? Vai lá no meu terreiro na segunda-feira... você pode me cambonear”. Supõe-se que Toninho queria lhe ensinar algo. Talvez ensinar como se faz pesquisa em umbanda?

3.3.5 Altamiro: no tempo da liberdade

É o médium mais velho do terreiro de Oxalá e acompanha o Toninho há mais de 40 anos. Ele mesmo apresenta-se como sendo velho e preto. Presenteia-nos com uma narrativa sobre sua entrada na umbanda, uma história que muito se assemelha àquela narrada por Pai Benedito do Cruzeiro das Almas²⁷ (preto-velho recebido por Pai Toninho). Seria Altamiro, simbolicamente, um preto-velho incarnado? Preto-velho que incorpora pretos-velhos?

Ele sempre se mostrou avesso a dar entrevistas aos pesquisadores, justificando que não sabia nada “disso” (referindo-se a pesquisas acadêmicas). Na umbanda de Pai Toninho, humildade é sinônimo de sabedoria. Certa vez Seu Altamiro aceitou finalmente o convite, sob uma condição: falaria somente a respeito de sua entrada na umbanda e seria algo necessariamente muito rápido. Acordo feito, gravador ligado, ele falou por quase duas horas sobre a primeira e única pergunta que aceitou responder no contrato com a pesquisadora: “como o senhor começou na umbanda?”. Sua resposta remete ao início da própria umbanda: ao entrelaçar metáforas e metonímias e encadear significantes de uma composição mágica, ele desloca e condensa personagens da história do país para falar de si mesmo e do Outro. Em última instância, Seu Altamiro não fugiu ao propósito da pergunta: sua própria trajetória (de 87 anos) confunde-se com a história de sua religião. A seguir, foram transcritos trechos desta conversa.

Olha... só que eu não sei muito não... só sei um cadinho... Quando tinha os escravo que foram judiado... foi mandado pelos outros... que apanhava... aquelas coisa assim... aquelas preta que era da canela fina punha separada... aí falava... “pega uma

27 Esta história será contada no subcapítulo sobre os espíritos do pai-de-santo.

crioula põe perto daquele lá pra nós tirar a raça daquele ali"... igual à criação, sabe? Aí quando a Princesa Isabel apareceu... aí acabou a liberdade... aí ninguém foi escravo mais... e não foi judiado mais... aí a Princesa Isabel falou "vou dar a liberdade"... e tinha dois preto que trabalhava na fazenda... um velho e uma velha... trabalhava ali... aí começou a liberdade e eles mudou pra uma casinha velha... e foi morar os dois véio.. e aí ficou os dois véio e ficava ali na fazenda e rezava terço... não falava terço na época... falava festejo... aí tinha o festejo e ia todas preta véia ali rezar em volta do cruzeiro da fazenda... quando começou a liberdade então foi uns prum lado e outros pro outro... e ficou o casal de preto ali junto morando junto que trabaia na fazenda os dois... aí foram morar na casinha véia... aí chegou na casinha véia... eles morou ali... aí começaram a rezar ali e bateram uma latinha... e batendo a latinha... um rezando e outro batendo a latinha... aí começou a juntar gente: "ué... o que é que aqueles véio tão... não... eles é benzedor"... e eles falavam... "saravá"... aí passou umas muié na estrada e falou: "vamo ver que que aquele véio tá arrumando"... aí chegou lá... "pode entrar, minhas fias"... aí cumprimentou os dois véio... aí começou a benzer elas... aí "vai buscar lá água na mina pra benzer elas aqui"... aí buscava água na mina, dava pras muié, pras criança... aí benzendo formou... batendo a latinha... aí falou saravá e aí começou... aí começou a trabalhar na umbanda... aí formou um centro... aí foi formando um centro... foi formando... porque era aqueles dois preto velho que trabaia no tempo dos escravo... aí primeiro essa liberdade... aí ficou... começou um pessoal indo praqui indo prali... não tinha branco no meio não... era tudo preto naquela época... aí ficou... não tinha polícia, não tinha nada... não falava nem cidade... era o povoado antigamente... vai lá na cidade buscar as vela essas coisas pra fazer trabalho... aí dos povoado foi formando... umas casinha... uns véio dum lado, uns véio dum outro... aí formou as casinha, depois formou cidade, né? Aí foi começando, fazendo umbanda... aí nós já tinha polícia... naquele tempo era captura... bom, aí aqueles que era fazendeiro achou que... aqueles que era valentão, que era jagunço... então eles falaram... queriam tomar conta do mundo... aí... ele andava batendo nos outro daqui prali... e já tinha acabado a liberdade... hoje ele tava aqui... amanhã ele tava em outro lugar e não tinha moradia... a mulher dele morava dentro da mata... era a mulher de Lampião, né... que morava dentro da mata... ali... quando os capanga dele chegava... nas fazenda... "cata as comida que eles tão vindo aí... de pressa"... aí ficou Lampião vagando por aí e Maria Bonita era costureira... e a agulha quebrou lá na mata... e aí como é que faz? Aí mandou um jagunço dele buscar

a agulha na cidade... ele foi, buscou... veio... mas o tenente Bezerra estava perseguindo ele... pra ver onde é que ele tava andando... porque passava com os cavalo carregado... passava nas casa dos outro... matava pato, matava porco... e levava tudo... e ele escondia e ninguém sabia onde era a moradia dele... aí no dia que quebrou essa agulha o tenente Bezerra foi e falou “tem um homem estranho aqui no povoado e nós não tá conhecendo esse homem... precisa ver quem é que é... aí foi o tenente perseguindo e o camarada dele... pra ver onde que ele ia... mas sem ele ver... foi perseguindo ele... perseguindo ele... no fim, ele entrou na mata... devagarzinho... e aí o jagunço estava escondido lá... aí Maria Bonita falou pra ele assim... “ôh, véio... ouvi um passarinho cantando hoje muito triste naquela jiqueira ali”... e tinha uma mina d'água onde eles ia lavar o rosto ali... e bebia água era ali... dentro da mata... “eu vi um passarinho cantando bonito... cantando triste e tô achando que tem alguma coisa...” “não... larga mão de bobagem, véia... tem nada disso não...” e ela disse “tem sim”... no outro dia cedo ele levantou, ele foi lavar o rosto e quando ele chegou na água, o outro estava escondido atrás da moita lá... esperando saber onde é que ele tava... aí chegou lá... aí matou ele... e aí acabou os jagunço... aí ficou o Dioguinho... aí ficou até matar o Dioguinho também... aí matou ele... aí ficou o pessoal tudo na liberdade... aí foi uns pruns lado outros pro outro... aí foi repartindo fazenda e tem uns que tem mais que os outro... por quê? Aqueles que não era dono foi pegando bens dos outros... matando os outro... tomando conta do outro... judiando dos outro... pegou eles p fazer aqueles vale... os coitado dos preto... pras serra arriba... pegando aquelas pedra grande... fazendo de morro arriba... fazendo divisa de fazenda... furando buraco... e se não fazia isso apanhava... não era de roupa não... era tudo de camisola... não era de calça assim como a gente não... era tudo de camisola... e por aí... acabou a liberdade... é onde que hoje tem autoridade... naquele tempo não tinha médico, não tinha nada... não tinha eletricidade, era lamparina... Ah... mas tem ainda um pedacinho de história... porque agora fica partido, né... Porque quando era do tempo dos escravo fazia assim... Aí eles dizia... “vai depressa... vai depressa”. ... aí quando chegava botava ele de castigo... “mas eu não fiz nada, senhor, não judia de mim não, senhor... eu não fiz nada...” marrava a algema no pé dele... bota o nêgo lá no tronco lá... não era casa não... era senzala... a casa dele era a senzala... aí aquele que fazia arte... então pegava eles... aí pendurava uma pedra no pescoço e jogava dentro do rio... dentro do açude ali... não tinha cemitério... e as criança comia no cocho que nem porco... e tinha aqueles dois pretos que eram os cozinheiros da

fazendo que eu falei que inventou o centro.... Era aqueles dois preto que era cozinheiro e morava numa casinha véia caindo... aquilo ali coberta com bacuri... que é casca de coqueiro que cobria... os fazendeiro foi ficando sem as fazenda... e acabou a liberdade... e é onde hoje tem a autoridade... tem tudo... antigamente não tinha autoridade... quem mandava era o senhor... ninguém tinha nome não... era negro... era os negro... os escravo... então minha mãe ainda pegou um pedaço da liberdade... e um tio meu pegou... contava as história pra nós... mas a gente não lembra mais as coisa que eles contava... quando eu fui assim... eu morava em fazenda... aí eu mesmo já benzia meus menino... minha mãe era benzedeira... meu pai era benzedeiro... meus tio era benzedor... aprendi ali com minha mãe a benzer as criança.... Meu fio eu que benzia eles... não tinha... não chamava ninguém... eu que benzia... e eu nunca tinha ido em centro... não sabia nem o que era centro... aí um belo dia na fazenda eu tomei uma cacetada... uma pancada na costela... não sei da onde veio... aí eu fui falar com meu patrão... “me dá água pra eu não morrer...” ele falou... “morre não...” foi um espírito que me bateu... aí mudei pra cidade... quando foi em 80 minha mulher faleceu... Aí comecei a me perder... eu passava o dia inteiro pra achar minha casa e não achava... aí eu falei vou procurar um terreiro... aí cheguei num terreiro lá que chamava Joaquim... aí fui falar com o guia dele que chamava Girassol... “olha... você precisa entrar num terreiro porque tem um caboclo de parecia com ocê aí... você não sabe, né... mas tô vendo ele aqui... você quer entrar no terreiro?” Eu falei “ah não vou entrar no terreiro não porque eu tenho muita cisma...” aí entrei no terreiro... já não me perdi mais... aí comecei... fui desenvolvendo... entrei no terreiro e já vai fazer cinquenta anos que tô no terreiro... eu trabalhei no terreiro da Dona Antônia... do padrinho Fernando... da Dona Cida... depois eu vim com seu Naldo [Pai Arnaldo] e depois tô aqui no terreiro do Toninho... Eu nasci em 1928. Não fui criado com pai e mãe... fui criado com os primo... judiado igual os escravo... enquanto eles não comia eu não comia... eu ficava por ali... e depois eles chamava “vem comer” e a comida já tava fria... e ali ia trabalhar... descalçado... eu fui calçar uma botina... fui calçar um calçado no meu pé eu já tinha 22 anos. Mas eu era bem tratado... tinha comida... eu pegava o que eu queria... não tinha esse negócio de não poder pegar... eu pegava o que quisesse... mas quando dava cinco horas, cinco e meia batia no assoalho pra você levantar... “levanta... é hora de levantar”... aí levantava... e tomava ovo quente todo dia de manhã pra ficar forte... aí a gente ia pro curral.. tirar leite... juntar a bezerrada... aí quando acabava... “agora você vai na cidade fazer isso isso e

aquilo...” aí eu ia na cidade... e tem que ir depressa... aí eu ia depressa na cidade... não tinha bolso na camisa... não tinha nada pra você carregar... as coisas... aí eu entregava pra minha tia... entregava pra patroa... mas nunca apanhei... num fui em escola nenhuma... ficava em cativo trabaiaando... não fui criado assim... esses agora tá de maior e não pode trabaiaar... fazer bagunça pode... mas pra trabaiaar não pode... meus menino foi criado... tudo bem criado... tudo hoje bem empregado... não tem vício de nada... ninguém fuma nem nada... não tem vício de nada... graças a Deus sou estimado de todo mundo... todo mundo me conhece... sei entrar e sei sair... Nasci em Minas Gerais... perto de Belo Horizonte... minha mãe era bugre e meu pai era baiano. Minha mãe era filha de bugre... o pessoal pegava no laço assim... igual bicho do mato... ainda peguei um pedacinho dos escravo que eu não contei... então fica partido, né? Na época dos escravo que eles pegava o ferro quente e acendia em brasa assim... eles iam em Jardinópolis comprava a pessoa chegava aqui, né, “me traz aquele nêgo ali...” e ele fugia... por isso marcava com ferro quente... não tinha perdão não... aí você não fugia mais porque tava marcado... aí trabaiaava tudo com corda no pé... com corrente no pé... aí couro... batia... sentava o couro... não tinha reclamo... batia... tudo apanhava sem merecer... judiação... covardia... Mas se eu tivesse sido criado por meus irmão eu não tava aqui não... meus irmão morreu tudo... deu febre amarela... e matou tudo... ficou só eu porque eu não fui criado com eles... sem recurso... era tudo pobre... lugar atrasado... não tinha médico. Não tinha nada... dava mamona pra pessoa... Mas eu contei de Lampião e Maria Bonita, né? Princesa Isabel tinha acabado com a escravidão... e ele continuou, Lampião... hoje ele tava aqui, amanhã tava em Jardinópolis... matava vaca, matava porco... com ele ninguém falava nada... era só assim... “sim senhor capitão...” ninguém nunca sabia onde ele tava... ele morava dentro das mata... e aí um dia a agulha da Maria Bonita quebrou... mandou o capanga ir na cidade... era arraiá... vai lá no povoado comprar a agulha... aí ele foi no povoado... e já tinha acabado a liberdade... eles estavam na cidade esperando ele... aí começou a captura, né? Aí o tenente Bezerra... seguiu ele... seguiu ele... aí foi, foi... quando ele entrou na mata o tenente Bezerra acompanhou ele... aí chegou no lugar onde Lampião estava morando... aí uma ave que parece um gavião começou a cantar aí tinha uma mina d'água ali... aí Maria Bonita falou... “véio, aquele passarinho cantou tão triste ali... tem alguma coisa...” aí ele falou... “Ah, larga mão de bobagem, Maria...” aí de manhã cedo quando ele levantou pegou a toalhinha foi lá pra mina e quando ele gachou pra pegar água... aí o tenente pá... matou ele... já

tava esperando ele lá na jiqueira... aí já veio os jagunço... matou o Dioguinho também... ele queria era tomar conta do mundo... pegava e matava vaca, matava porco.. e ninguém falava nada... tinha medo dele... né... Lampião... e os capanga... aí enchia aquelas caçamba... era assim uma do lado e outra do outro assim no burro... ele só vivia dentro da mata com a turma dele... Olha, eu nunca li, não tenho leitura não tenho nada... mas eu sei muita coisa... mas às vez vai fugindo a ideia... da história do preto-velho eu te contei, né? Dos dois preto que moravam na fazenda que inventou a umbanda... os dois cozinheiro da fazenda... ali tinha terço... eles não chamava terço... eles chamava festejo... toda fazenda tinha cruzeiro antigamente... hoje não tem... não era fazenda... era senzala que falava... aí foi onde que acabou a liberdade... e eles ficou na casinha e eles começou a rezar ali... e batendo uma latinha ali e rezando e batendo a latinha... aí veio umas menina pra benzer... aí falava saravá... aí começou os saravá... e aí a benzeção começou... o atabaque é o que firma o terreiro... não pode todo mundo tá batendo o atabaque... se o atabaque não tá firme não arreia o santo... ninguém pode tá botando a mão no atabaque...

Nesta fala desfilam os significantes em cadeia que tecem as três narrativas costuradas pelas mesmas combinatórias: a história da umbanda (segundo a própria “leitura” do terreiro), a história do Brasil e a vida de Seu Altamiro. Ao recontar-se a si mesmo e narrar os episódios históricos do país, ele revela a interpretação do centro de Pai Toninho sobre a “criação” da umbanda: tudo começou com um preto-velho e uma preta-velha. Aqui marca-se o lugar de grande respeito ocupado pelos pretos-velhos na Tenda de Umbanda de Oxalá: todos os filhos que chegam pela primeira vez neste terreiro devem se consultar com Pai Benedito. Lá todas as segunda-feiras são dedicadas aos pretos-velhos, enquanto as sextas são revesadas entre caboclos, baianos, exus e pombagiras.

A umbanda teria sido então fundada por um casal de pretos e velhos cozinheiros de uma fazenda (ou melhor, de uma senzala) logo após o fim da escravidão (ou da liberdade). O início da umbanda foi assim: dois velhos pretos, uma casinha velha, uma latinha batendo na outra (o atabaque), a reza e o terço (a benzeção). Alguém saudou “saravá” e assim se fez a umbanda. Aqui residem os elementos constituintes do terreiro de Oxalá: 1) a simplicidade (sua Velha Casa é a senzala). Não somente o cenário é simples, mas os rituais em si. Toninho costuma dizer: “minha umbanda é arroz com feijão bem feitinho com amor e carinho”. 2) O atabaque (o pulsar, o corpo em posse do espírito). Para Pai Toninho, o atabaque é o coração da umbanda. Seu Altamiro explica que o atabaque é o que firma o terreiro, é o responsável pela

posseção dos filhos-de-santo. Portanto, é objeto sagrado (ninguém pode pôr a mão) e fundador da umbanda. 3) A caridade (benzer, fazer reza e orar o terço). Sua liturgia é centrada nas consultas.

Ele relata episódios traumáticos e, ao mesmo tempo, heroicos da história nacional que compõem os cenários dos personagens sagrados da umbanda, na medida em que a cronologia e a geografia seguem outra lógica: a escravidão, o cangaço, o bando de Lampião em Jardinópolis (cidade ao lado de Ribeirão Preto – SP), a mata, os capangas, jagunços e fazendeiros, o tempo da captura, a mineração, o garimpo, a pedra grande, a serra arriba, o buraco aberto, os benzedores, caboclos, o genocídio indígena, bugres e baianos capturados no laço. Ao longo de toda a entrevista, Seu Altamiro não parou de repetir que “faltava um pedacinho” e que “a história fica partida”, como se fossem muitos ladrilhos emaranhados que se encaixam formando uma peça única, porém fragmentada.

As cenas embaralhadas na narrativa acima oferecem pistas de como o sistema simbólico opera. Nisso residem os meandros interpretativos da umbanda. Nesse aspecto, talvez o conceito de Henry Corbin de Imaginal possa auxiliar, já que se trata aqui de uma história não somente contada, e sim esculpida por um “sênior”. Quem fala é Seu Altamiro, mas quem narra é o próprio sistema operando. O homem conta histórias, mas a leitura é umbandista, pois o simbólico se encarna nele. O assentamento do sistema simbólico é no próprio médium.

A narrativa mágica acima parece trabalhar essencialmente com o visível, com imagens ou corpos (estátuas em movimento), já que as palavras que ele usa são “partido” e “pedaço”. Ao contar histórias, é como se ele fosse lapidando “coisas”. Ao mesmo tempo, à medida que vai transmutando o fenômeno em palavras, vão faltando “pedaços” da coisa, esfacela-se, parte-se, algo se perde. Ao transmutá-lo em palavras e em imagens, Seu Altamiro traz o aspecto da revelação. Para Rotta (2014), o contexto umbandista destaca a importância do impacto visual, ao permitir a “escuta” de possíveis discursos articulados escopicamente: “as imagens (fotografadas, imaginadas, sonhadas, construídas etc.) narram histórias e sentidos, constituindo olhares que significam” (p. 37).

O imaginal remete ao mundo intermediário entre o visível e o invisível, entre o sensível e o inteligível, entre corpo e espírito (Corbin, 1964). Ou seja, a história contada com significantes vivos circunscritos no corpo de um homem que se narra tendo vivido o cativo (embora tenha nascido em 1928 em uma casa onde era judiado e, contrastivamente, bem tratado) não restitui o empírico da coisa, mas também não se refere a uma abstração do intelecto, ao racional. Não é possível penetrar o mundo do imaginal a partir desses dois polos:

as imagens contidas na história de Seu Altamiro não podem ser captadas por órgãos do sentido, mas também não podem ser sequer entendidas racionalmente pela intuição intelectual. Segundo Mateus (2013), o conceito de imaginal na obra de Corbin parece garantir a reconciliação dos contrários, pois abre o homem à transcendência.

Nas narrativas de Seu Altamiro, há ainda um elemento que não pode passar despercebido: a água doce. Seu curso perpassa os contos encantados desse velho senhor, devoto de Nossa Senhora Aparecida (sincretizada com a Mãe Oxum, senhora dos rios, do feminino em sua plenitude, mãe-mulher). No início de tudo, para benzer seus filhos (mulheres que passavam pela casa velha), os pretos-velhos mandaram trazer água de mina. Ela é um marcador de todas as cenas cantadas por Seu Altamiro: batizou os primeiros filhos de umbanda, foi cenário da morte de Lampião (a mina d'água onde ele foi se lavar antes de morrer emboscado), traçava o trajeto da mineração pela “serra abaixo”, foi unguento suplicado no chamado dos espíritos (Seu Altamiro levou uma cacetada na costela e pediu água para não morrer) e, sobretudo, retrçou a história da escravidão (no interior de São Paulo, longe do mar e na ausência de cemitérios, os negros eram “enterrados” no fundo do rio, com uma pedra pendurada no pescoço).

No terreiro, Calunga é o nome que se dá ao mar e ao cemitério. O mar é “cemitério de preto” em travessia, porque muitos escravos morriam (também) de “banzo” (saudades) nos navios negreiros e seus corpos eram jogados no oceano. Na umbanda do interior, rio também foi calunga, onde escravo foi enterrado. A aspiração de voltar à África (Aruanda) passa pela travessia do Atlântico: os rios são caminhos para o mar. O trajeto desemboca no mesmo lugar.

Perceba-se que a água é um marcador das passagens. Capaz de apagar e retrçar histórias, ela é um metrônomo dos cantos (ou contos): marca o início da umbanda, o fim do cangaço, o mapa do garimpo, o chamamento dos espíritos da umbanda e a passagem dos cativos para Aruanda (céu dos pretos-velhos). Entre as cenas do cativo, do cangaço, do garimpo e da captura há ainda um segundo marcador que estabelece um liame entre os episódios: “aí acabou a liberdade”. Esta é uma frase que ele repete sempre que conclui um período da narrativa para iniciar outro. A liberdade desfila entre as pinturas do velho artista, ora aparecendo como sinônimo de escravidão, ora como sinônimo de crescimento e autonomia. Água e liberdade repetem-se nas histórias e aparecem como marcadores de passagem de um episódio para outro: são como a agulha partida de Maria Bonita que costura o patrimônio histórico do país, a caneta pesada da princesa que liberta o preto e escreve episódios de dor e alforria.

Perde-se o fio e se recostura, assim se compõem histórias. Muitos eventos levam a perder o fio, perder-se: Seu Altamiro levou uma pancada na costela de um espírito da umbanda. Com a mudança para a cidade e com a morte de sua esposa, ele se perdeu, não encontrava mais a própria casa, não se encontrava mais em parte alguma. Casa, em seu tempo e segundo ele, era senzala. Senzala, na Casa de Pai Toninho, é sinônimo de terreiro.

“Andava perambulando” sem rumo, perdido, como se diz no ponto da umbanda: “eu andava perambulando sem ter nada pra comer, eu pedi às santas almas para vir me socorrer”. Por isso ele vai pedir ajuda em um terreiro (é como se voltasse para a Casa ou senzala) que parece restituir sua história, recosturar suas memórias tecidas com os mesmos retalhos e personagens da umbanda: ancestrais escravos, infância de cativo, filhos benzidos, pai baiano, mãe índia capturada no mato.

Quem melhor para reorientar rotas perdidas do que um caboclo (entidade que ilumina caminhos)? Foi recebido pelo Caboclo Girassol, cujo nome remete a uma flor que se movimenta durante todo o dia ao acompanhar a luz do sol em uma trajetória precisa e única, pois se revira em sua busca do nascente ao poente. O Girassol viu que, ao lado do Seu Altamiro, havia um caboclo pedindo para trabalhar. Ele conclui sua história dizendo que graças a Deus é estimado por todos e hoje sabe entrar e sair: ele sabe o caminho, não perde mais a rota, o fio, afinal como se costuram histórias senão pelo entrar e sair de uma agulha? Bairrão (2012) destaca que, no universo umbandista, existem conexões entre sensações e imagens: “o corporalmente sentido é interpretado, ‘visto’, em imagens (figurativamente)” (p. 196).

3.3.6 Alice: pesquisadora, baiana, cambona

Imersa em campo e em meio ao imaginal característico da umbanda, a pesquisadora passou a sonhar frequentemente com personagens e significantes deste universo. Com base no que propõe Caratini (2012), há um momento chave no trabalho de campo em que a emoção é prevalente no enredo de relações com o outro, onde há dados que poderão ser apenas percebidos com o corpo (ou seja, da ordem do inenarrável) e o discurso em palavras aparece como momentaneamente insuficiente: nesses casos caberia ao pesquisador recolher os fragmentos de sensações, sonhos, gestos, cheiros, sabores, olhares e toques para tentar compor uma cadeia interpretativa a partir do sistema simbólico que o acolheu, sendo isso possível apenas quando ele é capaz de operar dentro de um idioma cultural específico. Segundo Rotta (2014), esse processo se dá pela materialidade de “sombras” ou “imagens”, que presentificam

sentidos veiculados pela própria umbanda, os quais aparecem em sonhos, incorporações, objetos e narrativas que, para quem não está imerso no contexto, não têm significado algum.

Levando em consideração que os trabalhos, as consultas, os dizeres e narrativas da umbanda apresentam uma espécie de bricolagem de “pedaços partidos” (usando as palavras de Seu Altamiro) ao compor um mosaico e partindo do pressuposto de que o médium, os espíritos e o cambono compõem a mesma estrutura (“somos um só”, nas falas de Pai Toninho, não há dentro e não há fora), compreendem-se os sonhos da pesquisadora a partir do mesmo método interpretativo das narrativas de Seu Altamiro, porque, estando ela mergulhada neste universo, é possível afirmar que os meandros e processos simbólicos em operação são os mesmos.

Tendo se tornado uma cambona e passando a compor a estrutura do terreiro, ela pode ser tornar também (assim como os outros filhos-de-santo) uma espécie de “assentamento” onde se enuncia o sistema simbólico umbandista. Além disso, sendo Altamiro empiricamente um médium e, ao mesmo tempo, (simbolicamente) um preto-velho “Pai Altamiro”, a pesquisadora é baiana, interpretada também como uma entidade incarnada, “Baiana Alice”.

A apresentação de sonhos na literatura psicanalítica não é um hábito incomum. Esta estratégia de transcrever e analisar as próprias elaborações oníricas foi praticada desde Freud em seu clássico de 1900 e mesmo em trabalhos seguintes: “Há alguns anos, dei como resposta à pergunta de como alguém se pode tornar analista: 'pela análise dos próprios sonhos'” (Freud, 1912/1996, p. 130). Crapanzano (1992) destaca, de modo perspicaz, que a obra “Interpretação dos Sonhos” (1900) oscila entre o tom científico e o autobiográfico (beirando o confessional), quando Freud nos conta como ele aprendeu a interpretar sonhos, ou melhor, como ele compreendeu o que é a interpretação. Assim, Freud (1900/1996) justifica por que resolveu usar seus próprios sonhos, ao argumentar que, no caso da interpretação dos sonhos, a auto-observação pode revelar muito mais do que a observação de terceiros. Com seu estilo de confissão, ele acaba pagando um preço alto, pois abre mão de sua discrição (para com o leitor e até mesmo com seus colegas de trabalho), expõe-se à flor da pele e até mesmo coloca em xeque sua própria competência médica (como no caso da interpretação do sonho de Irma, por exemplo), atestando sua honestidade e seu sacrifício por uma psicologia científica.

Assim, dá-se que sou levado aos meus próprios sonhos, que oferecem um material abundante e conveniente, oriundo de uma pessoa mais ou menos normal e relacionado com múltiplas circunstâncias da vida cotidiana. É certo que depararei com dúvidas quanto à confiabilidade desse tipo de 'auto-análises', e não de me dizer que elas deixam a porta aberta a conclusões arbitrárias. Em meu julgamento, a situação é de

fato mais favorável no caso da auto-observação do que na observação de outras pessoas; seja como for, podemos fazer a experiência e verificar até que ponto a auto-análise nos leva na interpretação dos sonhos. Mas tenho outras dificuldades a superar, que estão dentro de mim mesmo. Há uma certa hesitação natural em revelar tantos fatos íntimos sobre nossa própria vida mental, e não pode haver qualquer garantia contra a interpretação errônea por parte dos estranhos. Mas deve ser possível vencer tais hesitações. [...] Por conseguinte, passarei a escolher um de meus próprios sonhos e, com base nele, demonstrarei meu método de interpretação. No caso de cada um desses sonhos, far-se-ão necessárias algumas observações à guisa de preâmbulo. - E agora devo pedir ao leitor que faça dos meus interesses os seus próprios por um período bastante longo, e que mergulhe comigo nos menores detalhes de minha vida, pois esse tipo de transferência é obrigatoriamente exigido por nosso interesse no sentido oculto dos sonhos (Freud, 1900/1996, p. 139-140).

3.3.7 Transcrição dos Sete Sonhos

Serão transcritos a seguir trechos do diário de campo (ano de 2014) e, portanto, o modo como foi registrado será mantido, o que justifica, neste subcapítulo, a escrita em primeira pessoa do singular: “neste ano de 2014, na reta final de escrita do meu texto de qualificação, tive uma sequência de sete sonhos. Decidi contar meus sonhos à Silmara, uma filha-de-santo que está no terreiro há quase três anos, é filha de Oxum e está em desenvolvimento mediúnico. Filha de Oxum está associada à deusa que tudo vê, associada aos olhos d'água, onde tudo lhe aparece com transparência. contei alguns dos sete sonhos à Silmara e ela me disse: 'Toninho parece estar te protegendo de uma demanda... ele está trabalhando nesses sonhos como pai-de-santo'. Assim, pela conversa com Silmara, pensei na hipótese de que esses sonhos poderiam me dar pistas sobre quais são os processos e meandros utilizados pela umbanda para cuidar, significar e interpretar seus filhos, já que foi assim que o terreiro os compreendeu”.

Os significantes que fazem parte do universo umbandista e que depois irão compor a análise serão sublinhados ao longo dos relatos.

Sonho 1: do dia 20 para o dia 21 de fevereiro de 2014

(Depois de ler o texto de qualificação de Veridiana Machado sobre o NKissi Tempo do Candomblé Angola).

Eu precisava ir ao Terreiro de D. Neguinha (não sei quem é, mas tenho uma vizinha evangélica que se chama D. Nêga, ela é uma senhora negra e forte que cuida de seus netos e bisnetos). Eu lembro que eu perguntava a todos na rua se alguém sabia onde ficava Nazaré, onde ficava o Terreiro de D. Neguinha. Para chegar lá, eu atravessava um bairro cheio de crianças e adolescentes na rua, viviam na rua vendendo coisas. Era noite. Eles vinham para cima de mim, e explicavam que eu não podia passar ali naquela hora. Eu dizia: “calma, estou indo ao terreiro de D. Neguinha”. Eles então me deixavam passar. Eu chegava a uma loja de cearenses: eram dois irmãos, um deles era ainda criança e o outro era um adulto. O mais novo se chama Tião (não lembro se o nome era Tião ou Té, era algum nome parecido). O outro se chamava Manoel. Eles é que me mostravam onde era o terreiro.

Eu andava e andava, mas eu chegava ao terreiro de Seu Toninho: nós tomávamos picolé de frutas e tomávamos caipirinha de frutas (cachaça), estávamos bêbados e dançávamos. Eu pensava: “não posso chegar bêbada em D. Neguinha. E agora?” Eu escolhi um picolé de goiaba. Mas encontrava o de banana. Eu continuava tentando chegar ao terreiro de D. Neguinha, mas lembrava que eu não podia ir direto para lá, que eu tinha que passar em casa, para fazer o café, colocar a comida dos cachorros, o passeio dos cachorros etc. Eu pegava um taxi. O taxista era um professor de química dos tempos de minha escola em Feira de Santana.

Finalmente eu chegava ao terreiro de D. Neguinha. Havia muitas escadas, algumas eram suspensas. Elas levavam a um buraco no muro. D. Neguinha manda eu ir na frente, pelas escadas, levando um grupo que ia atrás de mim até chegar ao buraco na parede. Eu tinha que entrar primeiro. Não sei o que havia lá dentro. Seu Altamiro (ele é negro, devoto de Nossa Senhora Aparecida e é o filho-de-santo mais velho do terreiro de Seu Toninho, tem 87 anos) estava lá e me dizia: “se não consegue fazer, nem tenta... se você for e errar, todo mundo aqui cai da escada”. Eu tinha medo de errar.

Sonho 2: No fim de fevereiro de 2014

Eu estava deitada no sofá da minha casa quando ouvia alguém passar na rua e dizer: “olhe... há uma macumba dentro da casa”. Aqui, neste ponto do sonho, percebo a presença do imperativo do verbo “olhar”: “olhe!”; “veja!”! A relevância de ver o trabalho (a “macumba”) feita.

Eu levantava do sofá assustada, abria a porta e ia ver aquilo que eu estava ouvindo das pessoas na rua. Ratifico: no texto do sonho, surge a importância de “ver” aquilo que eu estava somente a escutar. Sai e fui para a frente de casa: entre as duas portas de entrada, vi que havia

um buraco no muro. Protegendo o buraco, havia uma grade. Subi na grade e pulei para dentro do buraco. Lá estava a “macumba”: havia um túmulo. Era o sepulcro de uma mulher: havia uma foto do rosto dela em preto e branco (uma fotografia antiga) e uns dizeres (não me lembro o que diziam).

Eu imaginava quem seria aquela mulher e tinha uma hipótese de que poderia ser uma antiga moradora da casa que quis ser enterrada ali onde viveu. Ao lado, o resto do trabalho se desenhava diante dos meus olhos: havia um alguidar (um vaso de barro que tem maior largura que altura; o diâmetro de sua boca é sempre maior do que o diâmetro do fundo; muito utilizado em rituais afro-brasileiros para fazer oferendas). Mas o alguidar não era redondo como de costume, ele era oval (significante associado ao “ovo”); dentro dele, eu via dois ovos fritos com a gema inteira, meu nome estava lá dentro e havia os dizeres: “juntos para sempre”. Além disso, havia outros alguidares (redondos) espalhados em torno do túmulo. Não me lembro do que estava em todos. Mas em um deles, recordo-me que eu encontrava sal grosso e uma cruz. Havia santos de barro também.

Eu me lembro de pensar em apenas uma coisa: eu tinha que entrar imediatamente em casa para buscar meu diário de campo, pois precisava anotar exatamente tudo o que estava ali para levar ao Toninho. Caso contrário, eu poderia esquecer tudo e não tinha mais como contar.

Sonho 3: Ainda no fim de fevereiro de 2014

Estávamos em outra época, na Bahia. Na época de uma boemia diferente, lembro-me de estar vestida com roupas brancas e encardidas, um vestido longo, rodado. Era um bar daqueles de antigamente típicos da década de 1920 na Velha Bahia. Eu cuidava de muitas crianças, todos meus filhos, eles me seguiam presos à minha saia, ao meu lado, no meio de um botequim imenso, parecia um salão, imundo, repleto de modas de viola, músicas, bêbados, malandros, prostitutas.

Eu entrava neste botequim à procura de Sr. Antônio (era o personagem do Seu Toninho, o pai-de-santo). Eu o procurava desesperadamente porque eu tinha que convencê-lo que não valia a pena duelar com outro baiano sanguinário. Encontrava-o atrás do palco, tomando tudo o que havia de cachaça numa garrafa suja. Perguntava a ele o que estava fazendo, ao que me respondia: “estou me preparando para o duelo”. Eu pedia muito que ele desistisse, que ele poderia morrer. Mas ele me dizia com veemência: “Zé Pelintra me mandou aqui, eu tenho que ir ao duelo, Zé Pelintra quer e eu tenho que fazer... você não viu que o Zé mandou fechar as portas do salão para eu não sair?”. Depois ele buscava uma peixeira comprida e limpava a lâmina da peixeira com azeite de oliva: “estou preparando a mim e a

peixeira também”. Ele se preparava com a cachaça, e preparava a peixeira com o azeite de oliva.

Ele ia para o meio do salão em busca do baiano sanguinário. Eu ficava atrás do palco com as crianças assistindo ao duelo. Uma roda se fez no meio do salão, a moda de viola continuava tocando. Na roda, todos gritavam, dançavam e agitavam os homens. Rapidamente, Seu Toninho puxava a peixeira pingando azeite e acertava o outro baiano com um golpe certo no ombro. A roda se desfez e muitos homens separaram os dois. O duelo ainda não havia acabado e, atrás do palco, eu sabia disso.

Seu Toninho foi para trás do palco, pegou outra garrafa de cachaça e mais azeite de oliva. Eu dizia: “já chega... já deu certo... não tem por que continuar o duelo... você já acertou o ombro do homem”. Ele dizia: “não... ainda não acabou... Zé Pelintra quer e eu vou voltar... ainda não acabou”.

Ele voltava para a roda e eu acordei.

Sonho 4: Do dia 21 para o dia 22 de Março de 2014

Sonhei que eu estava no Terreiro de Oxalá. Mas não era a casa do terreiro. Era uma outra casa. Nós precisávamos sair da casa. Eu preferia sair pelo telhado. Eu morava lá e lá agora era a casa do terreiro. Na sala (lugar onde as filhas-de-santo se trocam para vestir a roupa branca), havia a minha cama, coberta por uma colcha amarela feita de crochê.

Eu e todos os filhos-de-santo do terreiro tínhamos que sair dali. Eu tinha que atravessar um precipício. Tínhamos que pular de um muro (era o mesmo muro da casa de D. Nêga no primeiro sonho, onde havia o buraco) e pisar em bancos altos de madeira (como bancos de bar). Eu tinha que pisar num deles para descer, mas sentia que eles não estavam firmes. Eu tinha medo de pisar em falso. Então eu preferia descer sem o banco e percebia que não era tão alto assim.

Eu entrava com o Toninho num lugar fechado, era um grande salão cheio de divisórias que formavam diferentes salas. Ele entrava no lugar e ia entrando em transe, ele ia “apagando” e o corpo ia lentamente esmorecendo, indo ao chão, eu o segurava no colo. Lembro-me de pensar: “não posso deixar ele cair, eu sou a cambona dele”. Eu gritava pelo Zé (o Pai Pequeno do terreiro) e lhe pedia ajuda.

Sonho 5: Na noite do dia 22 para o dia 23 de março de 2014

O lugar parecia uma escola. Havia uma moça em uma das salas. Mas não eram salas, eram quartos. Nós dormíamos e morávamos lá. Esta moça era uma estudante de Psicologia:

Rosário, uma neta de mãe-de-santo. Lembro-me de guardar o nome significativo no dia seguinte: Rosário. O nome importava mais do que a moça em si.

No sonho, ela falava comigo de forma autoritária e ríspida: mandava eu ir buscar algo no outro quarto, que ela chama “quarto das bonecas”. Era algo como uma manta ou um tapete de crochê. Eu ia buscar o que ela pedia no “quarto das bonecas”. Havia outras meninas lá dentro. Entregava a manta (ou o tapete) de crochê à Rosário.

Eu ia até o parquinho da escola. Eu encontrava uma prima minha. Ela era ainda criança, Marianna, mas estava grávida. E ela está realmente grávida na realidade. Novamente, acredito que o sentido está antes de mais nada no nome e não na pessoa em si.

Eu continuava caminhando e encontrava as pessoas do terreiro sentadas em torno de uma mesa. Jairo (um antigo médium do terreiro muito respeitado por todos), Zé (Pai Pequeno do terreiro) e Toninho (o pai-de-santo) estavam um pouco mais afastados da mesa.

Achei que eles estavam bebendo cerveja, mas era coca-cola. Toninho servia a todos menos a mim. Eu pedia a todos ali a ajuda de Ogum. Naquele momento pensei: “todos aqui têm Ogum em sua companhia”. O ponto cantado de Ogum apareceu no sonho como pensamento meu. A música é a seguinte: “Eu tenho sete espadas pra me defender, eu tenho Ogum em minha companhia. Ogum é meu pai, Ogum é meu guia. Ele vai baixar na fé em Deus e na Virgem Maria”.

Sonho 6: Na noite do dia 9 para o dia 10 de abril.

Quaresma

Eu sonhei que estava com minha mãe e minha irmã Maíra. Acho que estávamos comprando roupas. Eu estava com um vestido roxo (deixava um dos ombros de fora, a parte vulnerável onde o Toninho acertara o baiano num duelo).

Em algum momento eu me dava conta de que eu estava toda espetada por alfinetes. A minha roupa inteira, atrás e na frente. Eu tentava tirar aquilo e sentia os alfinetes me arranharem e me picarem. Minha mãe e minha irmã me ajudavam a retirar todos. E nos perguntávamos como aquilo havia aparecido ali. Minha mãe pensou em duas hipóteses: ela dizia que quando um animal morre as pessoas colocam espetos para fazer marcações no corpo do animal. E ela disse também que mulheres muito gordas passam por sessões de acupuntura para emagrecer. Então o governo teria estratégias de espetar moças magras antes que elas engordassem como um método de prevenção da obesidade. Minha irmã se lembrava de um show a que eu fui e eu cumprimentava a vocalista. Ela disse que talvez tenha sido nesse

momento que alguém me espetou. Ela também tinha outra hipótese, dizendo que poderia ter sido no ônibus.

Eu tirava todos os alfinetes e guardava todos e pensava: acho que isso pode ser um sonho. Mas de qualquer forma, vou guardar os alfinetes para mostrar ao Toninho. Quero que ele me diga o que é isso.

Sai e encontrei alguém e comecei a falar as minhas hipóteses sobre estar “espetada por alfinetes”: pode ser culpa, pode ser uma auto-tortura (um martírio), pode ser repulsa ou uma coisa que esteja me prendendo a algo (que liga). Mas, sobre esta última hipótese, pensei: é uma agulha que usamos para costurar uma coisa na outra, e não um alfinete (que só espeta). Depois eu dizia: mas a gente esqueceu do principal, pode ser um ritual de vodu.

Continuei andando em busca de respostas: encontrei uma mulher negra, uma senhora, ela era gorda (parecia a D. Nêga do primeiro sonho). Estava toda de branco, uma saia e uma blusa de renda branca, com um turbante branco na cabeça. Ela estava sentada no chão. Eu dizia a ela: ainda bem que você está aqui, ainda bem que você trabalha aqui conosco. Eu mostrava a ela a minha roupa toda espetada, eu mostrava os alfinetes na minha mão e mostrava a perna direita por trás, toda cheia de feridas, inchada, cheia de bolhas. E dizia: me diz o que é isso. A senhora me dizia coisas, mas não lembro o que dizia. Ela entrava num bar como aqueles da boemia (do sonho sobre o duelo), cheio de “malandros” (Zé Pelintra).

Sonho 7: Do dia 19 para o dia 20 de abril de 2014

Hoje é domingo de Aleluia, dia da Ressurreição de Cristo.

Eu estava num lugar que parecia uma boca de fumo. Havia muitos homens vendendo, consumindo e comprando drogas. Era meu bairro, eu só conseguia pensar em sair dali, em conseguir um jeito de me mudar do bairro, prevendo o quanto era perigoso permanecer ali.

Eu estava encolhida ao lado de um sofá, no chão, entre a lateral do sofá e a parede, como se eu estivesse imprensada ali, encurralada. Sobre minhas costas, absolutamente montado em mim, estava um homem moreno de cabelos anelados pretos: chamava-se João. Quando eu acordei do sonho, eu sabia que era o João Caveira, um exu de cemitério que encaminha as almas penadas da Calunga, um exu da falange de Omolu.

Chegava um homem poderoso na boca. Ele vinha armado por uma metralhadora imensa e uma faca. Todos na boca pararam, calaram e agacharam no chão fazendo uma reverência ao homem. Percebi que era alguém muito poderoso no bairro. A reverência consistia em encostar todo o corpo no chão (deitar aos pés do homem) e bater três vezes com a mão esquerda aos seus pés.

Ele aproximava-se do sofá e, diante de mim, empunhava a faca como se fosse me golpear a cabeça. Eu entregava o corpo do João na minha frente e sentia que ele me protegia. Ao mesmo tempo, eu me envergonhava de usar o João como escudo, para me defender. Rapidamente, o homem interrompeu o movimento do golpe e não machucou ninguém. Mas ordenou que João saísse das minhas costas. Disse a ele que descesse e fosse embora dali e que antes de abandonar o local não esquecesse de fazer a reverência a ele (João deitou aos seus pés e bateu no chão três vezes com a mão esquerda).

João saiu da boca de fumo praguejando contra mim, me xingando e me ameaçando, dizendo que eu era ingrata e que eu não o havia protegido daquela humilhação e daquela expulsão. Ele saiu de costas, olhou para trás e me ameaçou dizendo que voltaria para se vingar de mim e que me mataria. Eu ficava calada, olhava para o homem em pé com uma metralhadora e uma faca nas mãos. O homem olhava severamente em meus olhos e também proferia uma ameaça, dizendo que se encontrasse novamente João montado em minhas costas, me mataria sem piedade.

O homem ia embora da boca. Eu chamava por meus amigos e dizia que eu estava “encurralada”, que eu não tinha o que fazer pois morreria de todo jeito: sem a presença de João Caveira, ele me mataria; com a presença de João Caveira, o homem poderoso de metralhadora e faca me mataria. Eu chegava à conclusão de que eu tinha que fugir, eu tinha que ir embora dali urgentemente.

Eu ia para uma festa e percebia que eu poderia pedir conselhos a antigos professores da escola: o de história se chamava Zé (nome típico de exu, comumente associado à imagem do Zé Pelintra) e o de Biologia se chamava Diógenes (nome de um filósofo grego). Eu via nos professores uma possibilidade de conselhos e orientações úteis para me tirar daquela situação praticamente sem saída.

Depois eu abria o congelador e colocava duas imagens: a do João Caveira e a imagem da Rainha das Sete Encruzilhadas. Mas eu me perguntava se os dois tiveram um romance em vida. Eu pensava: “se eles não têm um romance, Seu João Caveira vai ficar muito chateado comigo, por eu ter congelado os dois juntos”.

3.3.8 Análise dos sonhos

Os personagens negros aparecem como fortes marcas africanas que remetem à ancestralidade: D. Nêga (senhora, mãe-de-santo do terreiro de Nazaré, terra onde teria nascido Maria, mãe de Cristo); S. Altamiro (o ancião do terreiro de Oxalá).

Os exus mirins (sonho 1): crianças e adolescentes na rua à noite. Eles é que me permitiam seguir, me permitiam a passagem, o passo (exu), o trânsito de sentidos nesse universo umbandista. Exu é o senhor dos caminhos, ele é quem abre e fecha as giras (as portas, as estradas, as entradas e saídas).

O professor remete também à imagem do exu. Na inversão simbólica umbandista, o doutor, o professor, o erudito se associam às imagens da esquerda. O professor de química (Sonho 1) que leva de táxi (de novo, o senhor dos caminhos, que leva de um ponto a outro, transporta, permite o trânsito simbólico).

Depois os irmãos cearenses (nordestinos no Sonho 1) se associam ao baiano da umbanda (o migrante): eles é que apontam o caminho certo, a direção, o Norte (afinal é de lá que geograficamente eles vêm). Há um ponto de baiano que diz: “êta baiana, estrela que vem do Norte, baiana seu ponto é forte na terra dos orixás”. Mas são dois irmãos que “guiam” e remetem à imagem de Cosme e Damião. Tião é um nome popular, mas é um apelido para Sebastião (que nomeia um Santo de origem europeia que é sincretizado com Oxóssi). Manoel é um nome português, mas carrega em parte de si um “significante fraternal”: “Mano”. Por fim, há um terceiro irmão que aparece, mas “sem aparecer”, sem a certeza de ser dele mesmo o nome: Té. Doum, na tradição popular, é considerado o terceiro irmão, o que não aparece, mas existe. Na umbanda, o nome se escuta como um significante: “dão um”. Cosme e Damião dão um, ou seja, são um só.

Os baianos aparecem novamente no sonho 3 em um cenário de cachaça, boemia e prostituição (mais ligados ao clima da esquerda, exus e pombagiras). Embora apareça a luz do azeite de oliva, a descrição da cena destaca a “imundície” do lugar. Havia um duelo (ou uma “guerra de demandas”) entre o Baiano do Seu Toninho (em sua própria pele de pai-de-santo) e outro baiano sanguinário. O duelo ocorria em uma roda que faz alusão à gira. O duelo é ordenado por Zé Pelintra, um exu associado à imagem do malandro, um exu que pode vir na linha dos baianos como mestre. Exu é quem abre e fecha os trabalhos da umbanda; ele mandou fechar as portas do salão para que o duelo acontecesse. A imagem de Seu Zé vem com um livro nos pés (o erudito, o doutor), ele vem de roupa branca e chapéu branco (é exu da linha de Oxalá), com bordas vermelhas (a marca da esquerda umbandista).

A peixeira entra em cena para “cortar” o mal: enquanto o baiano era preparado com a transparência e a brancura da cachaça (a “branquinha”); a peixeira era preparada com a luz do azeite de oliva. O azeite de oliva no terreiro de Seu Toninho é utilizado em trabalhos de Oxalá ou no trabalho de pipoca dedicado a Omolu: em muitas lendas, esses orixás são apresentados

como pai e filho. No terreiro de Oxalá, a luz do azeite está presente nos trabalhos dedicados a ambos.

Seu Toninho trabalha com Ogum (presente no sonho pela espada, substituída pela peixeira; peixeira é espada de baiano), é filho de Oxalá (presente pela brancura, pela luz e pela presença de Zé Pelintra) e cura com Omolu (o trabalho com azeite de oliva). Ao cortar o mal, um baiano acerta o outro no ombro: o topo das costas, local onde se carregam as cargas.

“Eu andava e andava” (sonho 1): há um ponto cantado na umbanda que diz “eu andava perambulando sem ter nada pra comer, eu pedi às santas almas para vir me socorrer”. Ao andar e andar, chega-se ao terreiro de Seu Toninho onde se encontra “alimento”, um “banquete” umbandista: cachaça, frutas, dança, música. Aqui remete-se à narrativa de Seu Altamiro: conta que andava se perdendo até que entrou num terreiro de umbanda e se tornou médium.

A “macumba” dentro do buraco (sonho 2) é um eco do sonho 1, onde aparece mais uma vez o buraco no muro. A macumba traz significantes associados aos trabalhos de cemitério (para cura): o túmulo e o cruzeiro das almas (uma alusão a Omolu, senhor da calunga, cemitério, médico dos orixás). O sal grosso é um elemento de limpeza, descarrego. O ovo pode estar ligado à Oxum, deusa da fertilidade. Mas também pode indicar, segundo Seu Toninho, fofoca, confusão ou fuxico, afinal Oxum tudo vê e permite que tudo fique transparente. No sonho, é marcante esta questão: era importante “ver” o “trabalho feito”, o que se fazia presente pelo imperativo “veja!” na fala dos transeuntes na rua.

O sonho 4 surge como “eco” dos significantes anteriores, o que se repete e ainda não foi escutado: o crochê como rede de sentidos, encruzilhadas de interpretações. Amarelo é a cor dos baianos. Ressurge o mesmo muro do terreiro de D. Nêga com o mesmo buraco no meio. Os bancos remetem ao bar (boemia, o clima da esquerda, malandragem, bebedeira), mas tiveram a mesma utilidade das escadas no sonho 1 (os bancos de bar são altos, têm os pés compridos, permitem a “subida”). No sonho 1 eu tinha medo de errar e Seu Altamiro me chamava a atenção por isso. No sonho 4, os “bancos” continuavam sem firmeza. Em um atendimento relatado em subcapítulo anterior, o Baiano Juarez diz que quem faz “corpo mole” não tem firmeza e por isso tem que subir escada.

Por fim, Toninho parece continuar em duelo, mas dessa vez ele é quem esmorece e, ao entrar em transe, vai “apagando” lentamente, indo ao chão. O corpo sem a firmeza, sem o tônus, amolece, adormece. Eu pedia ajuda a Ogum, em nome do novo pai-de-santo do terreiro (ou pai pequeno): Zé, filho de Ogum. O significante “Zé” se repete aqui, pois, no sonho do duelo, apareceu por meio do próprio personagem Zé Pelintra.

No sonho 5, aparece novamente a imagem da fertilidade e a maternidade de Oxum: a mulher grávida e o quarto das bonecas (que remonta a uma vivência infantil do faz de conta, associada à primeira vez em que se experimenta ser mãe). Nossa Senhora se apresenta no sonho na mesma linha de análise (a mãe, Marianna) no nome de Maria (a mãe, nascida em Nazaré, o mesmo bairro do terreiro de D. Nêga) e Ana (a avó, uma parte do nome de Sant'Ana, avó de Cristo). Nossa Senhora do Rosário reverbera esses sentidos na imagem de uma personagem que é neta de mãe-de-santo (de novo a avó). Nos tempos do Brasil colônia muitos negros ex-escravos alforriados eram devotos de Nossa Senhora do Rosário. A Irmandade do Rosário dos Pretos foi fundada no século XVII em Salvador na Bahia. Os pretos-velhos do Rosário na umbanda, segundo Seu Toninho, pertencem à linha das almas, que trabalham com Omolu.

No fim do sonho, embora a bebida fosse coca-cola, novamente o clima de boemia da mesa de bar, pois pareciam beber cerveja. Mais uma vez, clamei pela ajuda de Ogum, em nome do pai pequeno Zé (o significante Zé mais uma vez se faz presente pela reverberação de Zé Pelintra na narrativa).

No sonho 6, o roxo é a cor da morte, da contrição, das quaresmeiras, dos corpos depois que morrem, dos corpos sem vida. Roxo é a cor de Nanã, mãe de Omolu. No sincretismo é a Nossa Senhora Santana, a avó, é a velha das águas profundas, a deusa da lama, das chuvas, da morte e do renascimento.

O ombro descoberto (pelo vestido roxo) é a parte vulnerável do baiano sanguíneo do sonho 3 que recebeu um golpe da peixeira preparada com azeite de oliva. O ombro representado como o calcanhar de aquiles, que carrega o peso das cargas.

A mãe-de-santo negra (a marca ancestral), vestida de roupas, rendas e turbante, todos brancos, forte (com tons muscular, que não esmorece, é gorda) e sábia (o mesmo estatuto de senioridade de Seu Altamiro) reaparece no sonho. Aparece em três sonhos: a mãe-de-santo de Nazaré (Nêga), a mãe-de-santo vó de Rosário e a mãe-de-santo que é filha de Nanã (Santana) e Omolu (São Lázaro).

As pústulas nas pernas (uma alusão a São Lázaro) fazem uma conexão com o deus da varíola e das feridas, da doença e da cura, Omolu. O mesmo clima de boemia aparece, o bar, os malandros e prostitutas, assim como (novamente) o Zé Pelintra de Oxalá.

As alfinetadas e espetadas remetem à agressividade ao “si mesmo”, que se oferece como peça de vodu. Esse aspecto parece marcado pelo sentido evocado na escansão do nome de minha irmã, um nome de índia (a cabocla) na obra de Darcy Ribeiro. Mas os sonhos não

brincam sempre com o conteúdo ou com as representações, mas com o jogo de significantes: o nome, se decomposto, se transforma em “Má” e “Ira”.

Por fim, no sonho 7, reaparece o clima da “boca”, da “rua”, o submundo, a sombra, sujo. Sobre as costas, o peso do “encosto”: João Caveira. Encosto ou exu? João Caveira é um poderoso exu do cemitério, segundo Seu Toninho, ele é o senhor que governa a porta das calungas. Exu de cemitério é da linha de Omolu, é eficaz em tratamentos de doença, em trabalhos para cura, para saúde. Por que seria ele um “peso”, um “encosto”? Depois outro exu, o Rei da “Boca”, diante de quem todos silenciam, ficam calados e curvados. O “Rei da Boca” aniquila o sujeito e quaisquer possibilidades de fala, ou melhor, de enunciação, pois o emudece e o faz curvar, humilhado, encurralado, amedrontado, quase morto. Era um duelo semelhante: um baiano contra outro baiano sanguinário; um exu conta o outro (o rei). A peixeira, a faca, a metralhadora, estão todos armados, em guerra.

Os exus retornam, no fim, como conselheiros, vêm como aliados e não encostos, para me proteger da sensação de “encurralamento”: qual é o papel do exu senão encontrar saídas? Qual é o sentido da encruzilhada se não for o da pluralidade de caminhos possíveis? Novamente reaparece o Zé (Zé como Zé Pelintra e, de novo, Zé como pai pequeno do terreiro, filho de Ogum, a quem novamente clamei por ajuda) e o filósofo (que faz alusão aos exus, eruditos, doutores, professores).

Por fim, João Caveira de castigo, preso no congelador. Pelo menos, em vez de estar preso ao lado do “Rei das Bocas”, tem a companhia da poderosa Rainha das Sete Encruzilhadas. Que aproveite o tempo em romance. Caso contrário, será o início de outro ciclo de duelos.

Tecer estas análises a partir do sistema simbólico afro-brasileiro me permitiu escutar a umbanda por meio dos meus próprios sonhos e de me perceber lá (no Outro). A narrativa de Seu Altamiro apresenta a mesma possibilidade: somos interpretados como dois “filhos-de-santo” de um terreiro, sendo um médium ancião e, ao mesmo tempo, preto e velho; a outra, cambona do pai-de-santo e, ao mesmo tempo, baiana (o baiano é o preto-jovem). Ambos estão dentro (no sonho e na narrativa, movendo-se do Outro lado) e fora (analisando a cena, contando uma história sobre a umbanda).

As próprias vivências do médium, expressas no vocabulário imagético-sensorial umbandista, se mesclam às suas “visões”, de certo modo inscrevendo-o ou representando-o no lugar do ‘visto’, no interior da história que narra sobre o Outro (Bairrão, 2012). Para Bairrão (2012), a umbanda parece articular sensações e imagens, ao decodificar vivências sensórias em tipos de imagens específicas: “como imagens que se dão a ler, o sujeito não as vê de fora,

mas de dentro da sua galáxia significativa, por assim dizer. Na imagem que vê, o sujeito está incluído” (p. 201).

Tanto os sonhos da cambona, assim como a narrativa do sênior, revelam Outro plano significativo, o ponto de cruzamento entre aspectos pessoais já emaranhados nas redes e tramas simbólicas da umbanda. Uma inclusão “da” e “na” umbanda, num discurso que abarca uma dimensão social, que se tece na hipótese de que os sonhos são públicos assim como os significantes são públicos e estão em movimento, em circulação (Bairrão, 2005). Mageo (2002) encontra fenômeno semelhante nas narrativas sobre sonhos e sobre possessão na tradição samoana (marcas históricas da Ilha revelam um trânsito simbólico entre sonhos e transe). Para Bairrão (2012, p. 203), “cenários visuais animam-se e adquirem vida tátil na descrição dos umbandistas. O inverso também é verdadeiro. Sensações expressam-se em figuras e o conjunto, frente e verso, articula-se num sistema de cognição da experiência corporal e da sua comunicação interpessoal”.

Há a transferência no terreiro e de certa forma a transferência na Outra cena (inconsciente). Para mostrar como se processa o fenômeno em uma, é imprescindível apresentar como ocorre na outra. As linhas significantes dos sonhos costuram um só tecido marcado por encruzilhadas e entrelaces (“a colcha de crochê”) que revelam a inscrição da pesquisadora no Outro. Rotta (2014, p. 35) destaca: “o que me é interno não é apenas meu. É construído com elementos públicos, que circulam entre pessoas e comunidades”.

Há duelos, guerras, cuidados e lutas: o terreiro toma conta de seus filhos (que podem aparecer de roxo, no túmulo, adormecidos, encurralados na e pela “boca”, como uma peça de vodu espetada), toma conta de seus ombros, de suas costas, de seus pesos. O alfinete espeta ou alinha os rasgos na costura? Caveira é obsessão ou protetor?

Os sonhos giram em torno de um umbigo, um distante e nuclear buraco, insondável, imperscrutável. Há uma espécie de elaboração onírica da análise dos dados, permitida pela participação ativa nas duas cenas. As sete narrativas trazem as linhas emaranhadas do crochê no papel, onde se compõem os versos de sonhos que tomam a forma de pontos cantados de umbanda. Os sonhos não são apenas analisáveis, mas aparecem também como enunciados analíticos, uma interpretação da maneira como o outro interpreta. Porém trata-se de uma interpretação que se torna possível somente mediante uma inscrição na Outra cena.

A descoberta progressiva e a construção de um novo sistema de associações não seria exatamente a imersão no mundo do outro, mas a imersão em um Outro mundo (Caratini, 2012). Caratini (2012) defende que a experiência de campo permite vivenciar emoções antes mesmo que elas tenham se transformado em sentimentos, ou em julgamentos, ou seja, trata-se

de uma experiência corporal genuína, uma situação física totalmente inédita, portanto dominada por aquilo que surpreende (ou arrebatava). Segundo Caratini (2012), é nesse contexto emocional que se forjam mais ou menos conscientemente as representações primevas que irão posteriormente constituir os fundamentos do saber em antropologia: um saber sobre o Outro, mas também um saber sobre si; em outras palavras, é de “si mesmo” que se trata quando olhamos o Outro sob nosso próprio nariz. Defreyne, Mesturini, Mofrad e Vuilleminot (2010) defendem que, no trabalho de campo, a busca do sentido do outro e de si mesmo compõe um só movimento de compreensão.

A melhor forma de assimilar (na dupla acepção do termo, fisicamente e mentalmente) a configuração singular dos signos que fundam a cultura do outro (uma espécie de sintaxe estrangeira que precede o Verbo, sendo ela onipresente) é através da adoção de seus modos de comunicação, suas comidas, o respeito aos seus ritmos, o movimento em seu espaço segundo seus códigos, permitindo-se compor imagens em sonhos e narrativas (Caratini, 2012). É no encontro mais ou menos fusional entre dois sistemas simbólicos distintos que se efetua uma reação química (ou alquímica) que transforma o ser, o faz re-nascer diferente ou passa, a partir daí, a apresentar um duplo nascimento, ou seja, “co-(n)naissance” (em português, um co-nascimento ou uma fusão entre nascimento e conhecimento), em última instância, o conhecimento de um Outro (Caratini, 2012).

3.3.9 Baiana: filha de Oxaguiã, Ogum e Iansã

O lugar de cambona é o lugar do aprendiz, é onde o pesquisador deve estar. Nas palavras de Toninho: “o cambono fica girando de cá pra lá, anda por todo lado, e dali é ele que tudo vê... porque ouve tudo... não incorpora, não perde a consciência”. A cambona “gira”²⁸ também, mas de outro jeito, deve estar com os olhos, ouvidos e sentidos bem afinados, participe de todo o processo, de todo o ritual. No segundo dia de seu trabalho como cambona, Seu Altamiro (o filho sênior do terreiro) lhe ensinou como “bater cabeça no conga”: “Alice, você encosta a cabeça no congá, depois coloca a mão sobre o Xangô e, por fim, bate três vezes no ponto de Iemanjá, cruza os pulsos e cumprimenta o pai-de-santo”.

O lugar de pesquisadora se mantinha, mas a própria comunidade situava-a em outras posições na estrutura ritual do terreiro: com o tempo, pediam que viesse somente de roupa branca, depois orientaram que ela usasse saia branca como as outras médiuns. Muitos

28 Na umbanda, “girar” significa incorporar o espírito no ritual de desenvolvimento, “dar o santo”.

consulentes a encontravam no dia a dia fora do terreiro: na fila do banco, no supermercado, na universidade, na rua. E eles não lhe perguntavam sobre pesquisa ou sobre psicologia. Eles queriam falar de seus conflitos espirituais: “Alice, o preto-velho mandou eu acender uma vela azul... eu queria que você me dissesse se é sete dias ou vela comum”; “Alice, no banho que eu tenho que preparar eu ferver o sal grosso, ou jogar o sal grosso depois?”; “Alice, ele disse que isso ia acontecer depois de uma lua, você acha que ele quis dizer um mês ou uma semana?” e assim por diante.

“A observação é recíproca, porque um conhecimento se constrói também do outro lado” (Caratini, p. 71, tradução nossa). O visitante que está ali para “observar” (o pesquisador) se torna o ponto de convergência de todos os “olhares”: ele é “captado” por inteiro, fisicamente, corporalmente, todo movimento, seus passos, seus caminhos, suas palavras, seus sonhos, seu modo de agir, tudo é codificado e significado: nós nos misturamos cada dia um pouco mais, o conhecimento se torna reconhecimento e o sentimento de surpresa dá lugar à familiaridade, de modo que se faz necessário estar atento ao primeiro lugar de ancoragem em campo (Caratini, 2012).

A princípio, foi recebida no terreiro de Oxalá como baiana, apelido que a acompanha até hoje entre os filhos-de-santo da Casa. Sempre se apresentou como pesquisadora, mas como uma pesquisadora baiana. Esse foi o significante que a inscreveu naquela comunidade, situando-a em um lugar. Quando é dia de gira de baianos no terreiro, os filhos-de-santo costumam “brincar” com o significante “baiano” e associá-lo ao lugar que ocupa: “e aí, Alice, vai atender hoje?” ou então “Tem baiano desocupado no ponto” (apontam para ela ao lado do Seu Toninho, como se não precisasse incorporar algo que já é) ou ainda “serve a batida de coco e a farofa com pimenta para Alice porque ela pode” (em todos os rituais de baiano, come um pouco da farofa e bebe um pouco da batida que são ofertados aos baianos da umbanda).

Segundo Macedo e Bairrão (2011), o baiano compõe o contraditório no cenário religioso, de modo que a natureza dual desse personagem se apresenta através de suas histórias míticas e de seu estilo narrativo marcado pelo oxímoro (associa-se à expressão de um paradoxo, à aproximação dos contrários). Talvez o movimento dessa ginga cadenciada, do xaxado baiano (“um pé lá e um pé cá”), associado ao oxímoro, permita situar bem o lugar da pesquisadora no terreiro de Oxalá: assume, na Casa, o lugar daquela que entrou como filha-de-santo por ser cambona do pai-de-santo (veste branco, ocupa um lugar na estrutura do terreiro, frequenta todas as giras, participa dos rituais de limpeza e descarrego etc), mas ao mesmo tempo não é uma médium do Centro (não incorpora entidades, não participa das giras de desenvolvimento, não usa guias no pescoço). Por outro lado, no final do ritual, segue numa

fila como todos os outros, bate a cabeça no congá e cumprimenta o pai-de-santo em uma saudação tradicionalmente típica dos filhos-de-santo deste terreiro.

Parece manter-se numa posição de cambaleio, às vezes descompassada, às vezes cadenciada, mas sempre “um pé lá e um pé cá”, a medida que vai escutando o que lhe diz o terreiro, o que recebe de orientações e como interpretam-na. Muitas vezes, algumas pessoas questionam por que ela não “gira”? (ou seja, por que ela não desenvolve a sua mediunidade?): normalmente a cambona explica que não é uma médium e sim uma pesquisadora. Mas a justificativa nem sempre parece convencer os membros do terreiro. Na parede da Casa há um papel com todos os nomes dos médiuns e suas respectivas datas de aniversário. O nome Alice só apareceu na lista depois que completou dois anos de experiência como cambona do pai-de-santo, sem saber muito bem quem acrescentou e como sabiam seu dia de nascimento, mas apareceu lá. Após três anos, ela também passou a constar no caderninho da mensalidade dos médiuns. Antes disso, o tesoureiro do terreiro contava que, nas reuniões da diretoria, o próprio Toninho pedia para tirar seu nome da lista de pagamento porque não era efetivamente um membro do terreiro, mas estava ali fazendo uma pesquisa. Hoje, depois que Seu Zé se tornou Pai Pequeno do terreiro e assumiu algumas responsabilidades administrativas, ela foi incluída na lista e passou a contribuir mensalmente ao lado dos médiuns da Casa.

A mensalidade é utilizada no terreiro para pagar o aluguel, a luz, a água, o gás, as velas e pólvoras necessárias para os trabalhos. Além disso, desse dinheiro, uma parte é economizada todo o ano para fazer uma reforma no período das férias, comprando tinta, ampliando algum espaço, consertando banheiros, bebedouros etc.²⁹ Ainda que, por muito tempo, seu nome não constasse no papel de aniversários e no caderninho de mensalidades, os painéis de congresso apresentados pela pesquisadora estão colados nas paredes da casa. Os pôsteres compõem o cenário da sala do pai-de-santo, local onde as mulheres se arrumam antes dos trabalhos rituais e onde ocorre a clínica psicológica.

“Considerando que o sentido literal do oxímoro é absurdo, somos compelidos a buscar um terceiro sentido, que seja capaz de harmonizar os dois conceitos opostos na mesma expressão” (Macedo & Bairrão, 2011, p. 214). Quando se tornou cambona do terreiro, Toninho pediu que ela desse o nome e a sua data de nascimento para que o preto-velho Pai Benedito pudesse “ver” seu orixá de cabeça. Todos os filhos-de-santo se surpreenderam com o resultado: filha de Iansã e de Ogum. Iansã é a rainha dos ventos e tempestades, senhora da guerra, do vermelho, da flama, sincretizada com Santa Bárbara, santa guerreira com uma

29 Os consulentes não pagam qualquer tipo de mensalidade. Apenas o corpo de médiuns do terreiro se reúne para dividir as despesas da Casa. A isso foi dado o nome de mensalidade.

espada na mão. Ogum é um deus igualmente bélico, é o orixá do ferro, da espada, da guerra, sincretizado com São Jorge Guerreiro.

Com o tempo e ao longo de meses, alguns filhos do terreiro comentavam espantados sobre o santo de cabeça da cambona de Toninho: “onde tem tanta guerra nessa moça?” “Onde Toninho vê tanto ferro e fogo?”. Outros diziam: “engraçado... Alice é tão calma, tão serena, como pode ser de Iansã e Ogum?” Era possível supor que talvez aquela fosse a maneira como Toninho interpretava uma de suas filhas. E, de fato, quando questionavam, ele se explicava: “mas Alice é guerreira mesmo, forte, corajosa, veio da Bahia sozinha para cá, enfrentou muitas coisas, hoje tá aí estudando, vai ser doutora e tudo”.

Depois de muitos questionamentos sobre o Pai e a Mãe de cabeça de sua cambona, Toninho pediu novamente o nome e a data de nascimento, disse que era para entregá-los ao Pai Benedito para que ele fizesse um trabalho com a vela branca; depois o próprio Toninho faria um cálculo para levar ao quartinho dos santos e colocar no copo d'água. Depois de uma semana, ele chama a pesquisadora-cambona na cozinha do terreiro e disse: “você tem mesmo Iansã e Ogum... mas você é uma bobona de coração mole como eu... porque quem toma conta de sua cabeça é Oxalá... Oxaguiã”.

Oxalá é um orixá associado à brancura, paz, mansidão, à luz. Há uma variação desse santo entendida como Oxalá Menino (sua imagem mais jovem): trata-se de Oxaguiã, um Oxalá guerreiro, ele aparece com uma espada em punho. É interessante destacar que, no caso da “leitura” do orixá de cabeça da cambona, a questão bélica se manteve ainda que associada à serenidade de Oxalá. Aqui, há uma aproximação com a própria história de Toninho (uma identificação com Ogum e Oxaguiã) e uma contradição entre os orixás do fogo e da guerra e o orixá da brancura e da mansidão. Por outro lado, se Ogum é o ferreiro (e/ou o guerreiro), Oxaguiã é a própria guerra, mas nunca em primeiro plano, pois é como se ele revelasse o outro lado da paz de Oxalá (o lado encoberto). Desse modo, a distância entre Ogum e Oxaguiã não é tão grande quanto se pode pensar. Iansã e sua faceta bélica aparecem identificadas à própria trajetória do terreiro: Toninho iniciou-se no terreiro de Pai Arnaldo, Tenda de Umbanda Filhos de Iansã.

São traços que permitem compreender como a umbanda parece interpretar seus “filhos”: o primeiro significativo que inscreveu a pesquisadora no terreiro de Seu Toninho foi o lugar de “baiana”, o que a associava aos “espíritos de nordestinos que compõem o contraditório em um cenário religioso, ora pincelando a alegria e o clima festivo e bem humorado de suas giras, ora revelando uma tonalidade mais dramática em narrativas que figuram dificuldades e superações” (Macedo & Bairrão, 2011, p. 215), um guia que trabalha

com ingredientes rituais distintos e muitas vezes opostos: ao mesmo tempo em que incluem o calor do fogo que queima, a pimenta que arde se mastigada, a incisão da peixeira cortante, a agudez de um espinho profundo, permitem sentir a vida e a doçura da água no interior da casca bruta do coco (Macedo & Bairrão, 2011).

O oxímoro se mantém como uma marca importante nesta inscrição em campo: filha do fogo e da guerra, ela tem a cabeça sob a égide da mansidão e da paz de Oxalá, ainda que seja um Oxaguiã guerreiro. O espírito baiano na umbanda se apresenta também a partir de sua multiplicidade: pode se apresentar como o valente e destemido cangaceiro (com uma peixeira em punho), assim como pode se narrar como um baiano malemolente associado aos coqueiros, à doçura dos canaviais ou aos curandeiros e repentistas do sertão.

3.3.10 O adoecimento do terreiro: a prescrição da Lei como cura

Em março de 2010 fez um ano de morte de D. Edna. Algumas funções haviam sido ocupadas, mas o terreiro ainda recuperava-se gradativamente do trauma, reorganizava-se pouco a pouco quanto às regras. Os filhos-de-santo divergiam quanto às opiniões, a cada momento surgia uma ordem nova, um preceito diferente. Com disputas relativamente à orientação da Lei, o terreiro adoecia. Por outro lado, Toninho, silenciosamente, buscava retomá-la.

Um dia de gira de baiano, em abril de 2010, alguns médiuns se desentenderam, pois discordavam quanto a regras específicas. Quanto mais vociferavam, menos se ouvia a voz do pai-de-santo. Por outro lado, quando o ritual começou, Toninho incorporou o baiano Juarez que disse discretamente e em voz baixa: “aqui é assim... tem muito cacique para pouco índio”.

Dando seguimento ao rito, ele pediu que chamasse a primeira pessoa da assistência para consulta e a moça, angustiada, manteve-se conversando com o baiano por mais de 30 minutos. Uma cambona do terreiro, preocupada com o horário, aproximou-se e comentou com a cambona do Toninho: “olha... essa pessoa está demorando muito aí no ponto... tem que ir mais rápido... porque tem muita gente pra atender e já está muito tarde”. Juarez respondeu: “pois então vigie seus pensamentos porque o meu trabalho vigio eu”. Pouco a pouco a autoridade impunha-se.

As giras de preto-velho também costumam ser longas. Quando o médium incorpora um preto-velho, ele trabalha sentado num toco e atende seu filho-de-santo que se senta em sua frente. Um cambono só pode retirar o toco em frente a um preto-velho quando ele fizer menção de ir embora. Segundo a regra implícita dos espíritos, eles decidem sobre o tempo.

No final de todos os trabalhos, o cambono de cada médium deve sentar-se no toco também para tomar um passe de limpeza. Quando a gira se prolongava muito pela extensão do tempo das consultas, muitas vezes um dos médiuns tirava o banquinho do preto-velho de Toninho antes mesmo que sua cambona passasse para tomar um passe. Em certo dia, ao fazer esse gesto novamente, Pai Benedito pôs a mão sobre o banco e disse num tom austero: “se ela ajuda a limpar os outro, tem que limpar ela também” [referindo-se à sua cambona].

Além disso, a partir de então, Pai Benedito passou a comentar sobre os trabalhos de alguns médiuns mais jovens, balançava a cabeça negativamente dizendo que esse ou aquele procedimento não estava certo, que não era assim etc. Passou a mandar recados para os filhos e reclamar quando havia barulho na casa. Em gira de caboclo, Toninho recebeu o Ogum da Mata, que parou no meio do terreiro e pediu: “obséqui,... façam obséqui”. Uma voz forte reverberou pelo salão. Todos pararam de falar, em silêncio. Nunca se tinha visto um guia do Toninho fazer isso.

“Obséqui” para os guias de Toninho traduz-se por silêncio: a palavra obséquio designa um ato que traz em si o sentido da benevolência, da simpatia e da bondade. Faz obséquio quem é fino e gentil, quem faz um favor, um serviço ou, na umbanda, a caridade. Falar pouco, ficar em silêncio, falar baixo, segundo os guias do Toninho, são virtudes muito caras a um umbandista. Em muitos terreiros (inclusive nesta Tenda de Oxalá), é comum encontrar uma placa sobre os bancos da assistência: “o silêncio é uma prece”. Nas palavras dos espíritos: o silêncio é um obséquio, ou seja, uma caridade.

Na virada de 2010 para 2011, os guias do pai-de-santo foram assumindo esse lugar de respeito e autoridade. Toninho parecia assumir a posição da Lei, porém através da possessão, ou melhor, a partir das vozes de seus espíritos. Desincorporado, ele ainda permanecia silencioso. Segundo Paulon (2009), o silêncio se apresenta como estratégia do inconsciente a fim de ocultar/mascarar conteúdos inconscientes indesejáveis, já que o sujeito não quer (não pode) revelar; ao mesmo tempo, trata-se da abertura de possibilidades do dizer, já que aí está presente o vir-a-ser-sentido. Além disso, ainda para a mesma autora, há algo que escapa de ser simbolizado ou de ser representado pela linguagem verbal, o que aponta para o real, o impossível, todo sentido que não cabe no simbólico, o que sublinha a falta permanente no discurso: “pode-se inferir, deste modo, que as palavras são carregadas de silêncio, pois, ao dizê-las em determinado contexto, outros sentidos calam-se necessariamente” (Paulon, 2009, p. 18).

No ano de 2011, acirraram-se divergências no terreiro. Toninho costumava repetir com frequência: “escrevam o que vou dizer... alguns vão sair do terreiro e vão abrir um novo

Centro”. Ele analisava e interpretava previamente o movimento das desavenças. No fim deste mesmo ano, uma consulente muito antiga pediu ao Toninho que ele abrisse uma exceção e fizesse um trabalho para ela em um dia e horário fora da gira comum. Ele atendeu à solicitação, incorporou o preto-velho e atendeu a moça. Após os trabalhos, o preto-velho Pai Benedito pediu que sua cambona sentasse no banquinho, pois precisava dar um recado: explicou que Toninho passaria, em 2012, por sérios problemas de saúde e que precisaria do atendimento de um “capa branca” (médico). Disse ser muito importante que todos ficassem ao lado dele.

Geralmente, no final do ano, em dezembro, Toninho faz a última gira do ano (fecha o terreiro em dezembro e reabre em janeiro): é um ritual dedicado ao “fechamento” da Casa e à preparação para o início de um ano novo que se aproxima. É uma gira diferente, em que são evocados os marinheiros, os caboclos de outras linhas, os boiadeiros, dentre outros que não costumam vir nas giras cotidianas ao longo do ano. Esse ritual foi realizado em dezembro de 2011: quando acabaram os trabalhos, Toninho se sentiu um pouco mal. A cambona o acompanhou até a sua casa para medir a pressão, que parecia muito alta. Ao chegar, ele lhe disse:

Você percebeu que eu não 'fechei' o terreiro [ele se referia a um fechamento simbólico]? Eu não 'fechei'... deixei 'aberto'... muitas demandas virão de outro terreiro novo... muita macumba... muita mágoa... deixei 'aberto'... porque o terreiro vai precisar e eu também... não cantei aquela música final que 'fecha' o terreiro... é uma música que deixa o terreiro 'fechado' para 'abrir' no próximo ano... mas não cantei.

Ainda no fim de 2011, Toninho teve um forte resfriado. Suspeitou-se de pneumonia, mas era só uma gripe. Logo depois sentiu muitas dores abdominais. No médico, descobriu-se que ele tinha uma hérnia. Para a cirurgia, o médico exigiu vários exames de rotina. Junto com os resultados, descobriram que a próstata estava inchada. Fez um tratamento com medicamentos para desinchar a próstata. Refizeram os exames para saber se a próstata desinchou e o resultado não foi positivo. Toninho foi submetido a uma biópsia ainda no final do ano. Saiu do Hospital e com alguns dias em casa começou a sentir febre, a pressão subiu desenfreadamente. Voltou ao hospital com urgência onde descobriram que ele havia contraído uma forte infecção hospitalar por conta do procedimento da biópsia. Toninho foi internado numa quarta-feira no hospital e saiu num sábado, recuperado de uma infecção sobre a qual até

os médicos já estavam desesperançosos. Aliviados, todos foram para as férias de Natal sabendo da recuperação de Toninho.

Ainda em dezembro de 2011, após a recuperação da infecção, Toninho é chamado na porta de sua casa por um de seus vizinhos: “Toninho, uma moça quer conhecer você aqui”. Ele foi até lá para conhecer, era uma senhora, mãe-de-santo de um terreiro de candomblé da Bahia. Ela estava em Ribeirão Preto para visitar parentes que moravam num bairro próximo ao terreiro. Muitas pessoas haviam comentado com ela sobre esse pai-de-santo do Templo de Oxalá, sobre sua bondade, sobre a caridade que ele costuma fazer, seus trabalhos espirituais, sua eficácia em trabalhos de cura etc. A mãe-de-santo assim lhe disse: “tem é muita inveja em cima do senhor... tem é demanda... outros pais-de-santo... você está é jurado de morte... ou você faz trabalho na cachoeira, ou eu nem sei...” Após resistir muito a essa ideia, Toninho acabou indo à cachoeira e fazendo o trabalho sugerido pela mãe-de-santo.

Em janeiro de 2012, Toninho recebeu o resultado da biópsia: um câncer de próstata. Concomitante ao resultado da biópsia e ao conhecimento do câncer, o terreiro estava em uma profunda cisão: alguns médiuns nunca mais voltaram aos trabalhos. Houve o ritual de abertura do terreiro em janeiro de 2012 e tais médiuns não compareceram, não avisaram e nem justificaram a saída. Dentre essas pessoas, estava uma antiga filha-de-santo da Casa, muito querida por ele e que acompanhava o Toninho há 30 anos. Ao ser procurada e entrevistada após a cisão do terreiro, ela explicou que, “no fundo”, cada um tinha o seu motivo pessoal para deixar a tenda de Pai Oxalá: ela própria havia acabado de perder a mãe e, por isso, tinha que cuidar do pai (com Alzheimer); outra médium estava trabalhando todos os dias até tarde, fazendo hora extra; citou também outra filha-de-santo que estava contrariada por divergências com outros médiuns; outro que estava fazendo faculdade e morava com os pais que não aceitavam seu envolvimento com o terreiro; e assim sucessivamente, justificando as razões de cada um particularmente. Por outro lado, embora cada um tivesse seus motivos, ela parecia denunciar, em sua fala, algo que se repetia, certo “incômodo” que circulava e se repetia nas queixas dos filhos-de-santo. Na entrevista, destacou:

Às vezes eu acho que ali não existe mais Lei, cada um diz uma norma... o Toninho é bom demais, esse é o problema maior... esse é o problema... mas é mesmo por isso que ele não assume a autoridade... não existe uma regra única, porque cada um quer colocar uma regra... na época da Edna não era assim... tinha uma Lei, tinha regra e todo mundo respeitava ela... e agora cada um quer mandar do seu jeito.

A antiga filha-de-santo interpreta que, depois da morte de Edna, Toninho estava ali como se apenas cumprisse uma missão, pois prometeu vestir branco e fazer a caridade até morrer. Era a “leitura” que ela fazia de tudo isso, ao contar que com muita frequência o baiano de Toninho dizia: “vou acender minhas velas, e vocês que se virem com suas mandingas”. Por outro lado, Toninho interpreta como sendo um bom médium aquele que atua da mesma forma que ele (como pai-de-santo), já que, ao ensinar aos filhos, ele mesmo se propõe como um exemplo: “pra mim médium bom é quem entra mudo, veste branco, faz a caridade e sai calado”. Aqui se marca mais uma vez o peso do silêncio na cosmovisão de Toninho sobre o sagrado.

Na conversa com a moça entrevistada, lhe foi perguntado: “digamos que Toninho mudasse sua postura de pai-de-santo de repente. E digamos que ele começasse a ditar regras e comandar o terreiro reassumindo um lugar que pertencia à Edna. O que aconteceria, em seu ponto-de-vista?” Ela respondeu: “ninguém ia ouvir... é como se eu criasse um filho deixando ele fazer o que quisesse... se de repente eu começo a exigir que ele só almoce na mesa ou a exigir que ele comece a ter disciplina, ele não vai mais querer me obedecer”. Repetidamente, o silêncio: mesmo que Toninho falasse, ninguém ouviria. Era como se fosse mudo.

A filha volta a falar do terreiro e ratifica que, embora todos tivessem questões muito pessoais para se afastar, havia um aspecto em comum: a Lei, ou a ausência dela. Ela comenta que, no Centro, surgiram novas regras: por exemplo, cada consulta não poderia exceder os 15 minutos e aquele consulente que chegasse depois das 21h não poderia escolher o guia para se consultar, ou seja, deveria passar com aquele que estivesse livre no momento. Na entrevista ela “denuncia” o “excesso de bondade” de Toninho que nunca deixava de atender um consulente “desesperado” que, muitas vezes, a depender do “tamanho da angústia”, ficava em seu ponto por mais de 15 minutos, o que infringia as regras.

Paralelamente à entrevista mencionada acima, alguns médiuns que permaneceram no terreiro foram ouvidos também em conversa audiogravada: a interpretação sobre o processo de cisão do terreiro estava igualmente associada à Lei, mas por outro viés. Segundo esses filhos-de-santos, havia quatro médiuns que tinham suas fichas disputadas para atendimento: Toninho, Luís (irmão de Toninho), Jairo (hoje preparado para se tornar pai-de-santo) e a antiga filha-de-santo da conversa anterior. Para muitos filhos, tornar-se um médium popular e requisitado pela assistência pode gerar algumas consequências “perigosas” não muito bem vistas em um contexto umbandista: vaidade, orgulho, egocentrismo. Dentre muitas interpretações ouvidas, a que mais se repetia na Casa era a que se descreve a seguir: a médium antiga e querida por Toninho (a mesma que se afastou e concedeu uma entrevista à

pesquisadora) sentia-se já como uma mãe-de-santo do terreiro. Muitos médiuns jovens entraram na casa havia pouco tempo e encontravam nela uma grande referência enquanto umbandista e enquanto religiosa. Esses garotos chamavam-na “mãe”. Isso criava certo incômodo entre os outros filhos-de-santo, que liam essa alcunha como uma destituição do lugar de Pai (de santo) ocupado pelo Toninho.

Outros detalhes foram descritos pelos filhos-de-santo: os guias dessa moça ofereciam as consultas mais demoradas do terreiro, embora houvesse um limite até então estipulado de 15 minutos para cada consulta. A preta-velha dela muitas vezes, segundo os membros da Casa, “puxava” as entidades de alguns consulentes e de alguns médiuns. “Puxar as entidades” significa induzir alguém ao transe, à incorporação. Normalmente, isso deve ser feito apenas com médiuns iniciantes em giras de desenvolvimento comandadas pelo guia chefe do terreiro (no caso, o Caboclo de Ogum). Esses guias da moça começaram a oferecer soluções para os problemas pessoais (ou de saúde, ou na vida afetiva, ou no trabalho) de alguns médiuns mais jovens. Eles recebiam os garotos e prescreviam trabalhos espirituais, que eram feitos ali mesmo na gira ou pelos próprios meninos em suas casas. Segundo outros médiuns, o papel de cuidar dos “filhos” deveria ser do Pai e de seus próprios guias. Após a saída desta filha do terreiro, Toninho dizia com frequência: “eu podia preparar ela como mãe-de-santo. Era só ela querer”. Com a “cisão” do terreiro, muitos filhos-de-santo não voltaram mais aos trabalhos de 2012.

No início desse mesmo ano, Toninho deu início ao seu tratamento contra o câncer. Primeiramente, começou a fazer todos os exames, pois os médicos haviam decidido submetê-lo a uma cirurgia de retirada da próstata. Com o tempo, Toninho foi concluindo as várias etapas de investigação médica para a cirurgia e, em um dos retornos ao especialista, foi decidido que não haveria mais a necessidade de operar, mas que deveria ser realizada a radioterapia. Toninho passou por mais outros procedimentos investigativos e começou a agendar encontros com o radioterapeuta. Resolveu procurar outras opiniões, conversar com outros especialistas. Em toda essa caminhada, Seu Pedro (o “cabeça branca”, como Pai Benedito gosta de chamá-lo) e sua filha, Tati, estiveram ao lado dele ao longo do tempo, levando-o a médicos, hospitais, exames, especialistas etc.

Por fim, o último especialista, frente a todos os outros exames solicitados, decide que não haveria necessidade de cirurgia nem de radioterapia. Ele alega que o câncer é muito pequeno e, portanto, eles fariam uma observação ao longo do tempo e um acompanhamento clínico. Um ano depois, na segunda semana de abril de 2013, Toninho foi a mais uma visita ao

médico especialista e retorna do consultório com uma alegre notícia: o médico lhe disse “o senhor é um homem de sorte e ganhou na loteria, não há mais nada na sua próstata”.

Nesse meio tempo, ao longo do tratamento, muitos novos filhos-de-santo pediram para entrar no terreiro, tendo sido recebidos e preparados pelo Toninho. É interessante a forte ligação entre dois processos de fragilização: o corpo do pai-de-santo e o “corpo” do terreiro. A saúde do líder espiritual e a saúde da comunidade estão intimamente associadas. Se o Pai adoece, os vínculos entre os filhos também se rompem, gerando a cisão do grupo. Ao retomar sua saúde física, Toninho parece retomar aquilo que havia se esmaçado: a Lei e a vinculação dos filhos. Com o tempo, Toninho parecia retomar as “rédeas” de sua Casa. Depois da recuperação de sua saúde, com frequência, quando acabava uma gira, ele dizia: “ninguém sai, porque eu quero dar um aviso”. Nesses momentos, ele chamava a atenção dos filhos sobre algo que não ia bem, ou que não estava certo, ou não estava sendo bem feito. Passou a chamar alguns filhos para conversar, dizer o que pensava, e muitas vezes repreendendo-os.

O que mais chamava a atenção é que o preto-velho (Pai Benedito) também passou a fazer a coroação e o amaci. Pai Benedito era responsável pelo acolhimento, pelas consultas, pela direção dos tratamentos. O caboclo Ogum da Mata é que tinha a responsabilidade sobre a preparação dos filhos. Em meados de 2013, alguns antigos filhos-de-santo que haviam partido com a cisão do terreiro pediram para retomar seus lugares. Toninho respondeu-lhes que essa possibilidade já não existia, porque muitos filhos entraram nos lugares antigos e o espaço físico do terreiro era pequeno demais para tanto médium. As pessoas são importantes, mas os lugares não são as pessoas empíricas.

7) A cabeça de Antonio: entre 2013 e 2015, o terreiro se reergueu e cresceu, tanto fisicamente quanto em número de médiuns. Por outro lado, Toninho apresentou diferentes problemas de saúde com uma frequência incomum: pneumonia, hérnia, infecção hospitalar, câncer na próstata, alterações na pressão sanguínea e no ritmo do batimento cardíaco, inchaço nos pés. Dentro de um terreiro de umbanda, a doença terá sempre uma significação singular. Se um filho adoece, para além de causas orgânicas e tratamentos físicos, o próprio universo religioso dá conta de circunscrever e simbolizar a questão, orientando o processo de cura. Como trabalha semanalmente ao lado do Pai Benedito, a cambona pediu-lhe ajuda em setembro de 2015, questionando sobre se haveria alguma explicação espiritual para essas desordens no corpo do pai-de-santo. Resposta do preto-velho:

Ele não pertence mais aqui, fia... ele tava de mala pronta... mas nós segura ele aqui pra não ir embora porque ainda tem coisa pra cumprir... e tem demanda pesada em

cima dele... ebó... se pegar em outro pode até matar... não mata cavalo porque os orixá estão perto.

Conhecendo os operadores umbandistas e consciente do que poderiam representar as metáforas contidas naquela fala proferida pelo outro (Pai Benedito) incarnado em si (Toninho), a pesquisadora-cambona perguntou o que deveria ser feito para equacionar a situação. O preto-velho explicou que era preciso ir ao terreiro de candomblé do avô de santo (Obá) e sinalizou que o próprio Toninho saberia o que fazer. O pai-de-santo foi comunicado sobre a sugestão da entidade, o que o fez procurar o “cabeça branca” (Seu Pedro).

O filho da mais alta confiança de Toninho parecia saber exatamente o que fazer: Seu Pedro iniciou uma busca para descobrir para onde havia se mudado o Obá, pois ninguém mais teve notícias dele, desde que Toninho fez sua iniciação no candomblé. Sabia apenas que ele havia se mudado para Minas Gerais. O avô de santo foi encontrado em Uberaba para onde Seu Pedro levou o Toninho em novembro de 2015, onde foram refeitos alguns rituais e onde os dois passaram dois dias seguidos.

Ao retornar, Toninho deveria ficar alguns dias sem tocar em qualquer trabalho do terreiro, sem participar das giras e sem fazer quaisquer rituais. No dia seguinte ao seu retorno de Minas, a cambona foi ao terreiro para ajudá-lo no que fosse preciso fazer relativamente à arrumação do centro, já que o pai-de-santo estava “afastado” de suas atividades. Sendo assim, os dois foram limpar o salão para prepará-lo para o dia seguinte (sexta-feira): trocar as velas, arrumar a tronqueira, renovar as “firmezas” no quartinho dos santos. Era preciso remover os trabalhos dos pretos-velhos que estavam ainda no chão desde a última segunda-feira: a cambona foi fazendo um montinho de restos de velas, copos e outros elementos rituais. Em certo momento, percebeu que havia uma pequena imagem de santo sob as cinzas do fumo de cachimbo, mergulhou a mão, encontrou um Santo Antônio sem a cabeça. Avisou ao pai-de-santo e, mergulhando a mão novamente nas cinzas, encontrou a cabeça. Toninho parecia desolado. Pegou a imagem, limpou, colocou a cabeça do santo com super bonder e lavou com água do mar. Após colocar a cabeça no lugar, Antônio relembra que acabou de chegar de um ritual de candomblé cujo objetivo é oferecer, na cabeça do filho-de-santo (“deitado”), as comidas a seus orixás.

No dia seguinte, ele chamou o filho de Oxalá (psicólogo do terreiro, responsável pela clínica psicológica) para despachar o santo quebrado no cruzeiro ao lado da Igreja de Santa Luzia. O pai-de-santo explicou por que estava tão decepcionado: o Obá havia lhe dito que, após os rituais de candomblé em Uberaba, quando ele voltasse a Ribeirão e retomasse seu

terreiro, encontraria um “trabalho feito”³⁰. Cortaram a cabeça do santo e o santo tinha o seu nome. Ao longo do caminho até a capela, Toninho repetia, ao conversar com o psicólogo, que ele próprio deveria ter encontrado a “macumba”, mas a cambona o fez. Que tipo de vínculo íntimo pode existir entre um médium e seu cambono?

No dia seguinte ao ocorrido, a cambona acordou com fortes dores de cabeça e no estômago, dores no corpo e nos olhos, sonolência e náuseas. No terreiro, Toninho interpretou que os sintomas eram efeito do que havia ocorrido no dia anterior, afinal ela havia encontrado o santo partido e pôs a mão nele. Caratini (2012) menciona a dificuldade em acessar verdadeiramente a realidade do Outro, visto que, para tanto, é necessário se “desestabilizar”, processo cujo primeiro teatro é o próprio corpo. Neste caso, a caminhada depende, sobretudo, de uma capacidade de perceber e lidar com as lacunas que existem em nosso sistema de referência que, na maioria das vezes, não dá conta de lidar sozinho com o que é visto e sentido em campo (Caratini, 2012). Necessita-se, portanto, da imersão no Outro e na intensidade desse mergulho, já que, à medida que as relações vão assumindo novos riscos, elas se tornam cada vez mais profundas.

Um “campo” desse tipo é uma experiência única na vida de um homem ou de uma mulher, alguma coisa que o transforma definitivamente, sem que ninguém possa verdadeiramente medir esforços corporais, psíquicos e mentais dessa transformação (Caratini, 2012, p. 59, tradução nossa).

O instrumento mais importante do trabalho em campo é o próprio corpo, o “vivido”, que desenvolve instintivamente um modo de comunicação pré-verbal: quantas vezes olhamos e escutamos aqueles que falam sem nada compreender o que dizem, para então percebermos que é primordial aprender primeiro o gesto antes da palavra (Caratini, 2012).

Sabe-se lá por que motivos algum filho-de-santo resolveu fazer um trabalho dessa natureza (com o corte da cabeça de uma imagem). Muitas são as peripécias feitas com o santo casamenteiro que recebe toda a sorte de castigos: afogado em água, em cachaça, de cabeça para baixo num armário, separado do Menino Jesus, congelado na geladeira, dentre tantas outras. Porém decapitação não é lá uma prática muito comum. Independentemente dos objetivos do trabalho feito (pedido de casamento, amarração ou retorno da pessoa amada), eis aí um tipo de “mandinga” não muito bem vista em umbanda. A imagem quebrada, já dizia o

30 Pode ser interpretado como macumba ou ebó. Algo que não tem uma boa conotação no terreiro de umbanda.

Toninho Menino, traz má sorte e, com a cabeça cortada, o rito pode insinuar vodou com “boneco de barro” cujo nome é o mesmo do pai-de-santo. Além disso, Santo Antônio pode ser sincretizado com Ogum, orixá com o qual Toninho trabalha (o líder dos trabalhos de iniciação e desenvolvimento dos médiuns neste terreiro é o caboclo Ogum da Mata). Mal feito dentro do terreiro fere a “imagem” de seu líder espiritual e lhe faz mal. De qualquer sorte, um dos meandros interpretativos da umbanda é a literalidade: “Antônio foi degolado”.

3.3.11 Os espíritos do pai-de-santo

Toninho comenta sua relação com as entidades e as diferenças entre elas:

Quando você trabaia com preto velho... Pai Benedito... quando eu trabaio com ele eu sinto muito cansado... e quando eu desincorporo depois de dez minutos você não pode conversar comigo, e eu não escuto... eu fico surdo... agora o Ogum da Mata já não é tanto... eu não sinto aquela canseira... agora o preto velho eu sinto... eu sinto uma canseira, eu fico meio tontão... o preto velho é o que eu sinto mais peso... não sei... não sei explicar isso... dez minutos depois não adianta você conversar comigo porque eu não escuto o que você tá falando... eu fico meio fora ainda... depois eu vou voltando... o que mais me deixa atordoado é o preto velho. É o preto velho... o Ogum e o Exu Sete Covas não... o Baiano... o Exu aliás eu sinto um pouco mais pesado... mas eu fico legal depois... não sei por que o preto velho é assim... acho que é muita gente que passa com ele... não sei se é o fluido dele... não sei explicar... e as pessoas parece que tem mais apego com o preto velho... mas pra mim todas elas são iguais... eu sou uma pessoa assim... eu não sou ligado... pra mim tanto faz trabaia com caboclo... às vezes eu até me faço essas perguntas... por que de segunda vem tanta gente e dia de baiano e caboclo não vem tanto...? então às vezes eu faço essa pergunta... mas pra mim as entidades são todas iguais... a finalidade é uma só... é ajudar, é fazer a caridade... então se você faz trabaio com preto velho, caboclo, baiano... a finalidade deles é uma só... é todo só... mas cada um tem um jeito de fazer o trabalho... cada um trabaia de um jeito... você não pode dizer que um trabalho de um preto velho é igual a de um baiano... cada um tem sua mironga... você não pode pegar um trabaio de preto-velho... porque preto velho é uma entidade muito dócil... ele tem muita mironga... ele tem muitas coisa... ensina muitas coisa... preto-velho é uma entidade diferente das outras... ele trabaia diferente... agora o caboclo é assim... o trabaio dele é raiz, mato... terra, sol,

lua... com a a natureza... e o baiano também.. mas as entidade são diferente uma da outra... mas você falar pra mim que eu sou mais apegado com um preto velho, com um caboclo, com um baiano... pra mim tanto faz...

Toninho trabalha atualmente com cinco linhas da umbanda: exu (Sete Covas), baiano (Juarez), caboclo (Ogum da Mata), preto-velho (Pai Benedito do Cruzeiro das Almas) e criança (Landinho)³¹. A marca que define seu panteão pessoal é, sem dúvida, a cura. Mas ela representa, de fato, a causa de sua própria inserção na umbanda: seu filho tinha uma doença neurológica grave da qual seria curado caso o pai vestisse branco e fosse trabalhar na umbanda fazendo a caridade.

O Exu Sete Covas narra-se como tendo sido médico em outra vida na Terra. Sete Covas é exu de cemitério, também ligado à linha de cura, a Obaluaê. Conta também que “já veio na terra” como mentor (conselheiro de Dom Maximiliano), cientista, trabalhador em mina de carvão e roceiro.

Quando fui roceiro foi a melhor coisa que eu tive. Porque quando eu fui mentor, eu fiz muita coisa errada... se a pessoa não pagasse tributo ia pras masmorras... então não tinha aquele negócio de você falar... eu não tenho pra dar... mas na mina de carvão não... eu entrava lá e ficava muitas lua lá dentro... saía assim muito pouco... uma vez por lua... uma vez por mês... sem ver a claridade... sempre cavucando aquela coisa funda... naquele buraco... e aí quando eu fui roceiro aí eu trabaia na roça... mexia lá... me tornei um benzedor... benzia cabureco... eu benzia pessoas com doença... fazia a caridade... então todo mundo me procurava pra benzer... pra fazer remédio com raiz... as pessoas iam com problema lá... dava um remédio aqui... um remédio lá... fiquei uns 85 anos assim... aí quando eu fiz passagem... sabe quando joga a pessoa assim naquelas tapera de bosta de vaca com barro, sabe? Aquela coisa coberta de sapê... eu morava num trem daquele, sabe? Mas era bom, né... eu era feliz...

O Baiano chama-se Juarez: narra-se como tendo vivido no Sertão, em tempo de muita seca e muita fome, no tempo do cangaço. Conta que cuidava do gado e que era trovador, poeta e benzedor, ou seja, era curandeiro.

³¹ Toninho trabalha com outros guias da umbanda que não serão mencionados na tese, pois não aparecem com frequência nas giras da casa, tais como Exu Gato Preto, Exu Sete Encruzilhadas, o Cigano e o Marinheiro.

Caboclo Ogum da Mata é associado ao cruzamento entre Ogum e Oxossi (deus das matas). Pai Ogum conta que viveu em uma aldeia onde esteve hospedado ao longo de muitos anos um homem branco. Este homem era um médico com quem Sr. Ogum estabeleceu uma longa e profunda amizade: ele ensinou ao outro tudo o que entendia sobre seus saberes indígenas de cura e o amigo lhe ensinou tudo o que sabia sobre a medicina ocidental.

Toninho também trabalha com o Preto-Velho Pai Benedito do Cruzeiro das Almas (a linha das Almas e do Cruzeiro estão ligadas à linha dos cemitérios, linha de cura associada a Obaluaê).

Obaluaê é o velho... é da doença, cura, médico... deus da peste... porque ele era cheio de morfeia... Obaluaê... Minhas entidade é mais pra isso... para trabalhar com isso... com coisa de cura... de raiz... mas trabaia com outras coisa também... desemprego... ajudar em casa o marido que bebe... pra dar paz de espírito em casa...

Pai Benedito conta sua própria história, em que destaca episódios traumáticos da história brasileira (a escravidão, o comércio de escravos e a tortura dos negros nos engenhos do país):

Nêgo é da época desses coronel... e buscavam nêgo em angola, em áfrica... muçambi... buscavam nêgo em áfrica e vinham trazendo... quando chegou nessa terra aqui docês... que cês matraca... Brasília... e aqui começou a juntar os negros... e cada um foi praticando seus cultos, não é, meu fio? Cada um foi trazendo um pouco de conhecimento... cada um foi trazendo, foi juntando... foi aonde começou o espiritismo... o que cês matracam o espiritismo... mas nêgo já fazia assim... escondido dos coronéis... eles punham assim escondido num canto pra não ver... e fazia aquelas coisa assim escondida, né... porque não podia... senão era a chibata... trazia no navio negreiro nêgo tudo acorrentado... e oiava se tinha canjica boa [os dentes]... e oiava se tinha isso aqui grosso ou fino [a canela]... a canela grossa não servia... nêgo não sabe por que canela grossa não servia... porque tinha que trambucar do mesmo jeito... eu nem sei se eu era da canela grossa ou da fina... eu sei que eu tinha que trambucar... senão batiam em eu... eu ficava no toco a noite inteira e sofria acorrentado... se você tava colhendo um grão pra fazer água suja dessa de cá [café], se quebrava um gaio desse, apanhava muito... tinha que colher [o café] sem quebrar nada... porque senão entrava na chibata. Ia fazer o comedor, eles fazia no cocho... eles não fazia nosso comedor nessas coisa aí não... era no cocho

mesmo... como animal. Os branco se achavam mais que os preto... mas estavam enganados... porque o espírito não tem cor... Nêgo trabaiou em terra de Minas Gerais. Tinha aqueles carro de boi... tinha que trabaiar mesmo... não podia sair ... tinha hora até pra tomar aguador... eles determinava a hora que você tinha sede... eles traziam aquelas barrica... uma cumbuca com aguador... e não podia parar não... enquanto o sol não escondia não podia parar... se você ficava doente não servia mais. Nêgo não sente mágoa nenhuma... foi tudo determinado pelo nosso Pai, né, meu fio... se o Pai determina que você tem que passar por essa provação, você tem que passar por essa provação... agora nêgo vem fazer a caridade... Nêgo viveu até 60 luas... era muito sofrimento. Quando nêgo veio ficava acorrentado no toco, ele ficou com defeito na perna... Então ainda vem sentindo aquilo... ficou marcado... marcado pela senzala, pelo toco... nêgo véio podia vir normal... mas nêgo vem mostrar que sofreu... as vezes o fio vem dizendo eu soffro... nêgo veio passava fome, frio, amarrado no toco... na chuva... deixavam nêgo amarrado lá.

A Tenda de Oxalá é um templo de caboclo, pois Ogum da Mata é o chefe desse terreiro. Foi ele o espírito que iniciou Toninho como médium da umbanda e é o espírito que, antes, fazia a iniciação de todos os seus filhos-de-santo: nas giras de desenvolvimento do terreiro, nas coroações e amacis, era Pai Ogum o responsável pelo ritual. Em aldeia de caboclo, a autoridade assume outro tom: ninguém manda sozinho, ninguém é subjugado, todos têm voz. Caboclo fala pouco, não recebe ordens e não submete ninguém, embora seja a ele que se dedique o respeito à autoridade da Casa.

Por outro lado, em consonância ao lugar do Pai, há ainda outra dinastia: a do Pai Benedito do Cruzeiro das Almas, outro Pai de destaque na casa, mas que impera sobre outro âmbito: as consultas. Na parte da iniciação, preparação e desenvolvimento dos médiuns, quem entra em cena é Pai Ogum. Mas quando o assunto é o cuidado, o acolhimento, a cura, as consultas, o papel de Pai (central) é assumido pelo Pai Benedito: qualquer pessoa que chegue pela primeira vez ao terreiro, com quaisquer queixas, recebe a orientação de que “é interessante passar primeiro com o Pai Benedito”. É ele quem recebe, acolhe e escuta a demanda, pois só ele pode dizer que tipo de tratamento deverá ser feito, ou seja, ele é quem faz o encaminhamento. É muito comum ver os guias do Toninho (o próprio Caboclo Ogum da Mata, o Baiano Juarez, o Exu Sete Covas) receberem pela primeira vez um consulente, orientando-o para que procure antes de qualquer coisa o Pai Benedito, pois ele deverá dizer o que será feito.

Desse modo, diferenciam-se os dois pais: Pai Ogum é pai de Toninho (foi quem “o fez” na umbanda) e da própria comunidade de terreiro (quem desenvolve os filhos e os inicia na religião). Enquanto isso, o preto-velho é pai dos consulentes do pai-de-santo, pois é ele quem cuida das consultas, dos atendimentos.

O erê chama-se Landinho, é uma entidade “cruzada”, vem em gira de Cosme e Damião (entidades intimamente ligadas à cura), mas é um exu mirim. Landinho é um espírito que se narra tendo sete anos: idade com a qual morreu. Sua morte foi trágica: vivia em um sítio com sua família e, por vingança, sua casa foi incendiada por um fazendeiro. Foi-lhe questionado sobre esse episódio, quem era o fazendeiro etc, mas Landinho explica que não gosta de falar sobre sua vida na Terra. Em festa de Cosme, no terreiro de Oxalá, ele incorpora no pai-de-santo, mas nunca fica com os outros “capetinhas” (como ele gosta de chamar os “anjinhos”, erês da umbanda). Ele corre para a cozinha e lá fica até acabar a festa.

Em meio às crianças angelicais de Cosme e Damião, Landinho vem ao terreiro somente em dia de erês (27 de setembro), diz, jocosamente, que gosta de marafo (cachaça) e teta de nêga. O menino brinca com o sentido ambíguo do nome do doce: crianças pequenas gostam ou sentem falta de mamar em suas mães. Os homens, quando se tornam adultos, gostam do mesmo órgão feminino, porém por outras razões. Por ser cruzado com crianças (mundo infantil) e exus (mundo adulto), ele transita bem entre as linhas. Landinho adora receber e conversar com as mulheres: “você quer docinho? Não? E beijinho?”

Tem seu “amigo” preferido: Silvino (o dono da casa, que sempre está com um copo de cerveja em mãos e um sorriso no rosto). Embora tenha o nome em diminutivo também, está muito mais próximo do mundo adulto da esquerda. Quando chega, Landinho anima-se, sente-se à vontade: “ah... chegou o Pintado [nome carinhoso que ele deu a Sílvia]... é um fio da puta três vezes... o Pintado que me ensinou a falar palavrão... Pintado, se você for embora, deixa a amargosa [nome que ele dá à cerveja] aqui comigo?”. O rapaz diz que não pode. O menino responde: “vai ver só... não te dou mais nada” (o espírito do garoto refere-se a todas as vezes que ajudou o Silvino, já que eles dois parecem ter uma relação muito próxima, de ajudas espirituais). O rapaz responde: “ah... que praga de urubu”. Landinho retruca: “não vem não... que eu não tenho isso não” (referindo-a à palavra com a qual “urubu” pode rimar: cu). Uma moça chega cantando para ele na cozinha: “Cosme e Damião... vem comer seu caruru, Cosme e Damião sempre hei de fazer caruru pra tu”. Landinho responde depois de uma gargalhada: “comer caruru... Pintado, vou comer teu caruru” (de novo, ele brinca com a sonoridade da palavra).

3.4 O Fazer

3.4.1 Cambono e espíritos: “vocês são um só”

Considerando que o cambono instrumenta o espírito, registra as suas prescrições ao fiel e traduz sua fala caso o consulente não a compreenda, assumir esse lugar situa o sujeito em uma busca obstinada por interferir o mínimo possível no que os espíritos dizem aos seus fiéis. Perante uma prescrição de um preto-velho a um filho é possível que o silêncio do cambono seja uma peça indispensável para que o próprio espírito possa intervir e orientar cada caso. Ao falar o mínimo possível, o auxiliar de cerimônia é capaz de aguardar a solicitação da entidade para explicar um banho, uma defumação, algum trabalho específico ou quando o consulente não entende algo que é dito. A partir do silêncio, é possível mapear com maior rigor os meandros interpretativos do preto-velho, o modo como ele se relaciona com o consulente e em que medida ele inclui a figura do cambono nessa estrutura ao solicitar-lhe uma intervenção.

O pesquisador, no lugar de cambono, precisa não só paramentar a consulta, traduzir algumas falas e anotar prescrições, mas naturalmente também busca registrar os detalhes de todo o fenômeno, à medida que vai associando, organizando as informações, traçando uma linha de compreensão. Esse pode ser, portanto, um ponto chave para situar a autoria das interpretações: o que pertence à associação do cambono, o que é do dizer do espírito, o que é da escuta do consulente? Em que medida o modo como o pesquisador compreende uma intervenção do preto-velho não é de alguma forma uma interpretação sua? Qual é o limite da particularidade ou da subjetividade de sua própria escuta? Estaria ele desautorizando o outro e impondo suas próprias concepções? Caratini (2012) narra uma angústia semelhante em sua pesquisa na Mauritânia, quando situa a inquietação do pesquisador em campo e sua relação conflituosa com os dizeres e preceitos da ciência antropológica:

Ele não tem ninguém para assegurá-lo ou reconfortá-lo; ele não pode mais ver, no espelho, seu duplo, aquele que lhe teria podido lhe confirmar que este tumulto que o arrebatava ou esse mau pensamento que o acometeu ou as assombrações são “normais”. Ele não tem mais outra norma que ele mesmo, esse desconhecido. E o espelho, impiedoso, não lhe reenvia mais passivamente sua imagem: ele o observa. Ele tem poderes mágicos, dá medo. “Espelho, meu espelho, diga-me, quem é a mais bela?” O Outro se cala ou mesmo sorri enquanto o antropólogo sente surgir em si a dúvida

vertiginosa da ciência vitoriosa. Em primeiro lugar, ele diverge: não, não isso, não é possível, não é a ciência, sou eu. Então ele duvida de seu saber, depois de suas capacidades, e sua jornada retorna à errância. Porque ninguém teria lhe dito nada dessa errância. E ele não ousará jamais dizer nada (Caratini, 2012, p. 44, tradução nossa).

Godoy (2012) propõe que os significantes relativos ao encontro entre médium, entidades e pesquisadora-consulente (no caso deste trabalho, “pesquisadora-cambona”) constituem “uma única trama” (pp. 246-247). De fato, não há como negar que a pesquisadora não somente busca compreender como a umbanda interpreta, mas acaba interpretando também o outro ao passo que é interpretada por ele concomitantemente. A escuta analítica não é apenas um registro do dito do outro, pois quem escuta, escuta ativamente. É certo que não afirma um saber sobre o outro, não o corrige, nem julga a veracidade ou atribui-lhe sentidos próprios ou “extrínsecos” ao campo, mas em ato “o escutador” está ativamente implicado no que escuta. Nesse caso, é possível falar em “transferências cruzadas”: de um lado, foi incluída como filha-de-santo; de outro, como pesquisadora. De um lado, assumindo a posição de analista, que escuta; de outro, de analisanda, escutada. Um dia, ao desabafar tal angústia com Seu Toninho, ele responde (“autorizando” a escuta e a escrita da tese): “Alice, ali, naquele momento, você e Pai Benedito são um só”. É possível que o episódio ocorrido relativamente à imagem de Santo Antônio estabeleça uma relação com esta questão em particular?

Com o tempo, os espíritos da umbanda pareciam incluir a cambona nas próprias intervenções que faziam. Em certas consultas, quando ela percebia que a pessoa compreendia bem o que a entidade falava, permanecia em silêncio para não interferir no que era dito. Em alguns casos, os guias pediam que a pesquisadora repetisse o que estava sendo falado ao consulente (como se o consulente não tivesse entendido) ou, em outros casos, pedia que ela repetisse o que o fiel estava dizendo (como se a entidade não estivesse ouvindo). Pouco a pouco é possível perceber que isso acontece quando o caso atendido tem alguma relação com o que o cambono está experienciando em determinado momento de sua vida. Nesses casos, as entidades pedem que ele repita o que elas dizem como se o fizessem escutá-las também. Além disso, ao pedir que seu auxiliar repita também aquilo que o consulente diz, elas induzem-no a escutar a si mesmo a partir da queixa do outro (quando se trata de questões parecidas). Na tríade da relação de consulta, escutam-se mutuamente uns aos outros, há um elo que os une, de modo que naquele momento há um tratamento que é mútuo: os três tratam e os três são tratados.

A umbanda vai ensinando a falar pouco, ouvir mais, vai refinando nossa escuta. Segue um exemplo a este respeito: Pai Benedito recebeu a visita de um homem de meia idade, que repetia ao longo de toda a conversa: “eu perdi tudo”. O preto-velho lhe perguntou se sentia muita angústia. O homem repetiu: “perdi tudo, só não perdi a vontade de viver”. Porém naquele momento a cambona havia escutado uma outra coisa bem diferente do que ele realmente disse, pois ela entendeu: “perdi tudo, perdi a vontade de viver”. Pai Benedito fez um gesto, apontando o próprio ouvido (ou seja, o ouvido do seu médium, Toninho). Com isso, ele parecia dizer que não estava ouvindo e que as palavras de seu consulente deveriam ser repetidas. Sendo assim, a pesquisadora repetiu aquilo que ela havia entendido, dizendo que o homem havia perdido a vontade de viver.

Imediatamente o rapaz franziu a testa e a olhou espantado. Antes que o filho dissesse qualquer coisa, Pai Benedito, num gesto incisivo, fez um sinal negativo com o dedo, como se estivesse reprovando a falta de vontade de viver. Mais surpreso ainda e num tom ríspido (ao olhar para a cambona, como se estivesse condenando a sua “falta de cuidado”), o rapaz reiterou várias vezes: “ela entendeu errado, eu disse que só não perdi a vontade de viver”. Sem pestanejar, a auxiliar pedia desculpas, um pouco embaraçada com a situação. O preto-velho mantinha-se impassível, absolutamente indiferente à retificação do fiel e aos pedidos de perdão da moça. Serenamente, continuou com o dedo em riste, fazendo um sinal negativo. O rapaz mostrava-se inconformado e continuava repetindo que a cambona é que havia entendido tudo errado. O preto-velho parecia não ouvi-lo mais, mudando apenas o gesto, pois passou a balançar não mais o dedo e sim a cabeça negativamente, dizendo: “não pode, fio... você tem que ter fê em Zambi³²... esse fio não pode perder a fê em Zambi... Nosso Senhor Jesus Cristo vai ajudar o fio... o fio tá precisando de paz de espírito... devagarzinho tudo se resolve nesse mundo...”.

O rapaz foi se tranquilizando, olhou para a cambona num tom compreensivo, baixou a cabeça, fechou os olhos para receber o passe do preto-velho. Enquanto benzia o filho, Pai Benedito cantava: “Meu Santo Antônio não me deixe andar sozinho... e manda as almas ir abrindo meu caminho... ôô meu pai...” Após terminar o passe, o preto-velho disse: “nêgo vai matracar uma coisa pro fio... pra tudo tem jeito... não cai na bebida não, viu, fio...”. Mais uma vez, o fiel negou veementemente e repetiu a negação muitas vezes: “não... não, senhor... eu não bebo”. Novamente, o preto-velho parecia não ouvi-lo, mas escutava-o, repetindo o que havia dito anteriormente: “então esse fio não pode beber, viu, fio?”. O rapaz continuava

32 Pai Benedito explica a seus fiéis que, na “língua de preto”, Zambi é Deus.

dizendo que não bebia, enquanto Pai Benedito continuava suas orientações: “o fio tem que ter força pra vencer, tem que ter fé em Zambi...” Logo depois passou um trabalho de descarrego com pólvora e um trabalho de limpeza com pipoca e azeite de dendê (que deveriam ser feitos ao longo de quatro semanas). Além disso, prescreveu banhos de descarrego três dias seguidos ao longo dessas quatro semanas: fumo de corda, palha de alho e sal grosso.

No fim, depois de ouvir tudo e após o passe, o homem levantou com dificuldade, mas cambaleou e voltou a se sentar no toco, dizendo: “fiquei com a perna dormente”. Pai Benedito parecia alertá-lo: “tem amigo seu que não é amigo não... esses aí que o fio pensa que é amigo seu só tá preocupado com quem tem pataco [dinheiro]”. Aqui o cambaleio parece ser associado pelo preto-velho aos “tombos” que seus filhos levam por tomar “rasteira” daqueles em quem mais confiam; ou ao famoso ditado popular (“me quebrou as pernas”). Pela primeira vez, o homem não negou o que o preto-velho lhe disse: “eu sei... eu sei que não são amigos mesmo... mas me diga... é trabalho feito?”. Pai Benedito respondeu: “é coisa atrapaiada na vida”. O rapaz insistia: “mas eu quero saber se é trabalho mandado”. Pai Benedito: “deixa isso pra lá... tem que ter fé em Zambi... o importante é limpar... o importante é ter humildade... entrega a Zambi”.

Nesse ponto, é importante tentar seguir os meandros de sua escuta fina: a cambona não parecia ter escutado “errado”, ela havia simplesmente “escutado” o que afirmava o fiel ao negar veementemente. Quando ele diz “perdi tudo”, esse “tudo” incluía a vontade de viver e o preto-velho também “escutou” isso. Depois ele nega a bebida e, por fim, o preto-velho interpreta sua queixa a partir da prescrição associada a descarrego e limpeza (aspectos de que o rapaz estaria precisando no momento). Ao levantar (“ficar de pé, firme”, “erguer-se”), sua perna adormece, ele fraqueja e volta a sentar no toco do preto-velho, era necessário escutar um pouco mais. Algo paralisa, mutila-o: pela primeira vez não nega o que lhe é dito e concorda com a interpretação sobre os vínculos de lealdade e fidelidade que estabelece com o outro. Com o tempo a escuta da cambona e a do preto-velho vão se “afinando”, como se, de fato, como disse o Toninho, naquele momento da consulta, eles fossem um só.

Por um tempo, Toninho fazia algumas brincadeiras com sua própria cambona que insinuavam que ela era “burrinha”, que não “guardava” as coisas de “cor” (com o coração), ele dizia, pois precisava que ele ficasse repetindo tudo. Em uma entrevista na qual a pesquisadora fazia perguntas sobre a umbanda, há um momento em que se justifica ao pai-de-santo dizendo: “sei que o senhor já me explicou isso, mas eu não gravei... eu queria ouvir nas suas palavras certinhas”. Ela se referia à gravação do áudio (a fala dele não foi gravada com o equipamento), mas na verdade significava dizer que ela não havia “decorado” (“gravado”,

guardado de cor) o que ele já havia lhe dito de outro modo. Toninho brincava com a polissemia da palavra “gravar”. Muitas vezes, diante das perguntas insistentes, ele respondia: “ai, Alice, você quer irritar meu cérebro de novo?”.

Em conversas com sua cambona, Pai Benedito (preto-velho incorporado por Seu Toninho) parecia perceber seu sutil incômodo com o título de “burrinha”. Por um tempo ele começou, então, a pedir a ela que calculasse “o santo de cabeça” das pessoas, atribuindo-lhe tamanha responsabilidade, como se mostrasse que ele, sim, confiava em sua capacidade. Muitas pessoas chegam ao terreiro e querem saber qual é o orixá que rege a sua cabeça (Pai ou Mãe de cabeça). Como já mencionado anteriormente, um dos métodos corresponde a uma espécie de numerologia que é feita com o cálculo do número de letras do nome da pessoa e com a soma dos números de sua data de nascimento. A cambona fazia o cálculo para o Pai Benedito e logo depois ele fazia um trabalho com a cera da vela e dizia o nome dos orixás da pessoa. Quando Toninho desincorporava e ficava sabendo que o preto-velho não havia “feito o santo” sozinho, ele pedia o papel para refazer o cálculo, pois dizia que não acreditava na dupla. Sempre falava sorrindo: “você [Alice] e o Pai Benedito não sabem de nada”.

Um dia, de fato, eis que ela “errou” as contas. Com o cálculo errado, o resultado deu um santo a mais: “Oxalá Velho, Yemanjá e Preto-Velho”. Quando Toninho desincorporou, ele refez os cálculos e riu dos dois, pois o resultado na verdade, segundo ele, era somente “Yemanjá e Preto-velho”. Na segunda-feira seguinte, com o papel e os cálculos corrigidos em mãos, Pai Benedito retrucou: “o burro³³ tá muito sabedor... acha que sabe mais do que o nêgo e a fia [a filha]”. Depois o preto-velho explicou que não era só o cálculo da numerologia que contava, mas havia muitas outras “leituras” para além das “contas” das letras e dos números:

Preto-Velho é o santo mais forte na cabeça desse fio aqui [do filho]... mas o fio tem também Oxalá Velho e Yemanjá. Nêgo viu Oxalá Velho, então ele tem na curucaia dele [referia-se à cabeça do fiel para quem ele havia calculado o santo]. Cavalo tá muito sabedor, né, fia? Tá dizendo que a fia cá e o nêgo véio [nêgo velho] é burrinho [aqui ele usa o mesmo apelido que Toninho descontraidamente usava para mim, na época]. Tá achando que é mais inteligente que nêgo véio. Por isso que ele anda ruim assim, né, fia? Não matraca isso com ele não, senão ele fica bicudo e não faz mais o santo.

³³ Coincidentemente, o termo “burro” na umbanda é utilizado para designar o médium, também chamado de “cavalo” ou de “aparelho”. O que soa como uma ironia: “o burro (médium) é sabedor”.

Na lógica da umbanda, há um “matracador do cérebro”, das cognições: compreender por meio deles (por meio de perguntas, por exemplo) é querer acertar ou acessar o significado exato das coisas, que apontam, muitas vezes equivocadamente, para sentidos prontos e acabados, para representações.

Na época o Toninho estava com uma gripe diagnosticada como princípio de pneumonia, sentia muitas dores no peito e nas costas. Talvez, pelo que é dito nas entrelinhas, Toninho carregava para si muitas responsabilidades relativas à sua missão como pai-de-santo, com certa dificuldade de delegar atividades a outras pessoas. Essa insistência em confiar somente a si o “cálculo do santo” pode ser um exemplo disso, daí o peso da dor nas costas e no peito expresso pelo diagnóstico de “princípio de pneumonia” que foi rapidamente curada depois de um tempo.

Nesse mesmo trecho, Pai Benedito parece ratificar aquilo que Toninho já havia dito: os dois (cambona e espírito) “são um só” no momento da consulta. Então o apelido “burrinha” se estende ao preto-velho também. “Burro” na umbanda é o nome que se dá aos médiuns que incorporam espíritos. Talvez seja aquele que permita que um espírito monte em si, use o seu corpo para atender os fiéis. Ou aquele que carregue uma missão, que suporte o peso de cuidar ou assumir a carga que é do outro – daí o significante do “burro de carga”. Além disso, se a cambona encontrou Oxalá Velho no cálculo (mesmo que seja um cálculo “errado”), o Pai Benedito viu Oxalá Velho também na cabeça do fiel. Aqui ele também oferece pistas de como se dá esse método de encontrar o orixá que rege a cabeça de um filho-de-santo.

Outro aspecto importante que se deve retomar: o Toninho dizia que burra é quem faz muitas perguntas, perguntas burras, segundo ele, porque não é assim que se deve aprender as coisas em sua concepção. Muitas vezes quando outros pesquisadores vão fazer outras tantas perguntas para ele, por exemplo, sobre significados dos elementos utilizados no ritual, ele entrega ao interessado uma revista sobre umbanda e diz: “toma... isso aqui vai te ajudar... tem tudo de umbanda aí”. No fundo, o que existe na revista é um pouco da falação que irrita o cérebro, mas pode ser o que inicialmente a pessoa consegue “aprender”.

3.4.2 Interpretações de Benedito

Quando oferece consultas aos seus filhos, é muito comum que Pai Benedito (preto-velho do Toninho) lhes ofereça uma vela branca para ajudar em suas aflições. Porém, ao entregar a vela, ele dá orientações diferentes a depender do caso. A alguns filhos, Pai Benedito diz para que nunca deixe a vela “chorar” (o que significa pingar a cera no prato antes de

firmá-la). Nesses casos, sugere que sempre acenda a vela de pé, porque vela não pode tombar. Aqui parece haver uma interpretação sobre o caso específico, afinal não era para todos os filhos que ele dava esta orientação e sim para aqueles que talvez devessem ouvi-la: chorar poderia deixar transparecer a fragilidade? Talvez esta orientação para “firmar de pé” seja uma metáfora; manter-se firme, erguer-se, não esmorecer, não tombar, como se diz no ponto cantado de umbanda: “pisa na umbanda, pisa devagar, firma o pensamento que é pra não tombar”. A cera da vela faz com que ela fique presa ao chão quando a deixamos chorar, mas para isso é preciso tombá-la antes (virar de ponta cabeça para a cera pingar no prato). Para Pai Benedito, quem tem a “curucaia firme” (cabeça firme) não precisa “chorar a vela”, firma-a em pé, sem precisar da “cola” da cera e é assim, segundo ele, que “cangalô³⁴ nenhum tomba”, firma-se com o pensamento (com a “curucaia”). Desse modo, a vela é uma metáfora do próprio sujeito. Novamente, ratifica-se a orientação do mesmo ponto cantado da umbanda, pois quem faz o passo firme é a “curucaia”: “firma o pensamento para não tombar”.

Para outros consulentes, Pai Benedito diz: “cuidado onde fio acende cangalô, pra não pegar fogo no casuá³⁵”. Ele parece alertar especificamente para algumas pessoas sobre o cuidado com a casa para não incendiá-la acendendo a vela em lugar indevido ou em lugar que pegue fogo (madeira, papel, tecido, palha). Nesse ponto, o preto-velho parece vislumbrar algo para além do manifesto. Supõe-se que o espírito “vê” ali uma espécie de “pulsão de morte” (na acepção de Freud, 1920/1996), um desejo recôndito (inconsciente) de “queimar tudo”, incendiar a própria casa, pôr um fim à própria angústia. Ou até mesmo talvez seja uma maneira de antever o desejo da própria morte do sujeito.

Para outros ainda ele chamava a atenção para o horário de acender a vela: nesses casos, ele dizia ao fiel que nunca deveria acender às 3 horas (da tarde ou da manhã). Ao ser questionado sobre o motivo da interdição dos horários, Pai Bendito respondia: “é a hora que os homem tão solto”. Os homens a que se refere são exus, eguns³⁶ ou espíritos trevosos. Acredita-se, na tradição cristã, que às três horas da tarde correspondem ao horário de morte de Cristo e, por isso, é um marco de dor e de martírio para a humanidade, ficando seu oposto (três horas da madrugada) associado à hora do demônio.

O espírito sugeria que o fiel também não acendesse à meia-noite, porque é a hora da “virada” do mundo, hora de exu e pombagira. A preocupação com a hora de acender parece estar associada ao cuidado com o “endereçoamento” dos pedidos do fiel: se ele acende às três

³⁴ Cangalô é vela.

³⁵ Casa.

³⁶ Na Umbanda, os eguns correspondem a espíritos obsessores (“encostos”), “almas penadas”, que vivem perambulando, que não encontraram um caminho, que estão sem “luz”.

horas ou à meia-noite, por exemplo, a quem este pedido está sendo endereçado? Quem está presente neste momento? Quem escuta este pedido neste horário? A orientação do Pai Benedito parece dizer respeito às “encruzilhadas enunciativas” em uma consulta de umbanda: de onde vem o pedido? Quem é o enunciante? Em quem (ou onde) ecoa o efeito de sentido? O que está sendo desejado?

A depender da queixa de seu filho, o preto-velho pode sugerir uma oração (diante da vela branca) para o anjo de guarda ou para Nossa Senhora Aparecida. Quando pede para acender uma vela ao seu “homem de asa” (o anjo de guarda da pessoa), parece sugerir que a chave para a solução do problema está no próprio sujeito, que ele deve buscar em si a motivação para a mudança. Quando a vela deve ser dedicada à Nossa Senhora, remete à ajuda de um terceiro (no caso, a mãe): rogar à Nossa Senhora, na umbanda, inclui a ideia de pedir que uma instância maior interceda (o que há de mais misericordioso no panteão católico, a mãe). As súplicas à Nossa Senhora Aparecida correspondem às súplicas à Mamãe Oxum, orixá associado à maternidade, à fertilidade, ao amor.

Aparecem, de fato, níveis distintos de inscrição do apelo: ora se trata de prevenir que o próprio sujeito se queime, tendo ciência e domínio de si e de seus passos, ora de curar queimaduras por meios da ação da natureza (a água doce) que recicla e regenera. Se a vela na umbanda é, de fato, uma metáfora do sujeito, isso parece sugerir, metonimicamente, firmeza nos pés e iluminação na cabeça. O ato de entregar a vela a alguém e orientar para que “acenda a luz” assume metaforicamente um sentido gestual que carrega um dizer: “ponha-se em pé”; “mantenha-se firme”. Nesse ponto, já que a metonímia é uma condição para a metáfora, é possível afirmar que, além de se tratar de uma metáfora, esse exemplo traz sem dúvida uma metonímia do corpo: estar em contato com as mãos, com o fazer humano, afinal as mãos é que põem a vela em pé e firme e acendem a luz em seu topo (o pavio). Diante disso, propõe-se que a análise das interpretações do preto-velho pode ser feita a partir de um entrecruzamento entre metáfora e metonímia. Referem-se a articulações do significante que apresentam dois eixos: o da metáfora (substituição, criação de um novo sentido) e o da metonímia (a concatenação, a contiguidade, o lado a lado, a parte pelo todo).

Voltando às consultas no Terreiro de Oxalá: quando algum fiel trazia alguma queixa à entidade, nem sempre aquela questão era interpretada como apresentando uma causa espiritual ou física (“doença na matéria”). Em alguns casos, os guias pareciam interpretar a queixa associando-a a uma questão emocional ou psicológica. Nesses casos, as entidades também incluíam a pesquisadora-psicóloga na consulta. Eis um exemplo de uma fala do Baiano Juarez (incorporado pelo pai-de-santo): “essa fia cá [apontava para sua cambona] é

capa branca [médica ou profissional da área de saúde]... tem que matracar [falar] pra mudar as coisa na curucaia [cabeça]... ela cura na matraca [na fala]". Ele revela a maneira como enxerga essa profissão ("cura pela fala"), aproximando a pesquisadora do trabalho realizado pelo panteão pessoal de Seu Toninho: entidades que trabalham tradicionalmente com cura. A fala da entidade incorpora a psicologia e uma parte da cambona ao rito, somando as várias posições que ela ocupa ao montá-las como peças em um mosaico: pesquisadora, consulente, filha-de-santo, psicóloga, cambona e curandeira (como ele).

Em certa consulta, o Caboclo Ogum da Mata (também incorporado por Seu Toninho) recebeu a visita de uma senhora se queixando de dor nas costas. Inicialmente, ao fazer as primeiras perguntas, ele interpreta a queixa: "sente angustiador [angústia]? Desanimador [desânimo]? Vontade de largar tudo? Tá formosa na esteira [dorme bem]?" A moça confirmou tudo e explicou que, de fato, não estava dormindo bem. O Caboclo Ogum da Mata apontou para sua cambona e disse: "você que é capa branca... cuida dela". Aqui se definem três importantes questões: 1) a maneira como ele interpreta a queixa (dor nas costas) ao "encaminhá-la" a uma psicóloga, sugerindo que se trata de uma questão de ordem mais psíquica do que espiritual ou orgânica; 2) o modo como compreende a psicologia e a inclui no rito ("cura na matraca"); 3) a forma como inclui a cambona na relação da consulta e também a interpreta, associando sua posição como também ocupando o lugar de cura.

Há um outro caso interessante: uma jovem fisioterapeuta. Ela foi atendida pelo Baiano Juarez (incorporado por Seu Toninho) e explicou que, ao longo dos atendimentos em seu consultório, sentia um sono incontrolável, uma vontade de dormir (bocejando o tempo inteiro), não estava conseguindo trabalhar muito bem. O Baiano Juarez lhe disse: "Você precisa de uma 'sicóloga' [significa psicóloga; ele apontou para a cambona]... ela aqui trata d'eu [de mim]... essa fia [essa filha, apontando para a moça fisioterapeuta] é média [médium] de transporte". Aqui ele inclui e interpreta os três presentes na relação de consulta: o espírito, o consulente e o cambono. Médium de transporte é aquele que possui a capacidade de transportar algo negativo que está em outra pessoa para si, limpando assim o outro. Esse "algo negativo" pode ser uma carga pesada, fluidos ruins, energias maléficas ou até mesmo espíritos obsessores ("encostos", eguns). Por esse motivo, o médium de transporte deve, após fazer a limpeza no outro, descarregar-se também, ou seja, limpar a si mesmo, para não ficar com a carga negativa que tirou do outro.

O Baiano, desse modo, entende que o sono e os bocejos da moça durante seus atendimentos se associavam ao efeito de uma mediunidade de transporte: ela limpava as pessoas, retirava-lhes a carga, o peso, a energia negativa enquanto tratava de questões físicas

(relativas ao corpo). Assim, ele incluiu a cambona e sua "psicologia", pois, segundo a interpretação do Baiano, se ela carrega coisas dos outros, carrega também coisas de si mesma a serem resolvidas e, sendo assim, deve "des(carregar)" os outros e "des(carregar)" a si também. Por fim, o baiano faz os papéis se permutarem entre os três lugares da estrutura: a jovem fisioterapeuta cuida dos outros e deve ser também cuidada; a cambona recebe os cuidados dos guias que ela instrumenta, camboneia espíritos que curam fiéis enfermos, mas também pode ser posicionada no lugar de "curandeira" (psicóloga); o baiano trata seus filhos e é também tratado, já que menciona que a cambona é psicóloga e trata dele também, afinal é ela que o "camboneia", que cuida de seus elementos rituais, ajuda-o com as consultas, com os assentamentos etc. Além disso, o "ser tratado" pode estar funcionando como metáfora do "ser pesquisado": "ela trata d'eu" substitui a oração "ela pesquisa eu", afinal esta é uma pesquisa a partir dos guias do Toninho e de seus meandros interpretativos.

Aqui o espírito baiano sugere também um enlace entre o lugar de pesquisar, o de cambonear e o de fazer psicologia, de modo que todas essas três posições se enlaçam ao próprio ofício dos guias de Toninho (curar). A presença do psicólogo em uma comunidade umbandista pode propiciar a "abertura dos sentidos às diversas formas de ajuda que se encerram em um contexto no qual o apoio psicológico provém, na maioria das vezes, da escuta promovida por um médium ou um líder religioso da comunidade" (Scorsolini-Comin 2014, p. 898).

Depois, o baiano costura os três lugares da relação numa consulta; os três, neste caso, associados à cura: além de ser consulente, a jovem moça é também da área da saúde (fisioterapeuta); assim como a cambona que é também psicóloga. Uma fisioterapeuta recebe muitos casos associados ao corpo, a dores no corpo, ainda mais precisamente a dores nas costas. No fim do ritual, a jovem fisioterapeuta conversou um pouco sobre a área de saúde, a clínica, a noção de tratamento. Perguntaram-lhe qual era a queixa mais frequente que ela atendia em seu consultório, ao que respondeu: dor nas costas. O que chama a atenção é que dentre as queixas atendidas por Seu Toninho, a mais comum é coincidentemente a dor nas costas. Para cada dor nas costas, os espíritos parecem ter uma interpretação diferente.

Toninho é reconhecido pela comunidade por ser um "especialista" em "colocar as costas no lugar". O que seria esse "colocar as costas no lugar"? Haveria uma interpretação específica para isso? Normalmente as pessoas o procuram com dores. Ele pede que a pessoa deite no chão e faz uma massagem, buscando localizar a dor. Pede que deite de lado, numa posição fetal. Ensina uma respiração específica. Depois pede que a pessoa se levante e erga os braços, ele tenta uni-los sobre a cabeça, juntando as palmas das mãos. Sua fama parece se

difundir, pois pessoas de toda parte da cidade procuram-no em qualquer dia da semana, em qualquer horário, com dor nas costas. Todos os seus guias parecem lidar com ela, até porque seus orixás trabalham, sobretudo, com saúde e doença. Porém, no panteão pessoal de Toninho, o “tratamento” de dor nas costas é uma marca de Pai Benedito: ele costuma perguntar se a pessoa sente dor nas costas; depois pede que a pessoa vire de costas e pergunta “é aqui que faz doer?” O lugar mais frequente é a parte inferior das costas (lombar). Normalmente ele pergunta se a dor começa na região lombar e se estende até a parte da frente do corpo, afetando a região inferior da barriga (na região pélvica) e se depois a dor desce pelas pernas.

Na umbanda, propaga-se a seguinte concepção: a ajuda ao outro é sempre uma ajuda a si mesmo. Trata-se de um dos pilares da tradição da umbanda: a caridade. Acredita-se que, quando um espírito da umbanda presta a caridade a um fiel, ele ganha luz; então o fiel (consulente) também estaria fazendo caridade para o espírito e para seu médium. O consulente está sempre no lugar de quem recebe e dá ajuda. Há sempre uma troca. No caso específico da jovem fisioterapeuta, o Baiano Juarez parecia falar dela e falar também do próprio Toninho, pois ambos tratam e curam questões de saúde e ligadas ao corpo. Se, ao “limpar” o outro, a moça precisava também ser “descarregada” (pois “carregava” em si questões pessoais a serem resolvidas também), é possível dizer que o médium “curandeiro” da umbanda (no caso, Seu Toninho) deve “carregar” a mesma cruz?

A parte das consultas e da cura na tenda de Oxalá é comandada pelo preto-velho Pai Benedito. Ao Pai Benedito são encaminhados todos os fiéis que passam pela primeira vez com os guias do Toninho. Assim, sendo este um terreiro marcado pelo preto-velho, traço de preto-velho é “peso nas costas”, é carga, corpo curvado. “Sintoma” de um “corpo envelhecido” ou um corpo cansado: dores nas costas e nas pernas. É sugestivo da própria dor de um velho (preto Pai Benedito): o peso do trabalho forçado; a vida de escravo; humildade faz o corpo se curvar; a curvatura de quem deseja estar mais perto do chão, da terra, do ancestral. É comum ouvir pais-de-santo reconhecendo que carregam um peso grande nas costas. Toninho recebeu uma missão há mais de quarenta anos e prometeu cumpri-la até morrer. Ele mesmo conta que não há um só dia em que consiga passar o tempo inteiro em sua casa sem receber sequer uma visita: alguém que o procure com problemas, angústias, doenças, queixas, dores nas costas. Carrega e limpa o que é insustentável para o outro; ser suporte do outro consiste em suportar muito peso.

Como já descrito anteriormente, em todos os rituais no terreiro de Oxalá, há um momento de fechamento da gira, no qual todos os filhos seguem em fila para cumprimentar o pai. Quase sempre canta-se o mesmo ponto, no qual apresentam-se as marcas que

caracterizam este terreiro: o peso nas costas (“carregar a cruz”) e a filiação do Pai – os orixás de cabeça de Toninho são entoados na música, entre eles Ogum (na figura do Soldado), Oxalá (na imagem de Jesus) e Iemanjá (presente na evocação de Nossa Senhora da Conceição que, no sincretismo, é a Deusa das Águas Salgadas).

*Nós somos soldados de Jesus óh de Jesus
Marchamos carregando a nossa cruz, a nossa cruz
Com a fé e a devoção
Chegaremos até Nossa Senhora da Conceição, da Conceição*

Em outro momento, o Caboclo Ogum da Mata (recebido por Toninho) atendeu uma moça com muitas dores nas costas. Ele lhe perguntou se sentia angústia, desânimo e se dormia bem. A moça confirmou tudo e respondeu que não dormia bem. O caboclo apontou para a sua cambona e disse para a moça: “ela é capa branca de curucaia [cabeça]... mas não trambuca [trabalha] em tapera [consultório]... trambuca em senzala, seara, aldeia [terreiro] assim [aponta para o chão]”. Aqui, mais uma vez, o guia inclui no atendimento o terceiro na estrutura, interpretando a cambona, a consulente e a própria psicologia. Primeiro, assegura que as dores nas costas parecem ser de ordem psicológica e não espirituais ou físicas. São dores associadas à sensação de desânimo, de angústia e que traz também a insônia. Portanto, faz uma indicação: é importante que ela procure um psicólogo.

Além disso, interpreta esta profissão diferenciando-a de seu ofício: a psicologia é uma medicina associada à curucaia (à cabeça, à mente, às ideias, ao pensamento). O médico, na umbanda, é o capa branca e, segundo o guia, o psicólogo é o capa branca de curucaia. É uma medicina que também promove a cura, mas pela palavra. Se o caboclo sugere que uma filha sua (que o procura em busca de ajuda) vá a um “capa branca de curucaia”, ele está dizendo que a umbanda não é um lugar onde a cura se faz (pelo menos centralmente) pela palavra. Utiliza-se a palavra, sim, mas parece dizer que o efeito de cura não se dá apenas pela “matraca”. Há outros elementos associados à cura que talvez passem pelo corpo, pelo ato, o calor da vela, a chama acesa, a súplica em uma oração, os pontos cantados, as cores, os sons, comidas, oferendas, sabores, banhos de ervas. De fato, os guias do Toninho (que muito trabalham com cura) “matracam” muito pouco, o que não significa que não digam muito.

No fim, ele explica à consulente que sua cambona-psicóloga não trabalha em consultório (“tapera”), mas em terreiro, chamando-o de “seara”, “aldeia”, “senzala” e apontando para o chão. Terreiro é realmente pedaço de terra, é uma praça, um largo onde as

peessoas se reúnem. Seara é terra fértil onde se é possível semear, é lugar onde se cultiva, onde se planta. Aldeia, no Brasil, é terra indígena onde se vive livre e em comunhão. Senzala é reduto de escravo cativo, o lugar da sabedoria, é a “nossa” Casa (o terreiro), de onde “vêm”, onde “moram”. Essas palavras parecem sublinhar uma espécie de “assinatura étnica” do terreiro, como se definissem “quem somos? Nós, espíritos”. Parecem apontar vocabulários originários de tradições específicas: a palavra “seara” é muito utilizada para designar centros espíritas kardecistas (a tradição europeia do espiritismo brasileiro), “aldeia” e “tapera” remetem ao universo indígena e, certamente, senzala ao afro-brasileiro (que remonta os séculos de escravidão no país).

A partir das consultas da umbanda, é comum observar também a dor nas costas interpretada como a presença de um encosto, um espírito que estaria "encostado" no fiel, fazendo-o sentir um "peso". Em março de 2010, uma senhora procurou o Pai Benedito, pois cuidava de uma neta de 20 anos cuja mãe trabalhava em Centro de umbanda. Conta que a moça não conseguia arrumar namorado e que havia um espírito ruim com ela. Explicou que a jovem também é médium, mas que reluta em ir ao terreiro. A vó disse: "tenta trazer ela aqui, nêgo véio". Ela continuou sua consulta dizendo ao preto-velho que vinha sentindo um "fluido ruim". Pai Benedito explicou que ela anda “tocando de roda”, pois quando pensava que as coisas iam pra frente, tudo parecia voltar pra trás. A senhora explicou que tinha labirintite e catarata. Ela disse: “Eu não queria ir em terreiro. Mas eu vejo sempre três homens de preto”.

O preto-velho perguntou: “Essa fia sente doer nas costas?”. Nesse ponto, o preto-velho parecia associar a dor nas costas à presença desses três homens de preto. O homem de preto normalmente está associado ao exu, que pode estar ao lado de um fiel como um protetor (o "guarda-costas", ele é o “homem das costas”) ou como um "espírito ruim" (um "encosto"). Seja para proteger ou para perturbar, ambos estão "encostados", nas "costas". De qualquer forma, há outros aspectos interessantes nessa fala: a umbanda aparece como um sistema simbólico que oferece operadores utilizados nas interpretações tecidas pela própria família. Afinal a mãe da moça de 20 anos é umbandista e a avó está em um terreiro em busca de ajuda, tecendo interpretações associadas a esse universo cultural. Mas, ainda assim, há uma relutância por parte da moça e por parte de sua avó em ir a um terreiro: há algo que parece “atrapalhar”, que não permite andar, como uma dor nas costas, a ponto de precisar pedir a um preto-velho que a traga ao terreiro (“tenta trazer ela aqui, nêgo véio”), como se não pudesse vir com as próprias pernas. O preto-velho parece sugerir uma interpretação: a vida parece "tocar de roda", pois quando começa a ir para frente, há algo que puxa de volta para trás. O sujeito fica perdido, como num “labirinto”, andando em círculos sem chegar a ponto algum.

A dor nas costas aparece, portanto, como uma importante chave para todo o enigma. Porém, além dela, há duas doenças que acompanham a consulente no caso relatado acima: labirintite e catarata. Somado a isso está o fato destacado pelo preto-velho: ela está “tocando de roda”, andando em círculos, girando como um cachorro que tenta alcançar o próprio rabo. A sensação de desequilíbrio aparece também simbolizada pelos guias do Toninho de outras formas: um desequilíbrio na vida, uma instabilidade, uma sensação de pisar no vazio, de queda livre. São sintomas da labirintite que recebem, pelos espíritos, uma interpretação simbólica. Normalmente, os guias entendem que as pessoas que falam de sua labirintite falam também sobre uma sensação de “estar perdido”, “preso em um labirinto”.

A catarata é uma doença que acomete os olhos e compromete o cristalino (uma lente que fica atrás da íris), dificultando a entrada de luz e a formação de imagens, portanto causando danos à visão. Na umbanda de Pai Benedito, a catarata é circunscrita na experiência de cada fiel e simbolizada de acordo com sua narrativa: o “cristalino” propõe-se neste caso como metáfora e metonímia, sendo a parte do corpo que permite a transparência. Nas cataratas, o que era cristalino torna-se opaco. Em muitos casos, o fiel chega ao terreiro com a visão simbolicamente turva, enxergando somente o que há de sombrio em seu contexto (a consulente era capaz de ver os três homens de preto ao seu lado e o espírito ruim ao lado da neta). Os guias do terreiro de umbanda interpretam-na como uma espécie de “cegueira do espírito” e, portanto, curá-la significa trazer limpidez e luz para a vida, fazer alguém enxergar algo que estava obscuro, clarear, esclarecer.

Catarata é também queda d'água que corre com furor desde grandes alturas, sem dúvida associada a Oxum, deusa das águas doces, deusa dos olhos d'água, das mulheres grávidas, da fertilidade, sensualidade e beleza. Oxum cuida também dos olhos de seus filhos, é a deusa que tudo vê, pois tudo lhe é transparente. No sincretismo, pode estar associada a Nossa Senhora Aparecida, mas também a Santa Luzia, santa protetora dos olhos. Então, nesse caso, a consulente traz três queixas que são costuradas pelo preto-velho ao compor um mesmo tecido simbólico: a labirintite, a catarata e a dor nas costas. A depender do fiel e de seu contexto, os guias da umbanda parecem interpretar de formas diferentes aquelas queixas que parecem semelhantes. Afinal, no corpo enquanto significante na umbanda, quantas “encruzilhadas de sentido” é possível compor?

Ainda voltando à questão da dor nas costas, o Baiano Juarez (também recebido por Toninho) atendeu uma senhora de meia idade que se queixava de não conseguir dormir bem nem comer bem, ao que o guia imediatamente lhe respondeu: “não come porque não quer... tem boca”. Baiano não costuma ter meias palavras, ele diz diretamente o que é preciso ser

escutado: de fato, a moça não lhe parecia ter problemas de saúde, tampouco financeiros ou afetivos. Por que então não comia? A moça riu bastante, descontraíu-se rapidamente. Mas deu continuidade à sua queixa: explicou que sentia dores nas costas e que se sentia muito velha. Juarez respondeu debochadamente: “vou arrumar uma escadinha para você subir todo dia... quer?”. Ele sugeriu que fazer exercícios físicos faria muita bem à sensação de velhice e de dor nas costas.

O Baiano é sutil e descontraído, faz sua filha rir de si mesma e enxergar sua própria imagem refletida no espírito de um personagem reconhecidamente trabalhador (“baiano é povo bom, povo trabalhador”, como se diz no ponto cantado dessa entidade), resistente e destemido (“quem mexe com baiano, mexe com Nosso Senhor”, outro ponto cantado importante desta linha). Assim, a consulente se vê fazendo uma espécie de “corpo mole”: o corpo precisa de tônus, de solidez, senão dobra-se, esmorece e cai. Nesse caso, filho frágil e fraco tem dor nas costas. É preciso enrijecer, fortalecer, exercitar, trabalhar, tornar-se valente como um baiano que viveu no tempo da seca e do cangaço. Além disso, subir escadas conota não somente a importância do vigor físico (contrário à preguiça, ao envelhecimento e às dores), mas também o crescimento, a subida.

Por fim, após os chistes e as gargalhadas de sua filha (que dizia se sentir “mais leve”), o baiano ficou sério de repente e começou a prescrever “soluções” para o mal estar da filha, valorizando sua “dor”: primeiro, sugeriu que ela procurasse o “capa branca” (o médico), afinal de contas, independentemente das causas e sentidos de suas dores, elas existem e a incomodam e, portanto, de um jeito ou de outro, pelo riso, pela interpretação, pela medicina ou pela macumba, elas devem ser escutadas e cuidadas. Depois Juarez prescreveu um “remédio” para a dificuldade de dormir à noite: colocar um copo com água e cânfora debaixo da cama ao longo de 7 dias. Assim, a consulente parecia sair da consulta narrando a sensação de que precisava aprender até onde ia o “peso” que podia “carregar” (nas costas). Nesse caso, o baiano sugere a busca por um médico (pela medicina oficial). É muito comum, portanto, que os espíritos da umbanda interpretem a dor nas costas associando-a a problemas físicos.

3.4.3 Filhos de Pai Benedito: consultas com os espíritos

A riqueza das consultas está na singularidade de cada caso. Essa observação remete a uma consulta de Pai Benedito em setembro de 2013. Uma moça jovem sentou no toco do preto-velho e lhe disse: “estou cheia de problemas... eu queria resolver tudo de uma vez por todas”. O preto-velho lhe respondeu: “cada problema é uma história. Não pode resolver tudo

de uma vez”. Ela insistiu: “então eu tenho que começar por onde?” Pai Benedito continuou: “tudo tem um começo. A fia é muito ansiosa. Fica se agredindo antes das coisas acontecerem”. Assim, fez uma limpeza na moça com fogo e água do mar: usou sete velas brancas primeiro e depois água salgada. No fim, sugeriu que ela fizesse um banho de descarrego com fumo de corda, palha de alho e sal grosso.

Há outro episódio que pode ilustrar esta questão: não é incomum que alguns consulentes não consigam passar no ponto do Pai Benedito por vários motivos, ou por não conseguirem chegar a tempo ao terreiro, ou porque não foi possível pegar uma ficha, ou porque trabalhavam toda segunda e sexta à noite, ou porque moravam em outra cidade. Assim, eles entregavam à cambona seus nomes em recortes de papel e descreviam rapidamente o “foco” de sua queixa para que ela levasse aos guias: a entidade fica com o papel na mão por um tempo (de olhos fechados), depois começa a fazer um movimento com as mãos como se limpasse o nome, sopra a fumaça sobre o papel (do cachimbo, cigarro de palha ou charuto) e depois faz orações e sinais da cruz sobre ele.

Era 28 de fevereiro de 2014, sexta-feira, última sexta do mês, gira de exu e pombagira no terreiro de Oxalá. A cambona chegou ao terreiro com oito papéis diferentes (oito consulentes que pediram para levar o próprio nome à entidade, pois não conseguiriam estar presentes à noite). O Exu Sete Covas incorporou no Seu Toninho e a cambona lhe entregou os nomes, até porque eram cinco casos de pessoas com questões de trabalho (para conseguir emprego) e duas com queixas amorosas (duas problemáticas tipicamente trabalhadas pela esquerda da umbanda), além da última com um caso de doença grave (Sete Covas trabalha na linha das Almas, de cemitério e, portanto, com cura). Porém, justamente nesse dia, ele disse que não iria atender sua cambona, pois precisava sair imediatamente para voltar à encruzilhada, onde havia alguns trabalhos a fazer. Eu achei um pouco estranho, não entendi muito bem, pois isso nunca havia acontecido.

Toninho desincorporou e entrou em casa; sentou na mesa da cozinha, na cabeceira, como sempre faz no fim dos trabalhos. Sua cambona se aproximou e explicou o que havia acontecido, que o Exu Sete Covas não havia conversado com ela excepcionalmente aquele dia; mostrou-lhe os oito nomes e perguntou o que poderia ser feito com aqueles pedidos, para ajudar aquelas pessoas. Calmamente, ele pegou os oito papeizinhos, juntou todos em uma pilha, rasgou de uma só vez e jogou tudo no lixo. Ele sorriu serenamente e explicou: “Alice, cada nome desse é uma consulta. Além das onze pessoas que o exu atendeu hoje, é como se ele tivesse que atender mais oito. Diga a essas pessoas que venham aqui pessoalmente”. Isso

remete ao que foi dito anteriormente: cada problema é uma história, cada nome é um filho a ser cuidado e tratado pelo Exu. Não há como separar a pessoa de sua queixa.

A seguir serão apresentados cinco episódios de consultas dos espíritos recebidos por Pai Toninho, em especial aquelas oferecidas por Pai Benedito do Cruzeiro das Almas: 1) “Ele é do cativeiro, ele é Pai Benedito, ele é mirongueiro”; 2) Calunga, sopro e caminhos; 3) “O mais profundo é a pele”; 4) “Estrela do céu guiou nosso pai”; 5) Cipó só se torce quando é verde.

“Ele é do cativeiro, ele é Pai Benedito, ele é mirongueiro”

Os guias de Toninho, a exemplo de Pai Benedito do Cruzeiro das Almas, trabalham muito com a linha de cura, alguns mais ligados com a linha das almas, do cemitério, Linha de Omolu e Obaluaê. Obaluaê: Obá é rei, Oluwô é senhor e Ayiê é terra, ou seja, Obaluaê é o "Rei, senhor da Terra". Omolu: Omo (filho) e Oluwô (senhor), que quer dizer "Filho e Senhor". Obaluaê estaria associado à imagem mais jovem, como o guerreiro, enquanto Omolu é o velho e sábio, curandeiro e feiticeiro. Esse orixá está ligado à terra, ao interior da terra. Seu rosto é coberto, porque esconde as pústulas e a doença. Por isso é o orixá da morte e da vida, da peste e da cura, saúde e doença. Esconde-se o que há de segredo (ou sagrado), aterrador, as feridas, enterram-se mistérios, memórias somente acessadas sob as palhas da costa. Omolu é o “médico” dos deuses e, embora seja o orixá que cuida das doenças da pele, é o “curandeiro” do funcionamento sistêmico dos nossos órgãos, porque ele pode ser o Senhor da terra (superfície, pele), mas é também das camadas mais profundas, do núcleo (as vísceras, os órgãos internos e vitais).

Depois de uma peregrinação por exames para dimensionar o câncer de próstata, o médico diz ao Toninho: “você é um homem de sorte”, parecia estar curado. No fundo, o “saber médico” faz uma amarração significativa para o que é vivenciado, por outro lado, no âmbito do sagrado. Os guias de Toninho prescrevem, com frequência, trabalhos de pipoca para descarrego (trabalhos com pipoca, na umbanda, são para Omolu): normalmente são trabalhos acompanhados por pólvora. Esses trabalhos são sugeridos àqueles consulentes interpretados como tendo recebido uma “carga muito pesada”, ou o que se entende por “trabalho feito”, “macumba” ou “praga de alguém”. A pessoa deve passar pelos guias de Toninho ao longo de quatro segundas-feiras seguidas. As três primeiras correspondem ao trabalho de pólvora: o Pai Benedito risca a pólvora no chão em formato de arco; em três extremidades, ele desenha duas espadas cruzadas que formam a imagem de uma tesoura

aberta para “cortar” o mal. O consulente fica no centro do arco, enquanto todos cantam a música: “Baixai, Baixai, óh Virgem da Conceição... Maria Imaculada, retirai a perturbação... se tiveres praga de alguém... desde já seja retirada, levando pro mar adentro, pro fundo do mar sagrado...” O canto às águas limpa a pessoa por dentro (suas mágoas), para depois poder receber o descarrego pelo fogo. Emenda-se outro ponto logo em seguida: “só bota fogo quem pode queimar, seu ponto é seguro e não pode falhar...”

Sem dúvida, canta-se para limpar, evoca-se Maria, sem máculas, que retira as perturbações e as pragas. No momento em que os fiéis entoam o trecho “só bota fogo quem pode queimar”, Pai Benedito encosta a vela acesa na pólvora e o fogo percorre o arco em torno do consulente. Limpa-se com a mãe, Imaculada Conceição (no sincretismo, Iemanjá), que leva para o mar (água e sal, lágrimas). Limpa-se com o fogo, a pólvora, pelo Pai (Benedito). Botar fogo é para quem sabe fazer: “queimar” apresenta aqui sua polissemia. É para quem sabe e para quem pode, quem é firme, quem não “bambeia”, quem tem “força” e não “sai do eixo”. O fogo funde a pele, expõe seu interior, em carne viva. O núcleo da terra é incandescente, em camadas mais profundas há algo pulsante: é isso que se busca atingir em trabalho de descarrego. A queimadura limpa e corta o mal.

Antes de terminar os trabalhos de pólvora, a cada segunda-feira, Pai Benedito usa sete velas brancas acesas, juntas. Com as velas ele vai limpando o consulente: encosta o braço na cabeça da pessoa (e vai passando as velas em seu próprio braço, sempre no sentido do outro em direção a ele mesmo), depois faz o mesmo com os braços estendidos sobre os ombros do fiel. Muitas vezes encosta as velas sobre o coração de seu consulente, e faz um sinal da cruz com as chamas. Se houver uma parte específica do corpo que estiver enferma, ele faz o mesmo movimento com as velas, para limpar a moléstia. Por fim, pede que a pessoa vire de costas e faz os mesmos procedimentos.

Todos os guias do Toninho fazem esse trabalho com velas: eles limpam com o fogo e descarregam com a pólvora. Há um modo peculiar desses guias de trabalhar com o fogo. Ogum é quem toma a frente do panteão pessoal do Toninho, quem o iniciou; Ogum está associado ao fogo, ao calor que funde o ferro e forja a espada. Corta-se o mal pelo fogo, pela espada (de Ogum) desenhada com o pó da pólvora e, depois, com a água do mar. No candomblé ketu, Toninho é filho de Oxalá (Oxaguiã) e Iemanjá. Oxaguiã é o guerreiro, suas imagens também aparecem com a espada em punho, que define o corte. Mas Oxalá também associa-se ao Sol, estrela central e que rege todas as outras. Iemanjá é a deusa do mar, das águas salgadas. Na última sessão do tratamento de descarrego (última segunda-feira), Pai Benedito dá um banho de pipoca na pessoa. Antes do banho, ele faz um sinal da cruz três

vezes em quatro partes do corpo: na testa, nos pulsos, nos tornozelos e na nuca. O primeiro sinal é feito com a pamba, o segundo é feito com azeite de dendê e o terceiro é feito com água do mar.

Quando há uma prescrição de trabalho de cura, Pai Bendito pede que a pessoa leve ao terreiro, ao longo de três segundas-feiras seguidas, abacaxi, mel, água de mina (água mineral), uma vela de sete dias, milho de pipoca, azeite de oliva e um alguidar. A pipoca deve ser estourada no azeite de oliva. O azeite dourado reluz, traz a luminosidade do deus da peste. A parte superior do abacaxi (junto com a “coroa”) deve ser cortada, como se montássemos uma tampa. Da parte que sobrou, retira-se o miolo da fruta, descartando todo o seu recheio, deixando-a oca, somente a casca. Lá dentro coloca-se o nome da pessoa enferma, enche com mel, um pouco de pipoca, depois mel de novo e mais um pouco de pipoca, até encher. Coloca-se o abacaxi sobre um alguidar, enchendo o pote com mais pipoca. Coloca sobre o altar, diante da imagem de São Lázaro. Ao lado, a vela de sete dias e a água de mina num copo. Na frente do trabalho, Toninho bate três vezes com a mão direita, faz uma oração em silêncio e depois bate palma três vezes. Ele diz que bate palma porque as palmas despertam o velho Omolu.

As pipocas que estouram na panela podem ser associadas às pústulas de Obaluaê, as feridas, assim como os espinhos sobre a casca do abacaxi. A tampa é a coroa do Rei (Obá) da varíola. No interior da fruta (da pele, da terra), é onde o trabalho deve ser feito. Enterra-se o nome do enfermo no abacaxi, sob a pipoca e o mel. O mel tem a mesma coloração do azeite, também reluz e clareia. A doçura simbólica já está no mel (a bondade e a comiseração de Omolu): os “ingredientes” já são significantes, pois trazem, em si mesmos, interpretações acontecendo em ato. Ao mesmo tempo, o mel adoça pouco a pouco o azedo do abacaxi. Omolu está associado à dor do corte e da queimadura: as cirurgias dos enfermos acamados, o corte do bisturi na superfície, as vísceras no interior do corpo, a cura, as queimaduras na pele.

Mas há sempre, entre esses espíritos, duas formas de limpar: ou com fogo ou com água do mar. Toninho explica que, quando tem sal, a água batiza espírito pagão. O fundo do Mar é cemitério de “preto”, onde ficaram os corpos jogados ao longo da travessia dos navios negreiros, é abismo entre África e Bahia, entre África e Brasil, é chão de água, onde não se atravessa. Quando as caboclas de Iemanjá, incorporadas em suas médiuns no terreiro, despedem-se dos filhos para “fazer a subida do santo”, os fiéis entoam ponto cantado para que ela retorne ao seu lugar de partida: “lá no fundo do mar vai bater tambor... vai bater tambor... lá no fundo do mar vai bater tambor”. Para os mortos, dobram-se os tambores no fundo do mar. Dessa forma, entende-se que elas limpam a Casa com água salgada e levam “as mazelas”

(o moralmente morto) para (como se diz no ponto de descarrego descrito anteriormente) “o mar adentro, pro fundo do mar sagrado...”. É como devolver o trabalho ao cemitério. Não é por acaso que, na umbanda, os fiéis chamam o cemitério de “calunga” e o mar de “calunga grande”. Desse modo, é possível estabelecer uma relação entre Iemanjá e Omolu, pois ambos limpam e trabalham em calungas diferentes.

Calunga, Sopro e Caminhos

É muito comum que os guias do Toninho prescrevam aos seus fiéis trabalhos em cemitério. Dentro do cemitério, por exemplo, você pode fazer um trabalho para Obaluaê pedindo que ele clareie as ideias, “ilumine a mente” de um filho que anda confuso, “perdido”, desorientado ou desequilibrado. Isso quer dizer que, assim como Omolu cuida de moléstias físicas, cura também as “da mente”, como se diz no terreiro. Certa vez, uma moça veio se consultar com o Pai Benedito e disse-lhe que tinha muitos problemas no útero e que se internaria no domingo seguinte. Pai Benedito disse-lhe que levasse ao cemitério uma cabeça de cera e sete velas brancas e as colocasse diante do cruzeiro das almas. Pai Benedito parece, nesse momento, interpretar que o problema da moça não era só físico, pois, segundo Toninho, quando se pede cabeça de cera no cemitério é “para clarear a mente de quem anda com a cabeça viradinha”. Ou seja, Pai Benedito faz uma leitura daquela moça: o problema estava mais na cabeça do que no útero.

Dias depois, a mãe da moça procura o Pai Toninho e lhe explica que a filha queria internar “de qualquer jeito”, mas que o médico lhe diz que não há necessidade no momento. Esclarece ainda que o problema é um mioma no útero, mas, mais uma vez, a equipe de médicos decidiu que não era o caso de fazer uma cirurgia para tirar o útero. A mãe diz sobre a filha e ratifica a interpretação do Pai Benedito: “ela não anda com a cabeça boa”. Além do trabalho da cabeça, Pai Benedito também lhe passou um trabalho com abacaxi, para Omolu, prescrito para a cura da moça.

Obeyesekere (1991), em seu estudo de caso no Sri Lanka, revela que manifestações sintomáticas, especialmente essas confinadas ao corpo, possuem pequeno alcance de variação, pouca capacidade para deslocamentos contínuos e ainda uma ínfima flexibilidade substitutiva.

De outro modo, expressões simbólicas de motivações profundas mostram grande variação e maior liberdade de “manobra”. Pai Benedito parece perceber que a moça buscava atuar no corpo (com a mutilação do útero) algo que poderia ser circunscrito naquela experiência e culturalmente simbolizado: o problema estava na “mente” e não no útero; e as

velas são metáforas da prece que ela deveria dedicar a Omolu, lhe pedindo firmeza e iluminação.

Por outro lado, nem todo trabalho feito em cemitério para Obaluaê, pela interpretação da umbanda, é para cura. Para “abrir os caminhos”, por exemplo, o fiel deve colocar, caso lhe seja prescrito, sete velas brancas, em linha reta, enfileiradas, diante do cruzeiro das almas. Sob cada uma dessas velas, o consulente deve colocar seu nome. Ao lado das velas, sugere-se que organize elementos que “agradem” Obaluaê: um copo com água de mina (água mineral, “porque [segundo o Exu Sete Covas] Obaluaê gosta de água pura, limpa, que vem da fonte, que vem direto da terra”, afinal é o orixá associado à limpeza e à terra) e pipoca.

Para exemplificar esta questão, Obeyesekere (1990) destaca que, em uma oferenda a uma divindade, o que é dado ao deus não corresponde necessariamente (e apenas) ao desejo do deus, mas reflete, sobretudo, a motivação mais profunda do devoto.

É possível apresentarmos ainda outro exemplo em que o Pai Benedito prescreveu um trabalho em cemitério que não era para Obaluaê e que não era para cura. Este trabalho foi prescrito para uma consulente de aproximadamente 40 anos atendida por Pai Benedito ao longo de três meses.

Ao longo de um período de duas semanas, a moça se consultava com o preto-velho de Toninho, além do caboclo e do baiano. Ela vinha se queixando de que seus “caminhos estavam amarrados” e de que sua “vida estava fechada”, “nada dava certo”, sentia-se muito mal, sem ânimo para nada e muito cansada.

Em uma de suas consultas, Pai Benedito lhe disse: “vou ensinar um trabalho porque o que tá em cima de tu é um feitiço... A fia lembra que um dia a fia pisou e alguém veio e cruzou bem no lugar onde a fia pisou?”. Em primeiro lugar interpreta a queixa da moça como resultado de um feitiço enviado por outra pessoa. Ele, inclusive, retoma uma consulta anterior em que a moça conta que, certo dia, caminhou pela calçada próxima ao lugar onde trabalha. Parou um instante e olhou para trás, viu que uma pessoa estava agachada “cruzando” o lugar onde ela havia pisado. Pai Benedito identifica esse momento como sendo o início de seu feitiço.

O trabalho para quebrar o feitiço foi descrito da seguinte forma: ela deveria levar cinco velas brancas e um copo com água mineral até a porta da “calunga” (cemitério). As velas deveriam ser colocadas enfileiradas em cima de uma cova e o copo com água ao lado. Antes de entrar no cemitério, ela deveria dizer “Salve Iansã, Eparrei, minha mãe”, logo depois pedir licença para o Exu João Caveira e dizer “Salve Ogum Megê”. Por fim, Pai Bendito conclui: “é isso aí que vai quebrar seu feitiço”.

Outros orixás associam-se também ao cemitério: Iansã é a deusa guerreira dos vendavais, das tempestades e do fogo. É a senhora dos cemitérios, dos eguns, espíritos dos mortos; é a deusa que, junto com Obaluaê, encaminha as almas depois da morte. Em muitas de suas lendas mitológicas, ela revela uma forte proximidade com Omolu, destacando-se o desejo de levantar, com o vento, as palhas da costa sobre seu rosto para expor as feridas.

Ogum Megê é também Senhor dos cemitérios e dos caminhos e encruzilhadas que levam até ele (à calunga). Também apresenta forte proximidade com Omolu, sendo o orixá que “autoriza” os trabalhos no cemitério. Se a moça estava com “a vida fechada”, Ogum é o orixá que abre caminhos, Ogum é “rompe mato”. João Caveira é exu da linha da calunga, linha das almas. Segundo Toninho, é quem toma conta da “porteira” do cemitério.

Além de tudo isso, Pai Benedito prescreveu um banho que comumente sugere aos filhos que estão “muito carregados”: o consulente deve ferver água e jogar três punhados de palha de alho (medir com a mão fechada) e três pedaços de fumo de corda (comprar o fumo enrolado e cortar com a mão). Depois coar e acrescentar três punhados de sal grosso. A pessoa deve jogar do pescoço para baixo ao longo de três dias seguidos.

Na segunda-feira seguinte, a moça retornou para conversar com o Pai Benedito: o preto-velho lhe perguntou se fez os banhos e se estava se sentindo melhor. Ela confirmou, mas estava angustiada pois gostaria de saber se havia feito o trabalho direito no cemitério. Assim que começou a contar, afobadamente, como tinha acontecido tudo e como tinha sido feito o trabalho no cemitério, Pai Bendito “lhe cortou” a fala e perguntou: “ventou?”. Ela disse: “não”. Imediatamente, o preto-velho balançou a cabeça negativamente.

A moça parecia aflita, não quis ouvir sobre a “certeza” do trabalho, o balanço negativo da cabeça de Pai Bendito, tampouco sobre os ventos de Iansã. Ela queria perguntar mais: “a pessoa que fez esse trabalho pra mim tá vivo ou tá morto?”.

Pai Bendito não voltou a falar dos ventos e continuou a responder ao que a moça lhe perguntava: “tá perambulando”. Está aí mais uma expressão que abre infinitas possibilidades de interpretação: eu poderia entender aqui que a pessoa estava viva (andando sobre a terra) e não sob sete palmos de terra, inerte, morta. Mas o preto-velho poderia estar dizendo também que a pessoa estava morta, mas era um espírito “desorientado”, que continuava vagando, “perambulando”, uma “alma penada”. O “perambular” também poderia estar se referindo a um espírito que, se vivo ou morto, não importava (já que na umbanda existe o “moralmente morto”, o que não morreu “em corpo”, mas “em alma”), pois a intenção era dizer que se tratava de um espírito “perdido”, um “sofredor”, que ainda não havia se encontrado ou encontrado a luz.

Há um ponto de preto-velho que diz: “eu andava perambulando sem ter nada pra comer, eu pedi às santas almas para vir me socorrer... foi as almas que me ajudou... foi as almas que me ajudou... eu pedi às santas almas... foi as almas que me ajudou”.

O que nos permitiria dizer qual é o sentido da expressão do preto-velho? A consulente é quem pode sancionar a interpretação do espírito. Assim que ele terminou de dizer “tá perambulando”, ela respirou fundo, como se estivesse aliviada, e lhe disse: “já sei quem é”. O preto-velho respondeu: “já sabe? Então entrega a Deus, não pensa nisso não, deixa isso pra lá”.

Depois do trabalho do cemitério, Pai Benedito iniciou com a moça o trabalho de descarrego com pólvora, seguido do trabalho de pipoca, o que durou quatro semanas seguidas, enquanto a filha mantinha os banhos com fumo de corda, palha de alho e sal grosso.

“O mais profundo é a pele”, (Paul Valéry, 1871 - 1945)

Certo dia chegou ao terreiro uma moça com o nome da cunhada escrito num pedaço de papel. Ela foi se consultar com o caboclo do Toninho, Ogum da Mata: “eu tenho uma cunhada que está toda coberta de ferida... que só se coça... e dói, arde... já foi no dermatologista e não cura... é o corpo todo”. O caboclo pergunta: “e o capa branca? Qu’ê que ele matracou? [e o médico? O que ele disse?]”. A moça explicou que a cunhada foi em vários dermatologistas e todos dizem que não é nada, pois não encontravam a causa daquilo, tampouco a cura. O caboclo deu uma “risadinha” (o que Ogum da Mata faz muito raramente é sorrir) e disse: “não é nada, hein... traz ela aqui”.

Ogum da Mata não desautoriza o “saber médico” e, em suas consultas, ele sempre pergunta antes qual é a opinião do “capa branca”, afinal narra-se tendo vivido em sua aldeia uma profunda amizade com um médico com quem trocou saberes sobre cura. Neste caso, a risada do caboclo situa que “a doença de pele” da moça era um caso a ser resolvido em terreiro e não em consultório médico, o que explica o fato do “capa branca” ter dito que aquilo “não era nada” (nada de causa biomédica). Assim, o caboclo sugere que a moça vá até ele para que possa tratá-la.

A moça explicou “não, caboclo... ela disse que não vem de jeito algum... que ela não acredita nessas coisas... e que não gosta dessas coisas...” ao que o caboclo responde “pode deixar que caboclo traz ela aqui”. Em seguida, passou para a moça banho de descarrego preparado com fumo de corda, sal grosso e palha de alho; do pescoço para baixo, três dias seguidos. Esse é um estilo de trabalho típico do Ogum da Mata: fala pouco, vai direto ao

ponto e procura responder aos seus consulentes através do ato, do trabalho. Afinal de contas, na segunda-feira seguinte, gira de preto-velho, a moça, dona da “doença de pele”, veio ao terreiro trazendo suas próprias queixas.

Ao “vê-la”, Pai Benedito não lhe perguntou imediatamente sobre as manchas e feridas (nítidas) na pele, mas questionou sobre o ventre: ele colocava as mãos sobre as próprias costas e trazia as duas mãos para a barriga, fazendo esse movimento repetidamente. Em seguida, perguntou: “você sente dor aqui?” A moça responde: “sim, eu tenho pedras nos rins... como o senhor sabe?”. O preto-velho perguntou: “você foi ao capa branca?” Ela disse que sim e explicou que o doutor afirmou que não havia remédio para isso, mas ela deveria tomar bastante líquido.

O preto-velho perguntou: “não tem remédio? Como é que não tem? Tem sim”. Para começar, ele passou para a moça uma receita de espinheira santa: compra a folha da espinheira santa, ferve muitas folhas em bastante água. Prepara uma boa quantidade do chá. Depois é importante coar com uma peneira bem fina, por causa dos espinhos da planta. Por fim, coloca todo o líquido numa jarra e deixa na geladeira. Ao longo do dia, todas as vezes em que a pessoa for beber água, toma um pouco do chá da espinheira santa.

De fato, é possível que haja na espinheira santa um princípio ativo. Mas não é esse o foco da análise. O que deve ser destacado aqui é que ela é santa e tem espinhos, assim como as pústulas que retêm ao “santo médico” (Omolu) e podem ser sofridas como espinhos (os espinhos na casca do abacaxi são as feridas na pele de São Lázaro). A moléstia aponta para uma eleição pelo orixá: fiéis com problemas de pele ou com “espinhos” na vida evocam o tratamento do deus da rubéola.

Mais uma vez, os espíritos curandeiros de Toninho parecem situar a diversidade de dois saberes: conhecimento de “caboclo” e sabedoria de “preto” (o que aprendeu com seu “povo”, em sua “aldeia”) e o saber médico. Aquilo que não tem remédio na medicina ocidental pode ser interpretável como “passível de cura” na umbanda, e vice-versa. São dois saberes diferentes, que não deveriam se contrapor, mas se complementar, tal como a relação de troca que se estabelecia entre o “índio curandeiro” (Ogum da Mata) e o “médico visitante” da aldeia, pois, segundo conta o caboclo, os dois trocaram tudo o que sabiam sobre a cura.

A ferida no corpo é o traço que identifica o médico dos orixás, Omolu, que tinha o rosto coberto de pústulas. As intervenções das entidades de Toninho sobre o “capa branca” parecem trazer à tona o entrelaçamento da autuação de curandeiros, sejam eles médicos de consultórios ou benzedeiros da umbanda; revelam como os dois saberes circulam por um

universo simbólico que é único, pela pele de um enfermo que é comum a duas aldeias, a dois pajés.

O preto-velho disse: “essa fia [filha] tá com angustiador no peito...”. Olhei para a moça, senti que ela ainda estava ansiosa e que precisava dizer algo mais. Perguntei-lhe: “a senhora quer falar mais alguma coisa para o preto-velho?”. A moça, finalmente, falou sobre a pele: “quero, sim... quero falar das minhas coceiras...”. O preto-velho parecia “reconhecê-la”: “essa fia já veio nessa seara antes?” Ela explicou que, primeiro, a cunhada trouxe o nome dela para o caboclo que indicou a consulta com o preto-velho e os banhos de descarrego.

Pai Benedito (que sempre trabalha com os olhos fechados) passou as mãos nos braços da moça para sentir as pústulas e lhe perguntou: “a fia fez os banhos que o penacho [caboclo] passou?” Pai Benedito explicou que as feridas eram efeitos de um “trabalho feito”: alguém escreveu o nome dela no papel, passou mel e enterrou no formigueiro. A cada picada de formiga no papel, ela sente na pele. Aqui o preto-velho escuta e devolve uma metáfora que parecia reverberar na vida da moça: “sentir na pele”.

A moça explica que já tem 39 anos e nunca pôde ter filhos, conta que está planejando adotar uma criança. Pai Benedito responde: “a fia é nova”. O “nova” pode remeter não apenas à idade (o imaginário), mas pode aparecer como outra interpretação: “a filha ainda é verde” ou “imatura”. O preto-velho parece falar pouco para que os significantes se abram e as cadeias de sentido se multipliquem. Falar muito ou explicar muito estreitam a um significado, fecham interpretações em sentidos prontos.

No momento em que ele fala a “fia é nova”, fez sentido a pergunta sobre o ventre e não sobre a pele; ela desejava ser mãe, mas não poderia engravidar, gestar, parir, amamentar. Ela aprenderia a ser mãe de outro modo. Ele ratificou a importância de fazer o banho de descarrego. Na segunda-feira seguinte, a moça retornou à consulta, havia feito os banhos de descarrego, contando que melhorou bastante depois, pois todas as feridas estavam cicatrizadas e que então conseguia “dormir que nem pedra”. Pai Benedito prescreveu à moça uma série de trabalhos de descarrego com pólvora e pipoca.

Na primeira semana, após o primeiro trabalho com pólvora, ela melhorou bastante, as feridas estavam bem cicatrizadas e quase desaparecendo. Depois da segunda semana (segunda pólvora), ela conta que as feridas pioraram muito, voltaram a estourar por todo o corpo. Pai Benedito sempre explica a seus filhos que, no trabalho de pólvora, quando começa a mexer no “mal feito”, as coisas pioram mesmo, aqueles que fizeram o trabalho se revoltam com o “desmanche”.

Mas, nesse caso, Pai Benedito apenas ouviu sua filha lhe contar sobre a piora e perguntou: “essa fia faz o quê quando vai lavar a roupa?” Ela diz que usa somente sabão em pó. Ele pergunta se ela voltou no capa branca ao que a consulente responde que agora vai começar a usar uma pomada também. O preto-velho lhe diz: “e aquele de tomar?”. A moça afirma: “sim, mas é um remédio muito pesado... é só se estiver muito insuportável”.

O que queria dizer o preto-velho? Por que pergunta sobre a roupa? Lavar a roupa associa-se à pele, sem dúvida, mas à limpeza, à purificação. Em alguns trabalhos de cura para Omolu, o consulente é levado ao cemitério para deixar as suas roupas no cruzeiro das almas, como uma purificação em ato. Roupa é metonímia do filho-de-fê, em consulta de umbanda: quando uma pessoa não pode ir ao terreiro, é muito comum que um amigo ou parente leve suas roupas para a entidade benzer. E por que retorna a mencionar o médico? Novamente, ele ratifica que os dois olhares e saberes são complementares? A parte do mal feito estava desfeita, e então ele ratificava novamente a importância de manter o tratamento médico com a pomada e com o remédio em comprimido. A “medicina de pés descalços” incorpora e sanciona o saber do outro como parte de si, como um complemento e não uma ameaça (ou oposição).

Benzeu a moça nos lugares onde ela dizia coçar mais. Faltava a última pólvora. Depois da terceira pólvora, na segunda-feira seguinte, a consulente retorna para agradecer ao Pai Benedito.

“Estrela do céu guiou nosso Pai”

Trata-se de um caso em que Pai Benedito fez o atendimento de uma família: o pai, a mãe, a filha adolescente (de 14 anos) e um filho (criança de 5 anos). Um homem chega ao terreiro com uma criança no colo (um menino de cinco anos), senta-se no toquinho, diante do preto-velho. Antes que o Pai Benedito lhe perguntasse qualquer coisa, o pai da criança lhe diz: “paizinho, ele não come, não dorme direito e está com uma dor de garganta que não sara de jeito nenhum”.

Primeiro Pai Benedito benzeu a criança cantando uma música de Cosme e Damião: “eu vi Doun na beira d'água comendo arroz bebendo água”. Por fim, cruzou o pescoço do menino e disse ao pai: “ele não tá indo formoso na esteira [dormindo] porque o fio [referia-se ao pai] não deixa o cabureco [criança] traquinar... deixa esse caburequinho correr, deixa ele bagunçar, traquinar...”.

Aqui o preto-velho, enquanto Pai (Benedito), parece orientar o “fio” (o filho que é pai do “cabureco”) sobre como ser pai. Primeiro, benze a criança, que era até então o “foco principal” da consulta. Depois, parece interpretar a “queixa”, esclarecendo que esse “foco” do problema não está exatamente na criança, mas em seu pai. A dor na garganta, o não conseguir dormir e não querer comer estabelecem entre si uma íntima relação e, ao mesmo tempo, estão associados a uma “má compreensão”, por parte dos adultos, sobre o universo infantil; no limite, sobre o que é ser criança. A criança sentia à noite a energia que não gastou durante o dia, a agitação e o desejo (de brincar, de traquinar, de bagunçar, de correr) que ficaram retidos pela interdição do pai que não lhe permite fazer essas coisas de criança.

E o que poderia ser, talvez, uma dor de garganta, senão uma sensação de “sufocamento”, de se estar “aterrado”? E como comer se a garganta está “dolorida”? Se está “inflamada”, não sai nada, nem entra nada. Para a dor na garganta, o preto-velho sugeriu que o pai fosse para o lado de fora da casa, no quintal, e que escolhesse junto com o filho uma estrela: “olha pra ela... firma ela lá no céu”. Enquanto fixa o olhar na estrela (o pai e o filho), o pai deve fazer um sinal da cruz três vezes sobre a garganta do filho, ao recitar uma oração: “Estrela da Guia, linda donzela, tira toda a dor dessa goela” (repete a oração três vezes). Esse procedimento deve ser repetido ao longo de três dias seguidos, ao firmar os olhos na mesma estrela. Palavra, gesto, ato, luz: qualquer estrela escolhida pelo Pai pode ser a “guia”.

Quando as giras no terreiro do Toninho são fechadas, há um ponto cantado de encerramento, quando todos os filhos-de-santo seguem o pai, em fila, um por um, passando por ele e pedindo a bênção ao fazer um cumprimento que se assemelha a uma saudação de caboclo (feita com os braços que se cruzam): “estrela do céu guiou nosso pai... guiai esses filho ao caminho que vai... glória Jesus, nosso Pai redentor, que na Santa cruz seu sangue derramou...”. Pela mitologia cristã, “Estrela Guia” apareceu no céu no dia de nascimento de Jesus Cristo; ela guiou seus filhos (Reis Magos) até o pai (Menino Jesus). O preto-velho prescreve uma oração que permita guiar os filhos aos caminhos de seus pais, sendo o pai uma figura exemplar.

Nos cultos afro-brasileiros, “estrela” pode remeter a Oxalá (no sincretismo, associado a Jesus Cristo). Oxalá é também um orixá que trabalha com cura. Além disso, segundo uma preta-velha do terreiro de Toninho, Vó Maria do Cruzeiro das Almas (uma preta-velha da linha de Omolu), as pipocas dos trabalhos de cura não são somente as feridas do velho orixá, mas são também as estrelas no céu. Na Bahia, os velhos curandeiros, quando benziam moléstias graves, evocavam a seguinte reza: “estrela do céu que o Senhor criou... afugentai a peste que Adão plantou”. Omolu está associado ao cemitério, ao cruzeiro das almas, à cura, é

o médico dos orixás: as pústulas na pele de Omolu são também estrelas. Segundo Ratis e Silva (1987), o céu pode ser interpretado como uma pele furada de luz. É importante destacar que “cruzeiro” é também uma constelação de estrelas (muitas vezes associada a certas qualidades de Ogum). Como a umbanda carrega fortes aspectos de uma tradição cristã, seus mortos, supostamente, vão para o céu; desse modo, há o cruzeiro do cemitério e há também o cruzeiro estelar.

Na umbanda, sem dúvida alguma, “estrela” carrega uma rica polissemia, não está associada a sentidos restritos, mas abre um leque de múltiplas significações. No entanto, além de tantos outros que possam surgir a partir desse significante, ela remeterá sempre à luz, ao elevado, ao astro (o espaço), ao ar e à orientação (orientar-se espiritualmente ou espacialmente).

É interessante que, segundo a prescrição do Pai Benedito, os dois devem fazer juntos esta “simpatia”, ou seja, a “dor na goela” deve dizer respeito a essa relação (pai e filho). Os dois escolhem juntos a estrela, e firmam-na no céu com o olhar; eles é que escolhem juntos aquilo que os guiará, isto é, quem será sua “estrela guia, linda donzela”. Por outro lado, quem deve fazer o sinal da cruz e evocar a reza é o pai, afinal a dor na garganta, a impossibilidade de deglutição e a insônia são resultados de uma “autoridade” que não permite ao filho ser criança. O que é o pescoço senão um órgão associado à autoridade paterna? O pescoço é o que sustenta a cabeça e o movimento que ela faz: levantar a cabeça não é sinal de altivez? Olhar para cima não é se permitir desejar mais, ter ambição? Pai e filho olham juntos o céu: nesse movimento, o pescoço se alonga; estira-se o que estava encolhido; desfaz-se o nó na garganta. Nó na garganta é vontade de chorar sem poder.

Por fim, o preto-velho disse ao pai: “agora esse nêgo vai matracar uma coisa que é pro fio [filho] cá e não pro cabureco [é pro Pai e não pro filho]... esse fio tem que ter paciência porque ele [aponta o menino] é um cabureco”. Pai Benedito, ao cuidar do filho, trata também o pai.

Em seguida, o pai saiu com o menino nos braços e chamou a outra filha para sentar no toquinho do preto-velho. Ele deixou a criança com a mãe na assistência e voltou para o congá a fim de “acompanhar” a consulta da filha. A menina era uma adolescente de 14 anos. Entrou e sentou diante do preto-velho, absolutamente muda. O pai, ao lado, de pé, agachou-se perto de mim e me disse em alto e bom som: “manda o paizinho puxar a orelha dela”.

Pai Benedito não esboçou qualquer reação, como se não tivesse escutado o comentário do pai: benzeu a menina calmamente. Em seguida, assim que terminou de dar o passe, perguntou à menina: “essa fia [filha] se sente bem dentro de casuá [casa]?” Em sequência, fez

mais três perguntas seguidas: “essa fia sente nervosa com pouca coisa? Essa fia é nervosa? Essa fia tá fazendo rabiscador formoso [está estudando]?” Ela negou todas: disse que se sentia bem em casa, que não ficava nervosa com pouca coisa, que não era nervosa e que estava estudando sim.

Nesse momento, sem poder entrar no local do congá, a mãe gritou de onde estava, sentada no banco da assistência: “pergunta pro paizinho por que você não quer estudar?” Todos no terreiro ouviram, criando um certo constrangimento para a garota, que não se moveu, não disse nada, tampouco olhou para trás. Pai Benedito continuava impassível e disse-lhe: “não precisa ter preocupador, fia... vai ficar tudo bem... essa fia tem caminho formoso pela frente... nêgo véio vai ajudar a fia... mas tem uma coisa que esse nêgo vai dizer... tem que fazer rabiscador formoso [estudar bastante] pra essa fia ser dona dela mesma”.

As recomendações dos pais não foram seguidas: o preto-velho não “puxou a orelha da menina”, não fez repreensões. Além disso, a sugestão da mãe que induzia a filha a perguntar ao Pai Benedito por que ela não queria estudar foi invertida pelo preto-velho. Se isso era verdade ou não, não importava tanto, mas quem deveria responder sobre si não era o espírito e sim o próprio sujeito. O preto-velho devolve à criança a possibilidade de dizer-se, perguntando-lhe diretamente se ela se sentia bem em casa (o que já desloca a questão da menina, repousando-a sobre a “casa”, metáfora da família) ou se era ela que ficava nervosa por pequenos detalhes, ao que a menina responde negando tudo. Nesse momento, a mãe lhe grita de longe, fazendo acusações sobre as quais não se objetiva julgar a veracidade. O importante é que o “grito” da mãe interrompe a consulta do preto-velho, respondendo às perguntas que ele faz à filha. Pagliuso e Bairrão (2010), sensivelmente, teceram também análises sobre consultas e encontraram, no atendimento de um caboclo a uma criança, uma intervenção que permitiu a reestruturação de uma dinâmica familiar e da atitude dos pais para com a filha como forma de tratamento; discutiu-se no caso “uma função de corte, libertadora do crescimento, colocada para a criança de maneira gestual e vivencial” (p. 205).

O que chama a atenção nesse caso é que os pais não se consultaram, mas procuraram o terreiro, pois supunham que seus dois filhos é que teriam problemas. O preto-velho acolhe a garota, acalenta-a, prometendo-lhe que tudo ficaria bem e que ele a ajudaria. As entidades parecem evitar atropelos e constrangimentos, evitam ferir.

Por fim, quanto aos estudos, o preto velho não responde com uma repreensão, mas com um conselho de ancião: o estudo (ou o saber) é o que lhe permitirá ser “dona de si mesma”. O preto-velho interpreta-a como não sendo dona de si mesma, pois se posicionava relativamente aos pais de forma “reativa” (contrariando-os), ao invés de se afirmar

independentemente. Quanto mais os contraria, menos conquista sua própria autonomia. O que poderia significar a um velho “escravo” ser “dono de si mesmo”? Assenhorar-se? Tornar-se senhor de si, ser dono de si é não ser propriedade do outro (escravo), não se alienar a quem quer que seja. Assumir-se, apropriar-se de si e do que quer ser. O saber (fazer rabiscador, estudar) é aquilo que o outro não lhe pode desapropriar, afinal é o que lhe é próprio. Os conselhos de quem é pai, é preto, é velho e “foi” escravo produzem um efeito de sentido na família cujos pais aprendem a ser pais e os filhos lidam com a asfixia cuja cura pode ser efeito do crescimento e vice-versa, sendo o crescimento efeito dessa cura.

Cipó só se torce quando é verde

Uma senhora de, aproximadamente, cinquenta anos. Sentou-se para conversar com o Pai Benedito que lhe fez três perguntas: “essa fia está formosa na esteira?” Ou seja, tem dormido bem? A segunda pergunta: “faz comedor formoso?” Isto é, tem comido bem? E, por fim, o preto-velho lhe indaga se sente angústia no peito.

A senhora lhe responde que come bem e dorme bem, mas sente muita angústia e muita dor nas costas. O preto-velho lhe perguntou se sentia muita vontade de chorar: sem responder, a filha chorou muito. Aqui parece haver um tipo de leitura para muito além da fala, talvez pelo toque corporal, pelos sinais oferecidos pelo outro (pelo olhar, pelo tom de voz, pelo batimento cardíaco, pelo toque na pele, as expressões no rosto, dentre tantas outras) ou, se descrevermos esta cena por meio de uma interpretação religiosa, o preto-velho sente, ele vê para além do que está ali diante de seus olhos e sentidos. Contou que sonha bastante com os parentes, preocupa-se muito com a família. E, por fim, revelou que o motivo principal de sua angústia era a distância do marido: falou sem parar por muito tempo sobre isso, explicando que o marido trabalha em outra cidade, que ela fica sozinha, que ela sente falta, que tem medo de ser traída... e assim sucessivamente repetindo alguns detalhes de sua narrativa própria.

O preto-velho interrompeu a fala da consulente com uma frase que começou a repetir até que ela parasse de falar: “nêgo véio vai ajudar”. Como o preto-velho repetia a mesma frase, a moça realmente parou de falar e olhou atentamente para ele. Porém, assim que o preto-velho se calou, a moça continuou a contar sua história, acrescentando que o marido andava distante, meio frio, andava meio diferente. Pai Benedito manteve novamente a sua intervenção: “nêgo véio vaia ajudar a fia”.

Esse movimento entre os dois se repetiu mais uma vez: ele terminou de dizer que “nêgo véio vai ajudar”, e ela então retomou sua narrativa, dessa vez dizendo que precisava

muito falar sobre aquilo, que era algo muito grave e que era importante contar, porque o marido morava muito longe dela. Mais uma vez, pacientemente, Pai Benedito lhe disse a mesma coisa: “nêgo véio vai ajudar...”

Por fim, ela apenas pediu a bênção ao paizinho e se despediu, ao que ele interrompeu, mas dessa vez dizendo: “fia, traz 7 sebo (velas) branco pro nêgo na outra lua [próxima segunda-feira]”. O preto-velho só prescreve um trabalho para ajudar a filha depois que ela conclui sua narrativa e resolve se despedir dele.

Na segunda-feira seguinte, ela trouxe as sete velas brancas. Ele fez um trabalho de limpeza com as velas e, por fim, limpou-a com a água do mar. Após o trabalho de limpeza, a moça disse: “eu não fiz os banhos que o senhor me passou [sal grosso, palha de alho e fumo de corda]... mas meu perna de calça [marido] melhorou muito... está melhor... mais carinhoso.”

Em seguida, após mencionar a melhora, ela retomou mais algumas histórias sobre sua vida, da qual ela se queixava um pouco: explicou que o marido estava esperando a aposentadoria, mas que não estava conseguindo, precisava muito da aposentadoria, mas ainda não havia conseguido. Falou sobre problemas que ele tem com processos na justiça e problemas com o trabalho. Pai Benedito fez a mesma intervenção da semana passada. A moça parecia começar a perceber que todas as vezes em que ela repetia a sua narrativa, o Pai Benedito certificava de que a estaria ajudando. Sendo assim, ela parou de contar e lhe entregou umas roupas dos filhos e do marido. Enquanto Pai Benedito benzia as roupas, ela voltou a falar sobre as circunstâncias com as quais ela anda muito descontente: “paizinho... o senhor precisa me ajudar... ele precisa ficar mais próximo de mim de uma vez... às vezes ele volta a ficar distante, ele não melhorou cem por cento... ele precisa ser mais carinhoso...”

Assim como a espada de Ogum corta o mal, Pai Benedito parecia cortar o mal através da palavra, ou pelo corte das queixas que não tinham fim, das lamúrias: ele cortava em ato (e pela palavra) algo que fazia mal à filha, como limpando-a do próprio pranto. Cortava a lamentação e colocava no lugar palavras doces de preto-velho, dando a certeza de seu amparo.

Entregou à moça as sete velas brancas (após o trabalho de limpeza) e pediu que ela acendesse uma por dia para Mamãe Oxum, deusa das águas doces, da beleza e sensualidade femininas, Oxum é o orixá da fertilidade e da maternidade. O interessante era que, embora ela se lamentasse muito, não chorava e sublinhava sempre que não conseguia chorar. As velas de Oxum trariam água e emoção para uma senhora que se mostrava “seca”. Se a vela é uma metonímia/metáfora do corpo/sujeito humano, “acender uma vela” é “posicionar-se relativamente a”. Acender uma vela para Oxum corresponderia a um “mergulho” na “doçura”

de suas águas, que transforma em fértil o que está seco, um “mergulho na sua textualidade significativa”.

Pedi que a senhora acendesse as velas, mas que tivesse o cuidado de colocar em um lugar que não tenha o risco de pegar fogo. Esse comentário do Pai Benedito é um cuidado dedicado somente a alguns consulentes em particular, mas revela uma preocupação com um eventual descuido de um filho que possa “permitir” (“sem querer”) que tudo se queime, se destrua com fogo. Afinal de contas, na umbanda, “só bota fogo quem pode queimar”, quem está firme. Quem não está firme e vai acender vela pode correr riscos, sem perceber. Galhos, plantas e cipós muito secos pegam fogo com muita facilidade.

A senhora passou a frequentar as giras de preto-velho toda semana. Na segunda-feira seguinte, ela entrou no congá, sentou diante do Pai Benedito e começou a recontar sua história: “o meu perna de calça está em outra cidade... é tudo muito difícil... ele anda muito distante, muito frio comigo... ele está diferente... é tão difícil... nada melhora, as coisas não melhoram”. Ela acrescentou que vive sozinha, porque o marido mora em outra cidade e que os filhos já saíram de casa; ela ratificou seu medo de que esteja sendo traída, de que o marido tenha outra mulher, porque ele só pode vir vê-la no fim de semana. Ela explicou que o marido sustenta a casa (onde ela vive), porque ela não trabalha e os filhos também (que não moram mais em casa). Por conta disso, ela pede ao Pai Benedito que a ajude a conseguir um emprego. Antes que ela terminasse, o preto-velho lhe disse a mesma coisa: “nêgo véio vai ajudar”.

No fim desta segunda-feira, ele prescreveu a ela um trabalho de pólvora e pipoca. Ao longo das semanas em que Pai Benedito faz trabalhos de pólvora, ele conversa muito pouco com o consulente, porque ele passa mais tempo preparando o trabalho e executando-o: riscando a pólvora, queimando a pólvora, cruzando a pessoa com pomba, dendê e água do mar, fazendo a limpeza com as velas e orientando os banhos e o que fazer com as velas. Mas, mesmo ao longo de todo o trabalho, a senhora não deixava de lhe repetir a sua história. Ratificou a importância de conseguir um emprego.

Antes do último trabalho de pólvora, na segunda-feira seguinte, a senhora voltou ao Pai Benedito para lhe contar que havia conseguido um emprego: um trabalho em uma escola de crianças pequenas. Mas chegou muito desgostosa com o novo trabalho, disse que estava pensando até mesmo em largar o emprego: “eu vou largar, porque não aguento mais essas crianças...”. Pai Benedito, nesse momento, não “cortou” o lamento, ouviu até o fim. Mas assim que ela terminou de falar sobre o quanto aquelas crianças eram difíceis, o preto-velho olhou para mim e perguntou: “é a última fundanga [pólvora] da fia?”. A moça continuou

falando das crianças, e da escola e do quanto ela queria sair daquele trabalho “terrível”. Assim que ela terminou de falar, o preto-velho olhou para mim mais uma vez e disse: “fia, pergunta pro cabeça branca [Seu Pedro] se o nêgo já pode ir fazer a fundanga”.

Enquanto Seu Pedro não nos chamava para ir preparar a pólvora, a moça foi descrevendo as crianças da escola como “pequenas tiranas”: “paizinho, uma menina pequena deu um ponta-pé na barriga da outra que a menina quase morreu... ai meu Deus”. Nesse momento, Pai Benedito deu uma leve “risadinha”, como se estivesse amenizando as “cores fortes” com que a filha pintava as desavenças e brigas cotidianas de crianças “saudáveis”, que se desentendem, fazem travessuras, traquinagens e aborrecem adultos que um dia também foram crianças.

Em sequência à risada do preto-velho, ela disse: “eles sugam minhas energias...” Nesse ponto, Pai Benedito lhe disse: “cipó se torce quando é verde, porque quando fica seco cipó quebra... nêgo véio vai ajudar e vai colocar cada um no seu lugar... a fia pode torcer, torcer... caburequito tem que aprender.. porque é de pequeno que se aprende... tem que ter pessoa responsável pelos cabureco... que tenha pulso firme e que os cabureco respeitem. É castigo, pulso firme... torcer... mas bater não...”

O dito popular serviu para falar das crianças, mas para falar da moça também. A metáfora do verde parece associar-se ao imaturo, ao que ainda não amadureceu e que por isso está na fase de aprender (são as crianças). Torcer o cipó não é quebrá-lo, porque quando se é “verde” não se quebra, mas é ter pulso firme, colocar cada um em seu lugar.

O verde pode ser, portanto, o que está vivo. A secura na umbanda está sempre muito associada ao exu, ao “cipó morto” (ou ao moralmente morto) e, desse modo, Pai Benedito parece falar sobre sua filha lamuriosa, que por vezes se mostra tão “seca”, não consegue chorar. Quem é “seco” não é tocado, não sente; falta de água conota falta de emoção, de lágrimas. O cipó verde é torcido, é aprendiz. O cipó seco não se dobra, não se torce, porque quebra, é frágil e não tem firmeza.

Depois que o Pai Benedito lhe disse isso, a filha chorou muito e não falou mais sobre as crianças da escola nem sobre o marido distante. Certo dia, ouvi de um preto velho Pai José do Rosário (em um terreiro onde acompanhei outros pesquisadores do Laboratório de Etnopsicologia, no Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário – Ribeirão Preto – SP) que, quando se caminha em estrada seca, a travessia é mais fácil, mas não se deixa rastro, não se deixa pegada e não se sabe de onde você vem; quando se caminha em estrada molhada é mais difícil, o passo fica pesado, mas deixa pegada pros irmãos que vêm atrás, e se sabe de vem.

No fundo, quando ela repetia todos os dias as mesmas queixas (que eram muito mais pranteadas do que narradas), a senhora parecia buscar (re)começar a própria travessia, como se pedisse ao preto-velho para ajudá-la a saber de onde vinha, reconstruir sua memória, ao (re)contar sua história de outro modo. Porque todos os dias ela chegava e começava tudo de novo como se nunca tivesse falado sobre aquilo para o Pai Benedito. Mas uma história talvez se construa com “cortes” que rompem e religam pontos da narrativa, amarram nós, e desatam outros, como num jogo de quebra-cabeça. Além disso, as metáforas do cipó pareceram produzir um efeito de sentido nessa “rearrumação narrativa”.

Na semana seguinte, o preto velho “fechou” os trabalhos de limpeza e descarrego com o banho de pipoca. Ela sentou no ponto e não falou uma palavra. Antes de se despedir, Pai Benedito pediu que ela escrevesse o nome e a data de nascimento no papel, pois ela precisava saber quem era seu santo de cabeça: na segunda-feira subsequente, a senhora retornou ao terreiro de roupa branca como médium da Casa, como filha de Iemanjá. (Re)começava uma nova história sem “secura”, girando para as águas.

3.4.4 Coisas-significantes: costuras em tecido interpretativo

Diante do refinamento e complexidade do fenômeno descrito, é possível sugerir que os objetos, palavras e outros elementos rituais utilizados nas consultas descritas acima podem ser compreendidos como “ingredientes-coisas-significantes” que se entrelaçam a partir de múltiplas combinatórias compondo o tecido interpretativo da umbanda. A noção de coisas e gestos como significantes já foi apontada por Bairrão (2011). Em sua obra “Trèsors”, Geffray (2001) revela um ponto-de-vista semelhante com base em uma perspectiva lacaniana sobre os discursos e fragmentos da vida social dos Yanomami e dos Trobriandeses. Geffray revela seu método interpretativo e o modo como relaciona psicanálise e antropologia, considerando que coisas, palavras, gestos e sensações podem ser analisados e assumir significância: “a palavra se retira e cede lugar ao objeto, que intervém de tal maneira que o discurso não se interrompe e que a verdade da palavra no discurso seja significada” (Geffray, 2001, p. 76, tradução nossa).

Ao consubstanciarem-se em coisas-significantes, os dizeres revelam uma composição de ingredientes, gestos, cheiros, sensações, objetos, prescrições, sabores que, a partir de sua natureza simbólica, segundo Geffray, permitem o engajamento do sujeito em seu próprio discurso. É a função simbólica capaz de transfigurar os objetos e realçá-los no imaginário até assegurar-lhes uma roupagem específica constituída de propriedades estéticas que somente serão enxergadas (ou escutadas, uma vez que são também dizeres circunscritos no corpo ou

nos órgão de sentido) por quem está imerso no universo cultural em questão (Geffray, 2001). Caso contrário, os objetos são apenas objetos e os sentidos a eles atribuídos tornam-se incongruentes ou associações vazias.

Desse modo, é importante sublinhar que o uso de ingredientes-coisas-significantes em rituais de umbanda pode variar entre os terreiros, entre os médiuns e, sobretudo, em função do caso atendido. Nesse sentido, sua aplicação nunca ocorre mecanicamente ou descontextualizada do universo de suas comunidades e dos espíritos que os prescrevem. Com base nisso, os “ingredientes-coisas-significantes” utilizados por Pai Benedito em seus trabalhos parecem metáforas atuadas pelo corpo, pelos elementos rituais, pelo ritmo, timbres de voz, cores, sons, movimentos dos pés, ações das mãos. Assemelham-se a uma oração, mas performaticamente rezada pelo corpo, como frases que compõem um poema cuja decifração é o próprio sistema simbólico umbandista em funcionamento. Sugere-se, portanto, que a interpretação na umbanda parece apresentar ricas possibilidades de combinações gramaticais de recursos que se revelam para além do verbal e, portanto, aprofundá-los exige uma análise sobre a poética no idioma umbandista, assim como sobre as metáforas, metonímias e as imagens corporais em seus processos interpretativos.

Na umbanda, toda palavra proferida é uma coisa e toda coisa é uma palavra. Pipoca, azeite de oliva, abacaxi, mel, água de mina são objetos e, ao mesmo tempo, são versos de uma oração. Dor, doença, luz, realeza, profundidade, corte, doçura, pureza, limpeza e cura podem ser palavras vazias se não estiverem associadas aos objetos anteriores. Um transmuta-se no outro, compõem as mesmas frases, as mesmas orações.

Os trabalhos para o amor podem esclarecer esta questão. Pai Benedito atendeu uma moça que gostaria de reconquistar seu marido, pois o casamento estava caminhando para o divórcio. Ela tinha que fazer uma farofa de milho e colocar em um alguidar. Farofa de milho é ofertada aos exus, espíritos associados à sedução, à sensualidade, ao desejo e, no caso da pombagira, ao poder feminino em sua plenitude. Portanto em um trabalho a farofa de milho presentifica não só o espírito para quem se oferece a comida, mas presentifica seus atributos espirituais. Em torno do alguidar a moça deveria acender velas brancas. Dentro do alguidar, deveriam ser colocados dois bonecos de pano branco amarrados por uma fita branca. A “amarração” é simbólica, mas é também incarnada nos dois representantes do casal na cena. Ao confeccionar o boneco, a mulher deve, antes de costurá-los, colocar o nome dele dentro da boneca e o nome dela dentro do boneco. Aqui marca-se a literalidade com que se trabalha no sistema simbólico umbandista: para que se amem novamente um estará literalmente dentro do outro, atados, incorporados um ao outro. Por fim, o trabalho deverá ser colocado em um

bambuzal, planta que garante a presença de uma deusa, Iansã, senhora dos ventos e tempestades de quem as pombagiras são “escravas”, explicam os umbandistas. Iansã é orixá, é uma Santa (é santa e bárbara), é cor vermelha, é um bambu, é fogo, espada, guerra (é palavra, é sagrado, é coisa, objeto, planta, força), um feminino que se deseja evocar em um trabalho para restituir o poder de uma mulher em busca da reconquista de seu casamento.

Amarração se pode fazer com laço de fita, com “amor agarradinho” (uma flor que carrega esse nome) ou com maçã bem madura e bem vermelha. A maçã está miticamente associada ao amor (e ao pecado, na mitologia cristã) e o nome da planta também remete a ele. As receitas parecem não dissociar o estatuto significativo do verbal de suas formas ou coisas existentes no mundo. Devem ser utilizados dois pedaços de papel, um com o nome dele e um com o nome dela; os nomes devem ser colocados um em cima do outro: se o rapaz quiser se aproximar da moça, seu nome deve vir por cima e o dela por baixo. Se a mulher quiser se aproximar do homem, deve-se fazer o inverso. A posição dos papéis remete à inversão do que ocorre na relação dos fiéis.

Nos trabalhos de umbanda, há uma composição de metáforas e metonímias, tal como se orquestram as formações do inconsciente, entrelaçam-se em cadeias que se cruzam na vertical e na horizontal respectivamente. Trata-se de deslocamentos e condensações como se cada elemento se encaixasse em outro para compor um mosaico. Abaixo, Pai Toninho se esforça por oferecer explicações à pesquisadora sobre os elementos de seu sistema. Ele tenta destacar ladrilhos de uma complexa bricolagem para oferecê-los, revelando que, ao se negar a dar respostas racionais, apresenta uma rede que em si não tem nada de arbitrária, mas já é um tecido interpretativo, pois enuncia algo. A própria combinatória em si mesma já se apresenta como interpretação e evoca efeitos de sentido.

No início de sua pesquisa, a cambona levava o gravador para o terreiro, sentava ao lado do pai-de-santo ou caminhava atrás dele e começava a “tirar dúvidas”. Por exemplo, um dia (Janeiro de 2010) começou a perguntar acerca de alguns detalhes do ritual sobre os quais ela gostaria de obter explicações. Fazia perguntas “técnicas” demais como: “por que os exus trabalham de preto?” Toninho começou respondendo: “o exu trabalha de preto... é... como assim por que ele trabalha de preto, Alice? Que pergunta! Porque o exu... ele gosta da coisa preta... vela preta, vela preta e vermelha... roupa preta... é a tradição deles... é... é da quimbanda... da linha deles... do lugar em que eles ficam... agora o exu... já pensou se ele trabalhar de azul?... de amarelo?... isso é tudo invenção... o branco é neutro... você pode trabalhar com exu de branco... é neutro... mas o preto é de exu... o preto mostra qual é a linha que ele vem... a linha negra, da esquerda...”. Ela continuou perguntando: “de onde ele vem?”.

Toninho respondeu: o exu? O exu é uma entidade que não tá assim no astro... ele é mais embaixo... ele está embaixo... ele não subiu...”.

E assim seguiam-se perguntas nesse estilo insistentemente: “e a capa do exu?” Toninho mantinha-se respondendo a todas às demandas: “a capa... a capa... [Toninho olhava para cima, pensava]... assim... a capa... cada entidade tem seu jeito de trabalhar... o Exu Capa Preta põe aquela capa preta nas costas... mas isso tudo é coisa que eles usa... mas isso tudo não tem nada a ver... essas coisa materiais... o que tem a ver é aquilo que ele vai praticar aqui embaixo... minha filha... é a caridade... ajudar os outros...”. A conversa ia se seguindo diante do desconfortável equipamento em punho: “e a caveira que o senhor usa pendurada na guia de exu no dia de gira de esquerda?” Ele respondia: “olha... essa caveirinha que eu uso tinha sete caveiras antes... eu usava sete caveiras... caveirinhas do Exu Sete Covas... então um dia eu peguei aquilo lá e joguei tudo fora... você pode ver lá que só deixei uma só pendurada ali...” A pergunta se manteve: “e por que jogou tudo fora?”. Ele disse: “Ahh... e eu lá quero esse monte de caveira pendurada ni mim? Mas uma eu deixei... é um símbolo dele ali... sabe... é um Exu Sete Covas... então ele trabalha em cemitério... então aquilo ali é um símbolo ali...”.

A pesquisadora continuava obstinada como se aquelas perguntas lhe garantissem a explicação para as “coisas da umbanda”: “e o que significa ser um exu de cemitério?”. Toninho respondeu impaciente: “significa exu que trabalha em cemitério”. Depois ele parecia perceber que a moça estava um pouco frustrada com sua maneira lacônica de responder às demandas. Sentou ao seu lado e disse: “tem o exu das sete encruzilhada também... é conforme a nação dele... conforme a falange... a falange do Omolu, do Obaluaê é a falange do cemitério... então se um guia diz sou filho de Omolu, ele trabalha em cemitério... ou se diz sou filho de Xangô... ele trabalha na pedreira... o orixá é da natureza e toma conta da pedreira... tem o exu que é o guarda da pedreira, tem um exu que é o guarda da cachoeira... todo lugar, por exemplo, que você vai na mata, tem o exu que toma conta, que é o guarda... o Exu Quebra Galho, por exemplo... onde você entra você pede licença ao exu... é a mesma coisa a sua casa... pra tomar conta da sua casa você bota um guarda lá na porta... um vigia ali na porta... então você pede licença a ele... você não pode falar com o dono da casa... porque o dono da casa não tá ali... você tem que falar com ele...”

Logo depois, mais três perguntas bem diretas seguidas das devidas respostas: “Por que exu e pombagira bebem pinga, cachaça, champanhe, vinho?”; “por que depois das giras, algumas comidas ofertadas aos guias devem ser despachadas na mata?”; “o que é um ponto riscado e o que cada um quer dizer?”. Embora as perguntas fossem um tanto quanto inadequadas, ele se esforçava por apresentar algumas respostas, explicações, pois observava

que aquelas dúvidas realmente afligiam-na. Era como se estivesse cuidando da pesquisadora, arrefecendo sua angústia, embora soubesse que ela não parecia estar no caminho certo, ou seja, que não era bem esse o jeito de se fazer pesquisa com ele. Aos poucos se aprende que a compreensão das filigranas não habita as perguntas teóricas ou as respostas racionais. Há outro modo de compreender e só é possível aprender isso ao perceber como o pai-de-santo e seus guias trabalham. As respostas de Toninho revelam que a umbanda parece se apropriar de combinatórias significantes, sem a intervenção de um “ego narrador e sabedor” de teorias ou teologias umbandistas.

Retome-se a explicação sobre exus. É possível escutar a combinatória que se oferece na voz do pai-de-santo: preto, cova, encruzilhada, quimbanda, capa, preta, caveira, alma, guarda, porta, morte, doença, esquerda, embaixo, cemitério. As explicações parecem esclarecer que, na umbanda, não é o médium que explica, conhece ou faz, mas parece haver um “saber” de outra ordem, imanente à articulação desses significantes. A maneira como ele enlaça esses significantes já é sua própria interpretação, onde é sempre o Outro que enuncia.

Cada trabalho na umbanda possui um sentido e cada trabalho é suscetível de uma interpretação, sendo esta última construída com base no caso particular de cada umbandista (sua aflição, seus desejos e necessidades). Tome-se como exemplo um lugar onde será feito um dado despacho: o cemitério. Se a oferenda envolver pipoca, pode ser um trabalho de cura dedicado a Omolu. Mas se for feita com velas pretas e vermelhas, pode ser um trabalho para exu de cemitério. Com inhame, a oferenda é para Ogum (Ogum Megê rege os cemitérios também). E quando se espera ventar para fazer a mandinga, os pedidos no cemitério são para a Rainha dos Mortos (Iansã, deusa dos ventos). No sistema da umbanda não há uma chave interpretativa fixa que solucionaria todos os enigmas simbólicos presentes nos trabalhos sagrados, de modo que sua análise dependeria das combinatórias e do “compositor” de ritos e oferendas.

Os exemplos que são trazidos aqui são de pessoas que, em estado de transe mediúnico ou não (em posse ou não), oferecem consultas, prescrições, curas e narrativas elaboradas a partir de um sistema simbólico próprio e a partir de meandros que envolvem um encadeamento singular de significantes e a produção de sentidos.

3.4.5 “Cabeça não é casa sem dono”: ler, calcular, ver e interpretar

O “nome” parece assumir grande relevância no culto da umbanda. Você escreve seu nome num papel e entrega à entidade: é como se ela estivesse te dando um passe. Esta prática tem a mesma utilidade do “benzimento” da roupa: quando um fiel tem um parente que não

pode ou não quer ir ao terreiro, normalmente leva-se a roupa da pessoa até o guia. O espírito irá limpar a roupa, baforar a fumaça do cachimbo (ou cigarro, ou charuto), fazer orações e sinais da cruz sobre a roupa. Assim como a roupa é o invólucro, o nome é escrito sobre a pele: aparecem como uma metonímia do sujeito umbandista. Ambos podem ser também utilizados em trabalhos e oferendas para os guias e orixás: por exemplo, coloca-se o nome do fiel que está pedindo saúde dentro do abacaxi com mel e pipoca ou dentro da maçã para quem está pedindo amor; assim como se pode inclui as roupas do fiel em um ebó quando se busca pedir algo por ele.

O nome escrito no papel junto com a data de nascimento é um instrumento importante quando o pai-de-santo precisa saber qual é o santo de cabeça de um filho. No caso específico da “umbanda de Toninho”, a prática de “saber o santo de cabeça” é recomendada em três ocasiões diferentes: quando o consulente é um médium vindo de outro Centro de umbanda (geralmente apresentando um certo descontentamento em relação ao seu terreiro de origem); quando a pessoa é interpretada como tendo mediunidade e estando preparada para uma iniciação (seu desenvolvimento mediúnico); ou ainda quando esta pessoa está precisando, segundo a interpretação do guia, “cuidar” da própria cabeça, “cuidar” de seu santo de cabeça, para lhe dar firmeza, para abrir seus caminhos ou para reorientá-la (no caso de desequilíbrios espirituais).

Toninho costuma dizer: “cabeça não é casa sem dono”. Ele comumente nos explica que é importante saber nosso orixá de cabeça para que possamos “tratar” dele: é dessa forma que você passa a ter firmeza no seu caminho, a descobrir seu próprio eixo, assenhorar-se de si, assumir sua própria posição subjetiva. Ao mesmo tempo, não se pode permitir que vários orixás “briguem” pela sua cabeça, ou “fazer o santo errado”, pois a “casa tem dono”.

Quando um filho está se sentindo “desequilibrado espiritualmente”, Toninho recomenda que ele “ache” seu santo de cabeça (descubra a sua filiação aos orixás) e faça um trabalho para Omolu (médico dos médicos) que consiste em levar uma cabeça de cera ao cemitério e acender velas em torno para “clarear a mente”, “reorientar as ideias”, “curar a curucaia que estava virada”, segundo as palavras dos próprios filhos-de-santo do terreiro. Cabeça de umbandista é coisa séria, ninguém põe a mão, a não ser seu líder religioso. Os rituais iniciáticos nas religiões afro-brasileiras são feitos nela (no caso da umbanda, o amaci e a coroação, por exemplo) e é com ela que se saúda o altar. Toninho entrou na umbanda porque seu filho teve um grave problema neurológico: a cura na cabeça do filho levou o pai a se tornar pai de todos, “de santo”. “Em cabeça minha, ninguém põe a mão”, disse Toninho quando visitou outro terreiro de umbanda. É possível que seja por esse motivo que a história

do Santo Antônio de cabeça cortada tenha sido tão representativa para ele. Além disso, Toninho tinha acabado de chegar de um ritual de candomblé feito em sua própria coroa (cabeça).

Toninho descobre o santo de cabeça de seus filhos primeiramente a partir do nome e da data de nascimento. Trata-se de uma técnica inicialmente baseada em uma numerologia. Diz-se inicialmente, porque logo depois da numerologia há outras estratégias de “ver” o santo e não mais “calcular”. Depois de “calcular” a numerologia do nome e da data de nascimento, passa-se ao trabalho de Pai Benedito (preto-velho incorporado por Toninho): ele pede o papel com o nome da pessoa e a data de nascimento; pega uma vela branca; a cambona acende o pavio e o preto-velho começa a passar a chama da vela no verso do papel. A medida que faz isso, o papel vai ficando marcado pela cera e o fogo vai se apagando enquanto a cambona o acende sucessivamente.

Em outras palavras, a cada toque, há uma marca e um apagamento. O apagamento da chama é o que faz a cera marcar o papel. Enquanto o fogo continuar apagando, o orixá não estará pronto para se dizer como dono da cabeça daquele fiel. Pai Benedito faz isso repetidamente, até que uma imagem se forme no papel com o desenho da cera, que corresponde à imagem do orixá que se apresenta. O preto-velho explica que, quando a imagem do orixá da pessoa se forma no papel, a vela não apaga mais. Quando isso acontece, ele coloca a chama no verso (sem encostar) e ilumina as marcas de cera (marcas claras, transparentes, que não se pode ver sem a luz sob elas), contemplando a imagem formada.

Por fim, se não há mais apagamento, não faz sentido continuar, pois o orixá já se revelou pela marca. O preto-velho suprime a chama com as pontas dos dedos e entrega a vela à sua cambona. No Seminário 5, em “O significante, a barra e o falo”, Lacan (1957-1958/1999) define a relação entre o traço e o significante fundada no caráter passageiro do traço: é em sua condição de apagamento (volatilidade) que se introduz a dimensão significante, sendo essa evanescência uma das condições de existência do material significante. Desse modo, significante não é um traço; o traço é uma marca, quase uma “marca d’água” (ou transparente, como a cera no papel), tênue, passageira.

Lacan (1957-1958/1999) ilustra esta questão com o exemplo das pegadas de Robinson Crusoe. Suas pegadas não são significantes, são as marcas de seu pé na areia. Mas digamos que haja um apagamento desse traço na areia, “nisso se introduz claramente a dimensão do significante. A partir do momento em que é apagado, em que há algum sentido em apagá-lo, aquilo do qual existe um traço é manifestamente constituído como significado” (p. 355). Assim o significante se constitui como vazio por atestar uma presença passada, uma pegada

apagada, algo que foi e passou, uma físga de sentido. É exatamente nesta passagem onde habita o essencial que Lacan (1957-1958/1999) nomeia como cadeia significante: na passagem de um para o outro, no passo.

A transmissão de algo, a passagem de um para outro na cadeia significante, assim como a produção de um efeito de sentido no retorno, pelo apagamento, só se dão pelo passo, pela pegada apagada no caminho, o apagamento da chama. Um passo-de-sentido (Lacan, 1957-1958/1999). É passo porque é *pas* (a negação, em francês, o não), o não-sentido (o *nonsense*) ou o sem-sentido que surpreende, arrebatava e se esvai, apaga-se rapidamente, porque é um passo, uma físga, um lampejo. Mas é “passo” porque está de passagem, por sua fugacidade, porque é pegada na areia (há o passo, caminha-se, marca-se o passo na terra, mas passa-se rápido e evapora-se, anula-se, apaga-se – o *pas-de-sense* como passo-de-sentido e sem-sentido, sentido que já se foi), que remete ao movimento na cadeia significante, que “passa” de um a outro e é isso que garante o efeito de sentido (o passo, o *pas*, o passar).

É também nesse nível que emerge o que corresponde ao que designamos do significante, inicialmente, como atestando uma presença passada. Inversamente, numa passagem que é atual, manifesta-se alguma coisa que o aprofunda, que está além, e que faz dele uma voz. O que mais uma vez constatamos aí é que, apesar de existir um texto, apesar do significante se inscrever entre outros significantes, o que resta após o apagamento é o lugar onde se apagou, e é também esse lugar que sustenta a transmissão. A transmissão é algo de essencial nisso, já que é graças a ela que o que acontece na passagem ganha consistência de voz (Lacan, 1957-1958/1999, p. 355).

O papel com as marcas de cera é deixado aos cuidados da cambona: Pai Benedito pede que ela entregue o papel ao Toninho para que seja feita a firmeza no quarto dos santos, onde se guardam todos os santos da casa (supostamente aqueles que não caberiam no congá), onde faz os trabalhos e firmezas para seus filhos e onde ele assenta as pombagiras do terreiro. Lá no quartinho, Toninho coloca o nome da pessoa na água (sempre com o início do nome para cima). Deixa ali por algum tempo e, quando tira o nome, vê nitidamente a imagem do santo da pessoa no papel, como uma transparência, um “raio x”.

Desse modo, complementando o “cálculo” do nome e da data de nascimento, há a “visão” de uma imagem que se forma com o papel queimado pelo apagamento da chama, com a cera da vela e com a pureza do copo d'água. Quando Toninho se iniciou no terreiro Filhos de Iansã, ele começou a trabalhar com Ogum, pois no “cálculo” da umbanda seu orixá “deu”

Ogum. Mas quando fez sua iniciação no candomblé, o jogo de búzios “lhe disse” que seus orixás de cabeça são Oxaguiã e Iemanjá.

Ogum é o guerreiro e Oxaguiã é a própria guerra (é o outro lado encoberto da paz de Oxalá), são orixás que possuem miticamente uma ligação, uma semelhança. Metonimicamente, se aproximam pela presença da espada. Os mesmos sinais foram interpretados de formas múltiplas tanto pelo terreiro de candomblé (pelo jogo de búzios) quanto pelo terreiro de umbanda (Filhos de Iansã): as interpretações de ambos sobre o filho-de-santo (no caso, Toninho) foram semelhantes, mas a designação do orixá de cabeça é que foi diferente (um achou Oxaguiã e o outro achou Ogum). O resto metonímico “espada” pode apresentar o sujeito de múltiplas maneiras: como filho de Ogum, Oxaguiã, Iansã, Obá.

Na umbanda, a “leitura” do santo não se dá, portanto, pelos búzios, pois o primordial parece ser o nome e a data de nascimento. No “lugar” onde o preponderante é o nome, Toninho é de Ogum. Não deve ser por acaso que seu nome próprio (Antônio) remete a um santo que, no sincretismo, está associado a Ogum. Pelo nome, ele é filho de Ogum e pelos búzios ele é filho de Oxalá e Iemanjá (deuses que nomeiam seu terreiro).

Quando sua neta Janaína pediu que ele “achasse” qual era seu santo de cabeça, ele “calculou” e “viu” a imagem de Iemanjá. Por numerologia, imagem de cera ou firmeza no copo de água, ele encontrou Iemanjá no nome de Janaína. Da mesma forma, “leu” o nome de uma consulente, makota de um terreiro de candomblé angola na Bahia que o visitou, Veridiana Machado: fez o “cálculo”, a técnica da vela e da cera e a do copo d'água para no fim dizer a ela que era filha de Xangô. Na umbanda, Janaína normalmente nomeia uma cabocla das águas salgadas, é cabocla de Iemanjá. No universo simbólico afro-brasileiro, o machado é um artefato associado a Xangô.

Há outro filho-de-santo no terreiro com o mesmo nome: chama-se Antônio, um jovem rapaz que está se formando em medicina. Na “leitura” de santo da umbanda, “deu” que ele é filho de Ogum (ele é de Ogum e se chama Antônio, assim como o pai-de-santo da Casa). Seu Pedro é o ministro do terreiro, é quem cuida do bom funcionamento da Casa; sua profissão é a advocacia; na umbanda, “deu” que ele é filho de Xangô. São Pedro é Xangô, é pedra, pedreira, pedro, deus da Justiça. O cálculo, a visão das marcas e a associação com o nome próprio parecem revelar o funcionamento de um procedimento que é metonímico cujo efeito é metafórico. Alguns exemplos foram selecionados aqui a título de esclarecimento. Isso não significa que, a partir deles, será possível tecer uma lei geral sobre a nomeação de orixás de cabeça na umbanda. Apenas é possível afirmar que a umbanda possui um processo próprio de interpretação dos quais os casos apresentados são ilustrativos.

Há significantes na cadeia que, em entrelace, se oferecem como uma escritura própria ao sistema e operam na composição de “criptografias”, versos secretos ou sagrados impressos não em papel, mas na própria existência humana. Esses significantes em cadeia apresentam seu funcionamento próprio: a literalidade. O senhor de cabeça branca (Seu Pedro) não é santo (São Pedro), não é um orixá (Xangô). Pelo menos não no registro simbólico. Mas no real é, sim, o mesmo que se apresenta; quando se opera no real, a equação se transforma: pedro é pedra, é justiça, é o advogado, é o santo, é xangô.

Por onde Toninho interpreta o orixá de cabeça de seus filhos? Pelo cálculo dos números de seus nomes e datas de nascimento? Nas marcas formadas pela cera da vela acesa? Pela chama no verso do papel que ilumina uma imagem? Na transparência da água doce no quarto dos santos? Pelo nome e os sentidos que ele evoca? É interessante o verbo utilizado: “achar o santo”. Aponta para o sentido “procurar” e “encontrar” algo que está lá e que se dá a ver.

Eis aqui dois pontos de inscrição do sujeito: um deles é a data de nascimento (a inscrição no mundo) e o outro a nomeação (a inscrição no simbólico). A nomeação implica um ganho e uma perda, algo se esvai e algo se recebe no ato do batismo. Desde muito antes do nascimento de um bebê, atribui-se-lhe um “lugar no mundo”, quando, por exemplo, seus pais fazem planos, imaginam como ele vai ser, quem ele vai ser, seu temperamento, sua personalidade, seu nome. Quando o bebê nasce, esse “lugar no mundo” é inscrito no corpo e a escolha do nome remete à marca identificatória do que lhe é atribuído e à renúncia de tudo o que não lhe é mais possível ser. Ao mesmo tempo, o batismo é o ritual que lhe oferece uma filiação.

Assim, saber seu “santo de cabeça” dependeria de seu nome e de sua data de nascimento. O fenômeno aqui é similar: ocorre a filiação primeiro ao Pai e Mãe de cabeça e depois a filiação a um terreiro permitida pelo ritual iniciático (um novo nascimento, agora não mais para o mundo, mas para aquele universo sagrado) que se dá a partir de rituais que desenvolvem o filho-de-santo e o coroam sob a égide de seu orixá (dono de sua cabeça) e do seu terreiro (que passa a ser a sua Casa e sua “família de santo”).

Pergunta-se: no universo afro-brasileiro, os pais e mães-de-santo responsáveis pelos jogos divinatórios leem os búzios de acordo com a posição em que caem sobre a mesa ou simplesmente “veem” o que eles dizem?

A prática divinatória é uma tentativa de conhecer diacronicamente aquilo que não é ainda do conhecimento daquele que solicita uma consulta. Esse 'desconhecido' pode

ser definido como aquilo que escapa à compreensão e/ou apreensão imediata, cuja existência se atualiza no momento mesmo em que é revelado. Essa concepção do fenômeno divinatório nos leva a admitir que os búzios, enquanto instrumentos utilizados para a adivinhação, constituem uma força, por assim dizer, de presentificação de eventos passados ou futuros sem evidenciação do seu conteúdo temporal (Braga, 1980, p. 68).

Segundo Braga (1980), o pai-de-santo, quando usa os búzios, deve saber decifrar esse micro-universo, decodificando-o, ou seja, deve interpretar o conjunto de elementos simbólicos formados pela “queda” dos búzios. Em alguns momentos, no caso de alguns consulentes especificamente, Pai Benedito pede para olhar as mãos. Ele aperta as pontas dos dedos e explica que se as pontas dos dedos ficam roxas, a pessoa tem algum problema de saúde. Assim, quando apertadas, as pontas dos dedos devem ficar vermelhas. Depois apalpa fortemente a palma da mão direita. Explica que uma pessoa com a palma da mão macia é alguém que pensa muito, que pensa demais, que trabalha com a mente. A “leitura” de Pai Benedito parece fazer sentido quando se distinguem as mãos (nem um pouco macias) de alguém que não trabalha com a mente (trabalho intelectual), mas sim com um trabalho manual (braçal).

Em alguns casos, Toninho pede para ver a mão de um filho-de-santo: à medida que olha as mãos, ele vai tocando a palma e fala sobre detalhes de sua vida. Questionado sobre o modo como faz a “leitura das mãos”, Toninho responde: “eu não leio, eu toco a mão e vejo”. Haveria alguma relação entre os termos “ler”, “tocar”, “ver” e “interpretar”. Ele diz que a mão contém as linhas da vida; por isso vai deslizando os dedos sobre ela e vai “vendo” aquilo que deve ser dito à pessoa. Bairrão (2012) já havia percebido esta questão na umbanda, quando afirma que, neste contexto cultural, “‘sentir’ é homologado a ‘ver’ [...] o ver pode estar no tátil, e mais genericamente no sensorial e ‘situar-se’ em qualquer parte do corpo, não se prende aos olhos” (p. 195). Em outras palavras, “o que seria a função precípua do ‘olhar’ se espalha a outras regiões corporais”, ou seja, “a referência e a decodificação do idioma de possessão” se dá “mediante o sentido (nos dois sentidos) em regiões corporais” (Bairrão, 2012, p. 197).

No sistema simbólico umbandista, assim como os pés e as pernas remetem ao caminhar e às raízes, as mãos remetem ao “fazer”. A filiação espiritual no terreiro de umbanda pode também vir associada à ocupação do fiel, ou seja, à sua profissão. S. Pedro é advogado e filho de Xangô (deus da justiça). As filhas de Iemanjá estão muito próximas das áreas de

Educação, tal como foi possível observar no caso narrado no subcapítulo “Cipó se torce quando é verde”. Uma filha-de-santo do terreiro é pedagoga e filha de Iemanjá. Os psicólogos parecem ser interpretados como estabelecendo uma relação íntima com Oxalá (a mansidão, a serenidade, a capacidade de escuta). Regina é delegada, por exemplo, e é filha de Ogum (orixá associado à espada, à luta).

Sobre esta temática da vidência, é importante que seja incluída nesta discussão o estilo de trabalho dessa médium, Regina, uma filha-de-santo também muito querida pelo Toninho. Uma bela mulher alta e magra, de meia idade, muito séria e compenetrada naquilo que faz. Embora não se envolva em intrigas na Casa, ela é uma mulher firme, de fala incisiva. Por outro lado, de uma sutileza sem tamanho.

Seus guias trabalham com uma espécie de vidência: quando um consulente traz alguma queixa (sobre problemas com o patrão no emprego, por exemplo), as entidades de Regina frequentemente dizem: “vamo ver... pensa lá nele ... vamo ver... vamo ver... pensa lá”. O guia coloca a mão na altura da cabeça do fiel, fecha os olhos e um tempo depois começa a falar da pessoa de que se trata a problemática. Nesses casos, a entidade descreve a situação como se estivesse vendo tudo acontecer à sua frente, de modo que a pessoa (normalmente emocionada) vai confirmando os fatos. Assim, os espíritos recebidos por Regina foram assumindo grande popularidade entre os fiéis do terreiro.

Sendo assim, pode-se destacar duas características de seus guias: a questão da “vidência” como uma espécie de “marca registrada” de seus espíritos” e a fala incisiva. Como a própria Regina (filha de Ogum), suas entidades são precisas em suas falas e em seus conselhos; falam bastante (como uma espécie de aconselhamento) e são diretas com o fiel, falando tudo “doa a quem doer” (como dizia seu Exu Tranca Ruas). Muitas vezes falavam coisas “duras”, “na cara”, como explicou uma vez Seu Zé Pelintra (entidade de esquerda recebida por Regina nas giras de Exu e Pombagira).

Em conversa com a pesquisadora, Regina comentou que acreditava que seus guias faziam uma espécie de “psicologia” com os fiéis, pois acolhiam, aconselhavam, escutavam e orientavam. Ela disse também que eles trabalham com “práticas divinatórias, com a vidência”. A baiana de Regina chama-se “Donana” (uma corruptela de Dona Ana), uma baiana que trabalha com o jogo de búzios: inclusive, na gira de baianos, Regina sempre leva uma esteira rosa e redonda com os búzios, caso seja necessário jogar para algum consulente.

Na noite do dia 25 de novembro de 2013, a pesquisadora teve um sonho que começava com uma cena na qual ela conversava com Regina. Era uma época em que sua pesquisa se aproximava de dois temas: as práticas divinatórias e a vidência dos guias da umbanda. O fato

do sonho começar com a imagem da Regina aponta para a reflexão acerca do “ver, ler, interpretar”. No sonho, era dito à Regina que ela tinha que fazer um ritual de iniciação para Cosme e Damião. Na época, a pesquisadora tinha uma “dívida” com os santos meninos. Diante de um problema de saúde na família (com seu pai)³⁷, as entidades do terreiro haviam orientado que ela promettesse uma festa aos erês da umbanda. Como a cura do seu Pai foi alcançada³⁸, ela deveria celebrar Cosme e Damião. A “dívida” para com os gêmeos apareceu deslocada no sonho como uma orientação para a Regina.

Entre os adeptos da Umbanda, reza a “lenda” de que para cada dois gêmeos que nascem, há sempre um terceiro que não encarna neste mundo. O terceiro seria Doun, “aquele que não veio”, “o que não aparece”, mas é da família dos Ibejis. Ele é “esquecido”, mas foi a causa da “fama” de cura dos gêmeos: Cosme e Damião curaram Doun. Há significantes que, talvez pela mitologia afro-brasileira, costurem a aparição dos elementos no sonho: o pai da pesquisadora é interpretado pelos terreiros de candomblé da Bahia como filho de Ogum, assim como Regina, a própria pesquisadora (um dos orixás a que lhe atribuem neste terreiro é Ogum) e Toninho (que é “feito” para Oxalá e Iemanjá no candomblé, mas trabalha com Ogum na umbanda). Em vez de cortar, cindir, a espada de Ogum é quem amarra a dívida a Cosme e Damião, a mesma dívida que aparece no sonho como passando (sendo herdada) de um filho de Ogum (a filha e o Pai) a outro (Regina, nome que guarda o significado de Rainha, a que reina). Mais uma vez, marca-se aqui a literalidade que permite o desliz de significantes pela cadeia a partir de pontos de estofo, o que os une: Ogum, cura, vidência.

Após esta cena sobre a dívida, ainda no mesmo sonho, Toninho estava lendo uma revista onde se via escrito: “o branco destruiu tudo e agora quer resgatar fazendo pesquisa”. Logo depois, Toninho abaixava a revista e dizia: “não é porque é verdade, é porque é o que se vê acontecer”. Ali, na parede, havia um quadro de madeira onde estava escrito o que aconteceu nessa história em que brancos destroem tudo. Mas as palavras haviam se apagado. A pesquisadora dizia ao Toninho: “as palavras escritas lá se apagaram”. Ele escuta em silêncio e depois diz: “então passe a mão sobre a madeira do quadro”. Ela tocava a superfície do quadro e ia sentindo os riscos, os traços que recontavam a história. Segundo Bairrão (2012, p. 200), no universo umbandista, “o ‘ver’ pode sinestesicamente situar-se na mão”.

Quem é o branco que destruiu tudo e veio resgatar as ruínas pela pesquisa? E o que veio esse pesquisador buscar entender nessa história escrita em rasgos na madeira? Sobre o que veio contar essa narrativa entalhada em madeira? O que estava escrito e apagado ao

37 O pai da pesquisadora teve o mesmo problema de saúde do pai-de-santo.

38 Os dois foram curados do câncer de próstata, o pai da cambona e o pai-de-santo.

mesmo tempo? Em entrevista à sua cambona, o preto-velho Pai Benedito certa vez disse: “eu vim pra ajudar os fio branco... os fio de toda cor... tanto faz o fio ter olho azul ou olho de qualquer cor... pra nêgo é tudo igual... é tudo fio de Zambi [Deus]”. Aqui a entidade refere-se aos filhos brancos, os que precisam de ajuda do Pai Preto. Em fala de preto-velho, a palavra “fio” significa “filho”, mas também os fios que compõem as amarras significantes, os fios que atam as guias de contas coloridas e guiam os filhos de todas as cores. No sonho marca-se, no título da revista, a destituição do saber afro-brasileiro pela perspectiva do universo branco, que se “sublimou” em teorias e representações. Por meio da pesquisa, buscase resgatar tudo o que tinha sido destruído, buscando estar atento e sensível ao modo próprio como a umbanda reconstrói seus saberes: pelo “ver” como rente ao corpo, pela pele, pelo toque.

Aqui na fala de Toninho (no sonho), questiona-se o estatuto de verdade dessa história: “é o que se vê acontecer”. Mais uma vez o significante da vidência se apresenta, tendo começado pela aparição de Regina. O branco parece ter uma dívida que vem pagar de alguma forma pela pesquisa. Há uma “dívida” que se repete com Cosme e Damião, herdada por Regina (uma mulher branca)³⁹ e que vem do pesquisador. Na díade (dos gêmeos), onde um terceiro não aparece, é invisível, “apagado”. Mas é o “apagado” que tem força, que é a causa do poder de cura dos irmãos. Como a chama da vela de Pai Benedito que lhe permite “ler” o santo de cabeça de seus filhos: o apagamento da chama é que marca a cera no papel e faz revelar a imagem.

Se Regina chamava a atenção por ser uma médium que trabalha com vidência, o “ver” é nitidamente apresentado nesse sonho como peça importante. O que havia para ser dito no quadro não poderia mais ser “visto”, pois só era possível “ler” o que estava escrito pela mão, pelo “toque” sobre o traço entalhado na madeira, da mesma forma como Toninho “vê” o que dizem as mãos de seus fiéis, pelas linhas na pele, na palma, pelo toque do dedo. Por fim, a frase que novamente situa o “ver” como tendo um estatuto acima da verdade: “não é porque é verdade, mas é o que se VÊ acontecer”.

Na umbanda, “ver” certamente não é “interpretar” se considerarmos esse segundo verbo na acepção egoica de explicar, traduzir algo que se faça por meio de operações racionais. Por outro lado, há nessa “vidência” certamente um ato interpretativo, pois nesse “ver” há algo que se mostra. Deve-se destacar ainda mais um sonho da pesquisadora: havia uma macumba feita em sua casa, na qual poderia ver todos os elementos que a compunham.

39 Regina frequentava um centro kardecista (de tradição europeia, francesa). Ela veio para a umbanda, porque um dia um caboclo lhe explicou que os seus guias eram de terreiro.

Ao relatar sobre isso a Toninho, ele explicou que o sonho era significativo de que havia um trabalho feito: “mas só de você ter visto a macumba feita, isso já quebra a maior parte da força que ela tem sobre você”. O ato de “ver” revela-se poderoso no universo umbandista.

Quando incorpora em Toninho, Pai Benedito vem sempre calado e se mantém em silêncio por muito tempo até terminar todas as firmezas. Muitas vezes, ele faz orações ou canta algum ponto, mas nunca interage com alguém ou conversa com sua cambona. Na época em que a pesquisadora esteve às voltas com esta questão da vidência, ele lhe disse: “sabe quem veio comigo hoje? Pai Tomé”. O nome remetia a São Tomé: “ver para crer”. Foi o santo que colocou o dedo na ferida de Jesus para “ver” se era verdade. A metáfora se diz pelo dito popular: “colocar o dedo na ferida”. Como na fala de Toninho no sonho: “só é verdade porque se vê acontecer”. Além disso, São Tomé não somente viu as feridas, mas precisou tocá-las. Para conseguir vê-las, era necessário tocá-las.

Em vez de frases-movimento audíveis como imagens-nominações, estas parecem depender mais de uma topografia simbólica ancorada em regiões e sensações corporais. Observou-se que muitas vezes as imagens associam-se a vivências corporais que pouco ou nada têm a ver especificamente com os olhos, antes pelo contrário, dependem precipuamente do tátil. O sentir se desvendou como o real sentido do ver, ou melhor, a perspectiva em torno da qual a ideia de ver faz sentido, como se se visse com o corpo inteiro, pelo menos com as mãos e os pés, além de com os olhos (Bairrão, 2012, p. 197).

A questão da vidência estabelece um forte elo com pre(“visões”) de futuro. Braga (1988) defende que, nas tradições afro-brasileiras (no caso específico dos candomblés da Bahia), existe a crença de que o destino pessoal de cada indivíduo pode ser revelado através da prática divinatória (do jogo de Ifá), porém esse mesmo destino pode também sofrer algumas alterações ou se reajustar com a convivência divina. A previsão e a visão do destino são também modos de interpretação característicos dessas comunidades afro-brasileiras.

O destino, na umbanda, se revela associado à missão. Toninho costuma dizer: “mediunidade não é mérito... mediunidade é caridade”. Em última instância, diz ao seu filho: não se vanglorie, mediunidade é serviço e é missão. E completa: “se for missão mesmo, não tem para onde correr, tem que vestir branco”. Desse modo, o destino associado à missão parece carregar o “peso” do trabalho, do serviço, de quem está resignado com sua caminhada:

desse modo, a aceitação do inexorável traz a marca do preto-velho, é manso, devagar, é com o tempo, com paciência, a espera.

Em uma consulta, Pai Benedito recebeu a visita de uma senhora de 72 anos. Ela conta que sempre trabalhou em terreiro de umbanda e que tem uma preta-velha que foi empregada doméstica. Ela diz: “sou cardíaca e tenho pressão alta, vim aqui porque quero pedir pro meu filho”. O preto-velho deu um passe na senhora e lhe disse: “você muda tudo mas fica tudo a mesma coisa. Quando tem que carregar, é pra carregar mesmo”. Outro dia, um consulente muito angustiado procurou Pai Toninho para se consultar sobre o que vinha passando acerca de alguns problemas com sua esposa. Perguntou-lhe: “Pai, será que eu tenho que aceitar? Será que não é uma missão?” Ele respondeu: “Não existe missão, meu filho, existe escolha”.

Ter querer, na umbanda, é ter firmeza, ter participação ativa na construção de seus próprios caminhos. Na umbanda, a afirmação pode se revelar pelo lado “inverso”. A missão assume uma dimensão do próprio desejo do sujeito que se implica em suas decisões, assenhora-se de seus caminhos, responsabiliza-se. A depender do olhar sobre ela, o fiel pode parecer escravizado ao seu “destino”; porém, em uma análise mais profunda, na umbanda, “missão é escolha”.

3.5 Discussão

A apresentação dos resultados buscou respeitar o tom poético com que se revela a umbanda, a partir de um estilo lírico, ou seja, sendo fiel ao seu modo próprio de revelar-se. Desde a descrição do cenário, passando pelos personagens, consultas e narrativas, há, pelo menos, cinco deuses que estabelecem um “enredo” com o pai-de-santo: Oxalá, Ogum, Omolu, Xangô e Iemanjá. Com base nisso, e a partir do que será alinhavado a seguir nesta discussão, é possível afirmar que a marca desses cinco orixás enunciam a repetição de cinco características deste terreiro, respectivamente: a paz costurada à guerra; a luta na forma de empenho, força e determinação; a cura; a justiça e o fogo e, por fim, o cuidado e o acolhimento maternal, afinal não há pai sem mãe, não há fogo sem água.

O manejo simbólico dessas repetições evita, em última instância, o estreitamento do sentido pela falação ou pelas explicações racionais. Os traços nas narrativas de Toninho, de suas entidades e de seus filhos-de-santo se repetem nos acontecimentos das consultas e no fazer em umbanda. Toninho e suas entidades falam pouco ou silenciam-se, mas seus “dizeres” nesta medida garantem a soltura significativa.

A presença de cada um deles no texto faz reverberar as facetas humanas que os caracterizam. As marcas dos quatro primeiros orixás aparecem de forma mais evidente: o Oxalá revela o tom contraditório que oscila entre a serenidade e o caráter bélico. Iemanjá, ao lado de Cristo, é a mãe que está oculta no nome do Terreiro (pois a Casa carrega somente o Nome-do-Pai, Terreiro de Oxalá). Por outro lado, é o seu ponto, ao lado de Xangô sob o congá, que ratifica o “ponto de força do terreiro”, segundo Toninho. Nos mitos africanos, ela é a mãe que adotou Omolu⁴⁰: ela está associada à calunga grande (o mar, cemitério de preto) e ele, à calunga (os cemitérios propriamente ditos). Omolu está nos trabalhos de cura, nos nomes dos espíritos (cruzeiro, covas), no abacaxi e nas pipocas presentes ao longo dos rituais. Todos os guias do Toninho riscam o ponto no chão a partir do desenho de um cruzeiro (com exceção de Ogum da Mata que risca um arco, uma bandeira, as flechas e as espadas), porque todos trabalham na linha de cura (a falange do cemitério regida por Omolu). Por fim, a constante marca de Ogum, que traz a espada ao palco, aspecto que se repete ao longo de todo o texto.

Por outro lado, há um quarto elemento em sua coroa que Toninho jamais revelou. O avô-de-santo do candomblé, quando encontrado em 2015 em Uberaba para fazer alguns rituais, comenta com o psicólogo do terreiro que, na cabeça de Toninho, aparece também Xangô. O próprio Obá é de Xangô: Toninho deixa seu Xangô aos cuidados de um filho de Xangô. À parte a repetição proposital neste trecho, eis um nome próprio que perpassa toda a tese, mas sem ser pronunciada por Toninho: é a maior imagem no congá (São Jerônimo) e fica ao lado do ponto de força de Iemanjá. É o deus das pedreiras, dos trovões, do fogo e da justiça.

Embora nunca tenha mencionado seu nome em suas narrativas ou em seus trabalhos espirituais, esse orixá aparece marcado por significantes que aludem a ele. Todos os rituais de limpeza dos guias de Toninho envolvem o fogo: com as mãos sobre o consulente, eles passam a vela sobre a pele do pai-de-santo no sentido do outro para si, como se puxassem algo. Além disso, o ritual de descarrego mais comum nesta Casa é feito com a pólvora e com a explosão que limpa.

Trata-se de marcas que não só fundamentam o panteão pessoal de Toninho, mas também vão amarrando e tecendo os casos e as consultas dos filhos que o “destino” se encarrega de pôr em suas mãos. Essa repercussão significativa pode revelar os meandros do tecido interpretativo na Umbanda: a literalidade se revela por traços de destinos que se

⁴⁰ Toninho é, como Omolu, “filho” de Iemanjá e trabalha também como curandeiro.

repetem. O fogo é marca na história de Landinho, por exemplo, que é erê e é exu: sua casa pegou fogo por vingança, raiva. As narrativas das entidades, mais do que descrever histórias de espíritos na Terra, também fornecem as matrizes das práticas rituais e das orientações em consultas de umbanda: Pai Benedito, quando oferece uma vela benzida a alguns filhos, diz “cuidado para não fazer a casa pegar fogo”.

O preto-velho prescreve paz no lugar do incêndio, da vingança, ou do ódio. O Oxalá é a Paz, mas o de Toninho traz o cunho da guerra, é o Jovem (Oxaguiã), pois esses significantes compõem um mesmo *continuum*, assim como seu erê (“jovem exu”, “exu mirim”) traz o traço do fogo e do ressentimento (ele não gosta de falar sobre a “própria história em brasa”).

O orixá do fogo (Xangô) está presente no congá deste terreiro na imagem de São Jerônimo, que está assentada sobre uma pedra ao lado de um leão e tem um livro aos seus pés. Trata-se do santo associado às escrituras e às traduções do evangelho. Os filhos de Xangô são geralmente reconhecidos por sua intelectualidade, pelos estudos. Estudo é algo que o Toninho diz não ter, diz muitas vezes com orgulho de ter uma vida exemplar, de ter trilhado um caminho “formoso” que depende mais de outro tipo de sabedoria aqui (aponta a cabeça) e aqui (aponta o coração) e não do que está no livro, na internet ou no banco da escola, como costuma explicar. Sempre que oferece conselhos aos seus filhos-de-santo, Pai Benedito nunca deixa de destacar a importância dos estudos: “tem que fazer rabiscador pra ser dono de si mesmo”. O velho ex-escravo garante que o estudo é libertador. Ser dono de si mesmo é apropriar-se de si.

Mas por que o pai-de-santo nunca mencionou seu terceiro santo-de-cabeça? Por que o deixou no Obá? Toninho sempre dá ênfase a um aspecto de sua vida: “eu sou um analfabeto, fiz até o terceiro ano da escola”. Ao mesmo tempo, leva os visitantes ao salão principal e lhes mostra com orgulho o “seu diploma”: o documento da Federação de Umbanda que diz “Terreiro de Oxalá”, pai-de-santo “Antônio Alvarenga Santos Henriques”. Leva os filhos e visitantes para conhecerem os painéis de congresso sobre a presente tese escrita sobre o terreiro dele, emoldurados e expostos em sua sala, mas nunca destaca o escrito no pôster e sim as imagens e fotografias, tecendo explicações sobre a luz da vela que se assemelha a uma pomba, o colorido das guias que lembram uma santa (nossa Senhora Aparecida), a sombra que remete a um homem de chapéu e gola.

Embora não tenha terminado os estudos, quando Edna era viva, Toninho tinha uma prática peculiar: às vezes ia para a cozinha, abria um caderno, baixava a cabeça e escrevia textos profundamente eruditos. Ele conta que era como se alguém dissesse a ele o que deveria

escrever ali, ou seja, é como se psicografasse. Sua relação com as escrituras e com o saber acadêmico traz uma multiplicidade de sentidos.

Nas sete anedotas narradas por Toninho sobre sua vida (e transcritas nesta tese), os atributos de Xangô são significantes que se repetem: o santo menino traz em seu nome a pedra (Toninho da Rocha); a divisão do pão e dos doces faz operar a justiça que o garoto executava com as próprias mãos redistribuindo o pão, dando mais a quem tinha menos; o diploma que a criança foi buscar na escola para conseguir trabalhar como adulto (a erudição do orixá das escrituras); o charuto é marcado a ferro (Ogum) e fogo (Xangô) na testa do filho quando lhe faltou disciplina e comprometimento⁴¹; o adoecimento do terreiro ocorreu pelo enfraquecimento da Lei (quem lida com Lei é o deus da Justiça); Penha (nome da Indústria Metalúrgica onde trabalhou) é pedra.

Por fim, o sacrifício do carneiro. No catolicismo popular, o carneiro aparece associado à imagem de São João, Xangô Menino. Normalmente em textos sagrados, o carneiro é uma metáfora assídua que costuma conotar o próprio “eu”. Toninho conta que a vila tinha criações no quintal: entre elas, carneiros. Certo dia, pediram-lhe que fosse até o quintal abater um dos animais para a preparação da ceia. Face a face com um bicho dócil que não reage ao sacrifício, ele tem a sensação de ver uma lágrima escorrer dos olhos do carneiro. Volta desolado e explica que não foi capaz de matá-lo.

Jesus (Oxalá) é o próprio cordeiro de Deus, segundo a mitologia cristã. O animal aparece também ao substituir, por misericórdia do Pai, o filho de Abraão na cena bíblica de sacrifício. Com quantos nomes-do-pai se pode escrever a umbanda de Antônio? No mais, diante de qualquer injustiça, sua missão estava cumprida: Toninho ensinou tudo o que sabia ao jovem Carneiro da Penha. Sacrificado o filho⁴², o pai foi demitido, desapareceu, aposentou-se. No universo afro-brasileiro a transmissão de saber depende da ancestralidade. Não há herança sem a morte do pai. Só após o sacrifício do carneiro é possível compor escrituras com os nomes do pai. Os antigos matavam esses animais e usavam o seu couro como pergaminhos: sim, escrevia-se concretamente e escreve-se ainda simbolicamente em sua pele. As escrituras de São Jerônimo, nos terreiros de umbanda, estão aos pés de Xangô.

Neste universo religioso, papel é pele: escritura de umbanda é esculpida em pele. Um exemplo de uma consulta descrita anteriormente pode ratificar esta ideia: uma moça procura o

41 Xangô é reconhecido por ser um pai severo, tal como indica o ponto de Xangô: “Meu pai São João Batista é Xangô. É o dono do meu destino até o fim. Se um dia me faltar a fê em meu senhor, derrama esta pedreira sobre mim”.

42 No sacrifício, duas posições permutam-se: Mageo (1996), ao estudar rituais de possessão em Samoa, percebe que a vitimização pode ser uma camuflagem da agência. Na tradição cristã, por exemplo, sacrifica-se Judas e glorifica-se Cristo. O carneiro, portanto, pode se confundir entre algoz e vítima.

Pai Benedito com pústulas na pele. Ele explica que colocaram um papel com o nome dela mergulhado em mel dentro de um formigueiro. A cada picada da formiga no papel, ela sentia na própria pele.

Se é um texto sagrado escrito na pele, dá-se a ver, mas precisa de uma leitura diferente. Eis aqui uma costura para o tecido interpretativo da umbanda: ver e ler. Como está entalhado na própria pele, para ler e ver, há a dimensão do imaginal, entre o visível e o invisível e, portanto, para interpretar é imprescindível tocar. Sugere-se que a análise das consultas, das histórias, dizeres e rituais trazem um turbilhão de significantes e sentidos que se emaranham na trama, havendo sempre a dimensão do sensível, do inenarrável. Não são palavras, nem imagens: para se buscar compreender a interpretação na umbanda é necessário ler com a própria pele ou ainda escrever em e sobre ela. Foi provavelmente isso que Toninho sinalizou quando explicou que a pesquisadora deveria assumir o lugar de cambona e fazer parte do ritual, caso ela quisesse realmente estudar a umbanda.

Para pesquisar a umbanda era necessário estar imersa e sentir na pele: em seu primeiro dia no terreiro de Oxalá, o Baiano Juarez diz à pesquisadora que, para entender o que é ser baiano, ela seria queimada com sete velas acesas. Tornando-se cambona, cuidou e foi cuidada: ao tocar o Santo Antônio sente no próprio corpo uma desordem interpretada como espiritualmente oriunda do trabalho de macumba que deveria atacar o pai. Como um segundo exemplo: seu pai e o pai-de-santo adoeceram e se curaram da mesma doença. Trata-se não simplesmente de um depoimento de cura, mas da repetição de algo em duas instâncias do Pai, um deslocamento que revela a implicação reverberante no sujeito de uma repetição significativa. Não se trata aqui de julgar a veracidade do fenômeno religioso, tampouco de avaliar a vivacidade de suas ressonâncias em trajetórias pessoais de filhos-de-santo, mas sim de buscar compreender quais são os tecidos interpretativos próprios ao sistema simbólico umbandista.

Para Lemos e Bairrão (2013), na umbanda, não há cisão entre aquele que cura e aquele que é curado; e é justamente por esse motivo que, em certo sentido, definir o posicionamento do analista cá (no lugar de pesquisador) ou lá (no campo, no terreiro) se torna uma questão por vezes inócua. Retomando Godoy (2012): médium, entidade e consulente (inclui-se também aqui o cambono) compõem a mesma estrutura. Retomando Toninho: “são um só”. O intérprete nunca é uma pessoa encarnada, nem um espírito nomeado. Revela-se outro recorte do sujeito que autoriza a sua escrita e sua inscrição no sistema, cuja autoria é da própria umbanda.

A partir da análise das consultas, das narrativas e dos rituais, foi possível destacar a maneira como o umbandista (médiuns, espíritos e o pai-de-santo) e o próprio sistema simbólico umbandista interpretam: a umbanda parece transformar o modo como o sujeito interpreta a si mesmo, como lhe é possível recontar uma história, circunscrever uma experiência e ressignificá-la a partir de elementos que circulam no universo religioso. O próprio sujeito vai centrando suas peças, remontando seu quebra-cabeça. Esse processo parece pausar o tempo discursivo, congela a exposição discursiva de atribuição de sentidos. Nesse momento (o de relembrar, contar histórias, centrar peças e interpretar), o tempo passado dobra-se para frente, o tempo futuro dobra-se para trás⁴³.

Na umbanda, os eventos centrais são interpretados, o que envolve a “aparição” de referentes que estavam implícitos, talvez escondidos dos olhos, são os pedaços que estão sempre faltando nas narrativas “partidas” de Altamiro. O insondável, o desconhecido refere-se ao “centro”, o ponto de gravidade em torno do qual todos os outros eventos e imagens gravitam. Seria o centro o mesmo “buraco nos sonhos de Alice”?

Ao passo que uma interpretação revela uma coisa, oculta outra, pois transparência total não se alcança. Ao não se permitir mostrar, revela-se uma parte. Há sempre um “quê” de mistério que ronda os terreiros de umbanda, o segredo (sagrado) guardado em tronqueira (que, no caso deste terreiro de Oxalá, se encontra dentro de um buraco no muro), o Xangô que não se menciona, os quartos dos santos, assentamentos sob a terra. Metaforicamente, essa dimensão se revela nas narrativas das entidades de Toninho pela presença de Omolu: é o orixá que se esconde sob as palhas da costa, o que nunca se mostra a ninguém.

Nos sonhos, os significantes se movimentam e ganham vida, nucleando o buraco no muro, mas nunca se os acessa completamente. Omolu, sob a palha, é o que não aparece, mas está lá. As raízes (a ancestralidade, a memória) só têm força sob a terra (o morto, enterrado). No mesmo sonho de Cosme e Damião, há um quadro na parede onde se conta uma história: há algo “escrito” lá, mas as marcas se apagaram, transformando-se em traços entalhados na madeira. O que estava “escrito” torna-se “inscrito”, esculpido. São incisões, cortes na pele da madeira.

Aqui os eixos da metáfora e da metonímia se entrecruzam. Os dois mecanismos parecem jogar o mesmo jogo significativo, onde se impõe a falta de sentido, a não transparência, a incompletude. A falta traz a dimensão do mistério para o campo da

⁴³ Crapanzano, V. (1992). *Herme's dilemma and Hamlet's desire: on the epistemology of interpretation*. Harvard University Press.

interpretação: há sempre algo ainda guardado, em segredo, que não se mostrou, que está em aberto. O real não tem transparência.

Os meandros interpretativos na umbanda vão se construindo em um movimento de ir e vir, quase uma dança, um “giro” lúdico, cifra-se, decifra-se, desloca-se, condensa-se: perde-se entre um terreiro e outro, reencontra-se por um fio que ata. Sempre uma parte não pode ser dita (pela “matraca”), mas é inscrita no corpo, é sentida, experimentada, sorvida, pela pele.

A narrativa de Toninho traz a marca da missão e do destino: o que lhe aconteceu parecia já estar “escrito”. Escrito onde? É dito sem palavras. Como no quadro na parede do sonho: contava uma história sobre dívidas, havia algo escrito, mas apagado. Escritas que são talhos na madeira, afinal madeira é a carne da planta. É por onde o filho de umbanda lê e interpreta, ao sentir na pele.

Para decifrar o santo, há a “leitura” do nome escrito no papel, na madeira, na pele. Depois um “cálculo”. Por fim, marca-se com cera e apaga-se a chama. Esse movimento de ir e vir, de traçar e apagar: é o que permite que algo se revele. Há algo que se mostra e é por isso que só se interpreta o que se vê, o que se toca. Toninho não lê as mãos de seus consulentes nem as interpreta; toca as marcas na palma, as linhas da vida, e vê o futuro que se mostra diante de seus olhos. Assim como São Tomé só acreditou que era verdade a ressurreição de Cristo quando pôde vê-lo vivo. Para vê-lo, precisou tocar-lhe a ferida. Retoma-se, neste ponto, a frase de Toninho no sonho: “é verdade porque é o que se vê acontecer”. O destino traz a questão dos cortes, das marcas entalhadas, do inexorável, mas, por outro lado, a missão como escolha, o assenhramento do próprio desejo, afinal, até certo ponto, a psicanálise e a macumba têm o poder de modificar destinos.

Nas consultas com os espíritos, cada problema é uma história e, por isso, deve ser interpretado a partir de uma combinatória própria. Nesse sentido, os guias de Toninho falam pouco e permitem que o próprio sistema simbólico opere. As falas (assim como as explicações racionais que “irritam o cérebro”) podem estreitar a interpretação e engessar os significantes.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muitos brasileiros não se identificam publicamente como umbandistas; frequentemente se autodefinem como católicos ou espíritas. Por outro lado, parte significativa da população tem ou já teve uma experiência em uma comunidade religiosa afro-brasileira. Assim, a umbanda recebe um número considerável de pessoas que procuram os terreiros em busca de cura, tratamento, orientação, conselho, solução para questões amorosas, conjugais, profissionais, dentre tantas outras motivações.

O objetivo desta pesquisa não foi compreender, em particular, os processos interpretativos do Terreiro de Oxalá e do Pai Toninho; tampouco prever, a partir do caso, como outros centros de umbanda escutam e acolhem seus fiéis; muito menos esta tese teria a pretensão de tecer generalizações, ao deduzir que todos os templos operam recursos interpretativos da mesma forma. Diferentemente, a partir do estudo de caso, foi possível mapear o tecido interpretativo presente no sistema simbólico umbandista, de modo que o que é relevante não é o caso em si, individualmente, mas o que está em funcionamento ali, ou seja, o fenômeno ou os processos que o caso ilumina.

Somado a isso, admitiu-se que o mapa dos meandros interpretativos na umbanda esteve sempre em aberto, de modo que não se teve a intenção de trazer respostas prontas à questão inicial. Ao longo de todo o texto, a análise foi o próprio objeto. A construção da tese, a arquitetura dos capítulos, a organização dos dados e a interação com o objeto circunscrito, enfim, todo esse conjunto se pretendeu já ser interpretativo.

A psicanálise se mostrou um instrumento relevante para a pesquisa no que tange à experiência de campo, às relações transferenciais e ao refinamento da escuta. A perspectiva lacaniana foi útil nesta pesquisa na medida em que compreende que a interpretação já é a coisa, e a coisa, sua própria interpretação; além de ter possibilitado a análise no registro simbólico a partir do entrecruzamento entre dois eixos, metáfora e metonímia, o que facilitou a imersão da escuta na própria linguagem dos espíritos da umbanda e, por fim, por ter permitido mapear interpretações que operam ao pé da letra e ao pé das coisas.

Percebeu-se que o método freudiano de interpretação dos sonhos não estabeleceu, em certa medida, aproximações com o que ocorre nos terreiros, pois na umbanda a interpretação não parece operar a partir de conteúdos manifestos para o acesso a conteúdos latentes (o que apontaria para o desvelamento de um desejo recôndito). No caso da umbanda, a interpretação se dá em ato, ou melhor, é, em si, o próprio ato, inscreve-se no corpo, dá-se a ver, mas um “ver” que seja rente à pele e não restrito aos olhos. Como explicou Toninho, não interpreto, não leio, eu toco e vejo.

Embora tenha sido útil a ideia de que o autor da interpretação dos sonhos seja o próprio sonhador, no caso da umbanda, o sujeito intérprete não é somente o médium, o espírito, o cambono ou os consulentes. O sujeito da interpretação perpassa todos esses personagens, mas reside no próprio sistema simbólico umbandista. A interpretação não está no outro empírico, num ego, mas também não se trata de um tipo de eficácia simbólica.

Desse modo, propõe-se que a espiritualidade não seja desconsiderada ou interpretada como um elemento primitivo ou indicativo de uma neurose infantil, tal como sugeriu a psicanálise por tanto tempo, mas que seja considerada como um recurso para o desenvolvimento de novas noções de acolhimento, visto que está integrada à vida neste país. Portanto, tenciona-se promover uma reflexão sobre a atuação ética do etnopsicólogo, atento aos direitos étnico-raciais e comprometido com o rompimento da dualidade “conhecimento acadêmico X ignorância dos saberes populares”.

Os próprios guias da umbanda estabeleceram um diálogo com o saber acadêmico, quando incluíram o psicólogo nas situações de atendimento (aquele que “cura a curucaia pela matraca”⁴⁴) e aconselharam que seus “filhos” procurassem um “capa branca” (médico). Nos serviços de saúde (“oficial”), as terapêuticas deveriam ser, nesta medida, etnopsicológicas, não somente no sentido de respeitar a cultura do outro, mas, sobretudo, de incorporá-la às suas estratégias de cuidado. Embora esta pesquisa não tenha pretendido investigar como as comunidades afro-brasileiras compreendem saúde e doença, sofrimento e cuidado, ela buscou contribuir para um entendimento de como, a partir de procedimentos interpretativos, esse contexto cultural refina a escuta e o acolhimento daqueles que a ele recorrem.

⁴⁴ Cura a cabeça pela fala.

BIBLIOGRAFIA⁴⁵

⁴⁵ De acordo com a APA.

- Aires, S. (2005). O inconsciente depois de Lacan: Temporalidade e significação. *Revista de Filosofia*, 17(20), 165-184.
- Alves, M. C., & Seminotti, N. (2009). Atenção à saúde em uma comunidade tradicional de terreiro. *Revista de Saúde Pública*, 43(supl.1), 85-91.
- Andrade, L. F. G. (1998). *A interpretação*. Jornada de Psiquiatria, João Pessoa, 1-19.
- Angrosino, M. (2009). *Etnografia e observação participante*. Porto Alegre: Artmed.
- Aubrée, M. (2006). Brésil: Santé mentale et sphère magico-religieuse. *Tiers-Monde* 47(187), 547-556.
- Augras, M. (1983). *O duplo e a metamorfose: A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.
- Augras, M. (2005). *Todos os santos são bem-vindos*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Azevedo, A. V. (2001). A partir de a terceira margem do rio: Algumas considerações sobre transmissão em Psicanálise. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 4(2), 61-72.
- Bairrão, J. F. M. H. (1999). Santa Bárbara e o divã. *Boletim Formação em Psicanálise*, 8(1), 25-38.
- Bairrão, J. F. M. H. (2004). *O impossível sujeito: Implicações do tratamento do inconsciente*. São Paulo: Rosari.
- Bairrão, J. F. M. H. (2005). Escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. *Estudos de Psicologia*, 10(3), 441-446.
- Bairrão, J. F. M. H. (2010). Função paterna e máscaras da morte: Crítica antropológica e guinada lacaniana a propósito de um complexo polêmico. In R. T. Simanke, A. J. G. Menéndez, F. Caropreso, I. Barbelli, & J. C. Bocchi (Orgs.), *Filosofia da psicanálise: Autores, diálogos e problemas* (pp. 407-422). São Carlos: Ed. UFSCar.
- Bairrão, J. F. M. H. (2011). Nominação e agência sem palavras: O audível não verbal num transe de possessão. In R. T. Simanke, F. Caropreso, & F. V. Bocca (Orgs.), *O movimento de um pensamento: Ensaio em homenagem a Luiz Roberto Monzani* (pp. 155-172). Curitiba: CRV.

- Bairrão, J. F. M. H. (2012). *A eloquência do morto: Inclusão e senciência na umbanda*. Tese de Livre-Docência, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, SP.
- Bairrão, J. F. M. H., & Coelho, M. T. A. D. (Orgs.). (2015). *Etnopsicologia no Brasil: Teorias, procedimentos, resultados*. Salvador: Ed. UFBA.
- Bairrão, J. F. M. H. (2015). Etnografar com Psicanálise: Psicologias de um ponto de vista empírico. *Cultures-Kairós: Revue d'Anthropologie des Pratiques Corporelles et des Arts Vivants*, 5, 11-97.
- Banks, M. (2009). *Dados visuais para pesquisa qualitativa*. Porto Alegre: Bookman.
- Barbosa, M. K., & Bairrão, J. F. M. H. (2008). Análise do movimento em rituais umbandistas. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 24(2), 225-233.
- Barth, L. F. B. (2008). Da consideração ao detalhe em Freud ao dispositivo traço do caso em Lacan. *Psicologia Clínica*, 20(1), 83-96.
- Bastide, R. (1971). *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Ed. USP.
- Bastide, R. (2001). *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Belzen, J. A. (2010). *Para uma Psicologia Cultural da religião: Princípios, enfoques, aplicação* (J. L. Cazarotto & E. Valle, Trad.). Aparecida, SP: Ideias & Letras.
- Bensa, A. (2006). *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*. Paris: Anacharsis.
- Birman, P. (1985). *O que é umbanda*. São Paulo: Brasiliense.
- Birman, J. (1991). Sujeito, singularidade e interpretação em Psicanálise. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 1(2), 127-142.
- Boddy, J. (1988). Spirits and selves in Northern Sudan: The cultural therapeutics of possession and trance. *American Ethnologist*, 15(1), 4-27.
- Bogdan, R., & Biklen, S. (1991). *Investigação qualitativa em educação: Uma introdução à teoria e aos métodos* (M. J. Alvarez, S. B. Santos, & T. M. Baptista, Trans.). Porto, Portugal: Porto Editora.

- Boyer-Araujo, V. (1993). *Femmes et cultes de possession au Brésil: Les compagnons invisibles*. Paris: L'Harmattan.
- Boyer, V. (1996). Le don et l'initiation: De l'impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil. *L'Homme*, 36(138), 7-24.
- Boyer, V. (2011). L'anthropologie des quilombos et la constitution de nouveaux sujets politiques: De l'ethnie à la race et de l'autodéfinition au phénotype. *Civilisations*, 59(2), 157-178.
- Braga, J. (1980). Prática divinatória e exercícios do poder: O jogo de búzios nos candomblés da Bahia. *Afro-Ásia*, 13, 67-74.
- Braga, J. (1988). *O Jogo de Búzios: um estudo de adivinhação no candomblé*. São Paulo: Brasiliense.
- Brown, D. (1994). *Umbanda: Religion and politics in urban Brazil*. New York, United States: Columbia University Press.
- Brumana, F. G., & Martinez, E. G. (1991). *Marginália sagrada*. Campinas, SP: Ed. UNICAMP.
- Bueno Sarduy, A. (2002). Umbanda, el poder del margen. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 624, 135-137.
- Chaves, W. C. (2009). Considerações a respeito do conceito de real em Lacan. *Psicologia em estudo*, 14(1), 41-46.
- Chiaradia, C. (2009). *Dicionário de palavras brasileiras de origem indígena*. São Paulo: Limiar.
- Capone, S. (1999). *La quête de l'Afrique dans le candomblé: Pouvoir et tradition au Brésil*. Paris: Karthala.
- Caratini, S. (2012). *Les non-dits de l'anthropologie*. Vincennes: Thierry Marchaise.
- Coelho, M. T. A. D. (2011). O parricídio na obra de Freud. *Cógito*, 12, 69-73.
- Concone, M. H. V. B. (1987). *Umbanda, uma religião brasileira*. São Paulo: FFLCH/USP-CER.

- Concone, M. H. V. B. (2006). O ator e seu personagem. *Revista de Estudos Religião e Sociedade*, 2(4), 1-34.
- Corbin, H. (1964). Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal. *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, 1(6), 3-26.
- Costa-Rosa, A. (2008). Práticas de cura místico-religiosas, psicoterapia e subjetividade contemporânea. *Psicologia USP*, 19(4), 561-590.
- Crapanzano, V. (1992). *Herme's dilemma and Hamlet's desire: On the epistemology of interpretation*. Cambridge, United States: Harvard University Press.
- Crapanzano, V., & Garrison, V. (1977). *Case studies in spirit possession*. Canada: John Wiley e Sons.
- Cruz, A. C. D., & Arruda, A. (2014). O povo de rua em terreiros de umbanda da cidade do Rio de Janeiro. *Memorandum*, 27, 100-126.
- Defreyne, E., Mofrad, G. H., Mesturini, S., & Vuilleminot, A. M. (2010). Intimité et réflexivité: Une introspection du divers. E. Defreyne, G. H. Mofrad, S. Mesturini, & A. M. Vuilleminot (Eds.), *Intimité et réflexivité: Itinérances d'anthropologie* (pp. 2-15). Louvain-la-Neuve, Belgique: L'Harmattan.
- Dias, R. N. (2011). *Correntes ancestrais: Os pretos-velhos do Rosário*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, SP.
- Dias, R. N., & Bairrão, J. F. M. H. (2014). O caldeirão dos insurgentes: Os pretos-velhos da mata. *Memorandum*, 26, 168-186.
- Devereux, G. (1977). *De la ansiedad al metodo en las ciencias del comportamiento*. Buenos Aires: Siglo XXI Editor.
- Dor, J. (1989). *Introdução à leitura de Lacan: O inconsciente estruturado como linguagem* (C. E. Reis, trad.). Porto Alegre: Artmed.
- Engler, S. (2009). Ritual theory and attitudes to agency in Brazilian spirit possession. *Method & Theory in the Study of Religion*, 21(4), 460-492.
- Engler, S. (2012). Umbanda and Africa. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religion*, 15(4), 13-35.

- Ewing, K. P. (1987). Clinical psychoanalysis as an ethnographic tool. *Ethos*, 15(1), 16-39.
- Favret-Saada, J. (1977). *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.
- Favret-Saada, J. (2005). Ser afetado (P. Siqueira, trad.). *Cadernos de Campo*, (13), 155-161.
- Favret-Saada (2009). *Désorceler*. Paris: Éditions de l'Olivier.
- Ferreira, O. S. (2012). Quem sabe? In A. H. Fernandes. (Org.), *A lógica da interpretação* (pp. 141-149). Salvador: Campo Psicanalítico.
- Fiamenghi, C. (2012). Quando há a interpretação. In A. H. Fernandes (Org.), *A lógica da interpretação* (pp. 150-155). Salvador: Campo Psicanalítico.
- Flick, U. (2009). *Desenho da pesquisa qualitativa*. Porto Alegre: Bookman.
- Freire, A. B., & Costa, C. A. R. (2008). O literal e a surpresa: Os estágios preliminares do chiste. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 11(2), 235-251.
- Freud, S. (1996). Para além do princípio do prazer. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XII). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1856-1939)
- Freud, S. (1996). Estudos sobre histeria. In *Edição standard brasileira de obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1893-1895)
- Freud, S. (1996). A interpretação dos sonhos (Primeira parte). In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. IV). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900)
- Freud, S. (1996). A interpretação dos sonhos (Segunda parte) e sobre os sonhos. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. V). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900-1901)
- Freud, S. (1996). Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. VI). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1901)
- Freud, S. (1996). Fragmento de análise de um caso de histeria. In *Edição standard brasileira de obras completas de Sigmund Freud* (Vol VII). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1901-1905)

- Freud, S. (1996). Os chistes e sua relação com o inconsciente. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. VIII). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1905)
- Freud, S. (1996). Duas histórias clínicas. O pequeno Hans e o homem dos ratos. In *Edição standard brasileira de obras completas de Sigmund Freud* (Vol. X). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1909)
- Freud, S. (1996). A dinâmica da transferência. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XII). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1912)
- Freud, S. (1996). Conselho ao médico no tratamento psicanalítico. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XII). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1912)
- Freud, S. (1996). Totem e Tabu. In *Edição standard brasileira de obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XIII, pp. 13-163). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1912-1913)
- Freud, S. (1996). Construções em análise. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. XII). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1937)
- Freud, S. (2006). Moisés de Michelangelo. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XIII). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1914)
- Fulgencio, L. (2002). A teoria da libido em Freud como uma hipótese especulativa. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 5(1), 101-111.
- Gatto, C. (2012). Retificação subjetiva, interpretação e transferência. In A. H. Fernandes (Orgs.), *A lógica da interpretação* (pp. 156-164). Salvador: Campo Psicanalítico.
- Geffray, C. (2001). *Trésors: Anthropologie analytique de la valeur*. Estrasburgo: Arcanes.
- Gibbs, G. (2009). *Análise de dados qualitativos*. Porto Alegre: Bookman.
- Godoy, D. B. O. A. (2012). *Modelagem topológica da possessão: Sujeito e alteridade na umbanda*. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, SP.

- Godoy, D. B. O. A., & Bairrão, J. F. M. H. (2014). A psicanálise aplicada à pesquisa social: A estrutura moebiana da alteridade na possessão. *Psicologia Clínica*, 26(1), 47-68.
- Graminha, M. R., & Bairrão, J. F. M. H. (2009). Torrentes de sentido: O simbolismo das águas no contexto umbandista. *Memorandum*, 17, 122-148.
- Guillot, M. (2009). On the myth of luso-afro-Brazilian unity: Candomble and umbanda in Portugal. *Lusotopie*, 16(2), 205-219.
- Lacan, J. (1958-1959). *O seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação, 1958-1959*. Recuperado em 23 de setembro de 2011, de <http://www.traco-freudiano.org/lacan/obras/11-lacan/102-o->
- Lacan, J. (1961-1962). *O seminário, livro 9: A Identificação*, Inédito.
- Lacan, J. (1978). *Escritos*. São Paulo: Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1966)
- Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 20: Mais, ainda* (2a ed. rev.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1972-1973)
- Lacan, J. (1998). *O seminário, livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1956-1957)
- Lacan, J. (1998). *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise* (2a ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1964)
- Lacan, J. (1999). *O seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1957-1958)
- Lacan, J. (2003). *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Laplanche, F. (2002). *Ethnopsychiatrie psychanalytique*. Paris: Beauchesne, 2002.
- Laplanche, F. (2012). *Quand le moi devient autre. Connaître, partager, transformer*. Paris: CNRS Éditions.
- La Porta, E. (1979). *Estudo psicanalítico dos rituais afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Atheneu.
- Leal de Barros, M. (2010). *Labareda, teu nome é mulher: Análise etnopsicológica do feminino à luz de pombagiras*. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, SP.

- Lemos, D. T. A., & Bairrão, J. F. M. H. (2013). Doença e morte na umbanda branca: A Legião Branca Mestre Jesus. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 13(2), 677-703.
- Lépine, C. (2004). Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In C. E. M. Moura (Org.), *Candomblé: Religião do corpo e da alma – Tipos psicológicos nas religiões afrobrasileiras* (pp. 139-163). Rio de Janeiro: Pallas.
- Lerch, P. B. (2011). Hearing the mermaid's song: The umbanda religion in Rio de Janeiro. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religion*, 15(2), 129-130.
- Lima, B. (1997). *Malungo: Decodificação da umbanda*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Lopes, N. (2004). African religions in Brazil, negotiation, and resistance: A look from within. *Journal of Black Studies*, 34(6), 838-860.
- Lutz, C. (1985). Ethnopsychology compared to what? Explaining behavior and consciousness among the Ifaluk. In G. M. White & J. Kirkpatrick (Eds.), *Person, self and experience exploring pacific ethnopsychologies* (pp. 35-79). Berkeley, United States: University of California Press.
- Lutz, C. (1988). *Unnatural emotions: Everyday sentiments on a Micronesian atoll and the challenge to western theory*. Chicago, United States: University of Chicago Press.
- Macedo, A. C. (2011). *O reverente irreverente: A espirituosidade em rituais de umbanda*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, SP.
- Macedo, A. C., & Bairrão, J. F. M. H. (2011). Estrela que vem do Norte: Os baianos na umbanda de São Paulo. *Paidéia*, 21(49), 207-216.
- Macedo, A. C. (2015). Baiana lá e cá: O outro encontro consigo mesmo. In J. F. M. H. Bairrão & M. T. A. Coelho (Orgs.), *Etnopsicologia no Brasil: Teorias, procedimentos e resultados* (pp. 11-38). Salvador: Ed. UFBA.
- Mageo, J. M. (1996). Spirit girls and marines: Ethnopsychiatry as historical discourse in Samoa. *American Ethnologist*, 23(1), 61-82.
- Mageo, J. M. (2002). Intertextual interpretation, fantasy and Samoan dreams. *Culture & Psychology*, 8(4), 417-448.
- Maggie, Y. (2001). *Guerra de orixá: Um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Magnani, J. G. C. (1986). *Umbanda*. São Paulo: Ática.
- Mantovani, A., & Bairrão, J. F. M. H. (2005). Psicanálise e religião: Pensando os estudos afro-brasileiros com Ernesto La Porta. *Memorandum*, 9, 42-56.
- Martins, J. R., & Bairrão, J. F. M. H. (2009). A criança celestial: Perambulações entre Aruanda e o inconsciente coletivo. *Revista do Departamento de Psicologia da UFF*, 21(3), 487-506.
- Martins, J. R., & Bairrão, J. F. M. H. (2012). Encantaria e o infantil na umbanda. *Religare*, 9, 102-112.
- Masquelier, A. (2002). From hostage to host: Confessions of a spirit medium in Niger. *Ethos*, 30(1), 49-76.
- Mateus, S. (2013). O imaginal público: Prolegómenos a uma abordagem comunicacional do imaginário. *ESPM: Comunicação, Mídia e Consumo*, 10(29), 31-50.
- Monge, F. (2001). Umbanda, the margin of power: A study about popular religiousness and social experience. *Revista de Indias*, 61(223), 781-784.
- Mota, C. S., & Trad, L. A. B. (2011). A gente vive pra cuidar da população: Estratégias de cuidado e sentidos para a saúde, doença e cura em terreiros de candomblé. *Saúde & Sociedade*, 20(2), 325-337.
- Nakasu, M. V. P. (2008). *O sentido e o lugar da interpretação na clínica freudiana*. São Paulo: Lettera/FAPESP.
- Nathan, T. (1994). *L'influence qui guérit*. Paris: Jacob.
- Negrão, L. N. (1996). *Entre a cruz e a encruzilhada: Formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Ed. USP.
- Neri, A. L. (1991). *Envelhecer num país de jovens. Significados de velho e velhice segundo brasileiros não idosos* (Vol. 1). Campinas, SP: Ed. UNICAMP.
- Neri, A. L. (2001). O fruto dá sementes: Processos de amadurecimento e envelhecimento. In Neri, A. L. *Maturidade e velhice: Trajetórias individuais e socioculturais* (pp. 11-52). Campinas, SP: Papirus.
- Obeyesekere, G. (1981) *Medusa's hair: An essay on personal symbols and religious experience*. Chicago, United States: University of Chicago Press.

- Obeyesekere, G. (1990). *The work of culture: Symbolic transformation in psychoanalysis and anthropology*. Chicago, United States: University of Chicago Press.
- Ortiz, R. (1991). *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade*. São Paulo: Brasiliense.
- O'Connor, K. (2011). Hearing the mermaid's song: The umbanda religion in Rio de Janeiro. *American Anthropologist*, 113(4), 674-675.
- Pagliuso, L. (2012). *Famílias-de-santo: As histórias dos ancestrais e os enredos contemporâneos*. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.
- Pagliuso, L., & Bairrão, J. F. M. H. (2010). Luz no caminho: Corpo, gestão e ato na umbanda. *Afro-Ásia*, 42, 195-225.
- Paulon, C. P. & Tfouni, L. V. (2009). O silêncio como estratégia do Inconsciente. *Querubim*, 8, 16-22.
- Pena, B. F. (2007). As vicissitudes da repetição. *Reverso*, 29(54), 83-88.
- Pereda, L. C. (2005). Humor e psicanálise. In A. Slavutzky & D. Kupermann (Orgs.), *Seria trágico... se não fosse cômico* (pp. 111-128). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Pereira, J. C. R. (2001). *Análise de dados qualitativos: Estratégias metodológicas para as ciências da saúde, humanas e sociais*. São Paulo: Ed. USP.
- Puglia, R. C. (1999). A interpretação na psicanálise lacaniana. *Impulso*, 26, 47-58.
- Ramos, A. (1934). *O negro brasileiro: Ethnographia religiosa e psychanalyse*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Ramos, N. (2010). Cinema e pesquisa em ciências sociais e humanas: Contribuição do filme etnopsicológico para o estudo da infância e culturas. *Contemporanea*, 8(2), 1-28.
- Ratis e Silva, P. (1987). Exu/Obaluaiê e o arquétipo do médico ferido na transferência. In C. E. M. Moura (Org.), *Candomblé: Desvendando identidades*. São Paulo: E. M. W. Editores.
- Rodrigues, N. (1977). *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional. Rio de Janeiro: Brasileira. (Trabalho original publicado em 1905)

- Rotta, R. R. (2010). *Espíritos da mata: Sentido e alcance psicológico do uso ritual de caboclos na umbanda*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.
- Rotta, R. R., & Bairrão, J. F. M. H. (2010). Mulheres médiuns e caboclas espirituais. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 62(2), 169-177.
- Rotta, R. R., & Bairrão, J. F. M. H. (2012). Sentido e alcance psicológicos de caboclos nas vivências umbandistas. *Memorandum*, 23, 120-132.
- Rotta, R. R. (2014). *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, Ribeirão Preto.
- Roustang, F. (1988). *Lacan: Do equívoco ao impasse* (C. Roberto, trad.). Rio de Janeiro: Campus.
- Salles, S. G. (2004). *À sombra da jurema: Um estudo sobre a tradição dos mestres juremeiros na umbanda de Alhandra-PB*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.
- Scorsolini-Comin, F. (2014). Atenção psicológica e umbanda: Experiência de cuidado e acolhimento em saúde mental. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 14(3), 773-794.
- Scorsolini-Comin, F. (2015). Ela não tem explicação, ela tem vida: A relação pesquisador-pesquisado no contexto de uma investigação etnopsicológica sobre mediunidade. *Cultures-Kairós: Revue d'anthropologie des pratiques corporelles et des arts vivants*, 5, 1-17.
- Selka, S. (2012). New religious movements in Brazil. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religion*, 15(4), 3-12.
- Silva, C. G., Santos, A. O., Licciardi, D. C., & Paiva, V. (2008). Religiosidade, juventude e sexualidade: Entre a autonomia e a rigidez. *Psicologia em Estudo*, 13(4), 683-692.
- Silva, V. G. (1994). *Candomblé e umbanda: Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática.
- Silva, V. G. (2000). *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Ed. USP.
- Souza, A. M. (1988). *Transferência e interpretação: Ensaio clínico lacaniano*. Porto Alegre: Artes Médicas.

- Strauss, A. S. (1977). Northern Cheyenne ethnopsychology. *Ethos*, 5(3), 326-357.
- Trindade, L. M. S. (1985). *Exu: Símbolo e função*. São Paulo: FFLCH/USP-CER.
- Triska, V. H. C., & D'agord, M. R. L. (2013). O corte interpretativo em Psicanálise. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 29(4), 361-367.
- Yin, R. K. (2001). *Estudo de caso: Planejamento e métodos* (D. Grassi, trad., 2a ed.). Porto Alegre: Bookman.
- Zacharias, J. J. M. (1998). *Ori Axé: A dimensão arquetípica dos orixás*. São Paulo: Vetor.
- Zangari, W. (2007). Experiências anômalas em médiuns de umbanda: Uma avaliação fenomenológica e ontológica. *Boletim Academia Paulista de Psicologia*, 2(7), 67-86.
- Zenoni, A. (2007). Versões do pai na psicanálise lacaniana: O percurso do ensinamento de Lacan sobre a questão do pai. *Psicologia em Revista*, 13(1), 15-26.

ANEXOS

Anexo A

Termo de consentimento livre e esclarecido I

Consentimento de participação e entrevista

Você está sendo convidado (a) a participar de uma pesquisa que tem a intenção de entender os recursos e processos de interpretação presentes nas consultas e no ritual umbandista de modo geral. Pretende-se investigar ainda os modos como a umbanda cuida e acolhe seus fiéis, dando significados e sentidos às suas aflições, queixas e outros problemas.

Este estudo será realizado através de um procedimento denominado "escuta participante", em que a pesquisadora buscará conhecer o fenômeno por meio da participação e interação com você e seu grupo religioso durante as atividades religiosas que vocês realizam. Para tanto, a pesquisadora assumirá uma posição na estrutura do terreiro, ocupando a função de cambona do pai-de-santo, ou seja, um auxiliar de cerimônias, o que lhe permitirá acompanhar os espíritos incorporados, mediante anotações em diário de campo, registrando suas consultas e quaisquer outros procedimentos rituais ao longo da gira de umbanda.

Serão feitas também entrevistas com médiuns e consulentes, selecionados dentro do seu grupo umbandista, sendo você um dos escolhidos para esse procedimento. Essas entrevistas serão, mediante sua autorização prévia, gravadas com uso de equipamentos de áudio (gravador), foto e/ou vídeo (câmera fotográfica e/ou filmadora), a fim de que as informações nelas contidas possam posteriormente ser revistas pela pesquisadora e seu orientador, e contribuam para o esclarecimento das interpretações que ocorrem ao longo dos rituais no terreiro de umbanda.

Sua participação neste estudo será inteiramente voluntária, podendo você interrompê-la a qualquer momento que desejar sem que nenhum tipo de penalidade lhe seja imposta por isso. Sua participação não envolve qualquer tipo de risco ou prejuízo a você, a seu grupo religioso, ou a sua religião, sendo uma maior divulgação da sua religião no meio científico a única consequência decorrente dela, pois os resultados deste trabalho serão apresentados apenas em reuniões e publicações científicas. A sua privacidade será preservada através do total sigilo de sua identidade. A pesquisadora coloca-se ainda à sua disposição para esclarecer quaisquer dúvidas acerca da pesquisa, a qualquer momento em que você julgar necessário, bem como se compromete a manter você devidamente informado (a), em primeira mão, de tudo o que diga respeito ao desenvolvimento do projeto e às informações obtidas a partir da sua participação.

Eu, _____, RG: _____, pai-de-santo ou médium/consulente da Tenda de Umbanda Oxalá, esclarecido (a) sobre os objetivos e procedimentos da pesquisa a ser desenvolvida para o entendimento dos recursos e processos de interpretação persentes nas consultas e no ritual umbandista de modo geral; tendo recebido a garantia de que obterei imediata resposta para qualquer pergunta ou esclarecimento que deseje fazer sobre quaisquer assuntos relacionados com a pesquisa; ciente de que minha participação é inteiramente voluntária e de que poderei interrompê-la a qualquer momento em que desejar sem que nenhuma penalidade me seja imposta por isso; ciente de que minha participação neste estudo não provocará qualquer tipo de risco ou prejuízo a mim, a meu grupo religioso ou a minha religião, e de que os resultados deste trabalho serão apresentados apenas em reuniões e publicações científicas; ciente ainda de que a minha privacidade será totalmente preservada através do total sigilo de minha identidade; declaro-me de acordo em participar desse estudo, autorizando a pesquisadora a me entrevistar e interagir comigo. Estou certo (a) de que, embora a interpretação e publicação dos resultados sejam da responsabilidade da pesquisadora, nada será feito que possa prejudicar a mim ou a minha religião. A pesquisadora compromete-se ainda 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 ____.

Alice Costa Macedo - Pesquisadora

RG: 53.951.889-1

Laboratório de Etnopsicologia – Prof. Dr. Responsável: J. F. Miguel H. Bairrão

Av. Bandeirantes, 3900 - Monte Alegre, Ribeirão Preto-SP

Telefones: (16) 3315-3735

Participante

Pai-de-santo ou Médium/Consulente da Tenda de Umbanda Oxalá

Anexo B**Termo de consentimento livre e esclarecido II***Consentimento de registro sonoro (áudio) e visual (foto e vídeo)*

Você esta sendo convidado (a) a participar de uma pesquisa que tem a intenção de entender os recursos e processos de interpretação presentes nas consultas e no ritual umbandista de modo geral. Pretende-se investigar ainda os modos como a umbanda cuida e acolhe seus fiéis, dando significados e sentidos às suas aflições, queixas e outras problemáticas.

Este estudo será realizado através de um procedimento denominado "escuta participante", em que a pesquisadora buscará conhecer o fenômeno por meio da participação e interação com você e seu grupo religioso durante as atividades religiosas que vocês realizam. Para tanto, a pesquisadora assumirá uma posição na estrutura do terreiro, ocupando a função de cambona do pai-de-santo, ou seja, um auxiliar de cerimônias, o que lhe permitirá acompanhar os espíritos incorporados, mediante anotações em diário de campo, registrando suas consultas e quaisquer outros procedimentos rituais ao longo da gira de umbanda. Serão feitas também entrevistas com médiuns e consulentes, selecionados dentro do seu grupo umbandista, sendo você um dos escolhidos para esse procedimento. Essas entrevistas serão, mediante sua autorização prévia, gravadas com uso de equipamentos de áudio (gravador), foto e/ou vídeo (câmera fotográfica e/ou filmadora), a fim de que as informações nelas contidas possam posteriormente ser revistas pela pesquisadora e seu orientador, e contribuam para o esclarecimento das interpretações que ocorrem ao longo dos rituais no terreiro de umbanda.

Assim, gostaríamos de solicitar sua autorização para registrar através de equipamentos de áudio (gravador), foto e/ou vídeo (câmera fotográfica e/ou filmadora) suas atividades religiosas dentro do cotidiano deste terreiro, bem como as entrevistas a serem feitas com você, em conformidade com as informações contidas e acordadas no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido I já apresentado. Os referidos registros, assim como as informações obtidas a partir deles, serão de acesso restrito à pesquisadora e seu orientador, sendo a divulgação dos mesmos limitada apenas a reuniões e publicações científicas. Além disso, sua privacidade estará sempre inteiramente preservada, através do total sigilo de sua identidade. Cabe destacar ainda que não será feito nenhum uso dos referidos registros e informações que possa acarretar riscos ou prejuízos a você, seu grupo religioso, ou sua religião, e que a qualquer momento que desejar você poderá voltar atrás dessa decisão solicitando a interrupção dos referidos registros sonoros e visuais, bem como a destruição do material já obtido, sem que nenhum tipo de penalidade lhe seja imposta por isso. A pesquisadora coloca-se ainda à disposição para esclarecer quaisquer dúvidas acerca dos referidos registros e dos usos que estarão sendo feitos deles ao longo do desenvolvimento da pesquisa, a qualquer momento em que você julgar necessário.

Eu, _____, RG: _____, pai-de-santo ou médium/consulente da Tenda de Umbanda Oxalá, esclarecido (a) sobre os objetivos e procedimentos da pesquisa a ser desenvolvida para o entendimento dos recursos e processos de interpretação persentes nas consultas e no ritual umbandista de modo geral; tendo recebido a garantia de que o registro de informações por meio de gravador e/ou câmera (fotográfica ou filmadora) será realizado somente com a minha prévia autorização, e de que obterei imediata resposta para qualquer pergunta ou esclarecimento sobre quaisquer assuntos relacionados com a pesquisa; ciente de que o referido registro de informações poderá ser interrompido por mim a qualquer momento em que desejar, sem que nenhum tipo de penalidade me seja imposta por isso; autorizo a pesquisador a registrar por meio de gravador e/ou câmera (fotográfica e/ou filmadora) as minhas atividades religiosas, bem como as referidas entrevistas a serem feitas comigo. Estou certo de que, embora a utilização e manejo dos referidos registros sejam responsabilidades da pesquisadora, nada será feito que possa prejudicar a mim, meu grupo religioso ou a minha religião. Sei também que somente serão divulgados quaisquer dos referidos registros, ou quaisquer informações obtidas a partir deles, em reuniões e publicações científicas, e que a minha privacidade será respeitada através do total sigilo de nossas identidades. A pesquisadora compromete-se ainda 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 ____.

Alice Costa Macedo - Pesquisadora

RG: 53.951.889-1

Laboratório de Etnopsicologia – Prof. Dr. Responsável: J. F. Miguel H. Bairrão

Av. Bandeirantes, 3900 - Monte Alegre, Ribeirão Preto-SP

Telefones: (16) 3602-3735

Participante

Pai-de-santo ou Médium/Consulente da Tenda de Umbanda Oxalá

Anexo C

Termo de consentimento livre e esclarecido III

Consentimento para uso de registros sonoros e visuais

Você esta sendo convidado (a) a participar de uma pesquisa que tem a intenção de entender os recursos e processos de interpretação presentes nas consultas e no ritual umbandista de modo geral. Pretende-se investigar ainda os modos como a umbanda cuida e acolhe seus fiéis, dando significados e sentidos às suas aflições, queixas e outras problemáticas.

Este estudo será realizado através de um procedimento denominado "escuta participante", em que a pesquisadora buscará conhecer o fenômeno por meio da participação e interação com você e seu grupo umbandista durante as atividades religiosas que vocês realizam, o que lhe permitirá acompanhar os espíritos incorporados, mediante anotações em diário de campo, registrando suas consultas e quaisquer outros procedimentos rituais ao longo da gira de umbanda.

Serão feitas também entrevistas com médiuns e consulentes, selecionados dentro do seu grupo umbandista, sendo você um dos escolhidos para esse procedimento. Essas entrevistas serão, mediante sua autorização prévia, gravadas com uso de equipamentos de áudio (gravador), foto e/ou vídeo (câmera fotográfica e/ou filmadora), a fim de que as informações nelas contidas possam posteriormente ser revistas pelo pesquisador e seu orientador, e contribuam para o esclarecimento das interpretações que ocorrem ao longo dos rituais no terreiro de umbanda.

Assim, gostaríamos de destacar que os registros sonoros e visuais (áudio, foto e/ou vídeo) obtidos a partir de sua participação nesta pesquisa, em conformidade com as informações contidas e acordadas nos Termos de Consentimento Livres e Esclarecidos I e II já apresentados, só poderão ser acessados e utilizados mediante a sua autorização e apenas em pesquisas devidamente autorizadas pelo Comitê de Ética em Pesquisa da FFCLRP-USP, que sigam os mesmos critérios e preceitos éticos que o presente estudo.

Cabe destacar ainda que a divulgação desses registros e informações será restrita apenas a reuniões e publicações científicas. Além disso, a sua privacidade e a da sua comunidade religiosa estarão sempre inteiramente preservadas, através do total sigilo de suas identidades. Não será feito nenhum uso destes registros ou informações que possa acarretar risco ou prejuízo a você, seu grupo religioso, ou sua religião, e a qualquer momento que desejar, mesmo após o encerramento desta pesquisa, você poderá entrar em contato com a responsável desta pesquisa ou o responsável pelo Laboratório de Etnopsicologia da FFCLRP-USP solicitando a exclusão de seus registros e informações, sem que nenhum tipo de penalidade lhe seja imposta por isso. Os pesquisadores colocam-se ainda a sua disposição para esclarecer quaisquer dúvidas a qualquer momento em que você julgar necessário.

Eu, _____, RG: _____, pai-de-santo ou médium/consulente da Tenda de Umbanda Oxalá, esclarecido (a) sobre os objetivos e procedimentos da pesquisa a ser desenvolvida para o entendimento dos recursos e processos de interpretação persentes nas consultas e no ritual umbandista de modo geral; tendo recebido a garantia de que obterei imediata resposta para quaisquer perguntas ou dúvidas sobre quaisquer assuntos relacionados com a pesquisa; ciente de que os registros e informações resultantes de entrevistas e interações comigo somente poderão ser acessados e utilizados mediante minha autorização e em pesquisas devidamente autorizadas pelo Comitê de Ética em Pesquisa da FFCLRP-USP; ciente de que poderei exigir a qualquer momento, mesmo após encerrada a pesquisa, que os registros de áudio, foto e/ou vídeo obtidos a partir de minha participação sejam excluídos sem que nenhum tipo de penalidade me seja imposta; autorizo que os referidos registros obtidos a partir de minha participação sejam utilizados pela pesquisadora responsável por esta pesquisa. Estou certo (a) de que em nenhum momento nada será feito que possa prejudicar a mim, a meu grupo religioso ou a minha religião. Sei também que somente serão divulgadas quaisquer informações em reuniões e publicações científicas, sendo que a minha privacidade e a da minha comunidade serão sempre respeitadas através do total sigilo de nossas identidades. Assinamos juntos este documento em duas vias, uma delas permanecendo comigo.

_____, _____ de _____ de 20 ____.

Alice Costa Macedo - Pesquisadora
RG: 53.951.889-1

Laboratório de Etnopsicologia – Prof. Dr. Responsável: J. F. Miguel H. Bairrão
Av. Bandeirantes, 3900 - Monte Alegre, Ribeirão Preto-SP
Telefones: (16) 3602-3735

Participante
Pai-de-santo ou Médium/Consulente da Tenda de Umbanda Oxalá

Anexo D: Fotografias

O Cenário

Figura 1: Bar da esquina do terreiro de Oxalá.

Figura 2: Tronqueira.

Figura 3: Congá.

Figura 4: Omolu.

Figura 5: Quartinho dos santos.

Figura 6: Quartinho dos santos: Congá dos erês.

Figura 7: Pia como fonte de água doce e água corrente.

Figura 8: Mata: ervas medicinais e plantas utilizadas como prescrições nos rituais.

Figura 9: Menino Toninho da Rocha.

O Ritual

Figura 10: Abertura da gira de umbanda.

Figura 11: Desenvolvimento mediúnico feito pelo Caboclo de Ogum do Pai-de-santo Zé.

Os Personagens

Figura 12: Exu Sete Covas recebido por Toninho.

Figura 13: Baiano Juarez recebido por Toninho

Figura 14: Pai Benedito do Cruzeiro das Almas recebido por Toninho.

Figura 15: Caboclo Ogum da Mata recebido por Toninho.

Figura 16: Seu Altamiro incorporado por um baiano.

Figura 17: Pai Toninho e 3 filhos de Ogum preparados para a assunção do papel espiritual de pai-de-santo.

Figura 18: Landinho, recebido por Toninho.

Figura 19: Pai Toninho, Pai Benedito, Cambona e consulente.

Figura 20: Júlia, neta do pai-de-santo.

Figura 21: Pai Toninho e Seu Pedro.

O Fazer

Figura 22: Luís Henriques incorporado pelo Caboclo Sete Flechas.

Figura 23: Regina incorporado por caboclo.

Figura 24: Pai Gilmar e caboclo de Ogum recebido por Neide.

Figura 25: Pombagiras.

Figura 26: Ritual de descarrego com pólvora.