UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

DUALISMOS E DUALIDADES NAS EXPERIÊNCIAS UMBANDISTAS EM UM TERREIRO NO RIO GRANDE DO SUL

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Helaysa Kurtz Gressler Pires

Santa Maria, RS

2015

DUALISMOS E DUALIDADES NAS EXPERIÊNCIAS UMBANDISTAS EM UM TERREIRO NO RIO GRANDE DO SUL

Helaysa Kurtz Gressler Pires

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito para obtenção do grau de
Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Profª. Drª. Laure Marie-Louise Clémence Garrabé

Santa Maria, RS

2015

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática
da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Pires, Helaysa Kurtz Gressler
Dualismos e dualidades nas experiências umbandistas em um terreiro no Rio Grande do Sul / Helaysa Kurtz Gressler Pires.-2015.
160 p.; 30cm

Orientadora: Laure Marie-Louise Clémence Garrabé
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, RS, 2015

1. Umbanda esotérica 2. Conhecimento 3. Experiência 4. Etnografia I. Garrabé, Laure Marie-Louise Clémence II. Título.

© 2015
Todos os direitos autorais reservados a Helaysa Kurtz Gressler Pires. A reprodução de partes ou do todo deste trabalho só poderá ser feita mediante a citação da fonte.
E-mail: hkgpires@gmail.com

Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, aprova a Dissertação de Mestrado

DUALISMOS E DUALIDADES NAS EXPERIÊNCIAS UMBANDISTAS EM UM TERREIRO NO RIO GRANDE DO SUL

Elaborada por
Helaysa Kurtz Gressler Pires

VAI TRAZER ASSINADA

Como requisito parcial para a obtenção de grau de **Mestre em Ciências Sociais**

Comissão Examinadora

_____
Laure Garrabé, Drª. (UFSM)
(Presidente/ Orientadora)

_____
Bernardo Lewgoy, Dr. (UFRGS)

_____
Jurema Brites, Drª. (UFSM)

_____
Zulmira Newlands Borges, Drª. (UFSM)
(Suplente)

Santa Maria, 25 de junho de 2015.

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Universidade Federal de Santa Maria

DUALISMOS E DUALIDADES NAS EXPERIÊNCIAS UMBANDISTAS EM UM TERREIRO NO RIO GRANDE DO SUL

AUTORA: HELAYSA KURTZ GRESSLER PIRES
ORIENTADORA: LAURE MARIE-LOUISE CLEMENCE GARRABÉ
Data e local da defesa: Santa Maria, 25 de junho de 2015.

Este trabalho é resultado de uma etnografia, realizada num terreiro de Umbanda Esotérica no interior do Rio Grande do Sul, durante os anos de 2012 e 2013, e busca refletir sobre as contradições entre sistematizar e praticar a mediunidade. Percebendo-a como uma relação entre matéria/corpo e espírito nos defrontamos com os dualismos, que efetuam uma separação entre ambos, e com as dualidades, que os articulam em uma tensão. Em campo, observamos um discurso dualista que estabelece uma hierarquia na qual o espiritual é superior ao material, enquanto suas práticas – as experiências da incorporação – nos levam a questionar e repensar tal hierarquia, percebendo-as como dualidades. Sendo assim, interpretamos este sistema religioso também como um modelo terapêutico, já que suas práticas provocam curas, transformações, metamorfoses. Esta interpretação parece por em questão a distinção secular entre ciência e religião. Tal questionamento está presente no encontro etnográfico das experiências da pesquisa com as experiências religiosas de uma pesquisadora/nativa. Em vista disso, trabalhamos com a hipótese das metamorfoses serem iniciadas por um processo de espiritualização do material e materialização do espiritual que desencadea uma série de estranhamentos inerentes as liminaridades presentes nas trocas de estatutos dos médiuns, colocando-os frente aos seus próprios limites. Estas mudanças de estatuto, além de transformarem o próprio médium, provocam mudanças no coletivo do terreiro, levando-nos a refletir sobre o conceito de "*communitas*". Descrevemos tal processo, na primeira parte desta dissertação, quando expomos o contexto no qual se insere o terreiro, sua fundação a partir de um médium que se torna "cacique-chefe" e a construção e transformações no espaço físico do grupo. O posicionamento deste líder religioso e do seu grupo, frente ao seu contexto, é descrito na segunda parte, quando traçamos uma genealogia do terreiro. Ao analisar sua origem, encontramos múltiplas umbandas que disputam ideologicamente por sua legitimidade através de cosmologias que se filiam ora a discursos Kardecistas, ora a tradições africanas. Desse modo, o grupo cria para si a imagem de "Umbanda do conhecimento", promovendo estudos que, tensionados com a prática, desafia este grupo a articular as "doutrinas" ao "pé no chão do terreiro". Este desafio se parece muito com aquele que Vagner Gonçalves Silva elabora como "A magia do antropólogo" ao tentar explicitar teoricamente o que estes aprendem no estudo em terreiros. O aprender, o estudar e o experimentar somam-se a quarta parte desta escrita e levam-nos a interpretar as experiências dadas pela mediunidade neste terreiro como um modelo de cura em que o doente torna-se agente dela. Dessa forma, elaboramos a ideia de "estar no corpo" como um processo de metamorfose em que a materialidade e a espiritualidade parecem se articular para transformar o sofrimento em algo que faz o médium prosperar. Por fim, abrimos nossas interpretações apontando para o aspecto técnico das dualidades e dos dualismos nas experiências, pois "estar no corpo" engloba tanto respostas singulares de "ser o corpo", como também o torna um objeto manipulável – "ter um corpo" – por uma técnica do corpo.

Palavras-chave: Umbanda esotérica. Conhecimento. Experiência. Etnografia.

ABSTRACT

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Universidade Federal de Santa Maria

DUALISMOS E DUALIDADES NAS EXPERIÊNCIAS UMBANDISTAS EM UM TERREIRO NO RIO GRANDE DO SUL

AUTORA: HELAYSA KURTZ GRESSLER PIRES
ORIENTADORA: LAURE MARIE-LOUISE CLEMENCE GARRABÉ
Data e local da defesa: Santa Maria, 25 de junho de 2015.

This work presents the results in progress of an ethnography realizedin 2012-2015 in a temple [*terreiro*] of ”esoteric” umbanda [*umbanda esotérica*] in the inlands of Rio Grande do Sul, South of Brazil, and aims to reflect on its manifest contradictions around systematizing and practising mediumship. Understood as a relation between material/body and spirit, we’ve been confronted to a variety of dualisms - that disjoin them -, and dualities, that articulate them in a tension. The fieldwork display a dualistic discourse that establishes a hierarchy, in which the spiritual is clearly privileged on the material, although the practices – incorporation experiences – lead us to question and rethink this hierarchy, in re-considering them as dualities. In these conditions, the interpretation of this religious system as a “therapeutic pattern”seems pertinent, since practices can result in healing, or produce transformation and “metamorphosis”. This interpretation leads to the secular distinction between science and religion. These questions also appear in the ethnographical encounter of the researcher/practicing *umbandista*, in between its research’s experiences and its religious’ ones. As a result, our hypothesis is that these metamorphoses are unrolled *via* a process given by “a spiritualization of the material” and a “materialization of the spiritual” that release a set of strangeness states inherent to the liminalities existing in the mediums’ status changes. These changesmake them face themselves with their own limits. These status changes, beyond the transformations of the medium they provoke, also launch changes in the *terreiro*’s community, inviting us to reflect about the concept of *communitas*. This process is described in the first part, when we expose the context in which the *terreiro* was created, its foundation by a medium become a cacique-chief [*cacique-chefe*] and the construction of its physical space by the members of the group. This religious leader’sideological orientations, and consequently, the community’s ones, are described in their context in the second part, when we trace the terreiro’s genealogy. The several umbandasthat compose its origins denote an ideological quarrel for its legitimacy through cosmologies affiliated either to kardecist discourses, either to afro-braziliantraditions. In the light of this, the group created this image of “umbanda of knowledge” [*umbanda do conhecimento*], promoting studies that, in tension with practice, defy them for an articulation of the “doctrines” [*doutrinas*] and “having one's feet firmly on the ground » [*pé no chão do terreiro*]. This challenge is quite similar to the “magic of the anthropologist” as elaborated by VagnerGonçalves, a theoretical explanation of what the former are learning observing *terreiros*.Learning, studying, experiencing are summed in the fourth part, leading us to the interpretation of the given experiences through mediumshipas “pattern of healing”, through which the medium turn himself into its agent. From this, we elaborated the idea of “*estar no corpo*” as a process of metamorphosis in which materiality and spirituality seem to transform the sufferingin something making the medium prosper. We conclude opening our interpretations to the technical aspect of the experiences, as “*estar no corpo*” [being in the body] include as much singular responses to “*ser o corpo*” [being the body], as it makes of the body a handling object - “*ter um corpo*” [having a body] -by a “bodily technic”.

Keywords: Esoteric umbanda. Knowledge. Experiences. Ethnography.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – A corrente mediúnica 37
Figura 2 – Planta baixa do terreiro 46
Figura 3 – Nossa Senhora da Conceição representando Oxum Pandá 47
Figura 4 – "Assistência" presente no aniversário de sete anos do terreiro 48
Figura 5 – Assentamento com Ogum, Bará e Oxum 50
Figura 6 – Dualidades no terreiro 54
Figura 7 – Congá de madeira do terreiro 55
Figura 8 – Congá do terreiro em 2014, dia de homenagem ao Bará dos Caminhos 55
Figura 9 – Jaleco com marcas identificatórias 64
Figura 10 – Esquema ideal com os estatutos mediúnicos 65
Figura 11 – Almofada onde os médiuns "batem cabeça" 70
Figura 12 – Ponto riscado do Caboclo Tapuia 74
Figura 13 – Externalização e Internalização 79
Figura 14 – Resumo dos graus vibratórios dos ex-encarnados 80
Figura 15 – Dualidades dos Orixás 83
Figura 16 – Exorcismo e adorcimo 142

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Pertencimento religioso em São Benedito segundo IBGE 30
Tabela 2 – Subdivisão das religiões evangélicas conforme o censo IBGE 2010 34
Tabela 3 – Classificação das entidades desencarnadas 85

LISTA DE ANEXOS

Anexo A – Ficha de filiação à LEUCAB 159
Anexo B – Lei que institui a “Semana Umbandista” no Município em São Benedito. 160

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 17

1 CONTEXTO DA PESQUISA 29
1.1 Entrada: Como "Estar lá" 36
1.2 A estória da história do terreiro 42
1.3 A construção do espaço físico 45
1.4 Presenças: os habitantes do terreiro 56
1.4.1 Os encarnados: médiuns e consulentes 58
1.4.2 Os ex-encarnados: eguns, encostos e guias 71
1.4.3 Os desencarnados: orixás 81

2 ENTRE DOGMAS E PRÁTICAS 87
2.1 Historicidade do terreiro 91
2.2 Um "lócus" nas disputas ideológicas 95
2.3 Institucionalizando o terreiro 100
2.3.1 Regularização 101
2.3.2 As sessões: "abrindo e fechando os trabalhos" 104

3 "A UMBANDA DO CONHECIMENTO" 111
3.1 As doutrinas e o "pé no chão do terreiro" 113
3.2 Aprender etnografia na umbanda e aprender umbanda pela etnografia 120

4 A EXPERIÊNCIA COMO METAMORFOSE 125
4.1 Os "desajustes mediúnicos" e o "assumir a mediunidade" 135
4.2 Os movimentos do "Estar no corpo" 142

5 CONCLUSÃO 145

BIBLIOGRAFIA 151

ANEXOS 157

INTRODUÇÃO

Toda a pesquisa e toda a escrita são complexas devido a tensão e confrontação da linguagem ao que chamamos de observação. Neste trabalho, não somente o tema é particularmente complexo, mas a própria complexidade torna-se parte importante, se não central, da análise a qual nos propomos. Pois, tratar de dualismos e de dualidades, analisando as contradições decorrentes da presença de discursos científicos que permeiam um terreiro de umbanda rio-grandense, nos faz tratar do "múltiplo" tal como François Laplantine (2012, p. 92) conceitua-o: "distinto do *plural*, ele é radicalmente oposto ao *simples* no seu duplo sentido: aquilo que é formado de um só elemento; aquilo que só é dobrado uma vez.". Por isso, o "onde" dessa pesquisa – "um terreiro de umbanda rio-grandense" – é o simples a partir do qual podemos vislumbrar o múltiplo, o complexo.

A complexidade da qual tratamos está na nossa ambiciosa proposta de analisar as contradições entre os dualismos e as dualidades neste grupo, ou seja, como o simplificar – na busca pela unidade de um só elemento; uma dobra de uma maneira – também promove um complexo, o qual, segundo Laplantine (2012, p. 93), "detém um significado eminentemente físico: gesto de trançar ou de entrelaçar, ou ainda o encontro de dois corpos [mas também culturas] a se entrelaçar". Assim, nosso estudo e escrita tornam-se difíceis por tratar da lógica disjuntiva (ou) dos dualismos e da lógica conjuntiva (e) da dualidade, que se encontram nos discursos e práticas do campo. Ao pesquisador cabe a árdua tarefa de percebê-los nos discursos, para depois classificar, descrever e criar um terceiro discurso, a fim de elaborar um texto inteligível dentro de uma perspectiva antropológica.

Como mostraremos nas linhas abaixo, o terreiro estudado busca uma simplificação quando se identifica como "umbanda brasileira", desconsiderando a multiplicidade incutida no adjetivo "brasileira". As contradições aparecem quando o grupo busca identificar-se como a "verdadeira" umbanda, utilizando um discurso pertencente ao campo científico para se distinguir dos terreiros "primitivos" cuja sacralização prescinde a imolação.

Segundo Manuela Carneiro da Cunha (2009), quando o modo de pensar científico entra em contato com outros saberes, atribui-se a estes "outros" o título de "saberes tradicionais" ou, segundo Bruno Latour (2002), de "fetichistas". Segundo a autora, a ciência não se faz de vácuo político e social, frente a isso, a semelhança entre um saber científico e os saberes tradicionais está no fato de ambos serem "formas de procurar entender e agir sobre o mundo" (CUNHA, 2009, p. 302). Esses dois saberes respondem a mesma sede de saber, como

já mostrou Claude Lévi-Strauss em "*O pensamento selvagem"*. Porém, em níveis estratégicos distintos, podem-se ouvir afirmações comuns, tais como "A ciência moderna hegemônica usa conceitos, a ciência tradicional usa percepções" (CUNHA, 2009, p. 303). A autora, em contraponto, centra sua análise nas interfaces entre estas ciências no Brasil e no mundo, afirmando que

> O Brasil se encontra em uma situação muito especial: se por um lado é um país megadiverso em recursos genéticos e conhecimentos tradicionais, é também, contrariamente a vários outros desses países, suficientemente equipado para desenvolver e valorizar esses recursos internamente. Em suma, encontra-se em uma posição privilegiada. Mas está perdendo uma oportunidade histórica, a de instaurar um regime de colaboração e intercâmbio respeitosos com suas populações tradicionais (CUNHA, 2009, p. 309).

A seguir, ela elenca três condições para que esse intercâmbio pudesse ser realizado, e conclui que elas são mais fáceis de dizer do que de fazer. Não estamos tratando exatamente da mesma questão que autora traz, mas as contradições das quais trataremos também remetem às relações e às dissensões entre estes saberes. Quero falar da dissensão entre os discursos de legitimação da umbanda, através de sistematizações que seguem os moldes de um saber "científico", frente aos discursos dos médiuns nas suas experiências em transe, que fogem da sistematização para se aproximar daquilo que Levi-Strauss (1996) chama de pensamento mítico. Sendo assim, para pensar num intercâmbio entre saberes "científicos" e "tradicionais" entramos, mais precisamente, nas contradições da separação, ou não, entre o científico, o religioso e o mágico.

Antes de entrarmos nas contradições e paradoxos propriamente ditos, recorreremos ao brilhante trabalho de Laplantine (1991), "*Antropologia da doença*", que nos auxiliará a compreender a imagem encontrada no terreiro como "hospital das almas". Laplantine (1991) analisa os modos de compreender o que é a saúde e a doença, o doente e o tratamento de seu estado mórbido. Para tanto, o autor define o termo "modelo" como "*uma matriz que consiste em uma certa combinação de relações de sentido e que comanda, com mais freqüência à revelia dos atores sociais, soluções originais, distintas e irredutíveis, para responder ao problema da doença*" (LAPLANTINE, 1991, p. 39).

Com esta definição de modelo, o objetivo do autor é abordar a distinção entre o "normal" e o "patológico", objetivando a transformação das representações da doença e da cura por seus interessados (os que curam e os que são curados), os quais ele chama de "modelos etiológico-terapêuticos". Por isso, mais do que distinguir "a medicina oficial" das "medicinas paralelas", o autor trata de sistema médicos que podem ser dominantes,

dominados ou anexados, os aparentemente inexistentes (marginais) e os rejeitados. Desse modo, sua análise não parte de uma hierarquia entre tais sistemas, mas procura identificar a forma como são modelados por seus participantes.

Após proceder a uma série de modelos analisados, o autor nos mostra quão tênue é a fronteira que separa uma antropologia da saúde e outra da religião – uma que trata da cura e outra da salvação. Separação que Laplantine (1991) chama de dupla ilusão:

> a ilusão da extraterritorialidade social do próprio discurso religioso, a ilusão de que é possível anunciar a salvação sem nela incluir a saúde. Quanto à medicina contemporânea, se ela progride (o que é inegável) pela despersonalização dos agentes patogênicos mágico-religiosos (divindades, gênios, feiticeiros), é ao preço de uma descontextualização cultural da doença e de uma ocultação da ligação do doente com sua sociedade (LAPLANTINE, 1991, p. 225).

Utilizamos esta abordagem para analisar o oxímoro do "hospital das almas", cuja comparação – dos médiuns com médicos, do terreiro com o hospital, dos consulentes com os pacientes – carrega as ambiguidades desta dupla ilusão. A linha divisória entre medicina e religião torna-se tênue em muitas situações observadas em campo, por exemplo, pessoas que procuram o terreiro depois de recorrer aos médicos.

No início da pesquisa no Templo Espiritualista de Umbanda Ogum Oxum e Bará dos Caminhos, participávamos de um encontro dominical para estudos – doutrina – quando o Cacique do grupo questionou os médiuns: "quem aqui nunca tomou remédio tarja-preta?". Os médiuns mais antigos do grupo levantaram a mão em sinal afirmativo para confirmar que o abandono do medicamento seria uma evidência, ou comprovação, da cura decorrente da religião. Sendo assim, já tínhamos presente em nosso trabalho o encontro tenso entre a salvação e a saúde; o saber científico e o tradicional.

Daquele momento vivido, elaboramos um objeto de pesquisa com intuito de compreender a ocorrência da depressão nos médiuns do terreiro. Partimos de um pressuposto pertencente ao senso comum, segundo o qual a depressão seria um estado que deixa a pessoa perdida, com a sensação de um mal-estar ligada a um "não saber o que fazer da vida". Realizando o Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), acessamos o texto de Maria Rita Kehl (2009) sobre a depressão, no qual a autora relaciona a atualidade desta doença, fazendo um percurso histórico dos conceitos no campo da psiquiatria e da psicanálise, com Sigmund Freud e Jacques Lacan. Em campo, obtive uma definição de depressão dada pela entidade dirigente do grupo, Ogum Beira-Mar, em três modalidades que poderiam ser comparadas com o trajeto histórico traçado pela autora.

Ogum Beira-mar disse-nos que a depressão é um desencontro entre a vida no corpo e o plano de vida traçado em espírito. As três definições que ouvimos descreviam: (1) um tipo de depressão rara atualmente, atrelada a um espírito muito evoluído que se deprime por estar fora de seu tempo terreno e que, frequentemente, tem o corpo frágil, vindo a falecer cedo; (2) outro tipo de depressão ligada à má recepção do espírito por seus pais terrenos, causando um desencontro na ligação entre seu espírito e seu corpo ao final do processo de reencarnação; e (3) a depressão mais frequente, que ocorre com quem – mesmo bem recebido por seus pais – passa grande parte da sua vida voltado somente para as coisas materiais, nas palavras do Guia "preocupados com o ter".

Comparando esta sequência com a historicização do conceito feita por Kehl (2009, p. 39), o primeiro caso aproxima-se da noção de melancolia da tradição pré-moderna, das representações do melancólico como gênio (desde a Grécia antiga). Neste caso, o indivíduo não acompanha o social. O segundo caso – no qual o social atrapalha o indivíduo cujo processo de socialização é restrito ao nível familiar – se aproxima do modelo psicanalítico proposto por Freud que, segundo a autora, busca as origens privadas do mal-estar. E, por fim, o foco no "ter", possuir bem materiais, e o consequente afastamento das "coisas" do espírito parece se aproximar da definição de Kehl:

> O que o capitalismo em estágio avançado expropria dos sujeitos já não se limita àquela fatia do tempo de vida cedida de graça ao lucro do patrão, que Marx qualificou de mais-valia. O capitalismo contemporâneo apropria-se e alimenta-se de algo mais íntimo do que a força de trabalho, essa tal parcela de tempo dedicada à glória de Deus e do Outro; hoje, o capitalismo alimenta-se do mais-de-gozar (KEHL, 2009, p. 95).

Este "mais-de-gozar" parece ser o produtor do vazio subjetivo, um desencontro com seu próprio eu que a autora interpreta através de Lacan. Como vemos, e o próprio título do livro ("*O tempo e o cão: a atualidade das depressões*") mostra, o texto de Kehl faz uma crítica à aceleração do tempo motivada pela forma moderna de sociabilidade e responsabiliza a centralidade da razão e do racionalismo por tal mal-estar:

> Centrado na razão à custa da eterna vigilância da consciência moral, obrigado a tornar-se senhor de seus impulsos e da imagem oferecida ao Outro, vivendo em permanente estado de alerta diante da feroz concorrência da economia capitalista emergente, o indivíduo estava fadado a sofrer as conseqüências sintomáticas do recalque que sustentava suas pretensões (KEHL, 2009, p. 42).

Além disso, define:

> *depressão* é o nome contemporâneo para os sofrimentos decorrentes da perda do lugar dos sujeitos junto à versão imaginária do Outro. O sofrimento decorrente de

> tais perdas de lugar, no âmbito da vida pública (ou, pelo menos, coletiva), atinge todas as certezas imaginárias que sustentam o sentimento de *ser* (KEHL, 2009, p. 49).

Tendo em vista essa crise de sentido abordada pela autora, rapidamente podemos interpretar que o terreiro de Umbanda estudado, assim como outros grupos religiosos, resolve essa questão por religar o indivíduo ao social, tal como aponta a dupla ilusão de Laplantine (1991) quando faz sua crítica à medicina contemporânea. Este ato de religar é negado pelos dualismos encontrados em campo, que separam o corpo do espírito, a ciência da religião, o que é objetivo do que é subjetivo. O desencontro decorrente desta separação já estava nas as primeiras declarações de Ogum Beira-mar ao definir as depressões como um desencontro entre vida no corpo e no espírito.

Escutamos a história dos médiuns do terreiro quanto ao que lhes levou a participar do grupo. Apenas dois dos dez entrevistados utilizaram o termo depressão em suas narrativas, atrelando-o à tentativa de suicídio e a uma tristeza profunda, como os relatos abaixo confirmam

> *Eu tive uma **depressão**, assim... horrível. [...] de estar dentro de um táxi e de ele [seu marido] estar me segurando, por que eu queria abrir a porta, por que eu queria me atirar* (Nadia, M. P., junho 2012) [1.]

> *Até que na virada do século, movido por negócios no campo material, eu tive a grande oportunidade de ter a minha empresa e saí da capital, Porto Alegre, para cá. Quando eu cheguei naquilo que eu mais queria, que era ter a minha própria empresa, me deparei com um vazio na alma que me colocou na fase mais triste da minha existência. Eu já tinha dois filhos, já tinha um casamento, já tinha a minha empresa, porém uma **vida vazia**. E a depressão tomou conta de forma bem grande* (Paulo, C. C., setembro 2012).

Consultando o *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder*-IV[2] (DSM-IV), percebemos que todos os nossos entrevistados passaram pelas consequências descritas no manual para casos de "transtorno depressivo maior", embora não utilizem o termo depressão ou tristeza. Dentre os critérios de definição do manual, também encontramos "irritabilidade

---

[1] Todos os trechos extraídos de entrevistas estarão entre aspas e destacados em itálico, seguido do codinome atribuído aos informantes, estatuto mediúnico, mês e ano da entrevista formatado entre parênteses. Nos estatutos, utilizo a seguinte abreviação: cacique-chefe (C. C.), cacique-auxiliar (C. A.), médium passista (M. P.), médium desenvolvente (M. D.), médium não desenvolvente (M. N. D). Essas abreviações não são utilizadas no terreiro, mas são categorias centrais na nossa análise por marcarem os principais estatutos dos médiuns no interior do grupo.

[2] *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder*, Fourth Editon, publicado pela American Psychiatric Association. Em português o texto é traduzido como Manual de Diagnóstico e Estatísticas das Perturbações Mentais.

aumentada", "indiferença" e "retraimento social" como definidores do transtorno que encontramos nos relatos dos médiuns:

> *Eu fiquei bem maluca da minha cabeça, que eu não sabia o que era eu, o que era Olinda. Eu sei que [...]* ***eu brigava*** *com Deus e todo o mundo, e todo mundo para mim não prestava* (Olinda, M. P., junho 2012).

> *Eu não acreditava em amor, eu não acreditava em paixão, eu não acreditava que a gente podia ser feliz. Para mim era o momento e mais nada, era aquilo e mais nada,* ***não tinha sentimento*** *pelas pessoas. Eu era assim, como se tivesse uma pedra no coração* (Amanda, M. P., julho 2012).

Tais comparações nos surpreendem por mostrarem proximidades entre o modelo religioso e o científico, quando podemos comparar o discurso do Guia com o de Kehl (2009) e quando as narrativas dos médiuns, mesmo aqueles que não usam o termo depressão, se aproximam dos critérios do DSM-IV. Apesar disso, as diferenças entre estes dois modelos de representação da doença e da saúde remetem ao laço social que estes modelos criam. Enquanto as dualidades presentes nas práticas do terreiro ligam o "individual" ao "coletivo"; o "eu" ao "outro"; as práticas biomédicas as separam.

Os atritos entre dualismos e dualidades, que percorrem o terreiro naquela imagem paradoxal de "hospital das almas", nos fazem refletir a respeito do duplo corpo/espírito. Analisando as definições dadas por Ogum Beira-Mar, as três causas da depressão estão atreladas ao próprio processo que une a alma/espírito ao corpo, o qual o Guia (e seu grupo) chama de reencarnação. As histórias das transformações pelas quais os médiuns passaram depois de sua entrada no terreiro deram ainda mais destaque a este duplo. Além disso, as doutrinas, aulas e palestras das quais participei no terreiro davam mais ênfase ao espiritual e, enquanto isso, eu me perguntava "E o corpo nisso tudo?".

Com este questionamento, percebemos a forte influência daquele pensamento dualista, contradizendo o próprio processo de cura através da incorporação, pois esta prática parte do corpo para tratar o sujeito como um todo (físico, mental e espiritual) e não apenas o aspecto espiritual, como o discurso mostrava. Dessa forma, tendemos a interpretar com Laplantine (1991) a cosmologia do grupo como um modelo de cura pelo adorcismo relativo, sobre o qual aprofundaremos nosso conhecimento no item três, intitulado "As metamorfoses das experiências".

Defrontamo-nos com problemas seculares quanto à relação entre corpo e espírito, e focamos nossa análise atual nas contradições daí decorrentes. A concepção segundo um pode existir sem o outro cria uma verticalização nessa relação, em que o espírito detém um

domínio. Esta aparente sujeição do corpo ao espírito abre campo para o conceito de "corpo-máquina" (LE BRETON, 2011), cuja distinção do homem e do seu corpo implica na apreensão deste último como inferior pela efemeridade, fraqueza, putrefação e sujeira. Nesse caso, há uma distinção por oposição que verticaliza a relação entre ambos, diferenciação própria do dualismo.

O campo de pesquisa nos mostrou que o tratamento para os "males do espírito", como a depressão, perpassam o corpo através do transe, possessão, incorporação. A partir disso, concluímos, através de nossas observações etnográficas, que a cura para o espírito perpassa o corpo, pois a condição corporal impõe limites ao espírito e põe à prova a superioridade do poder deste último, ou seja, **ambos possuem seus próprios poderes**. Com isso, o tratamento do espírito a partir do corpo ilumina uma distinção dada horizontalmente num duplo, no qual as diferenças são as molas de uma tensão, própria da dualidade. Como expõe David Le Breton (2011, p. 11), o dualismo apaga/elimina o fato de que "a condição humana é corporal, de que o homem é indiscernível do corpo que lhe dá a espessura e a sensibilidade de seu ser no mundo.". Sendo assim, nossa hipótese é a de que nem todo sofrimento/doença (*pathos*) pode ser transformado/curado considerando somente o espiritual ou somente o corporal.

Tal hipótese é a própria contradição, ambiguidade que perpassa o terreiro quando aproxima-se do discurso dualista (científico e católico) da cultura ocidental erudita, que tem a escrita como seu signo de superioridade, proximidade que analisaremos no subitem 2.1 ao abordarmos a questão da "umbanda do conhecimento". Este discurso gera contradições frente ao nível experiencial e da práxis da umbanda pelos médiuns do terreiro, onde prevalece a relação horizontal do processo de cura pela incorporação.

A imagem paradoxal dada pelo líder do grupo, segundo a qual o terreiro seria um "hospital das almas", mostra a contradição inerente à separação entre a dor física e a dor do espírito/alma. Além de ser uma herança do Kardecismo preponderante no sudeste brasileiro, como mostra Emerson Giumbelli (2010), esta imagem faz uma associação ao sistema de conhecimento biomédico (LAPLANTINE, 1991). Junto a isso, há uma dissociação do sistema biomédico pela especificidade de tratar das almas, aproximando-se do conhecimento que este último autor chama de sócio-médico, para se referir a sistemas relacionais que não pretendem emancipar-se do social – lugar em que a "medicina popular" resgata o religioso. A maneira dualista (científica) de apreender o corpo presente nesta imagem defronta-se com seu aspecto religioso, pois neste hospital as almas/espíritos só se curam quando se mostram presentes através da condição corporal.

Esta ambiguidade é central para o nosso problema de pesquisa, pois é nela que o confronto entre os dualismos e as dualidades resgata a disputa entre o hospital e o templo. De fato, essas duas instituições são, nos discursos comuns, separadas pelo processo de objetivação dos desarranjos do corpo. François Laplantine (1991, p. 215) mostra que "[...] o fundamento do conhecimento médico consistiu historicamente em uma lenta *desimplicação do mal*, oriunda de uma concepção sacra ou filosófica do homem, e da *doença*, por fim encarada em sua positividade naturalista.". A imagem de hospital aproxima o grupo de uma compreensão próxima àquela do corpo-máquina – quando o médium é chamado de "aparelho" – dada pelo dualismo presente no discurso científico e kardecista. Enquanto a característica "das almas" refere-se à prática grupal na qual o corpo é sacrificado, sendo modelado por outras entidades – quando o médium é chamado de "cavalo". Neste caso, temos uma dualidade referente à "domesticação" do médium perpassada pelo seu corpo, tanto associado ao seu aspecto animal quanto mecânico.

Daí decorre um discurso umbandista ambíguo e insatisfatório, por exemplo, aquele do conhecimento literário sobre a doença, analisado por Laplantine (1991, p. 28), que nos leva a pergunta: "é a rua que oscila ou é o bêbado que titubeia?". Dúvida constitutiva da antropologia que exige o desdobramento difícil de "Experimentar em si a tensão (e analisá-la) entre o ponto de vista do bêbado que vê a rua oscilar (e é preciso que participemos nós mesmos dessa embriaguez para saber o que ela busca!) e o ponto de vista do espectador que vê o bêbado que vê a rua oscilar." (LAPLANTINE, 1991, p. 29). Tal qual a literatura de médicos que experimentam as sensações inerentes à doença, o oxímoro do hospital das almas traz, por sua vez, uma busca pela sistematização das sensações da incorporação como meio de obter uma legitimação pelo "comprovado cientificamente".

Além disso, o terreiro não elimina o tratamento de determinadas doenças pelo sistema biomédico. De outro lado, a incorporação e os passes conjugam o biológico e o espiritual proporcionando efeitos imediatos, como a eliminação de uma doença intratável num âmbito biomédico, ou causando vômitos, tosses, choro, sangramento vaginal momentâneo, etc. Há casos nos quais as pessoas passam por doenças e devem sofrer com elas, sendo-lhes dado o apoio para o enfrentamento das dores decorrentes do tratamento biomédico (como uma quimioterapia); enquanto outras recebem o auxílio imediato, sendo-lhes indicado algum tipo de trabalho (oferenda), através do qual a doença é eliminada, impressionando os exames e diagnósticos dados pela biomedicina. Não há um critério preestabelecido que determine a eliminação da doença, quem define o critério são os Orixás, os Guias, o Além, Deus. Este ponto refere-se ao sentido da doença pois

> Enquanto a intervenção médica oficial pretende apenas fornecer uma explicação experimental dos mecanismos químicos-biológicos da morbidez e dos meios eficazes para controlá-los, as medicinas populares associam uma *resposta integral* a uma série de insatisfações (não apenas somáticas, mas psicológicas, sociais, espirituais para alguns, e existenciais para todos) que o racionalismo social não se mostra, sem duvida, disposto a eliminar. O que constitui o sucesso e a perenidade dessas terapias [...] é o fato de o indivíduo doente jamais chegar a se *conformar* com a questão do porquê (por que me encontro neste estado e por que eu?) de sua doença (LAPLANTINE, 1991, p. 220).

As contradições eminentemente dualistas presentes na conjunção do hospitalar com o religioso, como na imagem de "hospital das almas", dão o tom de uma "modernidade" e/ou "civilidade" para a umbanda, de maneira que seja possível obter uma legitimidade de suas práticas mágicas, como expõe Artur Isaia (2011). O próprio grupo utiliza o termo "magístico" no lugar de "mágico" para diferenciar suas práticas do ilusionismo, espetáculo do mágico. Este mesmo termo ilumina uma superioridade conferida à magia, se pensarmos, por exemplo, na imagem da diferença terminológica entre "musicista" e "músico". Esta mesma estratégia mantém a magia num nível marginal frente ao aspecto religioso e hospitalar (científico).

Retornamos à questão das mutações dos modelos etiológicos-terapêuticos que, segundo Laplantine (1991), podem passar de uma variante a outra sem mudar de especificidade lógica, mas mudando de significado. O autor afirma que as condições de imposição da medicina que qualificamos como científica

> só podem ser explicadas se levarmos em conta o fato de que ela encontrou um terreno social (e principalmente religioso) favorável a sua eclosão. Nesse sentido, seria interessante estudar, de um lado as mentalidades que contribuíram para a sua implantação e de outro, as reinterpretações 'populares' que facilitaram seu desenvolvimento. [...] O que nos explica passarmos sem descontinuidade do 'Cordeiro de Deus que tira os pecados do mundo' para a intervenção cirúrgica, que procede igualmente pela extração e que se desenvolveu precisamente em terras cristãs [...] e não em terras árabes, onde o Islão ensina que perder sangue torna o mulçumano impuro [...] (LAPLANTINE, 1991, p. 42).

Tendo isso em vista, nosso problema centra-se em torno do rito, das experiências, da magia e das técnicas. Da mesma forma, estamos tratando de diferentes percepções sobre a vida e a morte. Tanto o médico quanto o padre as separam e, por isso, lutam contra a morte, que o autor chama de modelo ontogênico (o "ser" da doença, os seres que levam à morte) e/ou exorcista (tratamento pelo combate). Estes modelos buscam descobrir os causadores da morte, justificando a própria abertura de cadáveres, uma entrada na morte, para dissecá-la e extirpá-la. Enquanto a magia, a possessão e o transe não separam a vida da morte, ao contrário, movimentam a vida através de uma comunicação com os mortos e, por isso, são vistas como perigosas.

Dito isso, focalizamos a ideia de experiência presente nas obras de Victor Turner, a qual John C. Dawsey (2005) revisa partindo da relação entre perigo e experiência no âmbito de uma antropologia da performance:

> A etimologia de experiência, ressalta o autor [Turner], deriva do indo-europeu *per*, com o significado literal, justamente, de "tentar, aventurar-se, correr riscos". Experiência e perigo vêm da mesma raiz. A derivação grega, *perao*, "passar por", também chama a atenção de Turner pelo modo como evoca a idéia de ritos de passagem (DAWSEY, 2005, p. 1-2).

Este termo pode estar atrelado à noção de experimento, cujo adjetivo científico lhe confere rigor, objetividade e legitimidade depois do século XIX; mas também, remete a "experiência narrada" da qual fala Walter Benjamin (1985) nas suas considerações sobre o narrador, através da figura do camponês sedentário e do marinheiro comerciante. O sentido de experimento deriva da experiência, mas é diferente desta porque o experimento está circundado de um controle, uma uniformidade que não leva em conta o nível subjetivo da percepção e do sensível. Retornaríamos aqui a oposição referente ao pensamento mítico e científico trazida por Levi-Strauss (1996). Ou estaríamos remetendo ao **descontrole** implícito pela distinção entre o experimento e a experiência? Ou ainda, a proximidade entre experiência e perigo remeteria ao medo e a coragem do contato com o **desconhecido**?

Estas questões são constitutivas da própria antropologia, portanto, este texto busca observar como um grupo resolve o seu contato com o descontrole, por exemplo, a depressão, uma doença. E como o contato com o desconhecido – invisível, mas sensível – pode trazer alguma transformação reconfortante, satisfatória.

Transpondo estes problemas para nosso campo, retornamos ao aspecto histórico das estratégias de legitimação dos primeiros umbandistas. Emerson Giumbelli (2010) aproxima-se do nosso problema dos dualismos e das dualidades ao interpretar os escritos sobre umbanda dos anos 1930, mostrando a presença na recusa da cultura africana (mítica e mágica). Segundo o autor, as peculiaridades entre o nordeste – onde a categoria afro-brasileiro se consolida – e o sudeste – onde o espiritismo é referência – cria, para o que seria afro-brasileiro, as expressões macumba, baixo espiritismo e feitiçaria. Nesse sentido, a umbanda se consolida, nacionaliza e institucionaliza enquanto Espiritismo de Umbanda, tendo como marco o Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda em 1941.

Analisando a expressão "baixo espiritismo", o autor sugere "que ela revela que, no Sudeste das primeiras décadas do século XX, a referência para se conceber e se desenhar o 'campo mediúnico' remetia ao 'espiritismo" (e não ao 'afro-brasileiro')" (GIUMBELLI,

2010, p. 110). Tal característica indica a veste espírita na fundação da umbanda na medida em que os estudos sobre umbanda no sudeste terão como base o espiritismo; enquanto no nordeste teremos as distinções entre candomblé de caboclo, catimbó e culto de jurema, que não se institucionalizam através de pesquisadores por uma suposta tradição:

> Durante o governo discriminatório de Getúlio Vargas (1930-1945), por exemplo, os terreiros que se abriam à presença dos pesquisadores e intelectuais e tinham suas práticas rituais consideradas como 'tradicionais', tinham também a possibilidade de se tornarem menos estigmatizados e de contarem com a colaboração dos intelectuais na contenção da repressão policial (SILVA, 2006, p. 77).

Partindo dessa centralidade do espiritismo kardecista no sudeste, a categoria "baixo espiritismo" explicita a presença destes e

> a ausência de atuação de intelectuais acadêmicos junto aos praticantes e lideranças religiosos no Sudeste. Não há nada parecido, no Rio de Janeiro, à intervenção de um Gilberto Freyre ou de um Édison Carneiro em Recife e em Salvador. Arthur Ramos, que poderia ter exercido esse papel ao se radicar no Sudeste, preferiu se dedicar a outras militâncias, sobretudo no campo da educação. Esse contraste é explicável: que motivação teriam para colaborar intelectuais que consideravam as práticas religiosas africanas no sudeste irremediavelmente degeneradas e contaminadas? (GIUMBELLI, 2010, p. 110).

No Rio Grande do Sul, existe o Batuque como religião "tradicional" semelhante ao Candomblé baiano. Norton Corrêa (2006) e Ari Pedro Oro (2002) descrevem o campo afro-rio-grandense dividido entre Umbanda ("pura"), Linha Cruzada (ou Umbanda Cruzada) e Batuque ("puro"). Em termos de ação política teríamos, respectivamente, os umbandistas, africanistas e batuqueiros. Os primeiros reivindicando uma identidade nacional brasileira e a mistura de povos em uma "democracia racial"; os segundos e terceiros exaltando as tradições africanas. Tal como a Macumba no Rio de Janeiro, o Candomblé de Caboclo na Bahia e os Torés do Recife (DANTAS, 1988), a Umbanda Cruzada é uma mistura "impura", muitas vezes, mal vista tanto por Umbandistas como por Batuqueiros. Além disso, os termos africanistas e batuqueiro podem assumir um caráter pejorativo para qualificar a magia praticada como negativa ("magia-negra").

Segundo Oro (2002, p. 358), a Umbanda ("pura", "branca") se instala neste Estado nos anos 1930, adequando-se "aos novos tempos: seus rituais não se prolongavam noite adentro, não faziam uso de tambores e não realizavam sacrifícios de animais.". Na década de 1960, a Linha Cruzada surge como resposta aos problemas decorrentes da consolidação do capitalismo, como desemprego, insegurança, doenças, frustrações, além disso, segundo Corrêa (2006, p. 61), sendo a "grande maioria das casas de culto no Rio Grande do Sul". Num movimento semelhante, Reginaldo Prandi (1991, p. 22) observa um crescimento dos terreiros

de candomblé em São Paulo, indicando um movimento que vai da umbanda ao candomblé, remetendo a um processo de reafricanização dos cultos e terreiros no final da década 1980. O autor traz os relatos dos umbandistas que migraram para o candomblé, vendo a umbanda como um período necessário para essa a inserção no candomblé. Quanto a Linha Cruzada no Rio Grande do Sul, Corrêa (2006, p. 62) diz "'Trabalhar nas duas linhas', conforme a expressão êmica é visto como vantajoso pelos próprios participantes da religião", principalmente, pelo baixo custo em relação ao Batuque.

Junto a este processo, dado pelo surgimento e expansão da Linha Cruzada, ocorre uma disputa política em torno da brasilidade e africanidade da Umbanda. Observamos que a referência ao Espiritismo Kardecista no sudeste brasileiro influencia nesta disputa entre uma Umbanda Branca e uma Umbanda Cruzada no Rio Grande do Sul. Corrêa (2006) também expõe a situação do negro neste estado frente ao esforço de intelectuais na defesa de uma "democracia racial" rio-grandense. O argumento desses democratas era o de que

> não haveria discriminação racial no Rio Grande do Sul pelo fato de ter sido mínima, segundo eles, a presença do negro entre nós (Ornellas, 1956: 5), dizendo literalmente o último [Walter Spalding]: 'jamais foi elevado o número de escravos na Província' arrolando seu número, entre 1816 e 1829, em 'apenas' 26.600 (Spalding, 1935:36). [...] este 'apenas' representa, na época, cerca de 30% do total de habitantes (CORRÊA, 2006, p. 43).

Enquanto os umbandistas se agarram à ideia de "democracia racial" e se adaptam ao aceito socialmente, os africanistas reivindicam a origem e pureza africana dos ritos. No trabalho de campo, encontramos uma umbanda próxima do qualificativo "branco" por não servir animais sacrificados aos orixás. Nas disputas religiosas, essa falta torna o terreiro fraco, "Umbanda light", que desrespeita os orixás; enquanto, os lideres do grupo estudado tendem a interpretar a utilização do sangue como um rito primitivo. Ao mesmo tempo, o terreiro que estudamos pode ser visto como um terreiro desviante daquela Umbanda "pura", por utilizar atabaques e por realizar sessões destinadas aos Exús. E, veremos federações umbandistas adicionarem "cultos afro-brasileiros" em seus nomes e membros a partir dos anos 1980, numa estratégia política de legitimação, dando respaldo burocrático aos terreiros, além de aumentar o número de membros. Com isso, essas instituições passam a frouxar suas exigências, sem posicionarem-se nas divergências latentes entre esses grupos religiosos distintos.

1 CONTEXTO DA PESQUISA

Realizamos nossa pesquisa no município de São Benedito[3], cidade próxima a Santa Maria, pertence à região central do estado do Rio Grande do Sul. Segundo dados do IBGE, São Benedito contou mais de vinte e três mil habitantes no censo 2010. Destes, 58,6% dos habitantes concentram-se nas faixas etárias entre 30 e mais de 70 anos de idade. Dos jovens residentes, 21,8% estão na faixa dos 15 aos 29 anos e transitam entre as cidades vizinhas, principalmente Santa Maria, num fluxo intermunicipal de estudantes, trabalhadores e jovens em idade de alistamento militar. Tal situação reflete no conjunto dos médiuns que participam como membros do terreiro estudado, tanto na distribuição etária quanto nos trânsitos entre São Benedito e Santa Maria. Para melhor expormos o contexto, focaremos primeiro nos dados estatísticos, esclarecendo estas relações intermunicipais presentes na genealogia do terreiro.

Em nosso levantamento, 75% das/os entrevistadas/os estavam na faixa dos 35 aos 54 anos de idade; 80% eram mulheres; 60% se declaram brancas/os; 70% ex-católicas/os. O grande número de mulheres não seria um dado novo numa pesquisa em um terreiro, seja ele de Umbanda ou não. Da mesma forma, o terreiro de Umbanda Esotérica apresentar uma maioria que se declara com a cor/raça branca também não é surpreendente. E os 70% provenientes de uma criação católica confirmam a preeminência dessa religião.

Retornando ao censo 2010, temos 82,08% da população da cidade como Católico Apostólico Romano; outros 9,17% se identificaram como pertencentes a alguma categoria das religiões Evangélicas; 3,59% se disseram Espíritas; 1,76% enquadraram-se na categoria Umbanda e Candomblé; e 1,45% como Sem religião, conforme a tabela abaixo.

---

[3] Usamos um codinome para a cidade onde realizamos a pesquisa, pois respeitaremos a vontade dos informantes, não identificando o terreiro, nem a sua localização precisa.

Tabela 1 – Pertencimento religioso em São Benedito segundo IBGE

RELIGIÃO	F	f%
Católica apostólica romana	19534	82,08%
Católica apostólica brasileira	212	0,89%
Evangélicas	2.183	9,17%
Outras religiões cristãs	9	0,04%
Testemunhas de Jeová	167	0,70%
Espíritas	855	3,59%
Umbanda e candomblé	418	1,76%
Novas religiões orientais	12	0,05%
Sem religião	344	1,45%
Não determinada	45	0,19%
Não sabe	20	0,08%

Apesar do grande número de católicos, sabemos que muitos desses cristãos podem frequentar outras religiões, assinalando um silenciamento dos trânsitos religiosos, que não acarretam em múltiplos pertencimentos. Frente a isso, encontramos entre as/os ex-católicas/os nuances que indicam os trânsitos religiosos e a fragilidade do pertencimento católico nas declarações de "eu era à toa", por serem batizadas/os no catolicismo, mas não frequentar a missa da mesma forma como frequentam o terreiro. Outro grupo das/os ex-católicas/os também se declararam espíritas, aquelas/es que frequentaram terreiros de Umbanda Cruzada se disseram "batuqueiras/os", termo dissociado da religião afro-brasileira tradicional no Rio Grande do Sul, o Batuque. Além de uma minoria que declarou frequentar religiões evangélicas. Esta dominação da religião católica também está atrelada a própria fundação de São Benedito, cuja história gira em torno da construção de uma capela em homenagem a Nossa Senhora da Conceição, em 1830, até se tornar um município em 1877, após disputas territoriais.

Na tabela acima, selecionamos as categorias principais. Algumas delas subdividem-se, por exemplo, na categoria Umbanda e Candomblé, na qual temos 383 pessoas na primeira (1,61% da população residente), trinta e cinco na segunda (0,15% da população), e nenhum caso listado na categoria "outras declarações de religiões afro-brasileiras". Esse último dado se mostra no mínimo curioso frente à diversidade das religiões afro-brasileiras, a singularidade do Batuque como tradição africana no Rio Grande Sul e aos entrecruzamentos culturais possíveis, como o caso da Umbanda Cruzada (Oro, 2002) – tipo de umbanda na qual se utiliza o sacrifício de animais enquanto ato de "sacralização", semelhante ao Batuque e ao Candomblé. Visto isso, a categoria Umbanda e Candomblé ignora todas estas nuances

englobando-as numa mesma categoria, separando-as do Kadercismo. Da mesma forma, a categoria Espírita ignora as variações, podendo incluir membros de terreiros, pois é possível que os frequentadores do terreiro se identifiquem como espíritas de uma maneira não kardecista, para marcar sua distância com o catolicismo.

Na cidade, há dois terreiros conhecidos pela população: o terreiro onde realizamos essa pesquisa, cujas atividades se iniciaram em 2006; e o terreiro dirigido por Pai João, que iniciou suas atividades dez anos antes e segue a Umbanda Cruzada. Pai João retorna de Porto Alegre a São Benedito e funda um terreiro de umbanda em 1996. Alguns anos depois, torna-se "africanista", expressão que tanto Pai João como Paulo utilizam para definir aqueles que utilizam sacrifícios de animais em seus rituais, uma maneira de caracterizar seu vínculo com a tradição africana[4]. Antes da instalação de Pai João, São Benedito contava com poucos terreiros, os quais eram escondidos por sofrerem discriminações pela maioria católica, tanto quanto as benzedeiras e cartomantes que atuavam enquanto tais por serem mais aceitas pelo catolicismo. Por isso, as pessoas tinham o hábito de deslocarem-se até Santa Maria para realizar as suas atividades mágico-religiosas em terreiros assumidos. Aqui já temos uma indicação das relações intermunicipais já mencionadas.

Esta discriminação parece persistir quando comparamos o levantamento do censo com os dados da nossa pesquisa, pois há aproximadamente cem médiuns e, a cada sessão, outras trezentas pessoas participando do público. Esta divergência entre os dados do censo e os do campo nos leva a refletir sobre as categorias "sem religião", "Religião não determinada" e "não sabe". Parece-nos sintomático o silenciamento dos trânsitos religiosos frente ao caráter impositivo da identificação "católico". Além disso, é interessante notarmos que a categoria "não determinada e múltiplo pertencimento" possui quarenta e cinco pessoas listadas somente na subcategoria "religiosidade não determinada ou mal definida". Por isso, utilizamos a expressão "não determinada" na tabela 1, evidenciando a inexistência dos casos de "declaração de múltipla religiosidade", ou seja, parece melhor, frente às categorias institucionais do censo, ser identificado como "mal definido" do que como "múltiplo".

A negação do múltiplo e dos trânsitos está estritamente ligada ao nosso trabalho na medida em que nos debruçamos sobre as contradições decorrentes das separações (dualismo)

---

[4] Pai João contou que foi "aprontado" pela sucessora de Mãe Menininha do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá em Salvador, na Bahia, entre os anos de 1990 e 1996, onde aprendeu alguns ritos. A narrativa "africanista" não deve ser confundida com o sentido dado a ele pelos antropólogos, mas entendida como uma maneira de caracterizar o fato do ritual umbandista dele ancorar-se numa tradição que se percebe como Africana através desse vínculo. Ou seja, não pode ser relacionado com uma reivindicação étnica e política da sua atividade ritualística.

e das tensões nos encontros (dualidades). Nesta contradição aparece o oxímoro “hospital das almas”, que nos faz pensar que a ausência de declarantes de múltipla religiosidade na cidade, alerta para a percepção de algumas religiões como uma forma de terapia para tratar dos mais variados sofrimentos, tal como Paula Monteiro (1985) interpreta a magia na Umbanda. Desse modo, o “hospital das almas” serve a qualquer pessoa, pertencente a qualquer religião própria da caridade pregada no terreiro, não havendo possibilidade para os múltiplos pertencimentos, e sim, uma distinção entre os “frequentadores” – nos termos do grupo, os “consulentes” –, e os “participantes” em sua maioria “médiuns da corrente”.

Os cursos – “Primeiros passos” e “Teologia umbandista” – promovidos no terreiro de forma institucionalizada e com certificação a partir de 2013, fizeram com que alguns dos frequentadores passassem a identificarem-se como umbandistas. Esta formalização dos cursos associa-se à questão dos múltiplos pertencimentos e aos trânsitos, pois o próprio grupo não parece ver com “bons olhos” uma múltipla identificação e cria os seus próprios meios de distinção como umbandistas. Apesar do oxímoro, que permite o contato com uma multiplicidade de pessoas e crenças, o grupo ainda faz um corte, poderíamos dizer, entre os umbandistas e os não-umbandistas – o dentro e o fora.

Sendo assim, o “hospital das almas” possibilita a participação desse grupo minoritário no complexo religioso local, cujo predomínio católico e evangélico é perpassado ainda por uma pressão. Tal conjuntura religiosa acompanha os próprios líderes religiosos dos dois terreiros, cujas histórias de vida perpassam um “berço católico” e o contato próximo com igrejas evangélicas. Quanto à relação entre as religiões evangélicas e a Umbanda, Reginaldo Prandi (1991) expõe que

> Nas grandes capitais do Sudeste, e depois por toda parte e cidades, a umbanda, em seu processo de constituição, nasce como religião universal, isto é, sem limites de geografia, cor e classes sociais. Essa umbanda, ao reter e manipular a mitologia do candomblé, retrabalha a cosmogonia kardecista e elabora uma pauta ética muito próxima de valores cristãos já recuperados pelo kardecismo, e exacerbados pelas denominações pentecostais (PRANDI, 1991, p. 21).

Esta “universalidade”, dada pela imagem da categoria êmica de “hospital das almas”, parece ser o primeiro campo de disputas simbólicas entre umbandistas e evangélicos. O segundo campo refere-se à permanência simbólica do cristianismo na constituição da Umbanda. Retomando os dados do censo de 2010, observamos 2.183 (9,17%) evangélicos na cidade, entre os quais 1.319 (5,54% da população) são de origem pentecostal. As tensões daí decorrentes refletem um fenômeno demográfico mais amplo, presente em todo o território brasileiro, e a origem de uma disputa simbólica que gira em torno da

> recarismatização da cristiandade. [...] segundo Montano [um cristão do segundo século], por volta do ano 150, os cristãos haviam abandonado certos carismas, por exemplo: 'falar em línguas', 'receber revelações divinas' ou esperar pelo poder da divindade 'sinais', 'curas' e 'maravilhas' (CAMPOS, 2005, p. 103).

Tratando das origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro Leonildo Silveira Campos (2005) indica esta recarismatização como parte de uma pré-história do pentecostalismo. Tal processo não nos parece tão distinto daquela constituição da umbanda citada por Prandi (1991), já que o termo carisma, do latim "*charísma"*, significa "dom" ou "dádiva divina". Nesse caso, atrelado às manifestações físicas e psíquicas, como êxtases, visões, glossolalia, etc., que se aproximam das palavras que utilizamos: experiências, sensações, intuições, ou mesmo, mediunidade, incorporação[5]. Sendo assim, não deixamos de estar no campo da magia.

Em seu esforço para explicar a crença na magia, Mauss (2003) encontra um novo elemento nos ritos mágicos que é a ideia de poder, ou "potencialidade mágica", enquanto uma força. Junto a isso, a ideia de meio para exercer este poder irá servir de base para a sua análise dos ritos. Da estranheza do adulto europeu, como diz Mauss (2003), frente às noções de poder/força e meio, o autor encontra um modo de explicar a magia através de uma "psicologia não intelectualista do homem" dada através da noção melanésia de *mana*. Esta palavra "não é simplesmente uma força, um ser, é também uma ação, uma qualidade e um estado. Em outros termos, a palavra é ao mesmo tempo um substantivo, um adjetivo, [e] um verbo" (MAUSS, 2003, p. 142). Partindo dessa perspectiva, podemos sugerir que tanto a "recarismatização da cristiandade" na pré-história do pentecostalismo quanto a "manifestação do espírito para a caridade", frase pronunciada em campo como lei dos terreiros de umbanda, carregam consigo as duas noções encontradas por Mauss (2003): poder/força e meio.

Além disso, Campos (2005) refere-se a duas situações distintas como marcos inaugurais do pentecostalismo norte-americano: Charles Fox Parham em 1901, no Topeka (Kansas); e William Joseph Seymour em 1906 em Los Angeles (Califórnia). Em resumo, Parham foi um pregador branco que primeiro relacionou experiências extáticas (transes e glossolalias) com o "batismo com o Espírito Santo" e, Seymour, um negro que assistiu às aulas de Parham do lado de fora da sala devido às políticas racistas de segregação correntes

---

[5] Termo nativo que designa o transe de possessão no grupo.

naquela época, assumindo o pastorado de uma igreja *holiness*[6], onde iniciou seu próprio ministério.

Com essas afirmações, teríamos duas origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro, uma branca e uma negra. Sendo assim, não podemos determinar com maior propriedade qual das duas foi efetiva. Lanço a questão sem poder responder com maior propriedade. De qualquer maneira, as associações racialistas entre cultura e cor da pele participaram desse processo tanto quanto dos conflitos políticos em busca do reconhecimento social que encontramos na história da Umbanda a partir da década de 1930, como já mencionamos. Segundo Campos (2005), o movimento pentecostal chega ao Brasil em 1910, diversificando-se nos anos seguintes e expandindo-se de modo a possibilitar a subdivisão das religiões de origem pentecostal, como podemos observar no censo 2010 do IBGE que segue abaixo.

Tabela 2 – Subdivisão das religiões evangélicas conforme o censo IBGE 2010

RELIGIÕES EVANGÉLICAS		
DE MISSÃO	**n**	**Total**
Luterana	453	
Metodista	15	468
DE ORIGEM PENTECOSTAL		
Igreja Assembléia de Deus	735	
Evangelho Quadrangular	167	
Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)	58	
Igreja Deus é Amor	49	
Outras	310	1319
Não determinadas		396
Total		2183

Temos na tabela acima um exemplo de multiplicidade que não encontramos nas outras religiões de maneira tão clara e declarada. Esta heterogeneidade das religiões evangélicas parece lhes conferir uma força política e pressão religiosa frente à postura universalista da Umbanda. Tal posicionamento, no entanto, provoca separações geradoras de divergências entre kardecista, umbandistas e “africanistas” no Rio Grande do Sul.

[6] Na análise de Campos (2005) sobre o campo religioso protestante nos EUA, o autor busca fazer um antes, um durante e um depois da aparição pública do pentecostalismo. Portanto, algumas das igrejas *holiness* seriam pré-pentecostais.

No terreiro de Umbanda Cruzada, Pai João defende a Umbanda enquanto religião afro-brasileira cuja raiz e matriz cultural são africanas. No terreiro que estudamos, o cacique Paulo[7] defende a Umbanda enquanto uma religião brasileira, refletindo a mistura de culturas própria do país. Embora essas diferentes visões provoquem distanciamentos, ambos buscam o reconhecimento público da Umbanda em períodos históricos diferentes e com estratégias distintas. No primeiro caso, Pai João retorna da capital do Estado para sua cidade natal como Umbandista. Em 1999, ele se associou à Liga Espiritualista de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros (LEUCAB) em busca do reconhecimento público do seu grupo. No segundo caso, esta luta política é implementada pela criação de cursos dentro do terreiro e de um encontro anual (Fórum) de umbandistas na cidade (2013), ao qual voltaremos mais adiante.

Observando as respectivas datas destes acontecimentos, veremos significativas mudanças, sobre as quais trataremos no item 2 com a genealogia do terreiro, reflexões que serão prorrogadas no subitem 2.3, no qual abordamos o processo de institucionalização do grupo. A própria genealogia nos indicará uma maior porosidade na fronteira entre o grupo umbandista estudado e o grupo de espíritas de São Benedito devido àquela aparente hegemonia católica já mencionada. Apesar das diferenças, há um grau de colaboração entre ambos, não sendo raro que pessoas sejam encaminhadas da casa espírita para o terreiro.

Além disso, há casos de participantes da casa espírita que frequentam esporadicamente o terreiro, ou leituras pontuais de livros espíritas e kardecistas por parte dos médiuns e frequentadores do terreiro. Tais observações alertam novamente para os caminhos e trânsitos religiosos que permanecem ocultos no levantamento quantitativo. Também ocorrem trânsitos com o terreiro de Pai João. No entanto, esta fronteira é mais conflituosa, referindo-se antes a demarcação de fronteiras, em vez de se referir a uma porosidade propriamente dita, como veremos. Em vista destas demarcações e porosidades do terreiro, retornamos ao problema da hegemonia do catolicismo em São Benedito, que expomos no início da contextualização do nosso campo.

A centralidade do sistema religioso católico, cujos valores cristãos são recuperados pelos discursos kardecistas, deixa um lugar marginal para a magia africana presente na Umbanda, como vimos com Prandi (1991). Por conseguinte, a disputa simbólica com as

---

[7] Respeitando a vontade dos informantes, utilizaremos nomes fictícios para os relatos de entrevistas, de forma a não revelar fatos que identifiquem e/ou comprometam os entrevistados. O consentimento das entrevistas ocorreu informalmente no ato da entrevista, selando o comprometimento ético da pesquisa. Sendo fiel a relação de confiança estabelecida, não julgo necessário o crivo de um Comitê de Ética, sendo que pois o presente trabalho segue os acordos selando as relações entre a etnógrafa e os “informantes”, não comprometendo sua integridade.

igrejas evangélicas ocorre através desses mesmos valores cristãos, que também marginalizam e inferiorizam a magia presente nas tradições africanas. Retomando nossa problemática a partir desse contexto, temos na umbanda, no kardecismo e nas igrejas evangélicas, uma premissa dada a partir do modelo cristão para reelaborar as experiências, sensações e fenômenos que poderíamos chamar de mágicos.

Portanto, até este momento, tratamos de questões que permeiam o município de São Benedito, contextualizando o grupo estudado no ambiente religioso próprio a esta cidade. Em seguida, apresentaremos como se deu nossa inserção em campo no subitem intitulado "Entrada: como 'Estar lá'". No subitem 1.2, "O terreiro: o início individual de um coletivo", descreveremos, primeiramente, a história de sua fundação, relatando uma narrativa de vida que resulta dos trânsitos entre São Benedito e Santa Maria; e depois, o espaço físico do terreiro e sua ampliação. No subitem 1.4, "Presenças: os habitantes do terreiro", deteremo-nos nas entidades com e sem corpo que habitam este espaço, problematizando as relações entre as categorias dadas pelo kardecismo e pelas tradições africanas na umbanda que encontramos. No item dois, "Genealogia: entre dogmas e práticas.", detalharemos as rupturas e as continuidades dessas influências, partindo da Umbanda de Simiromba para tratar das disputas entre uma Umbanda "pura" e "branca" de uma lado, e uma Umbanda "cruzada" e "negra" de outro. Enfim, no subitem 2.3 descrevemos o modo como o terreiro se institucionalizou e se posicionou frente às umbandas regionais e rio-grandenses. Posição que também se reflete na própria dinâmica dos seus ritos, nas sessões.

1.1 Entrada: Como "Estar lá"

A história de vida da pesquisadora é perpassada por participações em escolinhas infantis de evangelização na casa espírita e por viagens de São Benedito à Santa Maria para participar de um dos terreiros de Umbanda da cidade, além de um súbito interesse por astrologia, numerologia, meditação, livros sobre regressão e hipnose no início da sua adolescência. Tais inclinações foram adormecidas até o ano de 2010, quando foi impulsionada a buscar o terreiro estudado devido a uma crise de identidade atrelada aos desajustes mediúnicos, que veremos no decorrer deste trabalho com maiores detalhes, e entrar para a "corrente mediúnica", semi-círculo voltado para o congá formado pelos médiuns do grupo (Figura 1). Nesse mesmo ano, tal pesquisadora retomava o curso de Ciências Sociais, dando sequência ao 3º período após cursar as disciplinas que desistira no período de crise. Dessa forma, a construção desse objeto de pesquisa conjuga leituras de Ciências Sociais e a contínua

participação naquele grupo, que não provêm de uma curiosidade acadêmica sobre as religiões de matriz africana.

Figura 1 – A corrente mediúnica

A conjugação desses dois fatores ocorreu no final de 2011, em uma doutrina dominical, quando o cacique-chefe do terreiro perguntou: "Quem aqui nunca tomou remédio tarja-preta?". As reações subsequentes foram instigadoras da busca pela compreensão da concepção e do tratamento da depressão naquele grupo umbandista, como já expomos. Tendo isso em vista, iniciei uma observação exploratória de aproximadamente três meses, quando o deslocamento do olhar de "médium passista[8]" para o de "cambona" se mostrou pertinente por ser possível um distanciamento com o intuito de compreender "objetivamente" o funcionamento do terreiro. Este percurso remete à especificidade do tipo de cientista social que é o antropólogo.

[8] Como veremos, médium passista é aquele que consegue passar energia e atender pessoas, e cambonos (as) é uma posição na qual os médiuns não incorporam e trabalham auxiliando as pessoas da assistência a se direcionarem até os médiuns passistas já incorporados com seus Guias (os Caboclos, Pretos-Velhos, Exús, Pomba-Giras, etc.).

Marcio Goldman (2006) trata essa questão a partir da noção de experiência, problematizando a relação entre os saberes manuseados pelos antropólogos e os das pessoas com as quais eles trabalham para, enfim, refletir sobre o saber antropológico através da sua tentativa de "conferir dignidade à história dos tambores dos mortos". Usando a ideia de experiência dada por Godfrey Lienhardt nos anos 1960, segundo a qual as divindades Dinka espelham a experiência vivida, o autor caracteriza o método antropológico:

> os antropólogos são um tipo de cientista social para quem a socialidade não é apenas o objeto ou o objetivo da investigação, mas o principal, se não o único, meio de pesquisa. O cerne da questão é a disposição para viver uma experiência pessoal junto a um grupo humano com o fim de transformar essa experiência pessoal em tema de pesquisa que assume a forma de um texto etnográfico (GOLDMAN, 2006, p. 167).

Desse modo, nossos primeiros parágrafos tratam exatamente da transformação da experiência pessoal junto a um grupo humano que se converte em tema de pesquisa. Com três anos de distância desse processo, relataremos como nossa entrada no grupo se deu por um "Estar lá" perpassado por perturbações de uma neófita umbandista e etnógrafa que muito se debateu em torno do que chamaremos de duplo pesquisadora/nativa.

Um dos meus primeiros tormentos referia-se ao fato de partilharmos de muitas experiências narradas pelas/os nativas/os informantes. Ao invés de pensarmos, agirmos e sentirmos este duplo como inerente ao processo da pesquisa, nos torturamos ao entender essa participação do grupo de maneira paralela à pesquisa. Desse modo, pensávamos e escrevíamos sobre um entrecruzamento do papel de pesquisadora e de nativa num constante diálogo. No entanto, não há essa separação entre a pesquisadora e a umbandista, logo, não há entrecruzamento de papéis, nem diálogo, pois não é simultâneo, e sim, há duas perspectivas seguindo o aporte metodológico que buscamos na Etnopsiquiatria Complementarista (DEVEREUX, 1977).

Mesmo assim, esta separação nos serve para pensarmos na ilusão encabeçada pelo modo dualista de pensar a relação pesquisador/nativo, reificando uma hierarquia, entre o nós (acadêmicos) e os outros (nativos), como problematizarei no trecho "Aprender Etnografia na Umbanda e aprender Umbanda pela Etnografia", para abordar as proximidades e distâncias entre as experiências etnográficas e umbandistas. Este pertencimento ao grupo dos pesquisadores e dos pesquisados trouxe, num primeiro momento, a sensação de uma "bifurcação" de personalidade que paralisa o pesquisador. Sensação engendrada por oposições que impedem de pensar o múltiplo, limitam o etnógrafo em sua arrogância e silenciam os conflitos latentes. Desse modo, passei algum tempo vendo como paralelas as leituras e

experiências de uma acadêmica do curso de Ciências Sociais e os cursos, doutrinas, leituras e experiências como médium umbandista. Percepção errônea, pois é precisamente esta dupla perspectiva que torna possível esta pesquisa, este percurso, este objeto e esta dissertação.

É este "desdobramento" da pessoa do antropólogo que nos parece provocar a radicalização progressiva da questão apontada por Goldman (2006) quanto ao modo de "estabelecer uma relação entre o que os outros dizem e fazem com o que nós dissemos e fazemos" (GOLDMAN, 2006, p. 169). O autor parece estar propondo uma relativização da teoria antropológica quando sugere que ela seja antes um ponto de partida do que de chegada do caminho etnográfico, além disso, ele conclui "o antropólogo não é nem o cientista cujas teorias transcendem a experiência que ele decidiu partilhar, nem apenas mais um narrador a acrescentar seu relato a todos os demais" (GOLDMAN, 2006, p. 169). Parece-nos, então, que o autor aponta para uma dupla perspectiva da especificidade do trabalho dos antropólogos, marcada na e pela experiência etnográfica.

Nos primeiros meses da pesquisa, depois de deslocar-me para o papel de cambona, buscando tornar estranho o que me era familiar (DAMATTA, 1978), registrei duas frases no diário de campo do dia 23 de março de 2012, frases que já estavam em ressonância com esta dupla perspectiva: "*nasci para a Umbanda*" e "*Agora sim! Posso dizer que começou minha pesquisa.*". Neste momento, percebi que eu não deveria me distanciar, não ser aquele pesquisador que tudo quer objetivar. Ao contrário, eu deveria esquecer que estava pesquisando para aprender a ser umbandista. Jeanne Favret-Saada (1990) fala da "*prise*"/"ser pega" para se referir à reações que escapavam ao seu controle e indicava que ela estava afetada por efeitos reais dos atos e palavras rituais dos nativos.

No nosso caso, esse deslocamento para o lugar de cambona produziu uma "*dé-prise*", pois foi uma estratégia pela qual busquei me afastar daquilo que fugia do controle da pesquisadora e da objetividade na observação, ou seja, afastar-me da incorporação, do transe. Porém, as ideias de objetividade de uma neófita pesquisadora geraram três meses de frustrações e a sensação de desmoronamento da pesquisa: "se eu 'participasse', o trabalho de campo se tornaria uma aventura pessoal, isto é, o contrário de um trabalho; mas se tentasse 'observar', quer dizer, manter-me distanciada, não acharia nada para 'observar'[9]" (FAVRET-SAADA, 1990, p. 5). Os registros citados acima se deram num momento em que deixei de separar a pesquisadora e a nativa para participar da sessão como mais uma médium

[9] "si je 'participais', le travail de terrain devenait une aventure personnelle, c'est-à-dire le contraire d'un travail. Mais si je tentais d' 'observer', c'est-à-dire de me tenir à distance, je ne trouvais rien à 'observer'."

do grupo, após uma série de frustrações produzidas por aquela visão de "bifurcação". A caminho de compreender o desdobramento próprio desta dupla perspectiva, escrevi "*O grande dado é esse: ser afetado pela mediunidade gera uma situação em que somos nós mesmos quando, exatamente quando, deixamos de ser. Entender, ler, estudar é uma coisa, já o saber exige a prática, o afeto, a vivência*", ou seja, a experiência.

Nesse momento, fui "pega" novamente, um "*reprise*", pois a objetividade das tarefas de cambona mostrou que, mesmo como cambona, eu deveria permanecer participando do grupo durante a etnografia. Isto não significa que o conceito da autora de "ser afetado" se refira aquele estado romântico de uma pesquisadora que tenta se tornar nativa estabelecendo uma relação empática com o nativo. Esta dupla perspectiva do saber, proporcionado pela etnografia, nos leva a insatisfações e incômodos próprios deste lugar privilegiado, liminar e perigoso. Vagner Gonçalves da Silva (2006) trata dos limites da etnografia trazendo o relato de Sérgio Paulo Rouanet sobre a natureza desta relação comunicativa, segundo o qual "a validade do saber antropológico é determinada por um discurso teórico entre pares, tendo como objeto um conhecimento obtido a partir de um quase-discurso, realizado entre antropólogo e a comunidade estudada" (SILVA, 2006, p. 56).

Para Paula Monteiro:

> a lógica do nativo, seja ele antropólogo ou não, é sempre uma **lógica de posição**, então não há equivalência no diálogo e nunca haverá. Essa relação sempre terá interesses que não são intercambiáveis. [...] Não há razão comunicativa entre antropólogo e nativo. Se você fizer coincidir as duas esferas, a esfera do conhecimento desaparece [...] (SILVA, 2006, p. 56-57, grifo nosso).

Esta validade do saber antropológico entre pares, e esta lógica de posição, refere-se ao que chamamos de dupla perspectiva não simultânea. No nosso caso, fizemos um corte para articular, ou fazer a passagem, o momento de experimentar como nativa e o de observar através da escrita como pesquisadora – ao que Favret-Saada (1990, p. 6) chama de "*reprise*". Desse modo, deixei de direcionar minha atenção a uma observação supostamente mais objetiva que necessita do globo ocular, e passei a participar do trabalho de cambona e do grupo, atenta às necessidades lá presentes, seguindo as regras lá estabelecidas. Com este corte espacial e temporal, fazia os registros nos diários no dia seguinte às sessões, quando rememorava os acontecimentos entre os limites da memória e o cansaço do próprio registro. Neste momento, de fato, se realizava uma observação que ultrapassa a visão dada somente pela retina.

Ruth Cardoso (1996) discute os conflitos entre os ideais positivistas e quantitativistas frente ao crescimento de trabalhos qualitativos, cuja peculiaridade está na explicitação da subjetividade do pesquisador na pesquisa. E, atendo-se ao perigo da militância que coloca o autor como porta-voz do grupo, a autora salienta que "A capacidade de se surpreender, que deve ser inerente ao trabalho do cientista, fica amortecida quando se propõe a **fusão total do discurso** do investigador com o grupo investigado" (CARDOSO, 1996, p. 101, grifo nosso). Sendo assim, assinalamos que esse perigo se refere à fusão do discurso, o que não significa que um (a) nativo (a) não seja capaz de olhar para o seu próprio grupo de maneira tão, ou mais, crítica que a de um pesquisador.

Em nosso caso, utilizamos um corte para passar do momento de nativa para o de pesquisadora e

> transformar experiências e memórias compartilhadas em 'dados objetivos' ou 'depoimentos citáveis'. No meu trabalho de campo, mais do que me 'aproximar' para entender o discurso dos meus interlocutores ou observar suas ações, tive que me 'distanciar' para estranhá-los e me estranhar em busca de uma visão exterior, do 'ponto de vista antropológico' (SILVA, 2006, p. 71).

Além disso, os registros no diário de campo são necessários para este processo, pois

> Ao redigir um diário de campo e lê-lo depois, o antropólogo, além de 'esboçar' o outro, 'esboça-se' também como personagem de seu empreedimento etnográfico, pois a forma pela qual a sua sensibilidade foi afetada pelo processo de imersão no conjunto de significados que investiga possui, ela mesma, múltiplos sentidos dos quais o antropólogo escolhe alguns e os privilegia na escrita. A presença do antropólogo em campo já é um 'dado' em si mesmo que aparece 'misturado' aos 'fatos observados' [...] o diário indica o papel da escrita no encontro (e confronto) de culturas e grupos sociais que o trabalho de campo propicia (SILVA, 2006, p. 64).

Este encontro e confronto de culturas e grupos sociais é o próprio projeto de conhecimento inerente à aventura etnográfica. Vemos aqui, principalmente, a terceira característica de uma etnografia segundo a proposta de Favret-Saada (1990):

> as operações de conhecimento são estendidas no tempo e separadas umas das outras [pois]: no momento em que somos mais afetados, não podemos narrar a experiência; no momento em que narramos não podemos compreendê-la. [E] O tempo da análise virá mais tarde (FAVRET-SAADA, 1990, p. 9).

Temos, então, um primeiro tempo de "*dé-prise*" quando tentamos um distanciamento; o segundo momento de "*prise*" quando esquecemos os objetivos da pesquisa em campo; e o momento de "*reprise*" quando registramos nossas experiências. A nossa "Entrada" se fez por este primeiro esforço de distanciamento e de objetivação, pois foi neste momento que transformamos o terreiro em campo de pesquisa. "Como 'estar lá'?" refere-se à dupla

perspectiva decorrente da nossa experiência múltipla por um desdobramento da nativa em pesquisadora, não por uma separação e nem por uma fusão total do discurso, como vimos com Cardoso (1996). Dessa forma, este "estar lá" liga-se ao problema dos dualismos e das dualidades nas experiências e técnicas umbandistas e etnográficas num terreiro rio-grandense, pois estamos falando em duas experiências, um só corpo, um só nome, que se relaciona com dois grupos: umbandistas e universitários, ou nativas/os e pesquisadores.

Portanto, este foi o modo que encontramos para "estar lá" no contexto de um terreiro, como diz Silva (2006)

> A suposição de que o antropólogo, durante a observação participante, pode ser manter 'neutro' ou, então, 'pairar' como uma 'entidade' acima da vida dos seus observados e nela não interferir é, sem dúvida, uma visão pouco condizente com a realidade do trabalho de campo. O antropólogo vai aprendendo, assim, qual o grau adequado de proximidade e distância que deve manter na convivência cotidiana com **os grupos**, e nem sempre os preceitos malinowskianos de buscar uma intimidade total com os observados pode ser uma boa estratégia (SILVA, 2006, p. 37-38, grifo nosso).

Em suma, abordamos neste item as nossas frustrações derivadas daquela suposição de neutralidade para, enfim, encontrarmos nosso "como estar lá" a partir da dupla perspectiva não simultânea que acabamos de expor.

1.2 A estória da história do terreiro

> Devido à posição elevada do pai ou mãe-de-santo na estrutura hierárquica, a pesquisa que não faz dele a figura principal a ser indagada, entrevistada e observada de certa forma coloca-se em contradição com a visão do grupo, que tem no seu sacerdote o supremo guardatário do conhecimento ao qual todos devem recorrer, inclusive o antropólogo (SILVA, 2006, p. 39).

Não estudamos um terreiro de Candomblé, mas a Umbanda em sua versão esotérica. Mesmo assim, a estrutura hierárquica encontrada no grupo se aproxima muito, na prática, dessa centralidade descrita por Vagner Silva, no caso do candomblé, na figura do cacique-chefe e dos seus auxiliares. Essa importância do cacique se faz pela singularidade própria deste médium de fundar aquele grupo e mantê-lo segundo as ordens dadas pelas entidades que lhe acompanham. Como vemos, sua autoridade, assim como o crescimento do grupo, foi construída no decorrer desses oito anos de terreiro. Nesse caso, não é possível estudar um terreiro sem saber sobre as particularidades trazidas pelo médium que lhe funda. Diferente do que Silva (2006) colhe de seus informantes antropólogos, não há no terreiro estudado a possibilidade do cacique sentir ciúme da realização de entrevistas com os médiuns do terreiro.

Ao contrário, seu nome é proferido em todas as entrevistas e sua autoridade é confirmada pelas próprias histórias de vida e de transformações.

Antes de entrarmos no terreiro, tal como ele se encontra em 2015, precisamos voltar no tempo e contar um pouco sobre seu percurso. O trajeto do terreiro começa com a história pessoal do médium que chamarei pelo codinome de Paulo. Nascido há aproximadamente trezentos quilômetros da cidade onde, hoje, ele dirige o terreiro, reside com sua família e se mantém com suas empresas familiares. Paulo teve uma educação católica e aos sete ou oito anos de idade tinha sensações e visões que lhe causavam medo e outros sentimentos desagradáveis. Ele vivia

> *em um meio de vida e de fé onde a mediunidade não tinha espaço para manifestação, aquilo era algo errado, beirava a loucura, ou alguma coisa fantasmagórica* (Paulo, C. C., setembro 2012).

Entende-se a percepção de Paulo quando, por exemplo, Diana Brown (1985) mostra que essa percepção católica produziu uma campanha anti-espiritismo, no início da década de 1950, atacando principalmente a Umbanda. Segundo a autora, o porta-voz da campanha, um frade franciscano chamado Boaventura Kloppenburg, sintetizou seus ataques religiosos, morais, raciais e políticos em um livro intitulado "*Umbanda no Brasil: orientação para católicos*" (KLOPPENBURG, 1961). O lançamento do livro foi marcado para coincidir com o segundo congresso de Espiritismo de Umbanda em 1961, em que esta religião é

> proclamada como uma ameaça a saúde mental [...] Não apenas todos os médiuns são considerados indivíduos de tipo 'anormal, insano, neurótico, desequilibrado, degenerado, histérico', como também o espiritismo é tido como causa dessas reações patológicas nos espectadores em geral (BROWN, 1985, p. 32).

Seguindo as orientações de seus familiares, os "fenômenos estranhos" tiveram fim com um beijo que Paulo deu, aos doze anos de idade, em sua avó paterna no velório dela. Esse beijo solucionou seus "problemas", pois, segundo seu relato, passou a dormir sozinho, não teve mais sonhos e nem via mais ninguém atrás dos móveis. Depois desse fato, ele conta ter se distanciado de algumas concepções incutidas no sistema religioso católico. Já adulto, conheceu uma benzedeira:

> *Aí, a minha vida virou do avesso. [...] E nessa fase, um irmão de fé me levou a conhecer uma senhora benzedeira, por nome Dona Maria, foi o primeiro contato que eu tive com a Umbanda, em 1995. A Dona Maria de frente para o altar sagrado, o altar cheio de imagens, alguns pretos-velhos, alguns caboclos índios, enfim... [...] Olhou para mim e perguntou com quem eu queria falar, com quem eu gostaria de consultar. E eu me agradei muito do nome João Baiano. Então, essa senhora se voltou para o consagrado, fez algumas rezas, teve um sacudimento e virou para mim com rosto de homem e voz de homem e ali estava o João Baiano contando a minha*

> *vida para mim, e ao encerrar todas as orientações eu já me sentia bem mais manso, quase que adormecido e ele disse 'O fio [filho] tem mais uma pergunta para me fazer!', 'Não, muito agradecido, já estou esclarecido. Muito Obrigado!', 'Fio, voz pode não querer perguntar, mas a pergunta está em vossa mente, então, eu vou responder! Vós daria um bom cavalo, quer que eu lhe ensine a ser cavalo?'* (Paulo, C. C., setembro de 2012).

Ele agradeceu, mas não aceitou o convite. Importante lembrar que o termo benzedeira que utilizo aqui, refere-se aos diversos casos de mulheres brasileiras que são procuradas de maneira paralela e, muitas vezes, concomitante, à medicina biomédica oficial. A dicotomia entre os curandeirismos e a medicina é trabalhada por Laplantine (1991), que remete ao próprio processo de constituição da biomedicina, e por Le Breton (2011) quando mostra que o advento do pensamento dualista divorcia o sujeito do seu corpo e da doença. Recentemente o autor brasileiro Rodolfo Puttini (2011) retoma discussões semelhantes para "mostrar que o conceito jurídico de curandeirismo manifesta-se como um problema social para o campo epistemológico da Saúde Coletiva" (PUTTINI, 2011, p. 59), frente ao lugar das "curandeirices" na implementação da Política Nacional de Prática Integrativas e Complementares (PNPIC) no Sistema Único de Saúde (SUS). No entanto, o cacique não se refere a algum tipo de doença apreendida pelo viés biomédico, mas trata de sofrimentos que poderíamos chamar de psicológicos.

Depois do seu primeiro contato com a Umbanda, em 1995, Paulo morou em São Paulo e buscou apoio em uma igreja evangélica. Sentiu-se melhor, porém não concordava com a importância dada ao dinheiro. Em 1997, mudou-se para Porto Alegre, onde teve acesso à literatura espírita através de um amigo, chegando a frequentar uma casa espírita. Mas não permaneceu na capital do Estado e se deslocou para a atual cidade em dezembro de 2001, movido pela realização do seu sonho: "ter [seu] próprio negócio, um restaurante".

Nesse mesmo momento, Paulo se deparou "*com um vazio na alma*", levando-o ao que ele chamou de uma "*profunda depressão*" que a casa espírita da cidade não conseguiu auxiliar:

> *Tentei visitar a casa espírita, mas não encaixava o pensamento, gostava das pregações, mas não sentia a vibração necessária para me tirar daquela situação em que eu me encontrava* (Paulo, C. C., setembro de 2012).

De maneira semelhante ao trabalho de Paula Monteiro (1985), sofrimentos dessa natureza fazem parte da interpretação religiosa da doença enquanto uma desordem, no grupo chama-se "desajuste mediúnico", sobre a qual retornaremos ao expor os estatutos mediúnicos e no item "A experiência como metamorfose".

Em 2002, um amigo lhe pediu uma carona para levar a esposa até Santa Maria, pois ela estava fazendo um “tratamento” no terreiro Nossa Senhora dirigido pelo Cacique Túlio e seu Guia Ogum Beira-mar, a partir do qual desenrolaremos a “Genealogia do terreiro” no item subsequente. Esse seria o lugar no qual Paulo “assumiria” a sua mediunidade e, quatro anos depois, se tornaria sacerdote umbandista, ou seja, “Cacique-chefe do terreiro estudado”. O terreiro iniciou suas atividades na garagem da casa desse médium em junho de 2006, quando começou a formar sua própria corrente mediúnica com os médiuns que buscaram auxílio para suas desordens, através de consultas aos Tarôs e de indicações a partir das redes de sociabilidade. Um ou dois anos depois, o terreiro iria mudar-se para o seu atual endereço, onde havia uma casa de madeira que Paulo conseguiu comprar quando seu restaurante foi contratado para servir alimento aos empregados de uma construção civil na cidade.

Aos poucos, o terreiro aumentou até chegar às proporções que assume hoje. Portanto, a história individual do cacique-chefe mostra como uma “missão” individual – definida espiritualmente – torna-se gradualmente coletiva, na medida em que ocorre um compartilhamento daquele espaço através da agregação de consulentes, médiuns e Guias formando um coletivo. Como vimos, enquanto coletivo, o terreiro corresponde a aproximadamente 1,61% da população de São Benedito, segundo o censo 2010 do IBGE, localizando-se em um bairro relativamente afastado do centro da cidade, onde fica a praça e a igreja matriz.

Este início individual de um coletivo também nos leva a pensar as experiências através do conceito de “communitas” e de “liminaridade” elaborados por Turner (1985), pois uma história e experiência individual emerge de um coletivo e se desdobra, ou duplica, em outro coletivo. Este coletivo carrega características dadas pela singularidade trazida por seu líder e fundador para potencializar novos coletivos, com suas peculiaridades. Na Genealogia descreveremos como ocorre esse sistema de descendência, de influências e entrecruzamentos simbólicos.

1.3 A construção do espaço físico

Nos oito anos de existência completos em 2014, o terreiro passou por uma série de transformações, que iniciam pelo aumento do seu espaço físico. Saindo da garagem da antiga casa do médium Paulo, o terreiro deslocou-se para um novo endereço e ocupou o espaço de um terreno de aproximadamente quatrocentos metros quadrados, onde antes havia uma casa

de madeira (linha vermelha da Figura 2). Esta casa recebeu uma nova estrutura de alvenaria para acolher o número crescente de participantes do terreiro. Depois, recebeu uma estrutura (linha verde) coberta para alocar estes últimos, que antes esperavam pelo seu passe enfrentando adversidades climáticas. Para descrevê-lo distribuímos esse espaço em vinte itens conforme a figura abaixo.

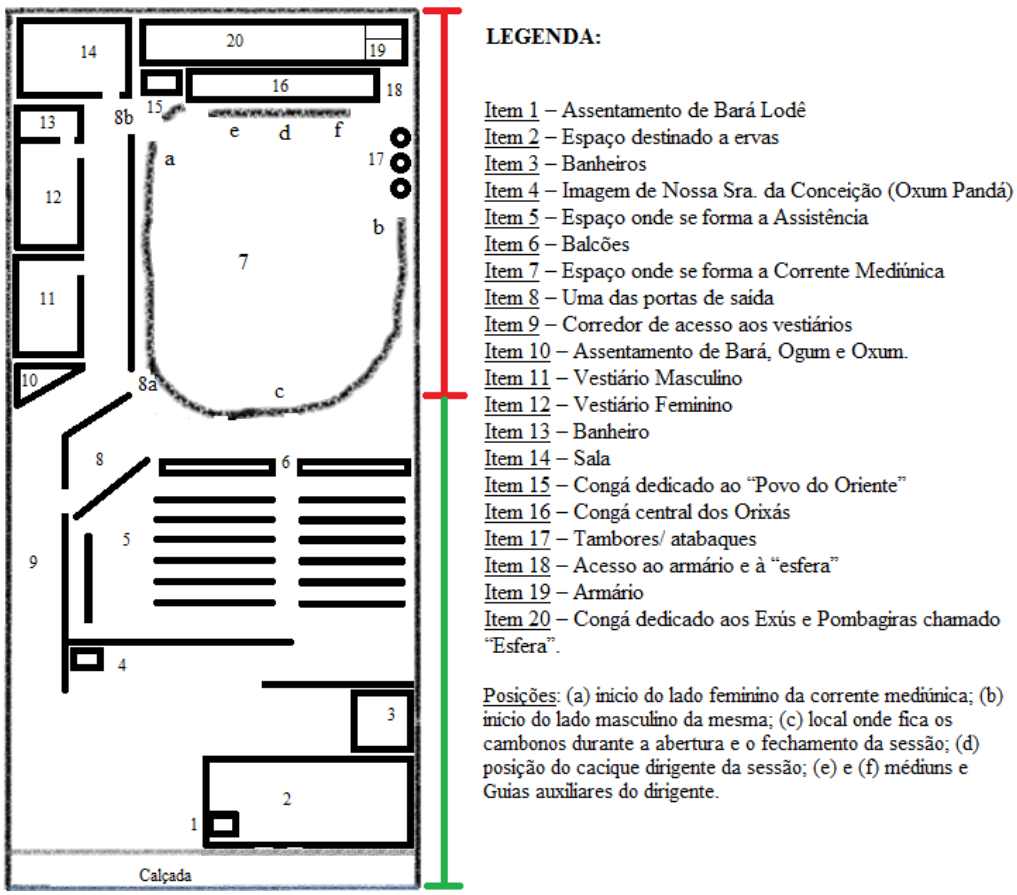

Figura 2 – Planta baixa do terreiro

Entrando no terreiro pelo portão da frente, temos à direita um espaço reservado para algumas ervas (item 2), como "espada de São Jorge" e "Orô" associadas principalmente a Ogum[10]; "comigo-ninguém-pode" associada a Exú; "Malva-cheirosa" associada a Oxum. Não há muitas ervas disponíveis nesse espaço, mesmo assim o propósito desse lugar é conter ervas para a utilização no congá (altar) como forma de materializar energias. Porém, normalmente,

[10] Explicaremos como o grupo percebe os Orixás no subcapítulo "Presenças".

nas sessões de pretos-velhos, cada médium traz suas ervas (como “arruda”, “alecrim”, “guiné”, “manjericão”, etc.) de casa, ou partilham uns com os outros.

Numa parte desse espaço foi construída uma casinha para Exú “Bará Lodê”, representado pela imagem de São Pedro, interpretado como o “senhor da chave” (item 1), entidade que cuida da proteção do terreiro em relação ao que é externo ao grupo, direcionando as pessoas que ali entram através de cabos de aço enterrados no chão do terreno que ligam a entrada do terreiro (item 1) à “esfera” (item 20). Este Bará representa força do elemento fogo de Bará dos Caminhos, enquanto “Bará Ajelú” representa o elemento água e cuida do espaço interno. No elemento ar cultua-se “Bará Lanã” e no elemento terra “Bará Adagbe”. O culto à Bará deriva do Batuque, religião de tradição africana rio-grandense, e se assemelha à Exú por lidar com aquilo que pertence à sombra, à escuridão.

Mais adiante, à direita, há dois banheiros destinados às pessoas da assistência (item 3) e próximo à porta (item 4) de entrada ao salão há uma imagem de Nossa Senhora da Conceição representando Oxum Pandá, o Orixá responsável pelo equilíbrio do terreiro. Sua posição remete a uma amorosidade necessária para receber as pessoas com seus sofrimentos.

Figura 3 – Nossa Senhora da Conceição representando Oxum Pandá

No espaço da assistência (item 5) as pessoas ficam esperando para receber seu passe e/ou orientação. Quem vai ao terreiro para receber um passe – “os consulentes”, em seu conjunto formam a “assistência” (Figura 4) – aguardam pelo atendimento sentados em bancos de madeira. Entre este e o lugar onde se forma a corrente mediúnica (item 7), há balcões (item 6) que dividem esses dois conjuntos de pessoas. A edificação que dá lugar a uma corrente mediúnica permanece com as antigas dimensões como nos mostra a linha vermelha, já a edificação destinada aos consulentes é resultado de promoções e do efetivo pagamento da mensalidade do terreiro por parte dos médiuns que estavam em atraso.

Figura 4 – "Assistência" presente no aniversário de sete anos do terreiro

O item 8 representa o espaço por onde os consulentes saem depois de serem atendidos, antes da nova edificação os consulentes entravam na corrente mediúnica através do item 8a e saíam pelo 8b, os balcões faziam uma espécie de corredor na largura da porta, onde se formava uma fila de consulentes. Na nova estrutura, os consulentes entram pelo corredor central formado pela disposição dos bancos e saem pela porta lateral do item 8, direcionando-se para o corredor (item 9), que é a saída dos consulentes, mas também acesso dos médiuns da casa aos vestiários. A entrada e a saída de consulentes não é fixa, variando conforme as modificações que são feitas no espaço físico, em relação ao número de médiuns na corrente,

ou em função dos objetivos do trabalho realizado nas sessões. Por exemplo, nas homenagens a Ogum, geralmente ocorre um descarrego, quando se faz um deslocamento da energia de Ogum do congá, concentrando-a nas proximidades do balcão que separa a "assistência" da "corrente" (item 6). Neste tipo de sessão, os consulentes saem pela porta próxima ao congá (item 8b), que seria somente o acesso dos médiuns.

Antes de acessar os vestiários (itens 11 e 12), os médiuns chegam ao terreiro e cumprimentam de alguma maneira, as forças de Bará Lodê, representadas na casinha (item 1). Em seguida, percorrem o corredor (item 9) até chegar a outro assentamento[11] (item 10), que cumpria a mesma função do item 1 quando o terreiro era menor. Segundo o cacique-chefe, esse espaço passou a receber as energias dos médiuns com as três energias que "fundamentam" o terreiro: Ogum, Oxum e Santo Antônio (que tanto é representação de Bará dos Caminhos, quando a criança que carrega está à esquerda, quanto de Xangô Abomi[12], quando a criança está à direita). Neste assentamento (Figura 5), há uma imagem de Santo Antônio, representando Bará dos Caminhos ao centro; uma de Nossa Senhora da Conceição representando o Orixá Oxum à direita; e outra de São Jorge representando o Orixá Ogum à esquerda. Este é outro lugar onde os médiuns do terreiro reverenciam, ou, nos termos do grupo, "saúdam".

---

[11] Diz-se assentamento, nos termos do grupo, para uma energia firmada/fixada e mantida em uma pedra retirada do seu meio ambiente natural (da natureza) de uma maneira individual e ritualisticamente específica.

[12] Xangô das passagens, das mudanças vibratórias.

Figura 5 – Assentamento com Ogum, Bará e Oxum

Estes assentamentos são importantes na construção espacial do terreiro, por que os Exús são vistos como intermediários entre o sagrado e o profano, o "fora" e o "dentro". Segundo as diversas "doutrinas" que participei, eles são o vazio necessário para que o espaço do terreiro seja preenchido pela energia dos Guias e dos Orixás. Para ilustrar essa intermediação, lembro de um ditado citado no grupo que diz "Exú saí entrando e entra saindo". Além de ilustrar, essa frase também mostra porque eles estão na entrada do terreiro (item 1) e na "esfera" (item 20). Sendo assim, os Exús, como mensageiros dos Orixás, ficam entre o alto e o baixo, o dentro e o fora. O espaço destinado a eles chama-se "esfera" (item 20), lugar onde está o "assentamento de Exú[13]" do terreiro e para onde são encaminhadas as energias negativas e os espíritos obsessores, ou encostos. Não raramente, são casos em que as pessoas, tanto médiuns como consulentes, começam a gritar, chorar, grunir, assim como outras manifestações próximas às imagens comumente aceitas como "diabólicas" e de total descontrole.

O termo esfera remete à associação do Exú com a substância química mercúrio, que tem como característica permanecer no formato de esfera mesmo estando partido. Como

[13] Pedra retirada de maneira específica da natureza e "trabalhada" com as bebidas dos Orixás, cachaça, mel e óleo de dendê pelo médium que fará o ritual chamado "cruzamento de exú", que lhe dá o estatuto de "cacique auxiliar" do terreiro, como veremos adiante.

mensageiro dos Orixás, os Exús são associados a tal substância por sua fluidez, sendo a esfera o seu lugar, meio de transposição. Eles são importantes na construção do espaço do terreiro por sua responsabilidade por aquilo que entra e sai, sobe e desce, ou seja, seu lugar é a margem. Além disso, devido a esse lugar marginal, os Exús são vistos como "compadres" dos médiuns, acompanhando-os na obediência ao alto (os Orixás), nas descidas ao baixo, por exemplo, nos trabalhos de "magia negra" a serem desfeitos; e, no dentro e no fora que definem o espaço do terreiro, mas também aquilo que define o reconhecimento do que a pessoa quer ou não quer em sua vida. Estas definições possibilitam as metamorfoses através da incorporação.

Depois de cumprimentar esses "assentamentos", os homens direcionam-se ao vestiário masculino (item 11), as mulheres ao feminino (item 12), onde há um banheiro (item 13) que era destinado aos consulentes e médiuns quando o terreiro era menor. Nessa época, os vestiários ficavam no item 14, onde hoje há uma sala que possui diversas finalidades, como guardar documentos, materiais de limpeza, objetos doados ao terreiro, etc. Como veremos mais detalhadamente, o vestiário e a troca de roupa marcam um momento no qual ocorre uma ruptura entre o fora e o dentro do terreiro.

O congá (altar), item 16, é o ponto central do terreiro, onde a energia "desce", verticalmente, do "plano espiritual" e se espalha, horizontalmente, sendo transmitida à corrente mediúnica e à assistência situadas no "plano material". Se a corrente receptora dessa energia estiver desarmonizada pelo conjunto dos sofrimentos dos médiuns, ou por qualquer outra razão, o cacique dirigente (posição d) da sessão convidará dois, ou mais, médiuns (posições e/f) para dividir com ele a responsabilidade pela transmissão essa energia do congá, normalmente serão caciques auxiliares, mas nem sempre. Essas diferentes posições formarão um trio de Guias e médiuns, chamados "dirigentes do trabalho".

No centro, o cacique dirigente será aquele que se comunica com todos os Orixás através do seu Guia; à direita dele, outro médium e Guia que movimentarão as energias no "ponto de força" da Oxum Pandá; à esquerda, outro médium e Guia encaminharão as energias, principalmente as negativas, no "ponto de força" de Ogum de Ronda, associado à proteção do terreiro em relação aquilo que lhe é externo. As forças de Oxum Pandá trabalharão na transmissão de energias equilibradoras ou de limpezas emocionais, enquanto as forças de Ogum de Ronda agirão no (re)direcionamento das situações, dúvidas e na "limpeza das demandas", que significa limpeza daquilo que atrapalha os caminhos dos médiuns e consulentes.

À direita do congá, há outro congá menor (item 15) destinado ao “povo do oriente”, dentre eles o “povo cigano”, associado ao grupo dos “Exús e Pombagiras” na Umbanda Cruzada. De outro modo, a umbanda na forma em que encontramos no terreiro estudado “trabalha” com os ciganos mais junto ao “povo do oriente” do que relacional aos Exús e Pombagiras. A “linha de trabalho” do oriente é cultuada de maneira paralela, tal qual a posição do seu congá (item 15) frente ao congá central (item 16), pois essas entidades se relacionam com todos os Orixás e têm como atribuição restituir o “equilíbrio” das emoções e dos sofrimentos internos de um modo mais sutil, conforme o entendimento do grupo.

O oriente tem sessões separadas, não sendo tão procurada por médiuns e consulentes da mesma maneira que uma “Gira de Exú”. Uma das razões para isto está na necessidade de maior esforço de concentração para os médiuns receberem os Guias dessa linha. Nessas sessões a sensação de ser possuído por uma entidade é menos evidente, deixando o médium mais consciente, apesar de adormecido. Falar em energias e Guias do oriente é sinônimo de energias de cura e de Guias curadores.

Nessas sessões, a responsabilidade do médium é maior e ilustra perfeitamente a nossa interpretação da cura pela incorporação como um adorcismo relativo, parafraseando Laplantine (1991), a função terapêutica é devolvida ao doente enquanto os terapeutas, que são os Guias do oriente, agem sutilmente como um “barqueiro” que ajuda os doentes (médiuns e consulentes) a evoluir de um estado para outro, ou seja, transformar. Já os Exús, mais do que as Pombagiras, se aproximam mais do lado exorcista, pois, sendo mais densos, agem de modo semelhante ao cirurgião num ato análogo ao de cortar o mal para extirpá-lo. Sendo assim, o médium precisa de mais tempo, experiência e conhecimento para se relacionar com os Guias do oriente.

Assinalando esta diferença, o acesso ao local destinado aos Exús (item 18) é paralelo ao “ponto” de Ogum de Ronda, já que os Exús trabalham com o expurgo, exorcismo e/ou “esvaziamento” das emoções, das demandas, das dúvidas, dos sofrimentos. Por isso, muitas vezes, fala-se da ligação do “povo Exú” com a morte, percebida como o fim. Entre o congá com o “ponto” de Ogum de Ronda e a “esfera” há um armário (item 19) em que ficam guardadas velas, cinzeiros, copos e outros materiais que podem ser necessários durante a sessão. O acesso à “esfera” é restrito, por isso, há uma porta entre o armário (item 19) e a esfera (item 20). Segundo o grupo, essa restrição ocorre por ser necessário que os médiuns tenham “firmeza” (noção que define a hierarquia dos estatutos mediúnicos) para poder envolver-se/trabalhar/manipular as energias de Exú e assumir as consequências dos seus pedidos.

Esta restrição à “esfera”, frente àquela diferente entre o “povo do oriente” e os “Exús e Pombagiras”, aponta para um pessimismo hobbesiano, ao mesmo tempo em que o contradiz iluminando uma dualidade entre a sutileza espiritual e a densidade do material. Ou seja, há um cuidado com as intenções mais materializadas e interesseiras dos médiuns que só poderão acessar esse poder mais material depois de um, relativamente, longo tratamento espiritual dessas intenções e interesses. Tais combinações relacionam a hierarquia dos estatutos mediúnicos com a sistematização de uma hierarquia entre Orixás, Guias e médiuns, que detalharemos no item a seguir, intitulado “Presenças: os habitantes do terreiro.”.

Em síntese, podemos observar o terreiro como um conjunto de cruzes que começa pelo movimento entre o “alto” e o “baixo”, representado pelo congá enquanto estrutura física que marca a busca dos seres humanos pelas energias dos Orixás/forças da natureza/não-humanos, parte do mundo espiritual, transcendente. Ele termina no movimento entre “esquerda” e “direta”, um negativo e outro positivo, que percorre toda a corrente mediúnica. Através dos passes podemos perceber novas cruzes em cada médium, formando seus próprios “altos” (Guias) e “baixos” (consulentes), “esquerdos” (Exús e Pombagiras) e “direitos” (Caboclos).

Detendo-nos nas relações horizontais de esquerda e direita, temos à direita da posição dos dirigentes o “ponto de força” da Oxum Pandá e o Povo do Oriente e, à esquerda, Ogum de Ronda e o Povo Exú. As entidades da direita cuidam mais da internalização daquilo que vem do alto, enquanto as da esquerda tratam daquilo que deve ser expurgado, externalizado. Dessa forma, o movimento “alto”/“baixo” contempla tanto os desejos e pedidos dos humanos (do baixo para o alto), como também a “descida” das determinações e mensagens das entidades (do alto para o baixo), que se exprimem pela expressão linguística e corporal “o guia baixou”. Esse movimento vertical é perpassado pelo movimento horizontal específico de cada médium, que será levado a fazer escolhas entre agir e não agir: aceitar ou não, confiar ou não. Eis as encruzilhadas do terreiro nas quais os médiuns são meio, intermediários. Mediar, aqui, tem o sentido de ser agente para existência do conjunto simbólico da religião no seu sentido antropológico.

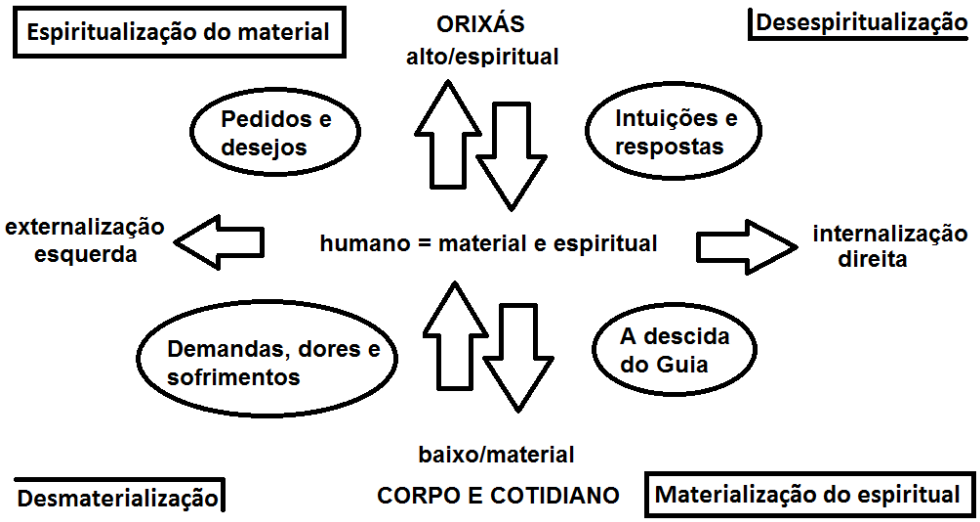

Figura 6 – Dualidades no terreiro

Utilizamos o termo êmico de “encruzilhada” porque esta análise parte de nossa observação do congá como uma grande Cruz, na qual o humano é o centro por carregar em si o material e o espiritual. Dessa forma, renomeamos este esquema chamando-o de dualidades no terreiro, pois este humano, em relação aos Orixás, aos Guias e ao seu corpo, recebe o nome de médium do tipo umbandista.

Explicaremos melhor essas dualidades no item 4.2, com o esquema que ilustra a ação das energias dos Guias nos médiuns, por um processo que perpassa o que chamaremos de “espiritualização do material” e de “materialização do espiritual” para esclarecer a experiência como metamorfose dos movimentos entre alto e baixo, esquerda e direita, material e espiritual, dentro e fora do terreiro.

Figura 7 – Congá de madeira do terreiro

Figura 8 – Congá do terreiro em 2014, dia de homenagem ao Bará dos Caminhos

Essas duas imagens do congá, além de ilustrar, servem para observamos o esquema apresentado, pois na figura 7 podemos observar o material e o baixo representado pela pedra

ao lado da almofada em que os médiuns “batem cabeça” e, na figura 8, com as imagens de Bará dos Caminhos (Santo Antônio), dos Exús e Pombagiras, como uma extensão da “esfera”. Esta disposição do congá já evidencia o que abordaremos no item seguinte sobre os habitantes do terreiro, sistematizado por uma hierarquia baseada nesse movimento apresentado no esquema acima, que vai do alto para o baixo e vice-versa.

1.4 Presenças: os habitantes do terreiro

Como vimos, o espaço do terreiro é construído, estruturado e ocupado por Orixás, Guias, Médiuns e Consulentes. Tendo como referência a relação dessas entidades com o corpo (carne), tal qual a distinção espírita entre desencarnados e encarnados, criamos outra classificação (uma paraclassificação) na qual os Orixás seriam **desencarnados**, pois mesmo que se manifestem/materializem no ambiente do nosso planeta, são energias presentes em tudo e em todos expressando uma independência em relação ao corpo humano. Os Guias seriam **ex-encarnados**, pois ainda conservam ligações com os encarnados e se identificam através de histórias de vidas passadas, no corpo. Sem permanecer em um corpo/matéria, conseguem manipular as forças dos Orixás sendo intermediários entre estes e os espíritos **encarnados** que habitam o corpo/a matéria. Partindo dessas três categorias, consideramos que todos são espíritos cujos estatutos se modificam conforme suas relações com a carne/matéria/corpo.

Em vista disso, o grupo compreende que todos os seres humanos possuem capacidade de comunicação com os espíritos através de intuições, sonhos, etc. Bentto de Lima (1997), utilizando uma abordagem, psicanalítica elabora uma distinção entre o psíquico e o social, através da qual ele propõe uma diferença entre um “tempo histórico”, marcado por uma linearidade histórica dada culturalmente, e um “tempo mítico”, marcado por ciclos ritualizados mitologicamente. Tal argumento revela duas classificações do psíquico enquanto ego e/ou *self*. Nesta distinção, o ego é restrito no tempo histórico, enquanto o *self* é mais amplo no tempo mítico. O primeiro é fixo e relacionado a uma história pessoal, enquanto o segundo, um conceito do psicanalista Carl Jung utilizado por Lima (1997, p. 30), serve “para designar a possibilidade global de personalidade, uma *potentia personalitatis*, cuja expressão física é o corpo humano e cujo símbolo-origem é o Sol” (LIMA, 1997, p. 30).

Segato (2005) aborda essa mesma questão a partir de Jung e pontua que “é necessário entender que não só o santo, mas também o inconsciente psicanalítico são parcialmente

pessoais e parcialmente estranhos, autônomos, pois ambos representam agências que extravasam a volição do eu, da consciência pessoal" (SEGATO, 2005, p. 95). Não podemos deixar de advertir que a autora analisa esta questão a partir de uma cosmologia diferente da qual observamos, a saber, os Xangôs do Recife. Mesmo assim, sua interpretação nos servirá, mais adiante, quando falarmos da estranheza necessária ao processo de transformação acionado pelas experiências da incorporação. Por ora, queremos salientar que o santo, o inconsciente psicanalítico e a *potentia personalitatis* referem-se a algo estranho ao eu formado no corpo e no cotidiano das pessoas. Parece-nos, então, que este "algo a mais", estranho e desconhecido, faz com que o grupo compreenda a capacidade de comunicação espiritual inerente aos seres humanos.

Dentre os seres humanos – capazes de ter sensações, intuições, sonhos, sexto sentido – a especificidade do médium que participa de um terreiro estaria na chamada "incorporação mecânica[14]". Segundo o grupo, esse fenômeno caracteriza a manifestação de espíritos para a transmissão de mensagens e energias, expresso pela frase-lei que define a umbanda como "a manifestação do espírito para a caridade". Além disso, esses espíritos "trazem todo um conjunto de trejeitos que identifica a qual linha pertencem (preto-velho, caboclo, baiano...) e qual o tipo de trabalho que realizam." (Texto 25, 2013)[15]. Dessa forma, a peculiaridade da mediunidade no terreiro se refere a essa expressão corporal de diferentes entidades que incorporam nos médiuns, sendo esta a diferença entre o médium umbandista e o espírita. Fronteira que o referido texto busca demarcar nas expressões corporais dos espíritos.

Assim como existem diferentes tipos de médiuns, também existem tipos de "ex-encarnados" que podem estar na categoria Guias, mas também na de "obsessores", "encosto", "espíritos sofredores". Tais categorias de espíritos se misturam, pois são espíritos que se aproximam pelo sofrimento, permanecendo encostados a fim de manter uma ligação quase de aprisionamento. Algumas vezes, os médiuns se referem aos "irmãozinhos" para esses espíritos que, mesmo fora de um corpo, ainda buscam as sensações e necessidades corporais por uma dependência estreita, ou seja, mais próximos ao baixo. No caso dos Guias, são espíritos que se relacionam com as sensações corporais como forma de densificar a energia dos Orixás, estabelecendo uma intermediação através da materialização do espiritual que ilustramos no esquema acima.

---

[14] Termo extraído dos textos fornecido no "Curso de Teologia de Umbanda", em 2013.

[15] Utilizarei para as definições extraídas desses textos sua numeração e data conforme o Curso.

Na descrição de Roger Bastide (2001) do rito nagô no candomblé baiano, o termo *ori* refere-se ao espírito do(a) pai, mãe, filho(a)s de santo que torna-se *egum* depois da morte. O autor diz que depois do corpo ser enterrado segue-se o ritual do *axexê*:

> Ele não é destituído de perigos, e os que a ele assistem são obrigados a tomar precauções especiais para não serem possuídos pela alma do morto; usam, por exemplo, uma trança de palha em torno do pulso. Não podem também sair do candomblé funerário enquanto não estiver terminada a expulsão [do espírito do morto], sob pena de levarem consigo a morte a outras casas. Uma vez que o *ori* partiu para se tornar *egum*, resta fixá-lo na casa dos *eguns* do terreiro, para que daí por diante possam ser prestadas as honras necessárias (BASTIDE, 2001, p. 67).

Encontramos em campo o uso do termo *egum* para designar, frequentemente, aqueles que atrapalham os médiuns. Apesar de ser sinônimo de inferioridade do espírito, os sentidos de *egum* – incluindo seu temor e o perigo deles – permanecem os mesmos. Porém, ao invés de fixá-los junto a uma casa de *eguns*, eles são encaminhados, pelos Exús, a uma espécie de pronto socorro espiritual chamado "Posto de pândira". Interessante notarmos a proximidade com o espiritismo Kardecista pela imagem de pronto socorro, mas também, pela própria recusa, uma permanência do sentido de *egum* do candomblé com um rito reelaborado.

A preponderância da sistematização espírita cria diferentes estatutos de ex-encarnados baseados na ideia de evolução, que os classifica em graus que vão dos que atrapalham (obsessores) aos Guias, que auxiliam. Quanto aos Orixás, o grupo compreende que a energia de um Orixá é muito forte para que um encarnado possa recebê-lo durante muito tempo, por isso, a ação dos Guias é necessária. Portanto, os Guias são entidades cujo entrecruzamento com os Orixás fornece uma especialidade e uma ação específica junto aos encarnados, sobre os quais discorremos a seguir.

1.4.1 Os encarnados: médiuns e consulentes

Como encarnados e por estarem no baixo, os médiuns e consulentes são as presenças mais materializadas e inferiores no terreiro, por estarem no baixo. Por isso, precisam ser guiados para receber as influências dos Orixás. Entre as diferentes formas de mediunidade dos seres humanos, o grupo compreende que nem todos encontram suas respostas na Umbanda, e/ou nem todos necessitam entrar para a corrente mediúnica de um terreiro. Sendo assim, a distinção entre consulentes (de fora) e os médiuns (de dentro), que vimos na descrição do espaço físico, aponta que nem todos precisam entrar para o grupo. Mesmo assim, sabemos que há médiuns entre os consulentes os quais denominaremos como médiuns "não-

desenvolventes", pois participam das sessões de caridade[16] na busca de ajuda para seus sofrimentos, desordens, doenças e outros tipos de problemas.

No caso daqueles que precisam da incorporação, eles receberão, em algum momento, a informação/diagnóstico – indo à sessão como consulente ou procurando o cacique-chefe –, de que suas desordens estão atreladas ao que o grupo percebe como "desajuste mediúnico". Segundo o grupo, esses desajustes são perturbações causadas por um excesso de energia inerente à condição de médium, expressando sua comunicação com os ex-encarnados por um desequilíbrio, uma alteração no seu comportamento. Sem saber desse excesso de energia, as sensações de raiva, ansiedade, frieza, apatia e descontrole intensificam-se. Essas sensações aparecem nos relatos de entrevistas, quando os médiuns contam como se sentiam antes de entrar para o terreiro e, como vimos na introdução, aproximam-se da ideia de depressão enquanto um desencontro.

No caso de Olinda, citado na introdução, a sensação de estar perdida se misturava com uma intolerância ao outro quando ela dizia que para ela "ninguém prestava". Já o relato de Amanda refere-se a um envolvimento com substâncias psicoativas ilícitas que iniciou em sua adolescência, quando ela não acreditava naquilo que seus pais falavam:

> *Eu sempre acreditava que eu era a dona da verdade, que eu era a dona da razão. E o que aconteceu? Eu, no colégio, comecei a rodar, rodar. E a mãe falou assim para mim 'Tu dá uma acalmada nessas tuas amizades, por que tu está te prejudicando!'. E eu acreditava que não, era eu e pronto, era aquilo e pronto. E aí o que aconteceu? Eu queria ir para as festas de noite, a minha mãe não deixava eu ir. O que eu fazia? Eu colocava remédio no suco para eles de noite para eu fugir e ir para as festas* (Amanda, M. P., junho 2012).

Trouxemos esses dois casos para ilustrarmos, porém cada médium possui uma história específica com diferentes formas de dor e consequências, as quais levam essas pessoas aos terreiros em busca de uma solução. Por exemplo, Marta e seu marido tinham problemas no relacionamento, ela buscou orientação com o cacique Paulo através do Tarô por três vezes, na última vez

> *ele simplesmente abriu e disse para mim que ele não tinha nada mais para me dizer.[...] e o meu problema estava todo em torno da mediunidade desajustada. Aí, eu meio desnorteada da cabeça, que não sabe para que lado tu vai, [...] disse para ele 'Bom, eu quero ouvir alguma coisa, eu estou te pagando o tarô!.', ele disse assim 'Não seja por isso, eu te devolvo o dinheiro!'. E aquilo parece que me deu um choque de realidade e ele me disse 'Eu te pedi para tu procurar uma religião. Tu procurou para ir lá de vez em quando. Tu não* ***entrou de cabeça*** *na tua religião, tu* ***não modificou as tuas atitudes****, então, como tu quer um resultado?'* (Marta, C. A., julho 2012).

---

[16] Os tipos de sessões realizadas no terreiro estudado serão descritas no subitem "Abrindo e fechando os trabalhos".

Esse relato mostra uma busca por soluções e respostas imediatas para os problemas pelos quais os indivíduos passam, mas também ilustra nossa interpretação do terreiro enquanto um sistema médico que cura pelo adorcismo relativo, quando o cacique aponta "tu não modificou as tuas atitudes", devolvendo ao doente a função terapêutica como agente e responsável por sua cura neste "entrar de cabeça". Conforme a situação na qual o médium chega ao terreiro, haverá uma forma de tratamento. No caso de Amanda, por exemplo, fez-se necessário um período de tratamento no "povo do oriente" para desintoxicação, e uma oferenda à Iemanjá para trazer a renovação das suas energias. Outras vezes, os médiuns passam em torno de cinco sessões com o Guia chefe do terreiro, Ogum Beira-mar, e depois são convidados para participar da corrente mediúnica. Em geral, frequentam por um longo período como consulentes, sabendo de sua mediunidade, até decidirem entrar para a corrente mediúnica, ou encontrarem outro sistema religioso que lhes agrade.

O médium que não possui roupa branca nem guias[17] vai ao terreiro vestido com suas roupas habituais. Quem pretende entrar para a corrente participará como consulente da sessão de desenvolvimento, momento em que poderá observar o que acontece durante a sessão. Este é o momento limiar do "rito de passagem" (VAN GENNEP, 1977) que o grupo chama de "assumir a mediunidade". Neste período de transição, o neófito localiza em uma posição intermediária entre o médium que já participa da corrente mediúnica e o consulente que participa somente da sessão de caridade, ou seja, é um potencial médium da corrente mediúnica.

Realizada a passagem, essa pessoa decide "assumir a sua mediunidade" nesse grupo, e passará a participar da categoria de "médium desenvolvente" participando da corrente mediúnica e aprendendo a se comunicar, se concentrar, receber as energias dos Orixás e permitir que as influências espirituais ajam sobre si. Para tanto, o neófito irá receber uma cópia do regimento interno, preencher um cadastro, começar a pagar uma mensalidade de dez reais, que ajuda a manter os gastos de água, luz, impostos do terreiro. Confeccionará sua roupa branca (ver Figura 10): saia e jaleco para as mulheres; calça e jaleco para os homens com o "ponto-riscado" de Ogum Beira-Mar bordado no lado esquerdo do peito, que simboliza a proteção e o cuidado desse Guia com aqueles que passam a participar daquele grupo de médiuns.

---

[17] As "guias" são colares de contas que fazem parte da dimensão mágica da religião. Mas há também os "Guias" que define de forma genérica os espíritos que participam do terreiro. Para diferenciá-los utilizarei a inicial maiúscula para os espíritos e a minúscula para os colares.

Além disso, adquirirá suas guias de iniciante: um colar com sementes chamadas "lágrimas de Nossa Senhora" atribuída aos "Pretos-velhos"; uma corrente de aço com sete pingentes que representam as ferramentas dos Orixás (cruz de Oxalá, flecha de Oxossi, machada de Xangô, coração da Oxum, espada de Ogum, chave de Obaluaie e a lua de Iemanjá), é chamada de "guia das 7 ferramentas"; e um colar de miçangas brancas representando Oxalá. Segundo o grupo, as guias são uma maneira de **materializar energias** e proteger os médiuns da influência de espíritos e energias prejudiciais, sendo também uma ponte entre o médium e os seus Guias. As guias formam uma mandala, energia circulatória que conecta médium e Guia. Lembramos que o termo mandala se insere no sistema umbandista através de associações com estudos da Astrologia e Numerologia, conferindo-lhe a qualificação de Umbanda Esotérica, sobre a qual falaremos na genealogia do terreiro.

Depois disso, o médium iniciará um processo no qual participará continuamente das "sessões de desenvolvimento" até o momento em que, além de receber energias para si mesmo, ele também poderá transmitir energia. Nesse período, receberá roupas dos consulentes para torná-las "imantadas", termo nativo que designa o ato de um Guia incorporado em um médium transmitir energia a um objeto de alguma pessoa que não foi até o terreiro. O termo se assemelha também ao ato de esfregar uma agulha em um imã e deixá-lo energizado. Outros médiuns passam certo tempo trabalhando como cambonos nas sessões de caridade. Esses dois momentos – energizar objetos, trabalhar como cambono – são o limiar da passagem da categoria de "médium desenvolvente" para a categoria de "médium passista" por serem experiências de transmissão de energia.

O tempo para esta transição não é pré-definido por número de rituais ou tempo cronológico de participação, mas pela eficácia da incorporação no próprio médium e nos consulentes. Sendo um processo individual, acontecem casos em que os médiuns entram no terreiro e permanecem como desenvolventes por anos, assim como há aqueles que em dois meses começam a dar passe. Esse tempo é dado pelo processo de transformação do médium e do estreitamento da sua relação de confiança com os Guias através da "aceitação[18]" das energias trazidas e dos próprios problemas a serem enfrentados. Além disso, em cada um dos estatutos mediúnicos haverá outras subcategorias, porém a limitação das nossas observações nos permite somente mencionar essa possibilidade. De qualquer forma, cada passagem de

---

[18] O termo aceitação é recorrente no grupo para referir a um esquecimento de si mesmo, para receber as energias dos Guias, mas também refere-se a um processo de autoconhecimento no qual o médium passará a aceitar seus potenciais positivos e negativos.

estatuto marca esse estreitamento entre o médium e seus Guias, cujo duplo eu/não-eu, eu/outro analisaremos no item três deste texto.

Os médiuns "passistas", portanto, são aqueles que já conseguem ser influenciados pelos Guias ao ponto de transmitir energias e orientações aos consulentes. Dentre eles, existem algumas nuances e especificidades individuais que ocorrem pelas diferentes atribuições dos Guias que incorporam no médium, dos rituais feitos por cada um que o capacita energeticamente a "trabalhos" específicos dentro da corrente e na sua vida pessoal, as chamadas "missões mediúnicas". Essas últimas dizem respeito a um objetivo íntimo e específico que, segundo o grupo, é definido antes mesmo de a pessoa nascer, em espírito. Muitos médiuns poderão passar a vida toda no estatuto de "passista", sem se tornar um cacique auxiliar, ou cacique-chefe, isso caracteriza a singularidade de cada "missão mediúnica" no sentido de incumbência[19].

No decorrer dessas especificidades, o médium, tanto passista como desenvolvente, receberá orientações para guias específicas, por exemplo, uma guia de Ogum de 126 contas de cristal vermelhas divididas ao meio por um medalha de São Jorge; ou uma guia de Iemanjá com 136 contas azuis de cristal e intercalada com 5 conchas, ou somente uma; e podem haver outras variações e combinações dos Orixás, das quais trataremos falando dos ex-encarnados. Todavia, a identificação mais marcante do Guia será quando ele se manifestar no seu médium e "riscar o seu ponto" utilizando uma pemba (espécie de giz) para desenhar/escrever um conjunto de elementos simbólicos que formarão sua identificação gráfica, o "ponto-riscado". Além de identificar, o ponto-riscado também é uma forma de comunicação entre médium e Guia, como um número de telefone, que só possui efeito enquanto ato mágico num rito no sentido maussiano. Este símbolo será bordado no jaleco, abaixo do "ponto-riscado" de Ogum Beira-Mar. Portanto, temos as guias específicas e o "ponto-riscado" como expressões das singularidades que a conjunção entre Guia e médium apresentam ao grupo, ou seja, são fatores de individualização.

Interessante notar que essa individualização da força divina na descrição do Candomblé da Bahia por Bastide (2001) se realiza "Com *efum* (pó branco diluído na água) são feitos no crânio liso os desenhos simbólicos da divindade; e é essa a razão da importância primordial que os sacerdotes atribuem ao *efum*, rito que de certo modo individualiza a força

---

[19] No sentido literal (BUENO, 1996), missão pode significar ato de enviar, incumbência, comissão diplomática ou sermão doutrinal. Todos esses sentidos aparecem de alguma maneira na "missão mediúnica", entretanto priorizamos aqui o sentido de incumbência por relacionarmos com a especificidade do trabalho dos Guias e pela singularidade do médium.

divina que se desencadeia" (BASTIDE, 2001, p. 52). De outra forma, ponto-riscado com pemba (semelhante ao *efum*, sem ser diluído em água) é feito em uma tábua. Da mesma forma, é uma individualização da força divina, de outra forma, esse símbolo é primeiro externalizado para, depois, ser internalizado pelo estreitamento da relação médium/Guia, ou seja, é um processo de incorporação de um "não-eu".

Nos casos em que os médiuns passistas têm como missão (definida espiritualmente) liderar um grupo, acumularão aprendizados que lhes permitirão colaborar com o coletivo do terreiro, tornando-se potenciais "caciques auxiliares". Estes médiuns passarão por testes de confiança na sua vida pessoal que estreitarão a confiança entre médium e Guias. Em vista disso, a influência maior dos Guias lhes conferirá a capacidade para dirigir sessões, auxiliar o cacique-chefe a dirigir e participar das decisões para o terreiro. Os caciques auxiliares em potencial farão o ritual chamado "cruzamento de Ogum"[20], que abrirá as comunicações desse médium e de seu Guia com os sete Orixás.

A partir desse ritual, esses médiuns acumularão novas experiências, pois sua capacidade de transmitir energia aumenta. Depois que este médium estiver pronto, o "cruzamento de Exú" será o rito que lhe conferirá o estatuto de "cacique auxiliar", dando-lhes preparo, autorização e autoridade para "trabalhar na esfera" (item 20, figura 2). Desta maneira, o médium possuirá suas guias de cacique que, diferentemente das guias dos passistas, dificilmente arrebentarão (sinal de demandas vencidas). Além disso, os "caciques auxiliares" poderão utilizar fitas coloridas, na cor dos seus Orixás na barra do jaleco e das mangas.

---

[20] Descrevemos os cruzamentos e os amacis/amassis no subitem "Abrindo e Fechando os trabalhos", ressaltando a peculiaridade desse cruzamento ao abrir comunicação para os sete Orixás no caso desse terreiro.

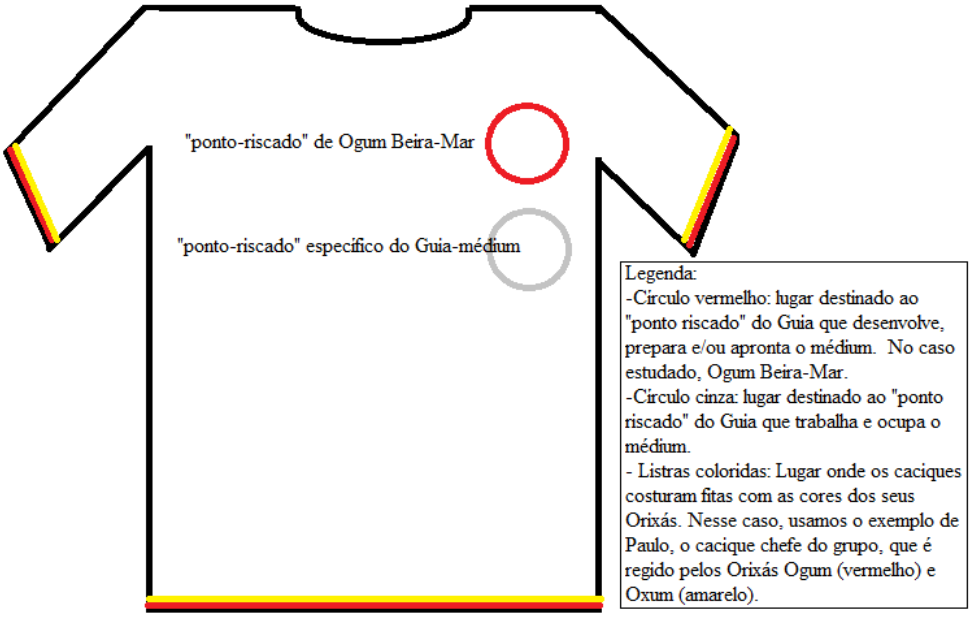

Figura 9 – Jaleco com marcas identificatórias

Por fim, um cacique auxiliar torna-se cacique-chefe quando, além de conseguir ter um espaço físico, começa a formar em seu entorno um novo grupo de médiuns e consulentes pelos quais esse novo cacique-chefe será responsável. Podem ocorrer divergências entre o cacique-chefe e o recém cacique-chefe, com ou sem prejuízo ao bom relacionamento de ambos, pois essa troca de estatuto parece ser um momento de ruptura, após um período limiar no qual o cacique auxiliar transitará entre o terreiro dirigido pelo cacique-chefe e o seu próprio grupo em formação, que também possuirá suas identificações específicas. Apesar de haver certa independência desse novo cacique-chefe, ele ainda poderá ter um sentimento de paternidade em relação ao cacique-chefe que lhe desenvolveu e “aprontou”, chamando-o, referindo-se a ele como “O meu cacique”, tal como “O meu pai”. Outras vezes, esse sentimento existirá antes em relação ao Guia, Pai Ogum Beira-mar, do que em relação ao seu médium, por exemplo, o Paulo.

A atividade de sacerdote de umbanda (cacique-chefe) exige uma maior influência dos Guias, também chefes, pois sua comunicação sustentará o terreiro enquanto coletividade. No final desse processo, o cacique-chefe terá um “quadro mediúnico” composto por um grupo de Guias: um Caboclo e uma Cabocla, um Preto-velho e uma Preta-velha, um Exú e uma Pomba-gira, um Cigano e uma Cigana, e outras especificidades dadas ao terreiro que surge. Nem todos se manifestam através do corpo do médium, mas todos fazem parte do grupo de Guias

do terreiro. Sintetizando graficamente esses diferentes estatutos mediúnicos, elaboramos a figura abaixo.

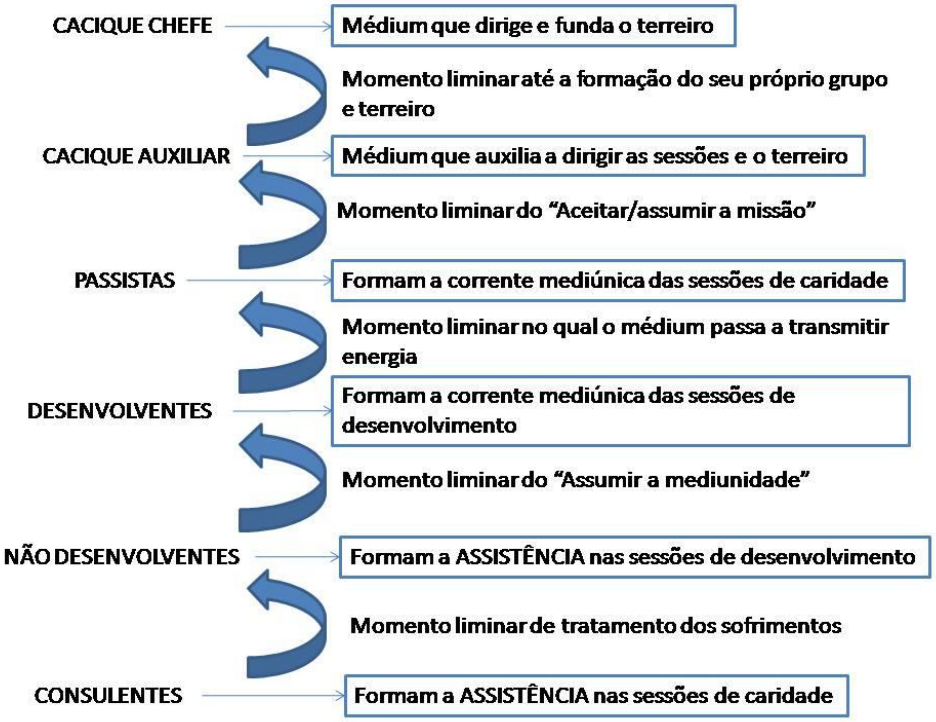

Figura 10 – Esquema ideal com os estatutos mediúnicos

Tais estatutos produzem uma relação hierárquica entre Guias e médiuns durante as sessões e na autoridade do médium frente aos aspectos institucionais do grupo, por exemplo, quem ministra o curso denominado "primeiros passos" é um cacique-auxiliar, outro cuida da lista de presenças. Por isso, o termo auxiliar não se restringe ao momento do rito e responsabiliza o médium por outras atividades no grupo. Essa graduação leva o grupo a usar a expressão "estágios mediúnicos" e/ou "graus de desenvolvimento mediúnico", referindo-se a capacidade individual do médium de entregar-se à influência dos Guias, sem interferir no que está acontecendo.

Aqui, chegamos ao ponto de tensão entre experiências e técnicas, pois o médium é semiconsciente no momento da incorporação, ou seja, há um grau de responsabilidade dele e outro do Guia. Acontecem momentos de inconsciência e, nesses momentos, dificilmente o médium lembrar-se-á de tudo o que aconteceu, ou foi dito. Mesmo assim, permanecerão lembranças que geram confusão nos médiuns mais novos, pois eles ainda não sabem

identificar as energias que chegam a eles e ficam inseguros. Tentando entender, o neófito chega ao final da sessão com dores musculares causadas por essas dúvidas. Depois de certo tempo, o médium aprenderá a deixar as energias dos Guias agirem e controlarem seu corpo, aceitando-as e confiando nelas. Esta aceitação e confiança são noções importantes para a eficácia da incorporação.

A aceitação remete a uma entrega do médium às influências das energias que receberá no seu desenvolvimento. Deve-se obedecer a elas sem questionar, pois os questionamentos prejudicam a incorporação. Ao contrário da objetividade e da produção de um saber cientifico sistematicamente questionador, a incorporação prescinde de uma obediência ao que está sendo transmitido pelos Guias, pois neste momento não será, ou não deverá ser, o "eu" do médium em ação, cujo saber é inferior. Sendo assim, o místico e o mítico – apesar de malvistos pelo discurso do grupo – baseiam a prática em que o controle e a vaidade de conhecimento podem provocar falhas na comunicação, pois o "eu" imediato do médium passa a agir no momento em deve permanecer suspenso, dando lugar ao Guia/ "não-eu".

Com um estreitamento na relação entre o Guia e o médium pela participação contínua às sessões e seus rituais, estreita-se este elo de confiança e é assim que o médium adquire firmeza. Esta firmeza refere-se à capacidade de discernir o "eu" e o "outro", o que é "material" do que é "espiritual", o que "sou eu" (do médium) e o que "não sou eu", do Guia que está transmitindo, mesmo quando sua mensagem, muitas vezes, não atinja os desejos e interesses do médium. Principalmente na interação com o "outro" consulente, o médium passista deve seguir as instruções do Guia sem jamais pensar que sabe o que é o melhor para aquela pessoa. Analisaremos este processo através da perspectiva de Laplantine (1991) para pensá-lo como um modelo etiológico-terapêutico específico e problematizar o que entendemos por experiências e técnicas umbandistas no item "A experiência como metamorfose".

Além disso, a troca de roupa pelo "trapo branco" expressa um corte entre o dentro e fora da corrente mediúnica. Seu significado está atrelado à condição de encarnado perante os Orixás, o mundo espiritual e sagrado, e pretende romper com as identificações sociais dos médiuns fora do grupo. Como vimos, fazer e usar a roupa branca marca o início das experiências de contato com os espíritos através do corpo e da incorporação participando da corrente mediúnica. Em vista disso, os vestiários representam mais do que uma troca de roupa, pois vestir a roupa branca marca uma ruptura, um "corte" tal qual o "*príncipe de coupure*" (princípio de corte/cisão) elaborado por Bastide (1955).

Tomando as casas de cultos afro-brasileiros como exemplo de referência, o autor analisa o caso dos colares de pérolas necessários para certas cerimônias que ligam, em uma participação mística, o Deus com a cabeça do fiel, o filho-de-santo. Se o colar perde seu valor durante a possessão, ou se for usado por outro, será um colar profano. Segundo Bastide (1955, p. 2, grifo nosso) "**entrar** em um candomblé é praticar certos rituais que faz entrar *ipso facto* em um conjunto de participações.[21]". Tal exemplo marca uma diferença entre o dentro e o fora, tanto quanto o ato de vestir a roupa branca marca a entrada de um médium no conjunto de participações místicas ou, nos termos do grupo, espirituais da corrente mediúnica.

Podemos interpretar esse corte entre dois "compartimentos do real" a maneira de Bastide (1955), quando afirma que "Um branco que aceita certos rituais é preso à rede de ligações místicas africanas e um negro que está fora do candomblé não é mais 'um africano', ele é religiosamente um branco.[22]" (BASTIDE, 1955, p. 2), todavia substituindo a temática racial pela espiritual. Aqui há um dentro e fora do candomblé, em que a violação de tabus alimentares e sexuais pode passar impunemente para aqueles que não participam do compartimento do real dado pelo rito africano. Da mesma forma, usar a roupa branca não refere-se à raça, classe social, opção sexual ou profissão, e sim, à entrada, à aceitação dos rituais e às ligações místicas entre os umbandistas daquele terreiro, daquela corrente mediúnica. Caso um médium comece a frequentar um terreiro de outra linha, poderá ter problemas na incorporação, "passar mal", ou ainda, não conseguir incorporar, eventos que o grupo chama de "choque energético".

Desse modo, Bastide (1955) expõe que o princípio de corte faz emergir correspondências entre esses compartimentos, ocorrendo o "*role playing*[23]", mudanças de regras conforme se participa de um ou de outro compartimento do real, a exemplo do sincretismo "católico-africano". O *role playing* "permite a simultaneidade de comportamentos diferentes sem conflito interior[24]" (ibidem, p.3), sendo a lei das analogias facilitadora da dualidade sem marginalidade, devido, precisamente, ao jogo entre os compartimentos do real.

---

[21] "entrer dans un candomblé, c'est pratiquer certains rituels qui vous font entrer *ipso facto* dans un ensemble de participations" (BASTIDE, 1955, p. 2).

[22] "Un Blanc qui a accepté certains rituels est pris par le filet des liaisons mystiques africaines et un Noir qui est en dehors du candomblé n'est plus "un Africain", il est religieusement un Blanc".

[23] "Il ne s'agit pas de mélange, il s'agit comme dans le "role playing" de substitution de rôles, selon que l'on participe d'un compartiment du réel ou de l'autre"(BASTIDE, 1955, p. 3).

[24] "le principe de coupure ne joue pas seulement entre le monde africain et le monde non africain, permettant la simultanéité de comportements différents sans conflit intérieur, il joue aussi à l'intérieur du monde de pensée africain, puisque nous avons justement défini ce monde comme un monde compartimenté et dont les compartiments, au contraire de notre pensée logique, ne sont pas emboîtables les uns dans les autres"(BASTIDE, 1955, p. 3).

No caso que estamos estudando, esse corte até permite a simultaneidade de comportamentos diferentes, entretanto, sua desobediência leva a conflitos e contradições interiores, por exemplo, buscar sistematizar o rito através de um discurso científico poderá atrapalhar a ação dos Guias na medida em que a sistematização dualista não dá conta das necessidades singulares a cada médium e/ou consulente. Desse modo, o jogo entre os compartimentos do real se faz através daquela entrega e suspensão do "eu" do médium.

Em nossa análise, apontada na introdução, que será aprofundada na genealogia, descrevemos a Umbanda como um resultado dessas adaptações, trazendo contradições e mais conflitos, mais do que a perpetuação de uma cultura dominada. Por tal motivo, utilizamos o conceito de princípio de corte, pois seu valor analítico nos serve para pensar no teor deste dentro e fora do ritual de possessão frente às apreensões dualistas que constroem uma oposição entre material e espiritual, vida secular e vida religiosa. Associaremos este princípio aos efeitos de estranhamento, que a experiência liminar produz em relação ao cotidiano, para abrir para um momento extraordinário que, por sua vez, devolve um estranhamento ao cotidiano (DAWSEY, 2005) provocando transformações, às quais chamaremos de metamorfoses: o processo de cura dado pelo movimento de vai-e-vem do baixo ao alto, do material ao espiritual, dando o lugar intermediário ao médium, como vimos na figura 6.

Tal momento marca uma ruptura entre o dentro e o fora do terreiro, momento no qual o médium deve esquecer-se de si mesmo e de seus estatutos externos (classe, gênero, profissão, posicionamento político, etc.) para aceitar o ritual, sendo somente um "cavalo", "aparelho", "instrumento" das entidades (ver item 4). Dessa forma, parece-nos que o grupo se forma e age através do conceito de "*communitas*": "uma lei implícita ao todo emergente fora de relações entre totalidades. Mas nunca está completamente realizado, por ser dinâmico e por que indivíduos e coletividades tentam impor seus esquemas cognitivos uns sobre os outros" (TURNER, 1986, p. 84). Este "infinito" inerente ao conceito de *communitas* parece ser o próprio movimentador do grupo, tanto nos momentos de crise como nos de estabilidade, e a experiência da incorporação o centro do grupo para a manutenção do seu sistema religioso.

Assim, a uniformidade inerente ao padrão branco da roupa parece ter o intuito de romper com as redes de sociabilidade de "fora" do terreiro, mas não impede a existência de marcas que expressem os diferentes estatutos na hierarquia das habilidades/capacidades mediúnicas, definindo estatutos internos. Ao mesmo tempo, percebemos a articulação deste corte entre o dentro e fora através do relato de uma médium sobre sua fase de descrença, mostrando a ruptura e o estranhamento com o cotidiano, mas também um "retorno" reflexivo que surge desse estranhamento.

> *chegou uma fase em que para mim parecia que nada dava certo, [ela pensava] 'por que a parte espiritual não me ajuda!'. E tem o detalhe aquele do médium, 'Ah, mas eu faço tudo certo! Eu faço tudo como tem que ser.'. Só que até tu entender que o fazer tudo certo [...] não é botar o branco e ir para a corrente e trabalhar pela parte espiritual. O fazer tudo certo é aqui fora também, não adianta tu estar lá dentro e agir de uma maneira, se tu estando aqui fora tu age de outra. Então, isso é o fazer tudo certo. Só que [entre] [...] certo e errado existem vários mistérios. Por que a gente nunca vai saber, o que pode ser certo para ti, é errado para mim. Mas com o tempo, tu tem que ir procurando buscar um equilíbrio* (Gabriela, M. P., Agosto 2012).

Nesse caso, ela está apresentando os estranhamentos com sua fala sobre o certo e o errado, mostrando as articulações proporcionadas pelo corte entre dentro e fora, que possibilitarão o processo de metamorfose que discorremos no item 4. Nas "Giras de Exú"[25], também há um padrão preto e vermelho no qual as roupas masculinas são calça preta e camisa vermelha, enquanto as mulheres vestem saia vermelha e blusa preta. Mesmo assim, pode ocorrer uma "virada[26]" para povo exú no final de uma sessão de caboclo, sem que seja necessária uma troca de roupa. O branco, o vermelho e o preto são percebidos como cores que representam respectivamente: o "despertar para a luz/ luz interior", o "dinamismo e vitalidade" e a "escuridão interior/o que está escondido".

Depois da troca de roupa, outros atos marcam essa troca de compartimentos do real, como colocar as guias, "bater cabeça" e formar a corrente mediúnica. Alguns médiuns colocam suas guias no vestiário, enquanto outros preferem colocar as guias no momento em que vão "bater cabeça" em frente ao "congá". "Bater cabeça" é um ato no qual o médium deita todo o seu corpo na frente do congá e apoia a cabeça em uma almofada bordada com "ponto-riscado" de Oxum Pandá ao lado da pedra em que estão assentadas as forças do terreiro. Este gesto simboliza a "entrega" do médium às influências dos Orixás e dos Guias.

---

[25] Descreveremos tal sessão no item "Fechando e Abrindo os trabalhos".

[26] Termo "nativo" para se referir a uma troca de vibração energética, visto que os exús trabalham com energia mais densa que os caboclos e pretos-velhos. Além disso, vistos como povo da rua, da esquerda e do material, a "virada" também remete ao virar-se para o lado da rua, da esquerda, do material, ou seja, pólo contrário ao lado do congá, direito e espiritual dos caboclos. Nesses momentos, cruza-se o terreiro com cachaça, virando um pouco de cachaça nos quatro cantos do terreiro. Isto significa que os caboclos estão chamando os exús para trabalharem no lado que os caboclos não podem mexer. Cruza-se o terreiro, por que se cruzam as energias e os lados.

Figura 11 – Almofada onde os médiuns "batem cabeça"

Feito isso, o médium irá se posicionar seguindo a regra de ordem de chegada, ou seja, a primeira mulher que chega ao terreiro irá se posicionar no item “a” e o primeiro homem no item “b” (Figura 2), até que ocorra o encontro entre as filas, formando a corrente. Aqueles que trabalham como cambonos(as) se posicionam de frente ao congá (item c), de maneira que formam duas fileiras de médiuns incorporados durante a sessão. Da mesma forma, o lugar dos caciques-auxiliares será no início das correntes (itens a e b), independente da ordem de chegada, devido ao estatuto de auxiliar dos trabalhos.

Diferente dos estatutos de médium não-desenvolvente, desenvolvente, passista, cacique-auxiliar e cacique-chefe, os cambonos e os dirigentes das sessões são posições situacionais, variando conforme as sessões. Na posição de cambono, o médium tem a atribuição de mediar a relação entre os Guias ocupando seus médiuns (dentro) – ou médium incorporado com seu Guia –, e os consulentes (fora). Os cambonos não atuam incorporados e executam tarefas de ordem prática, como anotar receitas de banhos, alcançar velas, distribuir senhas por ordem de chegada aos consulentes, chamá-los para serem atendidos, levá-los até os Guias, etc. Como vimos, a posição de cacique-dirigente pode ser divida entre o cacique-chefe e os caciques-auxiliares.

Os ogans (ou ogãs), ou tamboreiros, ou alabês (item 17, Figura 2) têm seu lugar próximo ao congá, pois os “pontos-cantados” são rezas que invocam/chamam os Guias e os

Orixás para o terreiro. Para cada Orixá há um ritmo e um tipo de toque no atabaque que movimenta a energia necessária para a incorporação. A tarefa desses médiuns é tão importante quanto a do cacique, pois os "pontos-cantados" são transmissores e movimentadores da energia. Por isso, além de um curso para aprender os diferentes tipos de toques, os ogans precisam se entregar, como todas/os as/os médiuns da corrente, para poder pressentir o ponto a ser puxado conforme as mensagens/intuições vindas do "plano espiritual" através dos Guias. O médium que toca os atabaques pode entrar em transe, mas não incorpora como as/os médiuns da corrente. Por isso, a posição dos tambores/atabaques fica entre a corrente e o congá, ao lado do ponto de Ogum de Ronda como forma de transportar a energia para toda a corrente. No final de 2013, o terreiro passou a contar com os três tipos de atabaques com os mesmos nomes que encontramos no Candomblé: *rum, rumpi* e *lê* (BASTIDE, 2001, p. 34).

Portanto, temos uma sequência de estatutos mediúnicos que estão atrelados ao tempo e aos aprendizados a partir da contínua participação no grupo, formando uma hierarquia entre os médiuns. Aqueles que "assumem sua mediunidade" devem aceitar as energias e adquirir experiências entregando-se aos seus Guias e ao extraordinário de cada sessão, a isto o grupo chama de "pé no chão do terreiro". O conceito de "*communitas*" parece se aplicar aqui, pois o grupo cria suas regras em torno do objetivo que é o de incorporar para solucionar seus sofrimentos. Em meio a diversidade dos sofrimentos e experiências pelas quais esses sujeitos passam, surgem as contradições entre dogmas e práticas que observaremos na genealogia (subitem 1.4) e analisaremos através de uma reflexão sobre o termo nativo "Umbanda do conhecimento" (subitem 2.1). Nesta reflexão, iremos contrapor as experiências dadas pelos ritos aos estudos – as chamada "doutrinas" –, para compreender se e como esses dois aspectos interagem para transformar sofrimentos em habilidades.

1.4.2 Os ex-encarnados: *eguns*, encostos e guias

Como já definimos, os ex-encarnados são espíritos que já habitaram o corpo, ou seja, espíritos de pessoas falecidas, ou ainda, no rito nagô, *eguns*. A partir das nossas observações em campo, este terreiro compreende o termo *egum* como espíritos de mortos. Nesse sentido, os Guias também seriam vistos pelo grupo como *eguns*. Porém, como vimos, há um deslizamento do sentido do termo para referir aos espíritos que se manifestam violentamente, sendo chamados também de "encostos" e de "irmãozinhos". José Jorge de Carvalho (1994) ao

descrever o culto aos *eguns* nas casas de Xangô do Recife revela essa ambiguidade – ora perigosos e violentos, ora cultuados – de maneira similar a descrição de Bastide (2001)

> Há os eguns (geralmente membros falecidos das casas de culto) que aceitaram permanecer, pacificamente, nos quartos-de-balé das casas de xangô [...]. E há também os espíritos perturbadores, obsessores – são eguns violentos, vingativos, indomados, que agem contra o equilíbrio mental dos filhos-de-santo (CARVALHO, 1994, p. 90).

De outro modo, porém, as casas de xangô não apresentam aquele medo da morte presente no rito funerário do *axexê*, destacado acima. Ao mesmo tempo, a expressão que criamos para descrever os habitantes do terreiro – ex-encarnados – engloba tanto os espíritos violentos ("encostos") como os espíritos pacíficos (Guias). Diversamente do caso relatado pelo autor, utilizamos o neologismo de "ex-encarnados" para ilustrar uma maior relação desses com a matéria se comparados aos Orixás, desencarnados porque sem carne. Com o termo "ex-encarnados", queremos mostrar que mesmo os Guias possuem alguma relação com a matéria na medida em que ocupam um corpo temporariamente. Dentre eles, há no grupo a influência Kardecista que leva a classificar estas entidades por meio de uma perspectiva evolutiva, havendo os espíritos do baixo – mais materializados – e os do alto – mais espiritualizados.

Marion Aubrée e François Laplantine (1990) tratam desta diferença de classificações entre Umbanda e Kardecismo, que tentamos evidenciar com nosso neologismo. Segundo eles, os espíritos evoluídos do Kardecismo

> pertencem ao componente europeu do Brasil e ao capital cultural erudito da humanidade: advogados, médicos, professores, artistas, engenheiros, cientistas. Na Umbanda, ao contrário, o transe consiste a se deixar possuir por figuras pertencentes à marginalidade da história do Brasil[27] (AUBRÉE; LAPLANTINE, 1990, p. 180).

Sendo assim, na Umbanda essas figuras marginais são vistas como evoluídas, tanto quanto as figuras eruditas do Kardecismo, que guiam os médiuns. Desse modo, quando falamos nos Guias estamos falando de Pretos e Pretas-velhas, de Caboclos, de Exús e de Pombagiras que, diferente dos "encostos", influenciam de modo positivo os médiuns, obedecendo e transmitindo as energias dos Orixás. Retomando a questão dos *eguns*, temos uma utilização êmica do termo para se referir aos espíritos violentos apesar de conservar o

---

[27] "appartenant à La composante européenne du Brésil et au capital culturel érudit de l'humanité : avocats, médecins, professeurs, artistes, ingénieurs, savants. Dans l'umbanda au contraire La transe consiste à se laisser posséder par des figures appartenant à la marginalité de l'histoire du Brésil."

sentido original na medida em que os Guias seriam *eguns* mais do que pacíficos – evoluídos, pois buscam ordenar as desordens humanas pelas quais eles mesmos já experimentaram.

Estas diferenças nas cosmologias do Kardecismo, da Umbanda, do Xangô e do Candomblé que viemos apontando ao longo deste trabalho, nos leva a definir a mediunidade como "uma relação com o mundo invisível" (AUBRÉE; LAPLANTINE, 1990, p. 188), e, ao mesmo tempo, analisar a comparação entre a mediunidade na Umbanda e no Kardecismo de outra forma que a diferença apontada por estes autores em que "a mediunidade da umbanda é [seria] uma mediunidade de exteriorização, e esta do espiritismo, da concentração e da interiorização.[28]" (idem, p. 181). Como já podemos indicar, se trata tanto de exteriorização como de interiorização, aspecto que detalharemos adiante no item 4.2 retomando o esquema da figura 6.

A relação com o mundo invisível no terreiro estudado mescla uma classificação em "graus de evolução" tipicamente Kardecista para espíritos expressos naquelas figuras marginais. Como ex-encarnados, que mantêm relações com a matéria, os Guias possuem uma identificação (ponto-riscado, ponto-cantado) que mostra sua ligação com os Orixás e a maneira como efetuam a mediação, materializando-se nessas identificações com as quais se apresentam. Sendo evoluídos por manipularem hábitos e costumes a fim de transmitir as energias dos orixás.

Os "encostos" são ex-encarnados que permanecem apegados a hábitos e costumes de encarnados encostando-se no médium para realizar seus desejos. Esta relação suga as energias do médium ou do consulente podendo lhe trazer sintomas físicos como, por exemplo, feridas na pele. Ou ainda, fazer a pessoa ultrapassar seus limites físicos, por exemplo, uma grande quantidade de bebida alcoólica que lhe faz perder os sentidos. A identificação de um encosto é antes o limite do próprio médium e/ou seu desajuste mediúnico.

---

[28] « La médiumnité de l'umbanda est une médiumnité de l'intériosation, celle du spiritisme, de la concentration e de l'interiorisation. »

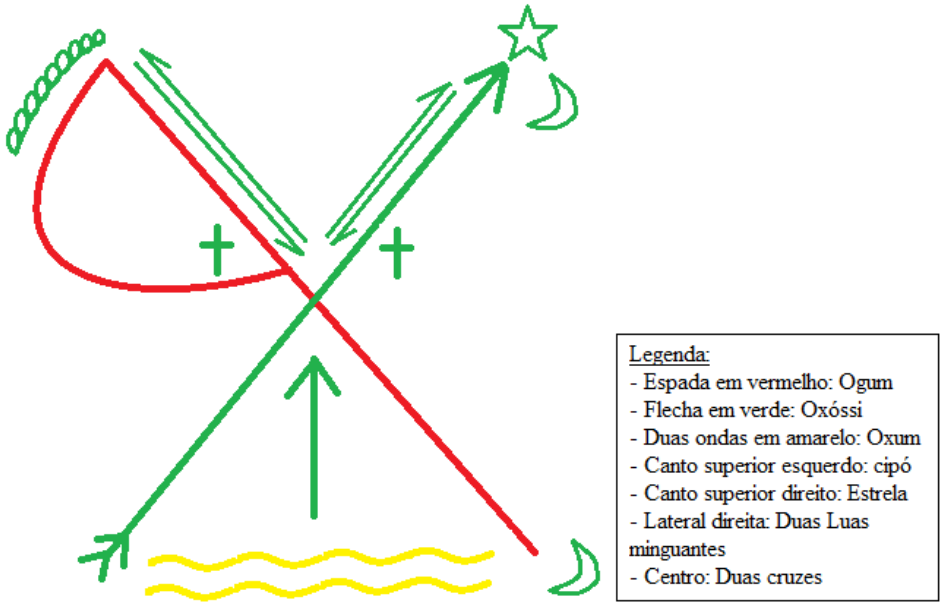

Figura 12 – Ponto riscado do Caboclo Tapuia

Por exemplo, neste “ponto-riscado” que identifica o Caboclo Tapuia, temos a espada, em vermelho, indicando sua relação com Ogum e a flecha, em verde, indicando sua relação com Oxóssi, ou seja, um “guerreiro das matas”. As duas ondas significam que este Guia também se relaciona com as forças de Oxum, portanto, trabalha com questões emocionais. O próprio ponto ilustra sua ação no terreiro, puxando os problemas emocionais, com seu cipó, para serem tratados nas águas da Oxum. Ogum é associado aos caminhos, por isso, seus caminhos seguem o curso do rio, e por isso também há as setas indicando que percorre da beira do mar, pois a lua minguante indica uma relação com Iemanjá, até o alto da mata na montanha.

Além disso, Tapuia refere-se a um grupo indígena distinto do padrão utilizado na construção de um modelo de nacionalidade Tupi-Guarani (MONTEIRO, 2001). Como apontam Aubrée e Laplantine, uma figura pertencente à marginalidade da história do Brasil. Identificações étnicas, como essa ilustrada, aparecem nos nomes dos Pretos e Pretas-velhas, como o Guia que comanda o terreiro, Pai Joaquim de Angola ou como Mãe Maria Conga, Mãe Cabinda do Congo, Pai João de Mina.

Em uma doutrina, quando o cacique Paulo foi questionado sobre essas diferentes identificações, este respondeu que “esses nomes se referem à cultura que o Guia movimenta”. Nessas condições, podemos ver uma materialização dos Guias a partir do que Augras (2009) chama de imaginário social. A autora analisa o imaginário de marginalidade construído em

torno da figura de “Zé Pelintra” que parece operar “uma subversão geral dos valores e comportamentos, que talvez seja mais eficaz, por insidiosa, do que uma revolta aberta” (AUGRAS, 2009, p. 58). Esta subversão, apontada pela autora, refere-se ao jogo de imagens deste personagem que é, ao mesmo tempo, elegante e da ralé. Sendo um enganador, sua lei é driblar a lei e, assumindo isso, sua imagem parece mostrar não só o poder dos fracos, como Augras (2009) interpreta, mas também o poder da margem – de um enganar mostrando honestidade e de ser honesto enganando. Enquanto figura marginal, esta entidade assume a imagem de um transgressor relativamente disfarçado e explicita um jogo entre o dito e o não-dito das regras sociais em que a boa-fé nem sempre leva ao êxito. De outras formas, cada entidade trará um imaginário social através do qual se apresenta.

Sendo assim, cada Guia traz uma história de um passado ligado a um imaginário. Através de sonhos, do “ponto-cantado” e do “ponto-riscado” que lhe caracteriza, podemos observar uma ligação com o período histórico no qual essa entidade foi habitante de um corpo. Por exemplo, o relato da estória do Guia que fundou o terreiro em que Paulo desenvolveu, perpassa a relação entre índios e catequizadores franciscanos: “*o caboclo Catumã, que era um índio que quando viveu no solo Brasileiro na região de São Paulo, intermediou a paz entre os catequizadores e a aldeia indígena”* (Túlio, C. C., junho de 2014). Resultando em uma forma de umbanda original, a Umbanda de simiromba, que exporemos adiante, este Guia materializa, assim, um rito específico juntando elementos simbólicos específicos do catolicismo franciscano para cultuar os Orixás. Portanto, reclassificamos os Guias como ex-encarnados, pois permanecem vinculados ao mundo material pelos imaginários culturais que carregam em suas histórias de vida, diferentemente dos “encostos”.

Este vínculo dos Guias nos faz pensar nas semelhanças da distinção entre *òrun* e *àiyé* definida por Juana Elbein dos Santos (1986) ao descrever a tradição nagô como: “*àiyé* – a humanidade e tudo que é vida – [...] *òrun* – os espaços sobrenaturais e os habitantes do além” (SANTOS, 1986, p. 37). Neste trecho, a autora está dizendo que o axé (*àṣẹ*), propulsionado por Exú (Èṣù) estabelece a relação entre ambos os mundos. Aqui, temos uma semelhança com o que encontramos no terreiro, pois, como vimos, os Exús são fundamentais para a criação do espaço físico do terreiro. Entretanto, não há na sua descrição entidade semelhante aos Guias.

Em nossa categorização, os ex-encarnados transmitem energias (*àṣẹ*) no caso dos Guias, ou sugam as energias dos médiuns no caso dos “encostos”. Segundo as lendas iorubás, ò*run* e *àiyé* não estavam separadas: “Foi depois da violação de uma interdição que o *òrun* se separou do *àiyé* e que a existência se desdobrou; os seres humanos não têm mais a possibilidade de ir ao *òrun* e voltar de lá vivos” (SANTOS, 1986, p. 54). A partir desse trecho,

podemos interpretar o entrecruzamento da perspectiva nagô[29] com a Kardecista, sugerindo que os Guias sejam seres humanos que foram a *òrun* e, por não voltarem vivos se manifestam como mensageiros e transmissores das energias dos Orixás. Não sendo Exú (Èṣù) e dependendo de sua propulsão, os Guias estão mais próximos dos *ègun*, que segundo Santos (1986) são ancestrais ilustres, devido aquela vinculação cultural e simbólica ao mundo material.

A mistura dessas formas de sistematizar o contato com o espiritual faz com que o grupo elabore uma escala evolutiva dos ex-encarnados. Nesta escala, os encostos são espíritos que permanecem buscando as sensações que tinham quando habitavam o corpo, aproximando-se da noção espírita de "espírito obsessor" ou, nas palavras de Carvalho (1994): "eguns violentos, vingativos, indomados, que agem contra o equilíbrio mental" dos encarnados.

Tais espíritos tornam-se Exús – diferente do Orixá Exú, mensageiro que relaciona o material e o espiritual – quando são esvaziados, retendo aquela busca pelas sensações do período de encarnado. Segundo as doutrinas, esses espíritos perdem sua vontade própria – ou razão –, mantendo somente o seu instinto de sobrevivência. Sendo assim, esses Guias são escravos do Orixá Exú, uma vez que morreram e não foram para *òrun* ou, em termos Kardecistas, ficaram presos à matéria, não aceitaram sua morte. Por isso, são associados à animalidade humana a qual se prenderam ou ao escuro, porque não foram para a luz.

Dessa forma, Exú Orixá se aproxima da imagem católica do Diabo, enquanto o Guia Exú é alguém que age na terra em nome daquele. Para além da dicotomia de um Deus bom e um Diabo mal, o exú enquadrado como Guia é o guardião e protetor do médium, porque sabe lidar com a animalidade e a escuridão humanas. E, sendo parte do lado da "esquerda" da vida dos encarnados, os Exús entram em cena para impulsionar os encarnados para aquilo que os Orixás designam, independente da vontade destes.

Encontramos um exemplo do que estamos tentando descrever quando Augras (2009) conta-nos sobre sua dificuldade de obter informações sobre "Zé Pelintra" quebrada por um telefonema que deveria permanecer anônimo. Assim, a autora define Zé Pelintra como um Exú e identifica seu papel de *trickster* dizendo "Na hora da pesquisa [...] reina o silêncio, que de repente é quebrada, sem que se possa recorrer a explicações racionais. Como todo *trickster*,

---

[29] Segundo a autora, "São fundamentalmente os textos oraculares de *ifá* que esclarecem a maior parte da tradição e da liturgia *Nágô* no Brasil" (SANTOS, 1986, p. 14). Dito isso, ela define sua pesquisa limitando-se aos grupos tradicionais presentes na Bahia.

Exu brinca, faz e desfaz, ata e desata, abre e fecha.” (AUGRAS, 2009, p. 46), ou, como dizem nossos informantes, “entra saindo e sai entrando”.

Segundo a compreensão do grupo, existem três categorias de Exús: os pagãos, os batizados e os coroados. O Exú pagão é o primeiro que desenvolve com o médium, sendo instinto, ele não distingue certo e errado, por isso, externaliza aquilo que o encarnado tem dentro de si. Nas primeiras incorporações com Exú, o médium pode grunir, gritar, rosnar, se apresentar curvado e com as mãos para trás. Poderá fazer o médium chorar desesperadamente, ou dar gargalhadas. Neste período, o Exú é vazio e age como espelho do médium.

A partir dessa convivência, eles aprenderão e evoluirão através das experiências do encarnado. Usa-se a metáfora de que os Exú, enquanto ex-encarnados, “pegam uma carona”. Quando o Exú criar seu próprio discernimento de certo e errado, estas manifestações não acontecerão da mesma forma e ele alertará o médium nos momentos de perigo, nas tomadas de decisão, sendo um tipo de conselheiro, tornando-se um Exú batizado. Porém, ele não tem ainda a liberdade de negar um pedido do médium. Enquanto o Exú coroado – que passou pelas duas fases anteriores – possui o livre-arbítrio, podendo negar-se, não fazer o que lhe é pedido. Nesse caso, ele poderia trabalhar na mesma vibração energética dos Caboclos, ou dos Pretos-Velhos (energia menos densa, ou materializada), no entanto, ele escolhe seguir trabalhando como Exú. Nessa condição, o Exú coroado iguala-se ao seu médium, estabelecendo uma relação consciente de amizade entre Exú e médium.

O cacique ensinou que o Exú pode começar evoluir e ver que seu médium está relaxando, é quando ele pode vir a provocar dores ao médium com o intuito de lhe trazer um aprimoramento, ou seja, “os males que vem para bem”. Se o encarnado não aprender com aquele sofrimento, o Exú procura outro companheiro.

Essa classificação que encontramos em campo difere da forma como Carvalho (1994) descreve a definição de Exú pagão e batizado no Xangô: “aqueles que recusam o convívio dos orixás e andam pelas ruas, perturbando e ameaçando todos” (CARVALHO, 1994, p. 90). Tal definição se aproxima mais da ideia de “espíritos obsessores”, “encostos”, que observamos em campo, ou ainda, para o uso pejorativo do termo, *egum*, os “irmãozinhos”.

A analogia seria a de que os Exús são mais próximos de amigos, compadres, companheiros, enquanto os “irmãozinhos” e encostos se assemelham aos aproveitadores, porque se valem das falhas, das brechas e incoerências dos encarnados. Dessa forma, nas explicações que encontramos naquele terreiro, o Exú pode ter sido um obssessor (encarnado ou não), que perde a liberdade quando entra nos domínios do Orixá Exú, mas ganha uma

forma de se reeducar agindo como mensageiro dos Orixás, ou seja, ligando-se ao médium e submetendo-se aos comandos superiores.

Essa classificação que encontramos em campo, difere da forma como Carvalho (1994) descreve a definição de Exú pagão e batizado no Xangô: “aqueles que recusam o convívio dos orixás e andam pelas ruas, perturbando e ameaçando todos” (CARVALHO, 1994, p. 90). Tal definição se aproxima mais da ideia de “espíritos obsessores”, “encostos” que observamos em campo, ou ainda, para o uso pejorativo do termo *egum*, os “irmãozinhos”. A analogia seria a de que os Exús são mais próximos de amigos, compadres, companheiros, enquanto os “irmãozinhos” e encostos se assemelham aos aproveitadores, pois se valem das falhas, das brechas e incoerências dos encarnados. Dessa forma, nas explicações que encontramos naquele terreiro, o Exú pode ter sido um obssessor (encarnado ou não) que perde a liberdade, mas ganha uma forma de se reeducar, agindo como mensageiro dos Orixás, ou seja, ligando-se ao médium e submetendo-se aos comandos superiores.

Tanto os Guias como os médiuns terão suas energias e personalidades definidas segundo as influências dos Orixás, pois tudo deriva deles na gênese da criação apresentada no curso de “Teologia Umbandista” em 2013, que tentaremos sintetizar abaixo. Portanto, cada médium se identificará com Guias que trazem a energia dos seus Orixás correspondentes: dois Orixás dados pela sua energia de nascimento – Orixá de frente e adjunto – e o Orixá ancestral, responsável por seu surgimento como espírito. Cada Guia terá sua forma de agir nesse médium.

Voltando à escala dos ex-encarnados, o Exú coroado é aquele que já pode se tornar um Caboclo ou um Preto-Velho. Esses dois tipos de Guia não parecem ter uma diferenciação dentro da cosmologia do grupo. Segundo as explicações que estudamos no grupo, preto (cor) remete a ausência de luz, e velho é um estado mental, antes de ser uma condição física. Com isso, o termo Preto-Velho significa que essas entidades passaram pela escuridão e amadureceram através da dor, aprendendo a paciência e o perdão. Sendo assim, há uma relação estreita entre os Pretos-Velhos e os Exús, na medida em que ambos agem nas escuridões humanas. A diferença entre ambos é que os Pretos-Velhos ensinam a passar pelo sofrimento e amadurecer, enquanto os Exús apontam para os limites do médium. Por isso, eles jogam e brincam com as vontades humanas.

Na sistematização que encontramos, busca-se descolar o Preto-Velho da imagem do escravo africano. Porém, as histórias identificadoras e os pontos-cantados remetem ao período da escravidão, por exemplo:

Navio negreiro nas ondas do mar
Corrente pesada na areia arrasta
E a negra escrava se pôs a cantar (2x)
Saravá, nossa mãe Iemanjá.
Saravá, a rainha do mar.

Vovó não quer casca de côco no terreiro (2x)
Para não lembrar dos tempos do cativeiro.

Enquanto a chibata batia no seu amor
Mãe Preta embalava o filho branco do senhor.

No mesmo nível vibratório que os Pretos-Velhos, os Caboclos se apresentam, principalmente, como Índios quando trabalham com as forças das matas, ou guerreiros e guerreiras quando são combatentes das demandas. Em geral, os Caboclos são os responsáveis pela internalização nos encarnados das energias dos Orixás, ou seja, executam, fazem os Orixás entrarem nos médiuns. Por exemplo, os médiuns se referem a Paulo como "o Cacique", "meu Cacique"; e a seu Caboclo como "Pai Ogum". Comparando com a expressão Pai-de-santo, que cuida dessa internalização do Orixá, podemos ver que a autoridade do Guia assemelha-se a de um Pai-de-santo, mais do que a de seu médium. Responsável pelo desenvolvimento dos médiuns, "Pai Ogum" é o responsável pela aproximação entre o médium e seu Guia. O estreitamento dessa relação, da qual já falamos, tornará o Caboclo do médium o internalizador da energia dos Orixás.

Sendo assim, podemos retomar o esquema apresentado na figura 6, apontando para a ação dos Pretos-Velhos e Caboclos na ação de internalizar e, os Exús e Pombagiras na de externalizar.

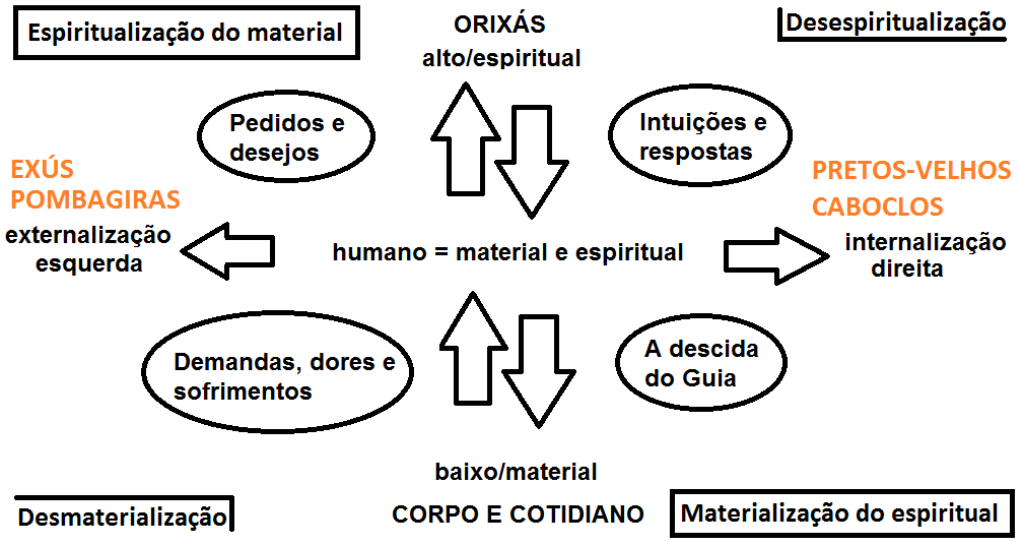

Figura 13 – Externalização e Internalização

Na medida em que os Caboclos e os Pretos-Velhos evoluem no seu nível vibratório, tornam-se “mestres ascencionados”, ou seja, não necessitando incorporar. Por exemplo, atualmente, se Pai Joaquim não pode incorporar em Paulo para atender pessoas individualmente, mas somente para falar ou trabalhar pelo coletivo do terreiro, é por que ele está passando por essa ascensão em sua escala vibratória. Para resumir, segue uma categorização desses espíritos segundo sua relação com a matéria ilustrada na figura abaixo.

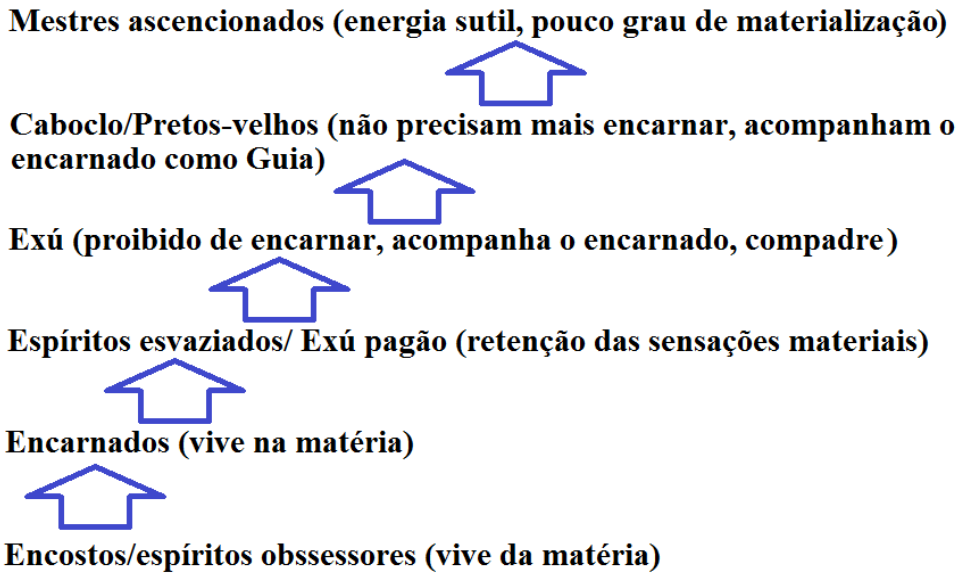

Figura 14 – Resumo dos graus vibratórios dos ex-encarnados

Para exemplificarmos, o terreiro é dirigido, principalmente, pelo Preto-Velho Pai Joaquim de Angola, o Caboclo Ogum Beira-Mar, o Exú Rei das Sete Encruzilhadas (“Seu Sete”), a Pomba-gira Maria Padilha dos Cruzeiros e o Caboclo Ipumirim, através do médium Paulo. Pai Joaquim de Angola é quem dá as diretrizes e define o que deve ser feito, enquanto Ogum Beira-Mar executa aquilo que foi definido por Pai Joaquim. Seu Sete é responsável pela proteção, pelo transporte de energias e mensagens, ou seja, “o que entra” e “o que sai” segundo aquilo que é definido por Pai Joaquim e Ogum Beira-Mar. Essas são as três entidades principais que incorporam no médium Paulo, e há outras que auxiliam essas três, ou que executam trabalhos específicos, como o Cigano Sandro, o Caboclo Ipumirim (xamã da Linha do Oriente) e a Maria Padilha dos Cruzeiros, os quais podem estar agindo na sessão mesmo que sua presença não seja explícita no corpo de Paulo.

Esta sistematização dos ex-encarnados em graus vibratórios, confrontada com os imaginários social mobilizados pelas histórias dos Guias, suscita o problema da separação entre teorização e prática, o qual aprofundaremos no terceiro capítulo.

1.4.3 Os desencarnados: orixás

Diferente dos ex-encarnados, os Orixás são energias formadoras do planeta Terra, que participam de alguma deidade, de um supremo, um absoluto e universal a partir do qual tudo se faz. Ao mesmo tempo, são vistos como "naturais" por se materializarem em tudo que é vivo e, como "sobrenatural", por transcenderem a compreensão encarnada e humana. Essas energias, derivadas do universo infinito, são transpostas aos encarnados através do axé.

Com esse desdobramento das forças dos orixás, reencontramos nossa associação do material com *àiyé* e do espiritual com *òrun.* Segundo Santos (1986), este último "é o espaço sobrenatural, o outro mundo. Trata[ndo]-se de uma concepção abstrata [*òrun*] de algo imenso, infinito e distante" (SANTOS, 1986, p. 53). Por isso, atribuímos a categoria de desencarnados aos Orixás, como meio de expressar o encontro que chamaríamos de "afro-kardecista", intrínseco à umbanda no modo como o encontramos.

Através da perspectiva de uma Umbanda Esotérica, observamos as associações das qualidades dos Orixás com a influência dos astros, ou seja, a Astrologia. Por essa via, os Orixás são apreendidos como "*corpo vivo da energia do planeta. Orixás são espíritos da natureza, por exemplo, Iemanjá antes da água é a influencia da lua sobre a água. Tudo é energia!*" (Túlio, C. C., Fórum, 22 de junho de 2014). De tal maneira, forma-se um complexo sistema – tão abstrato, ou acima do céu quanto a noção de *òrun* – que relaciona os astros, os signos e os Orixás, caracterizando as energias trazidas pelos Guias, a personalidade dos médiuns, o uso de ervas e as características dos animais.

Por exemplo, Ogum é associado ao planeta Marte, planeta do signo de Áries, e a Plutão, do signo de Escorpião. No entanto, talvez não se possa interpretar essa associação como um sincretismo, sendo que a característica esotérica dessa umbanda não se restringe a tal associação. Sua característica principal é a busca pelo autoconhecimento expresso na origem grega do termo *ésô*, o "interno", o "íntimo", o "dentro". Dessa forma, a forma esotérica da umbanda admite a associação entre diferentes sistemas simbólicos que propiciam essa busca por autoconhecimento. Por isso, podemos encontrar uma individualização em cada

terreiro, que poderá inclusive extravasar os limites dogmáticos do terreiro no qual o cacique-chefe desenvolveu-se.

Frente a isso, o cacique Paulo buscou conhecimentos teóricos sobre Umbanda através da Faculdade de Teologia Umbandista (FTU[30]), alterando seu modo de definir os Orixás por meio da linha de Umbanda Sagrada transmitida por Rubens Saraceni, sobre a qual voltaremos na genealogia. Especificando essas diferenças em entrevista, Paulo disse "*Eu ensino as duas coisas [a umbanda esotérica e a sagrada] e pratico o que eu aprendi na minha raíz. O que eu aprendi na minha raíz? Eu aprendi que o todo que seja positivo pode ser usado*" (Paulo, C. C., julho 2014). É neste "todo que seja positivo" que repousa uma possibilidade múltipla de associações simbólicas, extravasando os limites do dogma na individualização de cada terreiro. Por exemplo, Paulo, Álvaro e Jorge desenvolveram com o mesmo cacique, Túlio, porém, enquanto Paulo se direciona para uma busca de conhecimento teórico sobre umbanda, Álvaro associa o Reiki ao seu terreiro e Jorge torna-se "africanista", utilizando a imolação de animais em seus rituais de consagração aos Orixás.

Detendo-nos na composição feita por Paulo no terreiro, os Orixás são compreendidos como "tronos sagrados", que derivam de Olorum (Deus), o qual Santos (1986) descreve como "*Olórun*, entidade suprema", ou ainda nomeada como Zambi na cultura banto. Os sete tronos (ver Tabela 3), ou sete mistérios, criados de Olorum são polarizados em: ativo e passivo; positivo e negativo; irradiador e concentrador; masculino e feminino. Essas polaridades energo-magnéticos formam duplos, ou seja, dualidades. De um lado, criam, despertam, dinamizam, positivam as ações de todos os seres vivos; e de outro, anulam, impedem, param, negativam os seus excessos. Os Orixás ativos (positivos) são estimuladores, produtores, agentes e fazem com que um potencial existente nos seres vivos se realize, enquanto os passivos (negativos) agem no sentido de parar a realização exagerada, ou corrigir o que for necessário para que esse potencial possa se materializar.

Em suma, os primeiros seriam responsáveis pela realização das virtudes que cada Orixá materializa, enquanto os segundos seriam responsáveis pela desmaterialização dos excessos desta materialização. Retomando nosso esquema das dualidades, segundo esta compreensão, haverá os Orixás positivadores e os negativadores controlando o que se materializa ou desmaterializa; e o que se espiritualiza ou desespiritualiza.

---

[30] http://www.ftu.edu.br/ftu/.

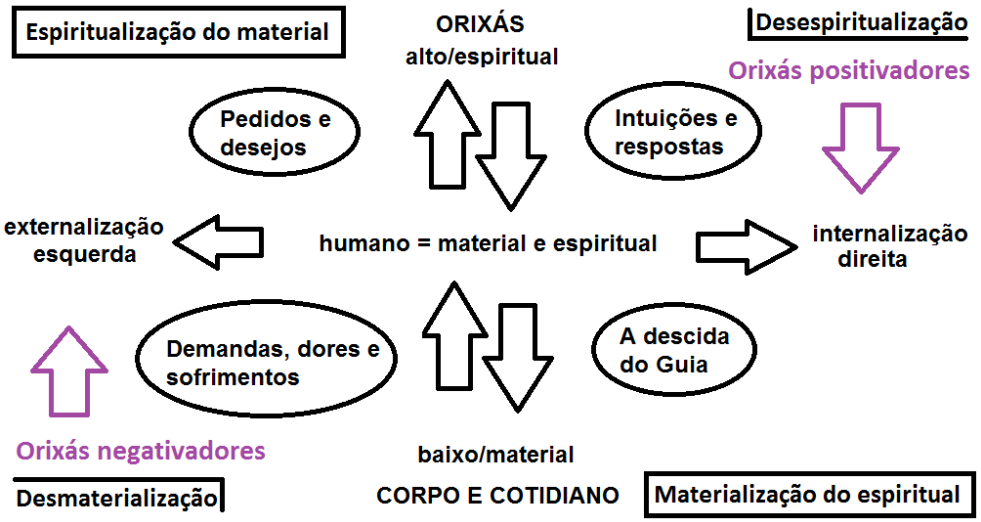

Figura 15 – Dualidades dos Orixás

Partindo da sistematização de Rubens Saraceni utilizada no terreiro, os Orixás são definidos através de sete tronos principais, que correspondem a sete virtudes: a fé, o amor, o saber, a justiça, a lei, a evolução e a renovação. Há dois Orixás para cada trono, segundo a tabela abaixo. Oxalá emana fé para todos os seres da terra o tempo todo e todo o tempo, enquanto Logunan (Oiá-tempo) corrige os excessos da fé, equilibrando através da religiosidade, compreendida como o passar do tempo que regula a crença daquele que impõem seu modo de pensar – o fanático – e daquele que põem tudo em dúvida – e o descrente. O elemento de manifestação desses Orixás na natureza é o cristal.

Oxum transmite o amor necessário para conceber algo, agregar duas coisas formando elos, ligações. Enquanto Oxumaré corrige o amor que não agrega, por exemplo, o ódio, a paixão, o ciúme, etc. Este último dilui e renova tais sentimentos com sua energia serpenteada. O elemento mineral responsável pela materialização desses Orixás é a água dos rios, que possuem minerais. Comparada a ação do rio, Oxum ensina o amor que se mantém contornando os obstáculos, e a ação de Oxumaré se associa a da cachoeira que reorienta o curso das águas.

Oxóssi, Orixá/energia das matas – elemento vegetal – estimula a busca pelo desconhecido, enquanto Obá, Orixá/energia das raízes, paralisa a busca excessiva, amadurecendo-o, ou ainda, provocando a necessidade deste amadurecimento. A associação desse trono às matas nos leva ao duplo dentro/fora, quando o primeiro mostra-se como busca de conhecimento, e o segundo como racionalização, seleção daquilo que serve ou não. Aproxima-se muito do processo no qual um pesquisador precisa construir um objeto de

pesquisa e realizar um recorte teórico, buscando as bases e raízes do saber antes de explorar, ir a campo.

Os tronos da Justiça (elemento fogo) e da Lei (elemento ar) são interligados. A noção de justiça está atrelada ao ato de equilibrar “juízos”, ou seja, a definição do que é “certo e errado”, enquanto a noção de lei remete a ordenação produzida por aquela definição de certo e errado. Desse modo, Xangô sugere os juízos de certo e errado, e a partir dessa sugestão, Ogum estimula alguma determinação. Nos mesmos tronos, Iansã e Egunitá são corretoras: a primeira redireciona as desordens, e a segunda desfaz, queima, consume os juízos causadores de caos. Estes juízo e ordem, sem definir um projeto ético, seriam os motivos que movem alguém a fazer algo. Assim, o equilíbrio de Xangô estimula a reflexão e Ogum estimula a execução.

Obaluaiê emana a paciência de aceitar o tempo presente, a condição em que se está e a resistência aos momentos de passagem para outro estado, outra situação. Aqui, a evolução adquire o sentido de uma transformação pelo passar do tempo. Nanã-boruquê, como corretora, decanta tanto a ansiedade pela ocupação prévia (em outras palavras, a preocupação) com o futuro, quanto o medo de seguir em frente pelo excesso de passado. O elemento de materialização desses Orixás é a terra que aceita a planta como ela é, em todos os seus estágios, mas se estiver muito seca ou muito molhada pode matá-la.

Por fim, o trono da renovação (geração do novo) tem Iemanjá como estimuladora da novidade, da criatividade, e Omulu, como quem dá fim ao que não serve, ao velho, cavando o espaço do novo. Por isso, diz-se que ele é o Senhor da morte e Iemanjá a mãe da vida. De forma a resumir mais esquematicamente as relações e analogias entre entidades localizadas nas diversas linhas e cosmologias encontradas no terreiro, segue uma tabela apresentando a maneira como o grupo percebe os Orixás.

Quero lembrar que são características gerais, pois como entendemos, são as intersecções entre os Orixás que finalmente desenham as especificidades de cada ex-encarnado e de cada encarnado. Além disso, quero lembrar que não deixa de ser apenas uma das diferentes maneiras entre as várias no terreiro, de compreender, explicar e sistematizar essas entidades.

Tabela 3 – Classificação das entidades desencarnadas

Trono(virtudes)	Elemento	Orixá	Polaridades	Sincretismo
FÉ	**Cristalino**	OXALÁ	Masculino/Passivo	Jesus Cristo
		LOGUNAN (Oiá-tempo)	Feminino/Ativo	Santa Clara
AMOR	**Mineral**	OXUM	Feminino/Passivo	Nossa Senhora da Conceição
		OXUMARÉ	Masculino/Ativo	São Bartolomeu
SABER	**Vegetal**	OXÓSSI	Masculino/Passivo	São Sebastião
		OBÁ	Feminino/Ativo	Santa Joana D'Arc
JUSTIÇA	**Fogo**	XANGÔ	Masculino/Passivo	São Jerônimo/ Moisés
		EGUNITÁ	Feminino/Ativo	Santa Sara Kali/ Santa Brígida
LEI	**Ar**	OGUM	Masculino/Passivo	São Jorge
		IANSÃ	Feminino/Ativo	Santa Bárbara
EVOLUÇÃO	**Terra**	OBALUAYÊ	Masculino/Passivo	São Lázaro
		NANÃ-BORUQUÊ	Feminino/Ativo	Santa Ana
RENOVAÇÃO	**Água**	IEMANJÁ	Feminino/Passivo	Nossa Senhora dos Navegantes
		OMULU	Masculino/Ativo	São Roque

Portanto, faz-se necessário seguir explicitando como o grupo chega a essa classificação reconstituindo a rede de terreiros e estudos que lhe dão forma, examinando seus percursos entre práticas e dogmas.

2 ENTRE DOGMAS E PRÁTICAS

Das características da umbanda – e dificuldades para aqueles que a estudam – são sua complexidade e diversidade, sendo qualificada como "sincrética", "universalista" (NEGRÃO, 1996; LEWGOY, 2000; PRANDI, 1991; SANCHIS, 1995; CARVALHO, 1999). Além do mais, estes universalismo e sincretismo são confrontados a uma variedade de umbandas, parte da qual encontramos nos terreiros com os quais tivemos contato somente na entrevista com Túlio, cacique que desenvolveu o médium Paulo, ao falar sobre os terreiros em Santa Maria.

Metaforicamente, poderíamos ver a umbanda através da imagem de um leque: um só objeto formado por um conjunto de varetas que se posicionam de maneiras diversas, por exemplo, Umbanda Branca, Umbanda Esotérica, Umbanda de Simiromba, Umbanda Omolocô, Umbanda Eclética Universal, Umbanda de Tabla, Umbanda Cruzada. Assim, a definição universalista e sincrética da Umbanda como uma religião brasileira originada em meio ao processo de criação de uma identidade nacional, atribui "uma determinada concepção do universalismo feito de estandardização, de nivelamento e de uniformidade que resulta numa banalização da existência" (LAPLANTINE; NOUSS, 2002, p. 9). Desse modo, a "brasilidade" da religião umbandista se perfila através do que estes autores chamam de "anti-mestiçagem": "(como a viagem e a descoberta do múltiplo sobre o pano de fundo do sedentarismo e da avaliação a partir do mesmo), ou seja, de um pensamento que privilegia a ordem e a origem" (ibidem, p. 9).

O antropólogo Pierre Sanchis (1995) propõe uma reavaliação do conceito de sincretismo que

> não procuraria mais diretamente identificar confusões e misturas, paralelismos inovadores e empréstimos – muito menos degradações – entre elementos de conjuntos religiosos, ou até entre estes conjuntos como sistemas, mas, num primeiro momento, se aproximaria do fenômeno como de um universal dos grupos humanos quando em contato com outros: a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar seu próprio universo (SANCHIS, 1995, p. 2).

Ao contrário de Laplantine e Nouss (2002), o autor propõe uma reavaliação do sincretismo que reifica a permanência no universalismo ao desconsiderar as confusões e misturas, os paralelismos inovadores e empréstimos que enriquecem a análise dos conjuntos religiosos, ou seja, estes aspectos já fazem parte do contato com o outro de onde decorre uma ressemantização. Até mesmo as ditas degradações são sinais das relações de dominação incutidas nos contatos culturais, como o termo africanista aparece na linguagem de nossos entrevistados. Tanto aqueles apontam para os africanistas como os que se assumem como tal,

estão se referindo a sacralização dos orixás pela imolação, como se toda a cultura africana se resumisse a este ato ritual. De fato, o contato se aproximaria de um fenômeno como de um universal dos grupos humanos, todavia, cada contato acontecerá de um modo único e complexo.

Abordando o conceito de sincretismo, Laplantine e Nouss (2002) esclarecem que

> Mesmo se o sincretismo procede à abolição das diferenças pela associação e enxerto, e não por subtração e ablação como o purismo, é a mesma violência da redução à unidade que está em curso, o mesmo processo de integração num todo homogéneo e indiferenciado. O múltiplo acha-se vencido, pois é absorvido no uno (LAPLANTINE; NOUSS, 2002, p. 10).

Nesses termos, as tramas sincréticas as quais Sanchis (1995) refere-se, parecem evidenciar o que dizem os autores da mestiçagem:

> Não há mestiçagem sem anti-mestiçagem, dizíamos: uma cultura mestiça deve sem dúvida sofrer as suas contradições para afirmar a natureza que lhe é própria. Viena aponta claramente a via: não resolver as contradições, mas viver com elas, mostra-se a melhor maneira de as ultrapassar (LAPLANTINE; NOUSS, 2002, p. 58).

Nouss e Laplantine (2002) concebem a mestiçagem como as modulações do pensamento, e assim é que ela se dá. Para eles, a mestiçagem é um pensamento da tensão que se manifesta mais no modo das modulações do tempo do que do espaço. Em outras palavras, é um pensamento da mediação "que se exerce no intermediário, no intervalo e nos interstícios a partir dos cruzamentos e das trocas" (LAPLANTINE; NOUSS, 2002, p. 83). Isto é, não parte de uma categoria espacial como a de "entremeio". Sanchis (1995) utiliza o conceito de sincretismo para expressar essa anti-mestiçagem incutida em uma identidade uniformizada dos grupos:

> A codificação da umbanda, com efeito, que data destes últimos cinqüenta anos, pretende constituir uma articulação consciente e teórica dessa convergência de *identidades múltiplas num sincretismo assumido*: católico, africano, espírita, oriental, às vezes mágico nos interstícios. Por isso mesmo reivindica o estatuto de religião nacional brasileira, fruto da construção secular de uma identidade polivalente em suas fontes e orientada para o futuro. Sua missão nesse sentido será expandir pelo mundo o sincretismo brasileiro (SANCHIS, 1995, p. 8).

Esta interpretação da "convergência de identidade múltiplas num sincretismo assumido" é sinônimo antes do universalismo do que da multiplicidade, pois, segundo Laplantine e Nouss (2002), esta tentação universalista que busca fundir, esconder as diferenças e as não coincidências, reconciliando os contrários que estão na origem de numerosos totalitarismos. Através da mestiçagem a identidade é sempre múltipla

> Porque ser, é ser com, é ser em conjunto, é partilhar – a maioria das vezes conflituosamente – a existência. [...] A especificidade de uma cultura ou de um indivíduo resulta de combinações infinitas que podem ser produzidas fora de nós – as hipóteses são múltiplas –, de ajustamentos entre termos heterogêneos, dissemelhantes, diferentes, numa palavra, da reformulação de diversas heranças (LAPLANTINE; NOUSS, 2002, p. 76).

Encontramos estas combinações infinitas convivendo, mesmo que conflituosamente, quando mencionamos as variedades de umbanda (esotérica, omolocô, simiromba, cruzada, etc.) e as acusações mútuas existentes em torno do termo africanismo, compartilhando a existência sem esconder as diferenças.

Percebemos que a mestiçagem aponta para as divergências das multiplicidades de identidades, em que o "sincretismo assumido" diz mais do ponto de encontro do que uma única identidade construída para se expandir pelo mundo, como é apresentada por Sanchis (1995). Nossa experiência de pesquisa nos leva a questionar essa pretensa necessidade do "uno" trazida pelo sincretismo. Por isso, pedimos perdão pela redundância, mas não nos deteremos na explicação de uma "verdadeira" origem da umbanda, pois esta discussão, entre as tramas sincréticas e a mestiçagem na umbanda, nos mostra que a multiplicidade é irredutível a uma simples convergência, sendo diversa.

Desse modo, buscaremos esmiuçar as composições que dão lugar ao próprio **discurso** sincrético existente no terreiro pesquisado, cuja institucionalização e sistematização abrem-se para o universalismo e o nacionalismo. Ao contrário de sua prática múltipla, como vimos, onde os terreiros e os médiuns de um mesmo grupo possuem suas singularidades. Esta multiplicidade aponta para variações de umbandas, antes no plural, do que para "A umbanda" de uma única forma. Em nosso campo de pesquisa, a busca por uma definição universalista do discurso umbandista não consegue apagar sua heterogeneidade.

Nessa perspectiva, trata-se de se interessar agora ao "composto" histórico e genealógico que resultou nesse ponto de encontro que é o terreiro que observei. As redes de sociabilidade formadoras do terreiro tensionam dogmas e práticas, estabelecendo relações – pacíficas e conflituosas – com os terreiros que participaram de sua fundação. Portanto, seguiremos pela complexa tensão, própria da epistemologia da mestiçagem proposta por Laplantine e Nouss (2002, p. 89), que "Conduz-nos a deixar de encarar o local contra o global (ou o inverso), a periferia em relação ao centro, as mulheres em relação aos homens, o louco em relação ao normal, o futuro em relação ao passado (ou o inverso).".

Os dois subtítulos que seguem têm como objetivo marcar a tensão entre, de um lado, as origens locais do terreiro estudado, através sua descendência do terreiro Nossa Senhora em

Santa Maria dirigido pelo cacique Túlio; e por outro lado, as origens tidas como nacionais da fundação da Umbanda no Brasil com Zélio Fernandino de Moraes. As diferenças entre ambas remetem irremediavelmente as distâncias entre a tendência das primeiras convergirem para uma centralidade das práticas; e a tendência das segundas para uma centralidade dos dogmas. No terreiro observado, essas "origens" parecem conflitar na busca de um discurso sincrético que apenas tenta explicar a multiplicidade das práticas.

Dentre alguns estudos antropológicos dos mais conhecidos sobre umbanda, Giumbelli (2010) aponta para o problema da "presença na recusa da cultura africana" pelos pioneiros umbandistas no Sudeste, que buscam uma universalização do discurso umbandista das décadas de 1930 e 40. Ortiz (1978) trata este fenômeno pelo conceito de síntese umbandista, dada pelo embranquecimento e pelo empretecimento, enquanto Brown (1985) interpreta os primeiros umbandistas como kardecistas insatisfeitos. Frente a essas interpretações, Isaia (2011) analisa

> a obra escrita dos intelectuais umbandistas [que] pode ser compreendida a partir da mesma ambição com que o ocidente tentou fazer de 'sua história' a última palavra sobre 'a história' (DE CERTEAU, 1994, p. 224). Em outras palavras, a partir do esforço em fundar um discurso hegemônico que tem a intenção (somente a intenção) de pairar acima da diversidade das práticas mediúnicas e mágicas próprias da umbanda e normatizá-las, anulando e desqualificando o que não se enquadra ao seu projeto (ISAIA, 2011, p. 736).

Estas interpretações confirmam a tendência de homogeneização do discurso umbandista por uma aproximação com sua origem kardecista em detrimento das influências advindas das culturas africanas. Analisando os candomblés em São Paulo e fazendo uma comparação com a umbanda, Prandi (1991) afirma que "Já no seu primeiro momento, a umbanda não é simplificação do candomblé, mera 'limpeza'. Nem apenas a ritualização do kardecismo com elementos dos candomblés. É uma enorme transformação" (PRANDI, 1991, p. 50). Esta interpretação nos parece mais pertinente do que aquela do sincretismo, pois esta recai no universalismo e parece dificultar ainda mais o contato dado pela mestiçagem segundo a qual "Uma parte de nós participa da cor e da cultura dos descendentes de escravos e outra dos descendentes dos senhores" (LAPLANTINE; NOUSS, 2002, p. 30). Sendo assim, estamos diante não da festividade e passividade dessas relações, mas do conflito deste contato.

Estes conflitos aparecem em campo naquela disputa ideológica que distingue os umbandistas dos "africanistas". Enquanto os umbandistas qualificam os "africanistas" por uma "primitividade" decorrente do uso do sacrifício animal, estes percebem aqueles como

fracos pela falta da imolação. Sendo assim, a perspectiva da mestiçagem de Laplantine e Nouss (2002) nos permite olhar para este conflito sem cair em uma homogeneização, para percebê-lo como um espaço de negociação e tensão das diferenças que permite a multiplicidade da umbanda.

2.1 Historicidade do terreiro

Descrever a genealogia deste terreiro nos leva quase a um estudo de parentesco simbólico na medida em que devemos partir da história individual do médium Paulo, que já apresentei anteriormente. Antes de encontrar a Umbanda e "se aprontar", ou seja, tornar-se cacique, este médium passou por diferentes experiências religiosas e por diferentes estatutos mediúnicos no período em que frequentava um terreiro em Santa Maria. O terreiro Nossa Senhora, no qual Paulo e o seu atual cacique-chefe, Jorge, foram preparados por Túlio, foi fundado pelo médium Miguel em 1955. A história de Túlio, relatada a seguir, conta parte da história desse terreiro, manifestando a complexa rede de influências que atravessam os terreiros fundados a partir desse grupo de umbandistas.

O cacique Túlio iniciou seu percurso mediúnico neste terreiro a partir do momento em que foi levado por sua avó ao mesmo, aos treze anos de idade. Em entrevista, contou-nos que sua família era extremamente católica. Por isso, ele e seus irmãos não visitavam a casa de sua avó, pois ela mantinha um terreiro em sua casa e também participava do terreiro Nossa Senhora, dirigido por Miguel. Devido à sua idade avançada, sua avó fechou o terreiro, encerrou sua trajetória na Umbanda e foi morar com a filha, mãe de Túlio. Com isso, Túlio pode conviver com sua avó aprendendo muito sobre a religião, em particular quando a auxiliava entregando aos clientes os bordados que ela vendia. Aos doze anos, ele sofreu uma tuberculose renal. Foi em função desse acontecimento que sua avó levou-o no terreiro Nossa Senhora. Naquele momento, Seu Miguel já havia falecido e quem dirigia o terreiro era o Seu Osmar.

Indo ao terreiro com sua avó, Túlio recebeu um passe e foi orientado a procurar o cacique. Seu Osmar atendia quatorze pessoas por dia, utilizando uma pedra que segurava no centro da testa recebendo mensagens que eram escritas em um papel. Na mensagem para Túlio, dizia que ele precisava desenvolver a sua mediunidade. Entregando a carta para a sua mãe, ouviu "*Eu custei para retirar a tua avó dessas coisas e agora tu vai te meter nisso.*" (Túlio, C. C., junho 2014). Porém, vendo que a saúde de Túlio não melhorava sem o

desenvolvimento, a mãe permitiu que o menino participasse do terreiro sem que seu pai soubesse. Durante nove anos, ele participou daquele terreiro, até que suas atividades passaram a incomodar os médiuns mais antigos do grupo.

Segundo as informações que Túlio recebeu de sua avó – possuidora da "ficha sete", pessoa que tem livre acesso ao cacique do terreiro –, Seu Miguel trabalhou como cambono durante oito anos e desenvolveu sua mediunidade em um terreiro de Porto Alegre, até que seu Guia lhe orientou que fundasse um terreiro no interior do estado, seguindo as diretrizes do ritual de Simiromba. Considerando a data de fundação do terreiro, 1955, parece haver proximidades deste terreiro com os primórdios do desenvolvimento da Umbanda no Rio Grande do Sul. Segundo Renato Ortiz (1978), as origens da umbanda rio-grandense se deram com Laudelino de Souza Gomes e Otacílio Charão no final da década de 1930.

> Em 1926, Otacílio Charão, após uma estadia de dez anos na África, volta ao Rio Grande do Sul (RS) e abre o Centro Espírita Reino de São Jorge, onde recebe como médiuns os espíritos do preto-velho Girassol e do Caboclo Vira Mundo. Em 1932, Laudelino de Souza Gomes, oficial da marinha mercante, funda em Porto Alegre a Congregação Franciscana da Umbanda. Este centro 'praticava o ritual umbandista a seu modo, declarando que seguia o ritual de simiromba, tendo como patrono São Francisco de Assis, como continua até hoje (ORTIZ, 1978, p. 39).

Não obtivemos informações sobre uma possível ligação entre Miguel e Laudelino. De qualquer forma, identificamos a Umbanda de simiromba como um dos fios que tecem a vareta que observamos nesse leque. Além disso, Ortiz (1978) refere-se a uma codificação da Umbanda, citando Leopoldo Bettiol (1954) como responsável pela divulgação da religião no Rio Grande do Sul, escrevendo livros sobre umbanda e esoterismo a partir dos anos 1950.

Retornando ao relato de Túlio quando resume a história de sua avó dizendo que "*antes de ser do [terreiro do] Seu Miguel, [ela] era da umbanda esotérica, porque ela entrou para o [terreiro do] Seu Miguel com quarenta e cinco anos e, antes disso, ela já era umbandista, da umbanda esotérica*" (Túlio, C. C., junho 2014).

O cacique não se lembra de Bettiol, já que seus primeiros ensinamentos foram transmitidos oralmente pela avó. Mesmo assim, tal autor parece fazer parte de um momento histórico particular no qual os membros de uma classe média passam a expressar seus interesses, ideias sociais, políticas e valores, marcando "o início da formação da Umbanda, cuja proliferação no período pós-1945 lhe granjeou a publicidade e a legitimidade de que desfruta hoje" (BROWN, 1985, p. 10).

Tal situação, escrita por Diana Brown (1985), aparece no percurso do nosso entrevistado ao contar que participou de palestras proporcionadas pela federação local

chamada União Santamariense de Umbanda Cavaleiros de Cristo, fundada em 1960, afirmando que este cacique fez parte de um período de popularidade da Umbanda e seus antecedentes foram protagonistas locais contra as repressões. Atualmente, esta federação modificou seu nome inserindo os cultos afro-brasileiros: União Santamariense de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros Cavaleiros de Cristo. Segundo Túlio, no final da década de 1950, Miguel foi preso por fundar seu terreiro, o qual foi considerado como "seita subversiva" por carregar o nome de uma santa católica, ou seja, poucos anos antes da fundação daquela federação.

A diferença da ação dessa federação antes e depois de adicionar os cultos afro-brasileiros ao seu nome, arrecadando adeptos e aumentando sua força política pela filiação de mais terreiros, fez com que Túlio se afastasse das federações sem deixar de reconhecer sua utilidade nos momentos de repressão. Antes disso, Túlio, diferente de sua avó, rompe com a umbanda de simiromba e recomeça na umbanda esotérica transmitida por sua avó. Túlio justifica tal rompimento devido aos estranhamentos provocados pelo seu rápido desenvolvimento mediúnico e ao uso de sacrifício animal no último ritual.

> *Eu transformei o meu centro de simiromba em Umbanda esotérica. Claro que fiquei com muita coisa da simiromba. Mas a caixa que eu tinha da simiromba, outras ferramentas, eu despachei [...] E não quis dar continuidade para a simiromba, por que eu aprendi dentro da casa [...] eu desenvolvi sabendo do meu cacique que a simiromba não tinha sangue. E depois um dia, meu cacique me revelou que o Seu Miguel não tinha dado o último ritual para ele, por isso, que ele não tinha dado o último ritual para mim. Sendo assim, eu não quis dar sequência e fazer o último ritual da simiromba [com outro cacique]. Como eu iria passar adiante, um ritual inacabado. Então, eu preferi junto com a minha avó, fazer um ritual completo esotérico* (Túlio, C. C., junho 2014).

Como ele mesmo disse, houve uma transformação do ritual de simiromba naquele terreiro, produzido pela não transmissão do último ritual, provocando uma descontinuidade. Ao mesmo tempo, há uma continuidade quando a sua avó lhe transmite ensinamentos orais na infância e leva-o escondido ao terreiro quando doente. O próprio cacique Túlio foi formatado no terreiro Nossa Senhora ao qual retornou alguns anos depois com o dever de assumir no lugar de Osmar. Desse modo, temos uma ruptura, descontinuidade e continuidade produzindo uma transformação criativa. Arriscamos dizer que se trata de um processo de mestiçagem, tal como o definem Nouss e Laplantine (2002), originando-se nos vários pertencimentos religiosos e ritualísticos da avó de Túlio, mesclando sua ação na Umbanda Esotérica com sua proximidade com o cacique Miguel.

Seguindo os ensinamentos de sua avó, Túlio legaliza seu terreiro junto à federação local em 1991, e amplia seu espaço físico em 1993. Nesse período, o terreiro comandado por

Ogum Beira-Mar, o Guia de Túlio, iria reunir um grande número de pessoas, chegando a inviabilizar o atendimento pela falta de espaço. Associando as datas desses acontecimentos narrados pelo cacique, com as referidas referências de Brown (1985), há um reflexo local da percepção de uma publicidade e legitimidade da Umbanda descrita pela autora.

Voltando ao relato de Paulo, ao ano de 1995, aprendemos que ele tinha seu primeiro contato com a Umbanda através da benzedeira Dona Maria e do João Baiano. Em 1997, mudou-se de São Paulo para Porto Alegre e conheceu o cacique Túlio em 2003, no terreiro Nossa Senhora. O percurso de Túlio até seu encontro com Paulo, e o retorno ao terreiro Nossa Senhora é perpassado por contatos com outros rituais Umbandistas. Depois de faltar espaço no seu terreiro, Túlio migrou com o grupo que havia formado para um terreiro que seguia uma linha chamada "Irradiação eclética universal". Segundo ele, trabalhavam com a Cabala do Oriente e corriam risco de fechamento devido a pouca quantidade de médiuns.

Divergências o fizeram sair daquela casa e ficar um tempo trabalhando sozinho. Em seguida, alguns médiuns propuseram que alugasse um espaço, em Santa Maria, para retomar as atividades do terreiro dirigido por ele e Ogum Beira Mar. Passado algum tempo, ele foi procurado para assumir outro terreiro da cidade, que segue atuando ainda hoje. Naquele período, o terreiro São Pedro estava com poucos médiuns e em situações precárias de conservação. No momento do convite, Túlio receou, mas, após um sonho, entendeu que deveria aceitar tal tarefa e assumir a direção daquele grupo. Depois de reativar este terreiro, o cacique foi chamado por Seu Osmar que fora acometido de mal de Parkinson e queria delegar-lhe a direção do terreiro Nossa Senhora, pois não havia outros para substituí-lo. Desse modo, Túlio retornou ao terreiro no qual descobriu sua mediunidade e o entregou a um dos médiuns que ele "aprontou" alguns anos depois.

Segundo seu relato, a fundadora do São Pedro havia desenvolvido em um terreiro que se localizava no subsolo, e o ritual identificado como Umbanda de Tabla. Mesmo conhecendo essas diferentes linhas e aprendendo com elas, Túlio seguiu a linha esotérica. Além dessa, segundo ele, ainda há um terceiro terreiro formador de um tripé Umbandista de Santa Maria, dos quais derivam os terreiros atuais. Sendo assim, essas três bases seriam a Umbanda de Simiromba, de Tabla e de Omolocô. Em vista disso, somos levados a interpretar junto com Brown (1985) quando diz "Não posso estar totalmente certa de que Zélio foi *o* fundador da Umbanda" (BROWN, 1985, p. 10.). Tal interpretação também está presente no terreiro estudado, percebendo a história de Zélio Fernandino de Moraes como um "mito de anunciação" necessário para marcar a presença da Umbanda na sociedade brasileira, mas também como sinal de uma religião nacional.

2.2 Um "*lócus*" nas disputas ideológicas

A história de Zélio Fernandino de Moraes parece conferir aquele caráter universalista inerente a uma brasilidade da Umbanda através de suas proximidades e seus distanciamentos, principalmente, em relação o sistema Kardecista. Tal relação faz com que encontremos nos estudos clássicos sobre Umbanda termos como "Kardecistas Insatisfeitos" (BROWN, 1985, p. 11); ou o termo "baixo espiritismo" utilizado por Cândido Procópio de Camargo (1961) ao elaborar a noção de "*continuum mediúnico*"; ou ainda a ideia de uma "síntese umbandista" dado por um quadro dinâmico entre o "embranquecimento" das tradições afro-brasileiras e o "empretecimento" de certas práticas espíritas e kardecistas (ORTIZ, 1978). De fato, nossas observações confirmam uma forte e importante influência do sistema Kardecista, ou espírita. Porém, este discurso homogeneizante traz ambiguidades ao sistema religioso umbandista que também é perpassado por elementos da cultura africana. Essas interpretações partem de uma análise através da categoria de "classe social", que se mostra muito fértil naquele contexto em função da busca pela legitimidade da religião. Como sabemos, tais ações políticas são encabeçadas por uma elite política e intelectual de classe média que se serve e se distancia do Kardecismo, como ilustra a história de Zélio.

No que diz respeito a busca das origens do culto, a história de Zélio parece encaixar-se na definição de "antimestiçagem [...], ou seja, de um pensamento que privilegia a ordem e a origem" (LAPLANTINE; NOUSS, 2002, p. 9). Assim, este "mito de anunciação", expressão qualificando as origens do culto que encontramos em campo, gira em torno de um rapaz nascido numa família tradicional do Rio de Janeiro. Ele procurou a Federação Espírita do estado depois de passar por médicos. Nessa ocasião, um médium identifica a presença do espírito de um padre acompanhando o rapaz, que em transe dizia:

> O que o senhor está vendo são vestígios da minha vida anterior, quando fui um frade. Meu nome na vida passada era Gabriel Malagrida e fui eu que previ o terremoto em Lisboa 1755, mas recebi de Deus o privilégio de ser despido de minhas vestes clericais e retornar a este mundo como um caboclo brasileiro. [questionado quanto ao nome] Se é necessário que eu tenha um nome, podem chamar-me de Caboclo das Sete Encruzilhadas, pois não haverá caminhos fechados para mim. Sei que nessa casa caboclos e pretos-velhos não podem se manifestar. Quando isso acontece são convidados a se afastar. Por que não podem manifestar-se esses espíritos, que embora humildes são também trabalhadores? Amanhã estarei na casa deste meu aparelho, simbolizando a humildade e a igualdade que devem existir entre todos os irmãos, quer encarnados, quer desencarnados (LINARES, 1988, p. 22).

Primeiramente, destacamos o fato de Zélio fazer parte de uma elite local e percorrer médicos sem encontrar soluções. Junto a isso, o rapaz encontra respostas na Federação Espírita, iluminando a querela ciência e religião que permeia a umbanda. Tendo o diagnóstico, os médiuns espíritas enxergam um padre que se apresenta como caboclo, provocando uma tensão a partir da qual se fazem proximidades e distanciamentos com aquela instituição. Por essa via, ratificam-se as interpretações teóricas sobre a Umbanda por meio dos termos "baixo espiritismo" e "Kardecistas insatisfeitos". No entanto, tais expressões tornam-se rasas frente ao complexo de influências culturais que conjugam a Umbanda, como as que encontramos na origem do terreiro. Dessa forma, temos um mito de origem ordenador e produtor de um universalismo, uma uniformidade e um nivelamento.

Esta primeira interpretação é superficial, pois

> Não há mestiçagem sem anti-mestiçagem, dizíamos: uma cultura mestiça deve sem dúvida sofrer as suas contradições para afirmar a natureza que lhe é própria. Viena aponta claramente a via: não resolver as contradições, mas viver com elas, mostra-se a melhor maneira de as ultrapassar (LAPLANTINE; NOUSS, 2002, p. 58).

Observamos a Umbanda como uma religião brasileira e, por isso, de encontros, podemos interpretar o próprio sincretismo atribuído à Umbanda e o mito de origem, que descrevemos como reveladores, antes da sua multiplicidade, do que da aparente uniformidade e nivelamento presente no discurso decorrente do mito de Zélio de Moraes.

Nosso campo de pesquisa ratifica a interpretação da umbanda como uma religião de cultura mestiça, no momento que encontramos casos em que terreiros descendentes de um mesmo cacique podem seguir diferentes caminhos. Por exemplo, Paulo e Jorge desenvolveram-se na mesma corrente mediúnica com o cacique Túlio. Hoje, Paulo é cacique do terreiro que estudamos, onde criou cursos para transmitir conhecimentos sobre umbanda; e Jorge é cacique no terreiro Nossa Senhora, onde se tornou "africanista". Nessa mesma heterogeneidade decorrem as tensões e contradições com as quais uma cultura deve viver para ultrapassá-las, como sustentam Laplantine e Nouss, e metamorfoseá-las, diríamos nós. Assim, a brasilidade da umbanda encabeçada pela história de Zélio carrega um nivelamento, leia-se anti-mestiçagem, que possibilita uma abertura ao outro.

Um dos textos fornecidos pelo grupo no "Curso de Teologia de Umbanda" em 2013, apresenta o nome de Ronaldo Linares, um jornalista e candomblezeiro (candomblecista), que

escreveu livros e artigos de jornais[31] de Umbanda sobre Zélio de Moraes a partir de 1970. Fundador da Federação Umbandista do Grande ABC e do Santuário Nacional da Umbanda[32], Linares criou um curso de formação de sacerdotes, dando início a um movimento em busca da preparação de médiuns que possuíssem conhecimento suficiente para representar a religião. Cada turma formada nesse curso chamou-se "barco", termo que encontramos na descrição de Monique Augras (2008) referente ao grupo de noviças que se iniciam: "barco de *iaô*[33]". Num dos barcos de Linares estava Rubens Saraceni, sacerdote que passou a psicografar livros umbandistas em 1995, inserindo a Umbanda no mercado editorial. Bernardo Lewgoy (2000) já reparou a importância do mercado editorial espírita no Brasil e sua influência na formação e construção da religião:

> Ser espírita no Brasil não é apenas dar e receber passes, assistir a palestras e sessões de mesa ou mesmo comunicar-se com os mortos mas, por exemplo, ter lido Allan Kardec, saber citar o Espírito de Emmanuel, estar atento às transformações no mundo como sintomas da mudança do *status* da Terra, de 'planeta de provas e expiações' para 'de regeneração' (LEWGOY, 2000, p. 12).

Quanto a Umbanda, o autor não deixa de considerar "o crescente influxo de indivíduos letrados, [a partir dos quais] verifica-se o fenômeno da produção do consumo de uma literatura religiosa que aspira a codificar a religião" (ibidem, p. 107), nas décadas de 1920 e 1930. Em vista disso, trazemos um levantamento bibliográfico transmitido no curso de 2013, exemplificando com autores que desbravaram o conhecimento sobre Umbanda e as suas sete linhas, ou sete Orixás: Leal de Souza (1933); Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (1941); Lourenço Braga (1945) e seu discípulo Aluizio Fontenelle (1953); W. W. da Mata e Silva (1956). No entanto, muitos outros autores não foram selecionados, como Leopoldo Bettiol (1963), escritor rio-grandense sobre o qual já falamos. Em síntese, há uma vasta produção literária nativa tentando codificar e sistematizar, e outra, acadêmica, tentando explicar e compreender a Umbanda.

Para Lewgoy (2000) o Espiritismo é uma "religião letrada", cuja legitimação sustenta e é sustentada por uma "cultura literária específica", na qual há os livros legítimos e os ambíguos. No caso umbandista, a tentativa de unificação e codificação parece agonizante, devido àquelas heterogeneidades que escapam ao mito de Zélio de Moraes. Por isso,

---

[31] As publicações de livros e jornais sobre Umbanda surgem com maior intensidade após o primeiro congresso de Espiritismo de Umbanda em 1941.

[32] http://www.santuariodaumbanda.com.br/.

[33] "Ao longo da vida, manterão ligação extremamente estreita, sendo consideradas 'irmãs de esteira', já que foram 'feitas' juntas" (AUGRAS, 2008, p. 82).

preferimos observar o terreiro através de um processo de mestiçagem datado historicamente, em seus primórdios, no início dos anos 2000, no entanto, perpassado por um discurso universalista e nacionalista construído nos anos 1930, o qual não deixa de caracterizar tão fortemente a umbanda. Portanto, a umbanda que observamos não é nem candomblé degenerado, nem baixo espiritismo, mas uma religião que entrecruza diferentes heranças e contatos culturais, pois a mestiçagem "pressupõem não o cheio e o demasiado cheio, mas também o vazio; não apenas atracção, mas afastamentos; não exclusivamente conjunções, mas disjunções e alternância. A mestiçagem não é fusão, coesão, osmose, antes confrontação e diálogo" (LAPLANTINE; NOUSS, 2002, p. 9).

Além disso, sabemos da forte influência da cultura letrada e do mercado editorial incutidas na produção literária de Rubens Saraceni, bem como as influências delas nos cursos via internet[34] no terreiro. Este encaixe propicia o efeito "Umbanda do conhecimento", expressão utilizada por um dos caciques-auxiliares do grupo. Desse modo, encontramos uma forte associação com a erudição, na medida em que as doutrinas transformam-se em cursos obrigatórios e copiam a estrutura escolar. Ao mesmo tempo, os estatutos mediúnicos não parecem proceder da mesma forma na prática. Além disso, esses textos de Rubens Saraceni, disponíveis em livros e em vídeos-aula, inseriram-se no terreiro a partir do momento em que Paulo encontrou a Faculdade de Teologia Umbandista (FTU), período no qual ele buscava mais conhecimento, levando a inclusão do qualificativo "do conhecimento" nesta forma de umbanda, que se atualiza frente às novas tecnologias.

As ambiguidades decorrentes disso abrem questionamentos em direção às nossas observações em campo, nos levando a problematizar a reorganização do grupo em torno de uma estrutura escolar com o intuito de analisar como os conhecimentos teorizados e praticados se articulam no interior do terreiro. Em que medida esse "letramento" constrói e consolida um discurso de brasilidade permanecendo na busca por legitimação? Trazendo aquele quadro dinâmico de Ortiz (1978), estaria o "letramento" ao lado do embranquecimento e a incorporação ao lado do empretecimento? Aquele universalismo participa do processo de mestiçagem que encontramos?

Sérgio F. Ferreti (1995) propõe pistas interessantes retomando estudos sobre os sincretismos nas religiões afro-brasileiras a partir de Nina Rodrigues, que em boa medida buscam analisar as relações de poder em diferentes situações, nas quais diferentes culturas entram em contato. Na exposição das diversas apreensões dos sincretismos, o autor traz as

---

[34] http://www.umbandaead.com.br/; http://www.ica.org.br/Paginas/Umbanda; http://www.ftu.edu.br/ftu/.

críticas de Peter Fry e René Ribeiro ao "*principe de coupure*" (BASTIDE, 1955) por parecerem um ponto de conciliação pacífica entre as culturas afro-brasileiras e o catolicismo. Refletindo sobre isso

> É conveniente indagar: até que ponto este princípio de cisão funciona de fato na mente dos participantes das religiões afro-brasileiras? Será que para os adeptos do candomblé o universo estaria divido em compartimentos inconciliáveis, como via Bastide? O participante do candomblé consegue construir o mundo como um todo coerente e harmonioso e vive suas crenças sem nelas encontrar contradições, como Bastide mesmo constatou. Consegue conciliar coisas que a outros parecem inconciliáveis. O catolicismo e a religião de origem africana funcionam para os devotos, a nosso ver, como se fossem camadas de um bolo recheado, que eles saboreiam e digerem indistintamente (FERRETI, 1995, p. 60).

Não sendo o candomblé nosso campo de estudo, encontramos os diferentes "compartimentos do real" de Bastide (1955) enquanto uma distinção entre o dentro e o fora do terreiro no que se refere às participações místicas, ou melhor, às participações do ritual. As culturas afro-brasileiras ensinam essa participação no interior do sistema umbandista, apesar da urbanidade, modernidade e nacionalidade da Umbanda a qualificarem como "integrada". Segundo nossas observações, a base que fundamenta o conhecimento praticado parece ser aquela da dualidade, ao menos quando olhamos para o duplo matéria/corpo/*àyié* e espírito/alma/ò*run*. Dessa forma, a cisão da qual Bastide (1955) fala, provoca antes uma mudança de regras que joga com esses compartimentos e, diferente do candomblé, produz a confrontação própria da mestiçagem.

Sinteticamente, contamos a origem local do terreiro através das histórias dos caciques-chefes que formam esta rede de sociabilidade. Em seguida, inserimos uma discussão quanto à brasilidade da Umbanda, buscando mostrar tal identificação através daquela expressão "umbanda do conhecimento". Frente a isso, encontramos um conjunto de peculiaridades locais que nos fazem pensar numa mestiçagem da prática, frente às novidades trazidas por Paulo ao buscar conhecimento através da internet. No jogo entre esses compartimentos do real, as ambivalências dialogam através dos duplos que se apresentam. Portanto, seguiremos apresentando a forma como o grupo se organiza para fora – institucionalmente –, e para dentro – nos seus encontros, sessões, giras.

2.3 Institucionalizando o terreiro

Até aqui, apresentamos o terreiro, observamos a sua estrutura física, identificamos seus habitantes, definidos através da sua relação com o corpo e a vida material: os encarnados, ex-encarnados e os desencarnados. Além disso, buscamos traçar a história do terreiro retornando as suas origens locais, mas também como o grupo constrói e reforça a brasilidade da religião através de um letramento. Todos esses fenômenos estão em constante interação, movimentação e circulação na organização do funcionamento das sessões e da participação dos médiuns e consulentes naquele coletivo.

Em vista disso, o termo "Saravá" é interpretado pelo grupo como energia em movimento, utilizado como cumprimento para expressar o entrecruzamento de energias entre os elos que formam a corrente mediúnica. Desse modo, depois dos médiuns cumprimentarem o congá, viram-se para o grupo e dizem "Saravá, irmãos!". A palavra também se torna pejorativa para os que depreciam as atividades do terreiro quando vira "fazer Saravá". Mesmo assim, podemos associar esta expressão a toda movimentação e circulação de pessoas, objetos, palavras e energias durante as sessões. Encontramos esse sentido em pontos-cantados quando o termo transforma-se no gerúndio "Saravando":

> Brilha, brilha as ondas do mar (2x)
> Nas ondas do mar eu vejo
> Nossa Mãe Iemanjá.
> Rainha do céu, da terra e do mar.
> E o mal desses filhos
> As ondas vão levando
> Conchinhas rolando, sereia cantando
> E a Iemanjá, eu vou Saravando.

A letra desse ponto-cantado traz toda uma característica do Orixá Iemanjá, do seu lugar de manifestação na natureza e a sua ação sobre os seus filhos que a reverenciam. Sendo assim, o "Saravando" não é somente a reverência, mas a interação com a entidade que está na entonação correta da reza, ou seja, a vibração, energia gerada através dela.

Portanto, o Saravá enquanto transmissão de energia realizadora – o axé – é o principal objetivo da existência do terreiro. Esta circulação de energia através de um conjunto de cruzes em movimento, que utilizamos para descrever a relação entre o congá e a corrente mediúnica pulsiona as sessões. Por isso, se torna impossível descrever todos os acontecimentos de uma só sessão. Sabendo dessa nossa limitação, descreveremos a organização institucional do terreiro, dando-lhe existência no mundo dos encarnados; e, a organização das sessões no constante abrir e fechar os trabalhos nos quais ocorrem as trocas com os não-encarnados.

2.3.1 Regularização

Quando falamos dos estatutos mediúnicos, definimos o estatuto de cacique-chefe como aquele cuja atribuição é sustentar um terreiro enquanto coletivo, junto com os seus Guias. Como vimos, tal tarefa é definida primeiro espiritualmente e o médium, possuidor dessa missão, passa pelo período limiar de formação de médiuns e consulentes em seu entorno. Inicialmente, não há coesão – um número representativo de participantes assíduos – suficiente para a institucionalização de uma associação juridicamente reconhecível.

Em vista disso, a primeira forma de legitimação e apoio institucional encontrada fez-se pela sua filiação (ver Anexo A) à Liga Espiritualista de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiro (LEUCAB) de Santa Maria entre 2006 e 2007. Segundo entrevista realizada com o presidente desta Liga, a instituição foi fundada em 26 de agosto de 1981, com intuito de criar um registro e contagem dos terreiros existentes em Santa Maria, fornecendo um respaldo burocrático e um reconhecimento político aos templos, casas de Umbanda e de cultos afro-brasileiros (que seguem liturgias vinculadas às tradições africanas, como o Batuque) e de cultos mistos (como Umbanda cruzada, Cultos de nação). Hoje a LEUCAB conta com mais de 300 terreiros filiados em Santa Maria e região, possuindo cinco "Delegacias regionais" nas cidades próximas (abrangendo a região central do estado) cujas incumbências locais são semelhantes à sede da Liga em Santa Maria.

Além do papel de mediador entre os terreiros e os trâmites institucionais necessários para a legalização das atividades dos terreiros, a filiação à Liga traz reconhecimento jurídico e político aos templos, pois o cadastro dos terreiros remete ao seu reconhecimento público e o pertencimento a essa rede de terreiros. A instituição e suas delegacias também têm o poder de propor leis, como as que criaram a "Semana Umbandista" (ver Anexo B). Sendo uma federação, a filiação do terreiro estudado a LEUCAB está atrelada ao processo de institucionalização do grupo. No entanto, os distanciamentos de Paulo quanto à forma de reconhecimento e legitimação pública, encontradas através dessa instituição, levou-lhe a transformar seu terreiro em uma Associação juridicamente reconhecida através do Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ) em 2011. Desse modo, o grupo frouxa a sua relação com a LEUCAB e passa a promover uma política de legitimação através do "conhecimento".

Mesmo antes dessa legalização do grupo, havia uma associação dos médiuns constatada através do pagamento de uma mensalidade de dez reais e utilizada para manter as despesas do terreiro. Além disso, o terreiro promove rifas, galetos e recebe outras doações de médiuns e de consulentes que foram e são utilizadas para realizar as ampliações no espaço

físico. A partir do momento em que esta associação se consolida juridicamente, constitui-se também um Regimento Interno, um Conselho Administrativo composto de um Presidente, Vice-Presidente, Tesoureiros e Secretários. Também há o Conselho de Orientação formado por um grupo de médiuns escolhidos pelo Conselho Administrativo, que serve como meio de resolver os conflitos internos de uma maneira coletiva, fazendo-os cumprir o que está definido no Regimento Interno. Em 26 de maio de 2013, houve a primeira eleição para uma chapa única do Conselho Administrativo, como forma de cumprir a institucionalização jurídica do terreiro contando com a presença de 25% dos médiuns da casa.

O regimento interno estipula as regras, como o tipo de roupa utilizada nas sessões, o horário de funcionamento do terreiro antes das sessões, regulamenta a frequência dos médiuns que no caso de se ausentarem durante três semanas, sem justificar a falta, deverão ficar na assistência durante três sessões do início ao fim dos trabalhos. No estatuto do grupo, define-se a não utilização do sacrifício de animais nos rituais do grupo, e a não participação de cargos eletivos internos – conselho administrativo e de orientação – para médiuns que venham a se candidatar a cargos públicos. No primeiro caso, buscando a manutenção do ritual esotérico que funda o grupo. No segundo, fixando uma divisão entre o dentro e fora do terreiro, isentando-se dos jogos de poder político-partidários.

Sobre as federações, Brown (1985) nos mostra que as divergências internas, as lutas por reconhecimento e a institucionalização da religião foram processos que iniciaram na década de 1920 e seguiram depois de 1945, quando a umbanda se expandiu devido à diminuição da perseguição sistemática com o final da ditadura de Getúlio Vargas. A busca pela desafricanização e a homogeneização da Umbanda, provocou o surgimento de inúmeras federações que procuraram distanciar-se da federação que patrocinou o primeiro congresso de Espiritismo de Umbanda, a União Espírita da Umbanda do Brasil. Segundo a autora, “O número de federações de Umbanda que continuam a operar [uma padronização] aos níveis local, estadual e federal testemunha o avanço das competições políticas e a rivalidade entre elas” (BROWN, 1985, p. 22). Dessa forma, a autora observa que, distintamente do Espiritismo Kardecista, a diversidade de federações com interpretações diferentes e conflitantes em relação ao ritual é fonte “do dinamismo, da flexibilidade e do espírito inovador que caracteriza esta religião” (Ibidem, p. 23).

Numa perspectiva semelhante à dessa época, o terreiro estudado vem se articulando através da realização de um evento anual chamado “Fórum Regional de Umbanda Brasileira”, cuja primeira edição ocorreu em 2013. Segundo os registros da 2ª edição do evento, a intenção do encontro é buscar uma uniformização do discurso umbandista frente à sociedade

mais ampla, em prol da valorização do conhecimento no interior dos terreiros, mas também em busca de reconhecimento do seu entorno social, como vimos, predominantemente católico e evangélico. Frente a isso, parece que o grupo está revivendo algo que já ocorreu no Brasil no período da campanha católica anti-espiritismo na década de 1950.

Os reflexos dessas disputas aparecem no cotidiano dos médiuns do terreiro, disputas relacionadas aos seus familiares, amigos, médicos, colegas e chefes de trabalho, na medida em que o entorno social do terreiro é permeado por ideais católicos. Dessa forma, podemos perceber a realização desses fóruns e da sua pretensão de uniformidade como uma continuidade das lutas políticas iniciadas pelas federações exposta por Brown (1985).

No entanto, com o fim das perseguições religiosas e políticas aos moldes dos anos 1950, o terreiro parece transformar sua ação política adequando-se às exigências de conhecimento. Tal possibilidade abriu-se na ditadura de 1964, que auxiliou na institucionalização da Umbanda enquanto religião. Segundo essa mesma autora, foi nesse período que "o registro dos centros de Umbanda passou da jurisdição policial para a civil" (BROWN, 1985, p. 35). Em trinta anos, a Umbanda passou da repressão no Estado Novo de Getúlio Vargas à proteção governamental com os militares. Dessa maneira, a autora diz que esse apoio tornou possível uma posição pública da religião de não alinhamento político, presente no estatuto do terreiro.

Portanto, observamos um grupo religioso umbandista no interior do Rio Grande do Sul que passa a buscar seu reconhecimento público através dos ideais de transmissão de conhecimento, pela manutenção da ideia de estado laico e valendo-se da Constituição Federal de 1988, inciso VI, Art.5º, que diz ser "inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias" [35]. Tal liberdade é também garantida pela manutenção do vínculo dos médiuns ao grupo, através da participação contínua, com uma lista de presença que serve como ata e das mensalidades.

---

[35] Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm, acesso em 03 de setembro de 2014.

2.3.2 As sessões: “abrindo e fechando os trabalhos”

Resta-nos, agora, mostrar como ocorre essa participação contínua, expondo como se organizam os encontros do grupo no terreiro. Há três tipos de encontros semanais: as sessões de desenvolvimento, de caridade e as doutrinas.

As “sessões de desenvolvimento” são restritas aos médiuns da corrente mediúnica, focadas nos médiuns desenvolventes. As “sessões de caridade” são abertas à “assistência”, cuja finalidade é atender essas pessoas que procuram o terreiro para a solução dos seus sofrimentos. As “doutrinas” são espécies de palestras nas quais o cacique-chefe da casa transmite seus estudos aos médiuns do terreiro e responde as suas dúvidas.

Durante o ano de 2012, as doutrinas ocorriam em dias separados das sessões marcadas com antecedência, ou no início de uma sessão de desenvolvimento, ou substituindo-a. Em 2013, Paulo iniciou um grupo de estudos nos sábados e ministrou o “Curso de Teologia de Umbanda”, seguindo os estudos de Rubens Saraceni, do qual falamos na genealogia do terreiro. Em 2014, esse curso realizado aos sábados foi adaptado para pessoas de outras cidades que se interessaram. Além disso, um dos caciques auxiliares ministra um curso chamado “primeiros passos”, nas noites de quartas-feiras, que tem esse nome por trazer informações percebidas como básicas para os médiuns do terreiro. Esses cursos tornaram-se condições para que os médiuns entrassem ou permanecessem no terreiro, provocando certa redução do número de médiuns e causando rupturas no grupo dos caciques auxiliares. As doutrinas passaram a ocorrer na primeira hora das sessões de desenvolvimento, quando os médiuns fazem perguntas, ou o cacique levanta um debate pedindo diferentes opiniões.

Além disso, existem as sessões destinadas ao “povo Exú” e ao “povo Cigano”, que ocorrem em determinados períodos do ano, as quais são também chamadas de “giras” (por exemplo, “Gira de exú”, “Gira do povo cigano”). Normalmente, essas sessões ocorrem no dia da semana destinado à sessão de caridade e são abertas ao público. E, ainda, há as homenagens aos Orixás nos dias de sessões de caridade próximos às datas comemorativas, por exemplo, dia de Iemanjá em fevereiro, Ogum em Abril, Pretos-velhos em Maio, e comemora-se o aniversário do terreiro em Junho com uma homenagem à Bará dos Caminhos. Uma vez ao mês, ocorre uma sessão de caridade específica do “Povo do Oriente”. Nessas sessões “extraordinárias”, “especiais”, “temáticas”, o congá se altera como forma de materializar as energias que serão trabalhadas durante a sessão. Essa materialização é feita através dos cheiros, sons, imagens, ervas e cores específicas para cada ocasião. Segundo o

grupo, as materializações são formas de criar uma "egrégora", uma conjunção das energias de todos os presentes.

Geralmente, as sessões são marcadas para as dezenove horas, os médiuns e alguns consulentes chegam ao terreiro até uma hora antes. Conforme a disponibilidade, alguns médiuns chegam cedo; limpam as velas da sessão anterior que ficaram terminando de queimar; varrem as ervas e cinzas de charuto; esvaziam os lixos; um médium com preparo limpa o congá dos Exús (a esfera); e, por fim, novas velas são fixadas no lugar das antigas, acendendo-as (termo nativo "firmando-as") alguns minutos antes do início das sessões. Até o fim dessas tarefas, os médiuns que irão participar da sessão começam a chegar e se posicionar na corrente mediúnica.

Antes de começar a gira e depois de "bater-cabeça", os médiuns assinam uma lista de presença que serve como registro da participação, semelhante a uma ata. Este registro também serve como um controle, já que muitos dos médiuns não tinham uma participação contínua, indo somente em dias de ritual de reforço energéticos chamados "*amassi/amaci*[36]", ou em giras de Exú. Os *amacis/amassis* são rituais de reforço das energias dos médiuns com um composto de ervas maceradas, específicas do Orixá que predomina em cada período do ano segundo as influências dos astros (característica da Umbanda Esotérica) e/ou as determinações de Pai Joaquim de Angola. Geralmente, os *amacis/amassi* são feitos em intervalos de aproximadamente 21 dias observando a lua e ocorrem em sessões de desenvolvimento por serem destinadas somente aos médiuns. O cacique-chefe do terreiro prepara o *amaci/amassi* com o qual a cabeça dos médiuns é lavada. Para receber esse ritual, é necessário um jejum preparatório de vinte e quatro horas, período no qual o médium não deverá comer carne vermelha, fazer sexo, ingerir bebida alcoólica, ou fumar. Além disso, deverá tentar manter-se em um estado meditativo durante esse período. No caso dos fumantes, se o grau de dependência for grande, ao ponto de lhe deixar extremamente irritado ou nervoso, deverá reduzir o consumo. Na cosmologia do grupo, esse ritual abre/aumenta a comunicação do médium com os Guias e com os Orixás, que o influenciarão. Se o médium não participa frequentemente das sessões, essa abertura poderá ser prejudicial.

Depois de assinar a lista e se posicionarem em seu lugar na corrente, os médiuns organizam os materiais utilizados por seus Guias para "dar o passe", dentre eles os charutos, perfumes, velas e ervas. Alguns dos médiuns que receberam o "cruzamento de Ogum"

---

[36] Variação que ocorre pelo contato linguístico decorrente do encontro entre as culturas oriundas do continente africano (nagô, banto, etc.) e as culturas oriundas do ocidente (portuguesa, francesa, italiana, alemã, etc.).

utilizam uma tábua com um “ponto-riscado” do cruzamento do seu Guia com o Orixá, onde uma ou sete ponteiras (objeto de ferro em “v” com duas curvas que se encontram e formam uma ponta) são utilizadas para limpar as energias dos consulentes sendo lançadas no centro da tábua, como sinal de encaminhamento das energias. Com o material disposto para ser utilizado durante a sessão, os médiuns aguardam o começo.

O cacique-dirigente daquela sessão irá orientar possíveis alterações na disposição dos médiuns na corrente mediúnica e, se necessário, dos seus auxiliares na direção dos trabalhos da noite. Os cambonos irão anotar os nomes das pessoas que tem indicação para passar com o cacique-dirigente e para os passes no Oriente. Deverá haver um médium responsável por esta linha de trabalho, podendo ser indicada pelo cacique-dirigente antes do início da sessão.

“Abrindo os trabalhos”, o dirigente faz uma fala para a assistência que visa provocar uma reflexão nos consulentes, preparando seus pensamentos para receber o passe. Terminada a fala, o cacique invocará os Orixás e os Guias que irão baixar nos seus “médiuns/cavalos”, através das saudações aos Orixás, orações faladas que expressam as intenções da sessão e das rezas cantadas (pontos-cantados), quando os ogans “puxam os pontos” de abertura. Mesmo que o Guia dirigente não seja o Guia Chefe, será entoado um ponto-cantado para Ogum Beira-Mar, que segundo os caciques-auxiliares sempre está na sessão, mesmo nas raras vezes em que seu médium não está, ou nas vezes em que ele não incorpora e participa como ogan.

Terminadas as rezas de abertura, ocorre a defumação da corrente e do ambiente, canta-se para o Guia-chefe e/ou para o Guia-dirigente e seus auxiliares. Nesse momento, os Guias ocupam seus médiuns (itens e, d, f da figura 2), o dirigente e os auxiliares que estarão em seu lado dividindo a direção dos trabalhos. Em seguida, esses três Guias irão espalhar, transmitir as energias do congá para a corrente mediúnica. Nesse momento, a maioria dos médiuns irá incorporar e os Guias-dirigentes terão a tarefa de harmonizar a corrente trabalhando naqueles que, por alguma razão, não incorporaram.

Depois que a corrente estiver harmonizada, começa o trabalho de atendimento dos consulentes, clímax do “Saravá”, que já mencionamos enquanto uma circulação de energia através da grande cruz do terreiro (o congá) em direção as pequenas cruzes que formam a corrente mediúnica. Desse modo, faz-se o entrecruzamento/movimento entre o espiritual/alto/*orun* e o material/baixo/*aiê*. Os trabalhos começam quando os cambonos chamam as crianças para receberem o passe antes dos adultos, algumas vezes, os idosos também são chamados. Em algumas sessões, as crianças recebem o chamado “passe de corrente”, quando os consulentes ficam no centro da corrente mediúnica em duas ou três fileiras e os Guias incorporados em seus médiuns passam por entre os consulentes dando

passe. Geralmente, os passes são individuais e tanto as crianças como os adultos passam aleatoriamente nos Guias que permanecem em seus lugares. Mesmo assim, as crianças sempre recebem o passe primeiro, pois seus problemas são atrelados aos adultos.

Nas giras de povo Exú, de povo Cigano, o "passe de corrente" estende-se aos adultos. Nas sessões do Oriente, as pessoas sentam em bancos dispostos no centro da corrente, os Guias dirigentes trabalham na frente das pessoas e os outros Guias trabalham nas costas. Na maioria das sessões de caridade quem trabalha são os Caboclos, ou seja, todos os Guias e médiuns permanecem em pé. Quando a sessão é de Preto-Velho, os médiuns trazem seu banco, ervas, bengala, vela, copo d'água e os consulentes são atendidos individualmente. Em média, há vinte médiuns passistas, mais os dirigentes, para uma assistência de até trezentos consulentes. Desse modo, não é difícil de imaginar que o transcorrer da sessão pode ser descrita de maneira simples como "um entra e sai de gente".

No período em que estive trabalhando como cambona, me senti, por vezes, em meio a um caos, mergulhada em um mar de pessoas. Por algumas vezes, cogitei a ideia de terminar as sessões e conversar com todos os médiuns sobre suas experiências, mas um só corpo "pesquisante e vivente" não comportaria tal tarefa. E, é esse movimento/circulação que venho correlacionando com a palavra "Saravá", para definir o decorrer das sessões dentro dos nossos limites de observação e escrita. Alguns trabalhos específicos podem acontecer depois que toda a assistência foi atendida. Antes de encerrar os trabalhos, os cambonos recebem um passe dos Guias dirigentes, ou dos médiuns da corrente, e incorporam as entidades que trabalham suas energias. Em seguida, os ogans também receberão um passe de descarrego e fortificação.

"Encerrando os trabalhos", depois de uma "sessão de caridade", toca-se, segundo as orientações do Guia dirigente da sessão, os "pontos-cantados" que movimentam as energias necessárias para limpar o terreiro e reestabelecer a harmonia da corrente mediúnica. Isso acontece porque cada médium recebeu diversas energias, sofrimentos, situação, dúvidas, emoções, etc. dos consulentes. Ao mesmo tempo, as limitações dos médiuns também serão tratadas nesse momento de descarrego e harmonização, já que eles podem estar passando por problemas e precisando de energias específicas. Depois disso, os Guias dirigentes e os Ogans "puxam pontos" para os Guias desincorporarem, "subirem", ou "deixar seu aparelho" e aguardam até que todos estejam bem. Sendo assim, alguns conselhos podem ser dados pelas entidades ainda incorporadas.

Se o Guia chefe, Ogum Beira-Mar, estiver dirigindo, este será o momento de dar orientações e conselhos (individuais ou coletivos) aos médiuns da corrente. Por exemplo, alguns médiuns podem receber a orientação para confeccionar uma nova guia, ou buscar uma

energia específica na natureza. Outras vezes, Pai Joaquim incorpora em seu médium para dizer que algum ritual deve ser feito, ou como um ritual deve ser feito. Terminadas as tarefas que mantinha os Guias dirigentes em seus aparelhos, os Ogans e os médiuns da corrente "puxam um ponto" para que eles desincorporem. Semelhante ao começo, o cacique-dirigente da sessão fará rezas que finalizam a sessão. Após as rezas finais, a maioria dos médiuns saldam o congá, alguns "batendo-cabeça", outros colocam a mão no peito, outros fazem um triângulo com as duas mãos e se ajoelham; uns cumprimentam todos os lados do congá, outros somente o centro; uns demoram, outros são mais breves, enfim, cada médium se despede do congá ao seu modo.

Alguns médiuns buscam esclarecer dúvidas com o cacique-chefe, os mais engajados nas atividades do terreiro vão fechar janelas e fazer tarefas mais pragmáticas. Podem ocorrer reuniões com os cambonos, os membros do conselho fiscal, ou administrativo. Com exceção desses casos, os médiuns voltam aos vestiários, trocam de roupa e vão para suas casas, retomando a vida no mundo material. Saindo do terreiro, os médiuns retornam ao seu cotidiano, levando um pouco de energia, ideias, explicações, orientações e aprendizados que aquela sessão lhe forneceu. Por isso, a participação contínua das sessões desencadeia, gradualmente, metamorfoses individuais as quais tentaremos descrever no subitem "Metamorfoses".

Portanto, esse Saravá entre consulentes, médiuns, Guias e Orixás provoca um trânsito entre o dentro e o fora do terreiro, levando-nos ao princípio de cisão e ao jogo das participações entre os compartimentos do real (BASTIDE, 1955). Mesmo sabendo das críticas dirigidas ao autor, utilizamos desses conceitos por se mostrarem pertinentes para entrarmos no problema de como as experiências de dentro do terreiro refletem na vida de fora do terreiro. Desse modo, Bastide (1955) cria este princípio revisando classificações anteriores sobre o pensamento primitivo, pré-lógico, como qualificação dos sistemas religiosos. Para tanto, ele busca conciliar conceitos de Emile Durkheim e Lucien Lévy-Bruhl em

> uma soma que os africanos conhecem bem, **a participação mística**, mas que tudo não participa de todos [ou, nem todos participam de tudo]; as redes de participações se definem em um momento dado; é quando se passa de um **setor da realidade a um outro**. Em suma, as participações jogam [com] interpretações ao interior de um sistema classificatório do cosmos (do mundo)[37] (BASTIDE, 1955, p. 1, grifos nossos).

[37] Nous avons essayé de concilier ces deux conceptions opposées en montrant que les Africains connaissent bien la participation mystique, mais que tout ne participe pas à tout; les chaînes de participations s'arrêtent à

Nesse sentido, devido ao processo de mestiçagem do terreiro, não encontramos uma cisão explícita entre o africano e o não-africano. Mesmo assim, o dentro e fora do terreiro, o alto e o baixo, o espiritual/*òrun* e o material/*àyié* se fazem por uma mudança qualitativa no tempo, dada pelo transe. Este corte leva-nos a pensar a experiência revisitando os textos de Turner (1986), Lima (1997), Augras (2008), Carvalho (1994), Le Breton (2011) no capítulo três. Peças dos quebra-cabeças que ainda estão espalhadas pela mesa.

Finalizando esse segundo capítulo no qual descrevemos as ambiguidades presentes nas relações entre dogmas e prática do grupo, presentes nas divergências entre a prática descrita na historicidade do terreiro frente às disputas ideológicas que giram em torno da definição de uma umbanda brasileira. Os dualismos, aí presentes, forjam uma separação entre as culturas que formam cada terreiro de umbanda possível; enquanto as dualidade propiciam uma heterogeneidade de umbandas existindo em uma mesma cidade. Elegemos, principalmente, o dentro/fora para analisar de que maneira esses dualismos e dualidades aparecem no terreiro estudado.

Além disso, ao abordarmos a Umbanda através da mestiçagem – outro termo historicamente problemático devido a associações deste termo com "impureza", "degeneração", nas teorias racialistas, etc. – entraremos nas ambiguidades entre as influências dos dualismos (kardecistas) e das dualidades (africanas) do grupo. Desse modo, tratamos das ambivalências que emergem em campo a partir daquela relação já muito descrita sobre a Umbanda enquanto um "*continuum*" (CAMARGO, 1961), uma "síntese" (ORTIZ, 1978) entre a cultura do branco (Kardecista) e a cultura do negro (Candomblé), produzindo Kardecistas insatisfeitos (baixo espiritismo) e candomblé degenerado. Dessa forma, iniciamos a discussão sobre o problema dos duplos retomando aquilo que já expomos nesse segundo capítulo e aprofundaremos esta questão para tentar compreender o que seria, para o grupo, a "umbanda do conhecimento".

---

un moment donné; c'est quand on passe d'un secteur de la réalité à un autre. Bref, les participations jouent à l'intérieur d'un système classificatoire du cosmos.

3 “A UMBANDA DO CONHECIMENTO”

Como vimos, selecionamos os duplos material/espiritual e dentro/fora como ponto de partida dessa discussão. O primeiro se desdobra em corpo/espírito quando nos referimos às experiências durante a incorporação, ao se aproximar de uma dualidade na medida em que ambos se confundem. No entanto, a sistematização do grupo em torno desse duplo emaranha-se com estrutura escolar na maneira como ocorrem as doutrinas e cursos, na teorização de um conhecimento umbandista. Em vista disso, o duplo dentro/fora mostra rupturas e continuidades na forma de perceber esse material/espiritual associado ao baixo/alto, que nos levou a fazer comparações com a descrição de Santos (1986) quando conta da separação de *òrun* e *àiyé*. Desse modo, este dentro/fora refere-se, ao mesmo tempo, à mestiçagem naquele terreiro e à articulação entre esses dois compartimentos do real.

Sendo assim, também poderíamos associar o dentro/fora ao que Lima (1997) chama de “tempo mítico” e “tempo histórico”, ou “psiquismo natural” e “psiquismo cultural”. Apesar dessas distinções embasarem-se num pensamento dualista, não deixam de auxiliar na nossa argumentação. O autor traz uma análise do psíquico, havendo um recorte e uma limitação no tempo histórico e no psiquismo cultural no qual se manifesta o *ego*; enquanto o tempo mítico e psiquismo natural é mais amplo e múltiplo, dando lugar ao *self*. A mestiçagem feita pelos trânsitos entre esses dois mundos estão presentes no interior do terreiro estudado, realizando metamorfoses. Carvalho analisa (1994) esse dualismo entre natureza e cultura tratando desses trânsitos como terceiro estado, cujo caos

> poderia assim funcionar como um elemento fundante, em demarcador de limites para o processo de ordem, de consistência simbólica ou de civilização. Possibilita, enfim, uma abertura, ainda que fugaz, para o encontro com a alteridade extrema, com o totalmente outro. Entendo que esse estado é mais visível e especialmente ativado no ritual religioso, lugar onde corpo e espírito menos se separam (CARVALHO, 1994, p. 113).

Revisando as interpretações psicopatológicas desse terceiro estado, Augras (2008) afirma que “qualquer interpretação visando exclusivamente à dissociação, sem considerar a metamorfose, corre o risco de não entender nada do fenômeno religioso” (AUGRAS, 2008, p. 23). Dessa forma, ela mostra como se processam as metamorfoses nos ritos nagôs, dando início a uma nova identidade das filhas-de-santo através de uma sequência de rituais, começando com a lavagem de contas, passando pelo *bori* e culminando na “feitura do santo”. A autora descreve a metamorfose a partir de um campo de pesquisa diferente do que encontramos, mas, mesmo assim, observamos algumas continuidades do rito nagô no terreiro

que trazem os duplos e as metamorfoses para nossa análise junto com dissociações decorrentes das rupturas com o Kardecismo.

Por exemplo, a autora diz "o conhecimento dos mitos, dos símbolos, dos ritos, é gradual, e que a aprendizagem do significado não se opera em nível de explicitação intelectual" (AUGRAS, 2008, p. 20), e nós encontramos em campo o termo "pé no chão do terreiro" para se referir a importância da participação contínua das sessões, apesar da existência dos cursos e doutrinas. Discutiremos no próximo capítulo esta ambivalência entre "pé no chão do terreiro" e as doutrinas, analisando como se processa esse entrecruzamento para chegar a uma "Umbanda do conhecimento".

Outro ponto de convergência com a análise da autora está na sua descrição da iniciação das *iaôs*, na qual

> A morte é a alteridade absoluta, e os filhos dos deuses apresentam sua experiência como a revelação da estranheza. [...] O duplo e a metamorfose não são aspectos antagônicos do ser: é preciso desdobrar-se para transformar-se. Tornar-se outro, diferente em tudo e, no entanto, idêntico, restabelecer a duplicidade fundamental, que doravante é síntese (Ibidem, p. 269).

A morte e a estranheza como meio de tornar-se outro e idêntico ocorre por meio da identificação do Guia que ocupa o médium, ou seja, outro (não-eu) afim. A aceitação desse outro traz a morte gradativa de partes do "eu" ao longo daqueles estatutos mediúnicos que descrevemos, sendo o "cruzamento de exú" o mais próximo da iniciação descrita pela autora. Todavia, em a iniciação dos ritos nagô, a morte é marcada através da modelagem do corpo com a raspagem dos cabelos, por exemplo. Diferente do rito descrito pela autora, a marca corporal da morte e da estranheza começa com o uso da roupa branca para os desenvolventes e, em todas as sessões, o próprio médium é sacrificado naquela entrega ao Guia. Sendo assim, a metamorfose acontece de maneira proporcional ao sacrifício de si e a confiança nesse outro, diferente em tudo, mas idêntico. Detalharemos esse ponto no capítulo quatro.

Nesse contato com o outro, observamos um encontro entre a umbanda e a etnografia, que perpassa as pessoas (eu, ela, eles) que escrevem esse texto. Por essa proximidade do aprender com o outro, selecionamos o duplo nativa/pesquisadora para discutir o aprendizado da etnografia na umbanda e da umbanda pela etnografia, para depois problematizar o corpo, a experiência e a explicação.

3.1 As doutrinas e o "pé no chão do terreiro"

A expressão "umbanda do conhecimento" foi empregada por um dos caciques-auxiliares do terreiro, em decorrência da entrega dos certificados do "1º Curso de Teologia de Umbanda" ministrado pelo cacique-chefe em 2013. Nesse dia, afirmou que em seu percurso de dez anos na umbanda havia encontrado naquele terreiro a "umbanda do conhecimento". Valemo-nos dessa expressão com o intuito de analisar a relação entre o conhecimento teorizado e o praticado no terreiro. A cerimônia realizou-se com a intenção de reconhecer o esforço e a persistência dos sujeitos que tiveram, no mínimo, 75% de presenças, tal qual uma colação de grau. Além disso, a entrega de certificados foi um ato público, ocorrendo na câmara de vereadores da cidade com vistas ao reconhecimento e legitimação do curso no município, contando com a presença do prefeito da cidade, mesmo que temporariamente.

Tal qualificação da umbanda pronunciada por um médium que participara de outros terreiros, também marca uma distinção entre os dois terreiros da cidade, que confere uma maior aceitação social do terreiro estudado perante a sociedade que o engloba. No entanto, mesmo com esta aceitação social, os médiuns experimentam o preconceito quando precisam esconder que são umbandistas para permanecerem nos seus empregos, quando seus filhos são estigmatizados por seus colegas de escola, entre outras situações que também envolvem a brancura dos médiuns e a "suposta" negritude da religião em uma cidade predominantemente católica e evangélica.

Constatamos, através da entrevista com Pai João, que as divergências entre os dois terreiros giram em torno do africanismo, mais em razão do uso de sacrifício de animais para a materialização do axé, a "sacralização" para usar o termo proferido pelo entrevistado. Esta prática deriva de uma busca pela "pureza" da tradição africana e, consequentemente, não aceita com bons olhos as categorias Kardecistas presentes na dita "Umbanda Branca". Mesmo assim, muitas posturas assumidas por Pai João com seus médiuns em entrevista se assemelhavam as de Paulo em nossas observações. Por essa via, a racialização da religião e os preconceitos provocam, não só a imagem negativa de Pai João pelo uso do sacrifício, como também o preconceito na própria família de Paulo, além de situações relatadas na primeira entrevista pública de Paulo como Umbandista:

> *A primeira vez em que eu tive a oportunidade de ser entrevistado como líder religioso da Umbanda, fui entrevistado por um repórter negro [...] e a primeira pergunta que esse repórter me fez foi 'Mas me explica, o que é que um branquelo como tu quer em uma religião de negro?[...] a resposta veio pela voz do pai Joaquim, ao meu ouvido e ao meu verbo, 'Por acaso, a Umbanda não é uma*

> *religião que lida com espírito? E terá cor espírito? Se tu me deres esta resposta, eu te explico o que penso de Umbanda.'. Percebi naquele momento, naquele dia, com a voz do pai Joaquim ao meu lado que eu poderia conversar com brancos e negros da mesma forma, sem esconder a minha religião, pois não deveria nunca ter vergonha dela'* (Paulo, C. C., setembro 2012).

De outro lado, Pai João contou também sobre suas dificuldades ao iniciar suas atividades na cidade dezoito anos atrás, por que não permaneceram escondidos como outros terreiros menores que encontraram. Essa visibilidade, aumentada a partir de 1999 quando ele se tornou delegado da LEUCAB, parece ter-lhe rendido a fama de ser uma "casa escura", para usar seus próprios termos. Frente a isso, ele se identifica como africanista e umbandista definindo suas atividades como Umbanda Cruzada.

> *Umbanda cruzada é quando tu tem o exú. Tu é umbandista e tem o exú, que responde verdadeiramente vindo da linha do Orixá. Não exú aquele rabo de encruza que vem ali, que é a faca de dois gumes. Um dia corta para o bem e outro dia corta para o mal. Hoje eu faço a bondade com um galo preto, hoje eu faço a maldade com o galo preto. Não existe isso aí, tu tem a lei do retorno e tu sendo um bom umbandista tu vai ter esse entendimento e esse esclarecimento, que tudo o que tu planta, tu colhe. É a lei de Deus. Tu joga uma borracha na parede e ela volta, tu joga com mais força e ela vai voltar com mais força. Então, tudo tem um retorno. É uma semeadura e tem uma colheita* (Pai João, C. C., julho 2014).

Tanto o embranquecimento quanto o empretecimento da religião, parecem causar conflitos e separações entre os diferentes grupos. No entanto, esta noção de vai-e-vem de energia ao lidar com Exús de Pai João, assemelha-se às inúmeras doutrinas e explicações dadas por Paulo durante esses dois anos de pesquisa e anotações. Mesmo havendo a divergência quanto ao uso e/ou não uso do sangue, permanece em ambos a diferenciação entre a doutrina e a experiência com pé no chão do terreiro, e a distinção que apresentamos entre o que chamamos de ex-encarnados.

> *E Exú, ele é nada mais nada menos do que o escravo, o mensageiro do Orixá, e as pessoas querem que exú seja o seu escravo. Aí, pegam qualquer 'rabo de encruza' por aí, um egum, um espírito sofredor. Eu estou com exú fulano de tal, eu estou com a Pomba-gira fulana de tal, eu estou com uma Pomga-gira cigana para dar sorte para ti, etc. Pegam um 'rabo de encruza' que não tem conhecimento, por que o verdadeiro religioso, o verdadeiro umbandista e africanista tem que conhecer e* ***dividir os espíritos****. Por que, hoje, é muito comum chegarem assim: tremeu a perninha 'Ah, bota roupa branca, bota guia no pescoço, vem para cá e já começam a dar passe!'. Já tão dando passe por que tu é médium,* ***nem doutrina tem****. E isso aí, me chegam muitos, as pessoas aqui pedindo ajuda. Na minha casa eu tenho por hábito:tu fica seis meses sentado na assistência assistindo todas as nossas giras, que são abertas ao público,[...] para depois tu incorporar* (Pai João, C. C., julho 2014).

Nesse trecho da entrevista, encontramos uma proximidade com aquela distinção que trouxemos a partir do campo entre os ex-encarnados entre os *eguns*, encostos, obsessores e os

Guias. Nesse caso, Pai João se refere aos *eguns* que se apresentam como Exú e Pombagira de maneira enganosa usando o termo "rabo de encruza"; e os Exús que servem aos Orixás sendo mensageiros. Além disso, as regras para os médiuns não diferem tanto daquilo que encontramos no terreiro dirigido por Paulo. Desse modo, são discursos que se pretendem distantes, distintos e, por vezes, conflitantes; e, na prática, se mostram próximos.

O cambono de Pai João também deu seu relato dizendo que *"Estudar é muito importante [...], mas o saber é tu viver. Não adianta eu dizer para ti que uma oferenda de Oxum é assim, assim... mas vamos fazer. Esse é o meu entendimento dentro da umbanda, eu aprendi através deles, tudo"* (Jorge, C. C., julho 2014). Aqui, assim como no terreiro estudado, encontramos um ponto de encontro na tensão entre a doutrina e a experiência, da mesma maneira no relato de Marta, que leremos adiante.

Não temos informações de como Pai João sistematiza as doutrinas em seu grupo de médiuns e, como vimos, Paulo se movimentou para organizar as doutrinas do terreiro: "*eu comecei uma peregrinação diferente, eu assumi para mim uma missão diferente: buscar conhecimento, mas também teórico e passar adiante. E comecei a assumir essa postura diferente também dentro do terreiro*" (Paulo, C. C., julho 2014). De qualquer maneira, este ponto nos leva a observação de Lewgoy (2000) no início da sua tese em que a "interação entre oralidade e escrita é pautada pelo modelo das fontes escritas legítimas" (LEWGOY, 2000, p. 48). Na antropologia, este modelo está naquilo que ele chama de uma subordinação performática aos clássicos, e no espiritismo as fontes indicadas pelos nativos.

Em campo, observamos que a legitimidade da escrita é menos pautada no texto fornecido, pois a importância dos cursos e doutrinas centra-se nas intuições, nas interpretações individuais daquilo que está sendo exposto. O cacique, assumindo o papel de professor ao imitar uma estrutura escolar no interior do terreiro, procura transmitir explicações a partir daquilo que ele conhece, conjugando escrita e pé no chão do terreiro. Os médiuns, na posição de alunos, interpretam aquilo que é dito e associam às suas próprias experiências. Dessa forma, a preocupação com uma interpretação correta é menos calcada na fonte legitimada por uma instituição do que pelo pé no chão do terreiro. Por isso, o correto passa por uma relativização/reflexão que abre espaço para interpretações diversas, desde médiuns analfabetos até os mestrandos.

> *A diferença de se estudar a religião dentro da prática e da didática, é que quando se estuda em uma didática se transforma em escola e se colocam textos e contextos que levam a [uma linha de raciocínio]. Agora, quando se coloca o estudo em prática em termos de religião, a coisa se abrange demais. [...] Eu vejo a necessidade, muito grande de ser um processo com foco fechado. Hoje vamos estudar isto para dar uma*

> *concentração do saber, daquele saber. Não é delimitar e dizer que isto é 'A verdade'. E [sim], um contexto de trabalho aberto e amplo onde os graus de saber possam convergir em igual. [...] Para um, o sincretismo tem que ser com o santo católico, para outro o sincretismo tem que ser com as divindades egípcias. [...] Num curso apenas, em uma Teologia, ou um teorema, por que ninguém faz a profundidade do todo, ninguém é dono da verdade absoluta. Você consegue transmitir um molde de aprendizado, você consegue transmitir o ensinamento de 'O que é o sincretismo? '. As mais variadas formas de ver, é apenas com o desenvolvimento do projeto que [se dá] dentro da cabeça do próprio médium. E como a Umbanda tem como sua natureza receber de braços abertos a todos, a todos mesmo. Nós encontramos pessoas [...] que escrevem assiduamente, que leêm assiduamente, que falam fluentemente (inclusive outras línguas) e tem uma naturalidade de se expressar. E nós recebemos, no mesmo grupo de estudo dentro do terreiro, pessoas que são analfabetas, ou semi-analfabetas* (Paulo, C. C., julho 2014).

Sendo assim, a semelhança com a estrutura escolar nos levou a interpretar os cursos como uma busca de legitimidade pela erudição, no qual "o letramento é produto de uma experiência de ação pedagógica, a socialização no universo espírita fundamenta-se na recriação de certa noção de 'escola'" (LEWGOY, 2000, p. 14). Todavia, no terreiro encontramos essa ação pedagógica relacionando-se com as experiências do "pé no chão do terreiro". O conhecimento parece ser um instrumento através do qual os Guias irão agir, por isso não segue o modelo das fontes escritas legítimas, como mostra este relato:

> *tem coisas que ficam gravadas na cabeça da gente de uma leitura, de um estudo, de um material, alguma coisa, que naquele certo momento lá, definido, que o Guia precisou. Ele vai buscar e às vezes tu nem lembra que tu sabia. Isso já aconteceu comigo várias vezes no terreiro, de cursos, leituras [...] do reiki, de numerologia, de cursos que eu fiz lá trás, que naquele momento eu nem lembrava. Mas o guia vai lá e descobre. A sensação que tu tem é que ele vai lá e conecta aquele fiozinho que ele precisava e busca aquela informação que ele precisava para auxiliar aquela pessoa que está ali na tua frente* (Marta, C. A., julho 2014).

Desse modo, somos levados a pensar numa "escrita secundária", inspirada da "oralidade secundária" que Lewgoy (2000) observa no espiritismo, pois o relato mostra uma espontaneidade no acesso através do transe ao conhecimento/informação adquirido por meio da escrita.

Todavia, diferente da hipótese do autor, o conhecimento transmitido nos cursos e nas doutrinas do terreiro não partem da "preeminência hierárquica da dimensão letrada ou escrita no espiritismo que explica as regras de expressão e a organização da fala e da leitura" (LEWGOY, 2000, p. 27). Como vimos nos relatos acima e nas observações em campo, a expressão e organização da fala é menos racionalizada, mas não menos raciocinada. As falas se organizam pela intuição e experiência dos médiuns através da contínua participação nas sessões. Em decorrência disso, o médium que fala publicamente (normalmente, um cacique) acumula conhecimentos escritos e vividos que se organizam através da sua maior capacidade

em receber intuições de seus Guias no momento da fala. A partir disso, o autor também discorre sobre "o peso relativo que a credibilidade do médium e do espírito tem para os leitores dos romances mediúnicos" (2003, p. 27). Destaco que a questão da credibilidade da fala conferida aos caciques se dá pelo contínuo atendimento aos consulentes e a eficácia da ação da dupla médium/Guia nas sessões, ou seja, a hierarquia se forja menos pela escrita e mais por aquele sacrifício do médium na entrega da qual já falamos.

Mesmo nos cursos e doutrinas do terreiro, o texto é base para aquele que ministra o curso, já a leitura por parte daqueles que participam do curso dependerá do seu próprio empenho, ou seja, a leitura do texto não é o centro da doutrina. Com isso, o texto, a leitura e a escrita tornam-se secundárias e são acessadas a partir das dúvidas que a participação contínua das sessões provoca. Sendo assim, o desenvolvimento dos médiuns se dá pelo equilíbrio entre o acúmulo de conhecimento (que pode ir além dos temas dos cursos) e a capacidade de perceber as energias do terreiro, permitindo a influência dos Guias na incorporação – ou seja, o médium acumula o conhecimento e os Guias organizam e conectam as informações no momento necessário. Dessa forma, organizar informações e experiências através da incorporação, fornece respostas aos consulentes que ultrapassam a explicação lógica, ou causal. Sendo dialógicas na medida em que o Guia conecta conhecimentos do médium com a necessidade do consulente, organizando o conhecimento acumulado naquele exato instante do atendimento. Tal espontaneidade, junto à incorporação, parece marcar uma diferença importante da leitura e da escrita no terreiro e numa casa espírita, sendo os "componentes extralinguísticos" (Ibidem, p. 125) das experiências o ponto de partida das interpretações.

Por exemplo, depois dos cursos tornarem-se condição para a permanência no terreiro, uma médium me relatou informalmente que esclareceu muitas dúvidas. No entanto, aquelas informações passadas no curso "primeiros passos" associaram-se às suas experiências na corrente mediúnica. Ela disse algo próximo a "*Eles [os guias] me mostraram direitinho aquilo ali [que eu não entendia]"* (Olinda, M. P., julho 2014). No mesmo sentido, o cacique continuou explicando sobre a diversidade de pessoas presentes no terreiro: "*Há momentos em que aquilo que é falado, para aquele que já tem uma noção de estudo, parece superficial. Mas para aquele que está no início, aquilo é tudo: 'Agora, até que enfim, consegui entender'"*(Paulo, C. C., julho 2014). Desse modo, criar um duplo entre a escrita e a oralidade parece desembocar num dualismo que desconsidera todos os riscos e aventuras imbricados nas experiências. Nesse sentido, Augras (2008) considera a "transmissão oral" uma expressão limitada, pois a transmissão do saber envolve a experiência e vivência no Ilê, que "faz-se por

meio do canto, dos gestos, da dança, da percussão dos instrumentos, do ritmo, da entonação de certas palavras, da emoção que o som exprime" (AUGRAS, 2008, p. 66).

Em vista disso, nos encaminhamos para o próximo capítulo, no qual a escrita e a experiência se conjugam na etnografia, cuja origem é perpassada pelos riscos, perigos, aventuras e estranhamentos, mesmo sendo tratado e objetivado pelo parâmetro científico naquilo que nós, pesquisadores, chamamos de "processo de escrita". Tal processo não deixa de ser uma experiência cuja aventura é encarar a incerteza de uma interpretação autoral, apesar das críticas quanto à autoridade etnográfica de autores como James Clifford (2002), por exemplo. Portanto, resta-nos considerar a necessidade de seguir essa experiência da escrita a fim de aprofundar analiticamente a construção da "umbanda do conhecimento", problematizando essa articulação de doutrinas e de pé no chão do terreiro.

Segundo os entrevistados de Silva (2006), "Os antropólogos possuem trajetórias diferenciadas, inserção acadêmica distintas e percepções particulares sobre o que é ser antropólogo" (SILVA, 2006, p. 17). Da mesma forma, poderíamos parafrasear o autor dizendo que "Os umbandistas possuem trajetórias diferenciadas, inserções religiosas distintas – devido a contatos com sistemas religiosos diversos – e percepções particulares sobre o que é ser umbandista". Sendo assim, tanto as experiência dos antropólogos como as dos umbandistas singularizam a forma como estes irão sistematizar seus universos.

Além disso, o autor pontua que a palavra falada é fonte de axé, significando a transmissão do conhecimento determinada pela hierarquia religiosa:

> Para o pai-de-santo, dar entrevistas ou falar ao antropólogo adquirem significados que vão além da simples transmissão de conhecimentos 'objetivos', significando, muitas vezes, uma inversão dos procedimentos religiosos. Por que, nessas religiões, o processo de obtenção de conhecimento raramente se faz através de uma dinâmica de perguntas e respostas (SILVA, 2006, p. 44).

Diferente das doutrinas que encontramos em campo, mas semelhante em seu aspecto prático, o pé no chão do terreiro ensina a umbanda pela experiência e pelo acúmulo gradativo de tais experiências no tempo. Esta ação no tempo é descrita por Giselle Binon-Cossard quando diz que

> Dentro do candomblé se acredita que tudo que é feito às pressas não é bom; a pessoa vai gravando uma quantidade de noção que ela não assimila [mas absorve]. Então, o tempo tem que fazer as noções descansarem, vamos dizer, *décanter* [...]. Você aprende, mas depois deixa para lá. Quando vem a ser madura então você estrutura, você equilibra. [...] a forma como o conhecimento nas religiões afro-brasileiras é veiculado (em termos totalizantes da observação, e não fracionados em perguntas e respostas) faz com que nem sempre seja possível, para os religiosos, organizarem suas experiências de forma compartimentada [...] (Ibidem, p. 44).

No terreiro estudado, ao contrário, temos entrevistas em que, principalmente, os caciques conseguem organizar suas experiências por essa fragmentação de perguntas e respostas. Vemos que isso ocorre porque perguntar não é necessariamente mal visto, ao mesmo tempo em que descansar, decantar o conhecimento absorvido empregando-o na vida cotidiana é sinal de maior preparo, ou seja, de desenvolvimento. Com isso, temos, sim, uma religião inserida nos domínios do discurso e da formalização sem perder a noção de amadurecimento. O tempo é relativo às singularidades dos médiuns nas suas relações com seus Guias e Orixás. Não havendo uma padronização, há médiuns que começam a dar passe em três meses de terreiro, e outros que passam anos desenvolvendo-se para efetivar tal feito. A afirmação segundo a qual "o que é feito às pressas não é bom" se aplicaria ao terreiro estudado para aqueles sujeitos ansiosos para ascender no estatuto mediúnico (na hierarquia do terreiro) sem buscar aprender pela união entre experiências, estudos, leituras e o *décanter* desse saber para chegar aquele equilíbrio e estruturação do saber.

Compartilhando meus incômodos de pesquisadora/nativa, em entrevista, questionei o cacique quanto à valorização do conhecimento dentro do grupo a partir de uma seleção predefinida por ele. Frente a isso o cacique enfatizou no trecho anterior a variedade de pessoas que participam dos estudos e completou:

> *Já é diferente do meio acadêmico, onde você tem que passar por seleções anteriores. No meio acadêmico, é a elite do estudo. Só está estudando quem já estudou. Não é uma divergência com o meio acadêmico e nem um apelo para mudança, o meio acadêmico tem seu caminho e tem que seguí-lo. Mas eu quero dizer que a ciência usada no meio acadêmico não dá para ser usada dentro do meio religioso* (Paulo, C. C., julho 2014).

Nesse ponto Paulo distingue seu saber sobre a umbanda do meu saber acadêmico, sendo o saber dele, como cacique, autorizado por suas experiências e rituais. Esta distinção aparece no trabalho de Augras (2008) quando diz que "A própria transmissão do saber iniciático é, por si só, considerada como troca de *axé*" (AUGRAS, 2008, p. 66). Esta transmissão pela oralidade, cujo conteúdo é relevante tanto quanto a interação/intercâmbio, que não é apenas intelectual. Segundo a autora, transmissão oral é um termo limitado, pois esta interação envolve a experiência e vivência no terreiro – "pé no chão do terreiro" – a partir "do canto, dos gestos, da dança, da percussão dos instrumentos, do ritmo, da entonação de certas palavras, da emoção que o som exprime" (Ibidem, p. 66).

Nesse mesmo sentido registramos no diário de campo, ao observar o terreiro da assistência: "*as experiências extra-físicas é que dão o verdadeiro sentido das "coisas" que estão acontecendo ali. Então, a gente vê os guias usando velas acesas para trabalhar, mas*

não sabe o porquê daquilo. Vemos ervas, vemos água, etc, mas nenhuma explicação emerge sobre o motivo, a função de se fazer aqueles tratamentos. Só incorporada é possível saber minimamente o que está mesmo acontecendo, pois se observarmos os gestos, sem entrar em transe, não poderemos chegar nem perto de entender o que está acontecendo lá.".

Augras (2008) segue dizendo que

> não se pode dissociar palavras e textos rituais da dinâmica dos gestos que os acompanham. É por esse motivo que não existem textos escritos. O escrito perde a força, seu significado dilui-se, pois ele se transforma em coleção de símbolos abstratos, alijados do contexto existencial (AUGRAS, 2008, p. 67).

Da mesma forma acontece com as sistematizações que encontramos em campo, em que,inclusive as doutrinas, os momentos mais próximos de uma aula, carregam em si algo que transcende a simples exposição. As doutrinas são momentos de troca pela fala, de negociação de sentido, e de reflexões individuais que ocorrem independente da autoridade do palestrante, do cacique-chefe ou de um auxiliar.

Parece ser um processo de apropriação, de individuação, um jogo da memória, algo difícil de descrever, que prescinde da participação contínua no terreiro, tanto nas sessões quanto nas doutrinas. Os médiuns relatam algumas experiências daquelas reflexões individuais quando seu pensamento se desloca daquilo que está sendo dito, ocorrendo muitas vezes, intuições dadas pelos Guias. Portanto, para cada pergunta e resposta verbalizada numa doutrina, haverá outras singulares para cada médium.

3.2 Aprender etnografia na umbanda e aprender umbanda pela etnografia

Em nosso desdobramento entre pesquisadora e nativa, encontramos algumas similaridades entre as experiências da etnografia e da umbanda no terreiro.

Na conciliação entre pesquisadora e nativa, a pesquisadora precisa se afastar daquilo que ajuda a nativa a solucionar os seus problemas, com o intuito de fazer uma crítica. No retorno da pesquisadora, a nativa participa daquele sistema e acredita nele, mesmo depois de perceber algumas das suas contradições e ambiguidades. Esse duplo nativa/pesquisadora traz uma ambivalência na observação-participante e causa dor, conflitos e renúncias, pois as formas de sociabilidade que se engendram através do que seja uma cultura erudita ainda não quer perder sua "nobreza" e civilidade, que desconfia dos nativos/pesquisadores. Retomando o que escrevemos no item "Entrada: como estar lá?", no qual tratamos essa questão pelo "*prise*", "*dé-prise*" e "*re-prise*", elaboramos o processo de pesquisa focando nos

aprendizados, definido aqui tal qual o subtítulo de Descola (2006), quando relata sua inserção entre os jivaro discorrendo sobre as dificuldades com a língua e com seus "escrúpulos científicos" e segue o conselho de seu mestre: "Deixe-se levar pelo campo".

Tendo isso em vista, aprender etnografia na umbanda ensina o estranhamento e o vazio necessário para o aprendizado de sua cosmologia; enquanto aprender umbanda pela etnografia mostra a complexidade do múltiplo, dos desdobramentos, dos entrecruzamentos culturais e nos retira da pretensão de descrever ou tentar definir uma "verdadeira" umbanda, mas a umbanda naquele terreiro. Dessa forma, percebemos, durante essa pesquisa, que o grupo dos nativos hospeda uma (incômoda) pesquisadora em seus universos, já o grupo dos pesquisadores não parece receber uma nativa sem desdém, desconfiança e/ou descrédito frente aos potenciais constrangimentos que ela possa trazer.

Todavia, sabemos dos limites da militância de pesquisadores nativos. Silas Guerriero (2010) escreve sobre os conflitos presentes nas pesquisas realizadas por "nativos", que, muitas vezes, buscam a forma acadêmica de escrita para legitimar seus discursos religiosos. Além disso, o autor discute as consequências de uma ciência feita por oposição ao mágico, ao místico e ao religioso, que segundo Favret-Saada (1990, p. 5) remete àquela ilusão de transparência que assinala "a desqualificação da palavra 'nativa', [e] a promoção daquela do etnógrafo.[38]", cujo valor científico e objetivo não se deixariam contaminar pela feitiçaria. Ao mesmo tempo, Guerriero (2010) alerta para a "armadilha da intersubjetividade" que "Ao invés de considerar o saber científico do investigador como único correto, passa-se ao oposto, o saber do nativo como aquele portador de uma verdade mais profunda" (GUERRIERO, 2010, p. 59). Notoriamente, isso passa a ser possível depois de um longo processo, exposto pelo autor, no qual a religião deixa de ser uma herança para ser mais uma opção de um sujeito autônomo. O autor lista os riscos que um nativo/pesquisador assume e afirma

> Mas ao mesmo tempo, o nativo vive a 'naturalidade' das condutas. Preso que está em suas próprias crenças, pode facilmente cair nos opostos da afirmação a priori de uma verdade absoluta e entrar numa crise cognocível, colocando em dúvida tudo aquilo que sempre acreditou. Um bom pesquisador deve andar por sobre o gume dessa **navalha**. [pois] Não há nativos 'puros', assim como não há estrangeiros 'isentos' (Ibidem, p. 62, grifo nosso).

Por diversas vezes, em todas as etapas dessa pesquisa, senti o gume dessa navalha que corta tanto a pesquisadora como a nativa a cada final que perpassam as definições. No primeiro período dessa pesquisa, quando assumiu papel de cambona em busca de um

---

[38] "la disqualification de la parole indigène, la promotion de celle de l'ethnographe".

distanciamento, ocorreu a "*dé-prise*", um corte na pesquisadora pela sensação de desmoronamento do trabalho. Nesse momento, a experiência da pesquisa exigiu um desprendimento com as categorias e objetivos investigativos, ou seja, enquanto cambona precisei esquecer que estava pesquisando, pois não poderia realizar a pesquisa sem assumir o lugar ao qual me propusera. Era imprescindível participar do grupo, me esforçar para realizar as tarefas de cambona e me esvaziar dos "escrúpulos científicos", caracterizando a "*re-prise*" através do duplo pesquisadora/nativa que iniciam uma interação.

Laplantine (2004), problematizando o "dar a ver" da descrição etnográfica, diz que o olhar etnográfico pressupõe uma ignorância semântica, supõe uma aprendizagem e a necessidade de dar lugar à atenção flutuante. Mais do que isso, o aspecto dialógico da atividade antropológica refere-se a um "trabalho de relacionamento", que faz da descrição etnográfica "uma atividade que se reforma e se reformula permanentemente através do contato com determinada cultura" (LAPLANTINE, 2004, p. 121). E ainda, um trabalho que impõe resistências e conduz o etnógrafo a renúncias, pois ele não pode ser nem um porta-voz do grupo, nem um ideólogo da sua sociedade, mas um observador crítico das duas culturas. Desse modo, o momento da escrita traz novos cortes – agora na nativa – pois os limites da linguagem e as perturbações dialógicas se mostram à pesquisadora, desmoronando a nativa.

Segundo Laplantine, esse processo de nomeação não é fiel à realidade social, mas relativo ao campo de pesquisa que "É esta confrontação e esta interação (e não 'a metade') que constituem o objeto mesmo da experiência etnográfica e da construção etnológica (...)" (2004, p. 41).

Desse modo, encontramos uma proximidade entre a atividade etnográfica e a construção de uma "umbanda do conhecimento", pois em ambas as aventuras pedem sensibilidade da pesquisadora e da nativa, por isso, a experiência de campo conjuga duas dimensões: registros e afetos.

> Assim, se o empreendimento etnográfico situa-se sempre além das possíveis lições de métodos e técnicas de pesquisa, é porque os antropólogos aprendem, no campo, que as anotações no diário, as imagens "congeladas" nas fotografias ou "revividas" nas fitas de videocassete e os registros do que se disse, cantou ou rezou são frágeis fios de Ariadne que precariamente nos ajudam a não nos perdermos nos labirintos da cultura do outro, mas que em si mesmos pouco revelam sobre a extensão das experiências vividas nos caminhos percorridos nesse labirinto (SILVA, 2006, p. 66).

Os caminhos percorridos pelo labirinto do campo, no quais pesquisadora e nativa andam juntas, ilumina a "aculturação ao invés", em que "O etnógrafo deve ser capaz de viver no seu íntimo a tendência principal da cultura que está estudando" (LAPLANTINE, 2004,

p. 122), indo além do sentido estrito da ótica e tomando conta de todos os sentidos do pesquisador, implica o corpo inteiro. Desse modo, a articulação do duplo pesquisadora e nativa ensinam mais do que procedimentos metodológicos, classificações de espíritos e rituais. Ambas parecem desdobrar-se na articulação de teorias e práticas no tempo através daquilo que chamamos experiências. O resultado desse desdobramento é fonte de dados empíricos que alimentam essa pesquisa com incansáveis registros etnográficos em diário de campo, entrevistas com médiuns de diferentes estatutos mediúnicos, conversas informais, convivência no terreiro nas sessões e doutrinas por onde textos e contextos são partilhados. Por fim, seguiremos problematizando os duplos dentro/fora, material/espiritual por meio de tais experiências do corpo e do sensível, dentro desse processo social que perpassa aquela sistematização que apresentamos no primeiro capítulo.

José Jorge de Carvalho, como membro da banca de Silva (2008), assinala os vários níveis de discurso que geram a dificuldade de definir o termo "antropólogo". Nesses níveis de discurso, Carvalho assinala a dificuldade e os perigos de Silva tornar os antropólogos em informantes. Seu comentário, numa situação na qual Carvalho é examinador, mas também informante, inicia com "Eu procurei ler [esta tese] imaginando que quem tem a objetividade de minha própria fala é você e não eu [...]" (SILVA, 2008, p. 18) e termina com

> No campo afro-brasileiro, pelas razões que os seus informantes mesmos demonstram para você, há uma incapacidade das pessoas saberem exatamente o que elas são, o que significa estar neste lugar de representar a academia, uma tradição de *logos*, de pensamento, de reflexão científica; algumas pessoas não estão neste lugar, ou estão de uma forma muito frágil e temerosa (SILVA, 2008, p. 18-19).

Esse comentário reflete a tensão que venho expondo entre pesquisadora e nativa. Juana Elbein sobre a revisão de seu papel de portenha pequeno-burguesa marxista propõe quebrar com o narcisismo acadêmico que trazemos. Então, a autora-informante relata

> Por que às vezes se pergunta, se olha, às vezes se fala, outras vezes não, a parte que não se falou da próxima vez se fala. Ela estava me ensinado como eu deveria fazer, eu não podia estar ansiosa, querer saber tudo de vez; eu tinha que participar, fundamentalmente participar (SILVA, 2006, p. 71).

Semelhante a este comentário, quando pedi autorização para iniciar a pesquisa Pai Ogum Beira-mar disse para eu manter a taça do saber vazia. Ele estava me alertando para aquele narcisismo acadêmico e também soube que eu não poderia estar ansiosa para saber tudo de uma vez. Dessa forma, eu aprendi a fazer uma etnografia com todos seus confrontos na umbanda e também aprendi sobre a umbanda pela etnografia. Estes dois processos são distintos, pois uma experiência etnográfica na umbanda nos torna excessivamente

questionadora e curiosa. Por isso, a umbanda que se aprende na etnografia não é a mesma que se aprende sem as inquietações etnográficas, pois o próprio cacique pontuou: "*a ciência usada no meio acadêmico não dá para ser usada dentro do meio religioso.*". E isto acontece porque a hierarquia de um terreiro não se faz pela escolaridade de seus médiuns, mas pela conexão desses com seus Guias e orixás.

Quando vivemos as duas perspectivas numa etnografia, vemos nossas crenças desmoronarem tanto como pesquisadora quanto como umbandista. A etnografia me fez desvendar as tramas e os dramas sociais do grupo, me levou a desconfiar do que havia vivido como médium e depois a desconfiar do que vivi também como pesquisadora, pois não há descrição acadêmica que exprima minimamente o que se vive. E se o problema que elaboramos é este, dos dualismos e das dualidades, fico em dúvida se escrever sobre dualidades é uma contradição, porque este ato já é evidência dela? Ou seria perda de tempo? Ou ainda, uma teimosia quando direcionamos este texto à academia?

E assim como Malinowski quando retorna à Inglaterra e compara as pedras da coroa às conchas do kula, voltamos nosso olhar ao texto e percebemos que ele é só mais um trabalho em meio a tantos outros arquivados, como aquele é só mais um terreiro. Todos em meio a um turbilhão de informações, de hierarquias. E questionamos tanto para a academia quanto para a umbanda: "O que é saber? Qual é o seu poder? E o que vai fazer?".

4 A EXPERIÊNCIA COMO METAMORFOSE

Ao apresentarmos o espaço físico do terreiro, trouxemos o esquema (Figura 6) que intitulamos “encruzilhadas”, que analisamos para pensar como o grupo compreende a relação entre espiritual/alto e material/baixo. Além disso, interpretamos o movimento que vai e volta do baixo/material ao alto/espiritual como um processo que passa pela desmaterialização, espiritualização do material, desespiritualização e materialização do espiritual. Este processo tanto se refere ao significado do congá como também as metamorfoses decorrentes das experiências pelas quais os médiuns passam depois de entrarem para a “corrente mediúnica”.

Ao descrevermos as hierarquias dos médiuns, os estatutos mediúnicos, o critério se dá pelo estreitamento de sua relação com os Guias, retornamos às metamorfoses decorrentes das experiências no corpo enquanto situações de estranhamento, como um contato com algum tipo de “outro”, o qual chamamos de “não-eu”. Tais situações perecem se referir aos próprios riscos e perigos inerentes a etimologia do termo experiência como um movimento em direção ao desconhecido. Permanecemos, porém, com a questão: que experiências são essas?

Para buscar compreender o estranhamento, associamos o princípio de corte de Bastide (1955) a analise de Dawsey (2005) sobre a antropologia da experiência de Turner. Neste texto, Dawsey encontra afinidades entre o sentido de experiências vividas (*erlebnis*) decorentes de situações liminares em Turner (1974) e o sentido de experiência enquanto *erfahrung* em Benjamin (1985), que associa o saber da pessoa que vem de longe (marinheiros comerciantes, aprendizes migrantes) e o daquele que não saiu do seu país e conhece as histórias e tradições. Tais afinidades estão exatamente na

> interpenetração desses dois saberes – tal como acontece nos ritos de passagem – requer a transformação do estranho em familiar, e, ao mesmo tempo, um movimento inverso capaz de provocar, em relação ao familiar, um efeito de estranhamento. No relato benjaminiano, tanto a figura do sedentário como a do estrangeiro produz estranhamento: uma, no caso do estrangeiro, suscitando distância espacial, e outra, no caso do sedentário, distância temporal (DAWSEY, 2005, p. 17).

Utilizando o princípio de corte de Bastide (1955) para perceber esses estranhamentos acionados por uma articulação entre dentro e fora do terreiro, observamos também uma ruptura para o extraordinário dada pelo ritual (TURNER, 1986) que segue uma dinâmica muito próxima a da *communitas*. É desse modo que próprio espaço físico é construído, reconstruído e ampliado; que os médiuns mudam de estatuto, entram e saem do terreiro. Tal dinâmica, dada por ritos de passagem – como o “assumir a mediunidade” – forma conjuntos

de experiências a serem transmitidas e transformadas no rito e pela narração enquanto uma tentativa de continuar a história de vida do médium, mas também da Umbanda.

Em Benjamin (1985), os corpos entram em contato através do intercâmbio de experiências pela narração, já em Turner (1986) esta mesma interação é dada pelo ritual num tipo de comunicação verbal e não-verbal expressa através dos nossos cinco sentidos, momento em que o próprio corpo torna-se um meio de comunicação, como expõem Turner (1986) "Os seres humanos pertencem a uma espécie bem dotada de significados de comunicação, tanto verbal como não verbal, e ainda, possuem modos dramáticos de comunicação, diferentes tipos de performance" (TURNER, 1986, p. 82). Utilizamos o conceito de performance aqui, para lembrar que a comunicação e o intercâmbio de experiências ultrapassa aquilo que é dito. No entanto, não pretendemos seguir uma análise dada pela vista da antropologia da performance fundada por este autor.

Parece-nos mais interessante seguir a provocação de Dawsey (2005) quanto às afinidades entre os autores. Parece-nos que o fim da narração apontada por Benjamin dá margem a analise de Turner, pois onde o primeiro viu o fim da arte de narrar, da sabedoria do aconselhamento e das experiências coletivas; o segundo se encontra com as fontes do poder liminar. Os poderes da liminaridade estão no nosso campo de pesquisa principalmente no que tange às passagens dos estatutos mediúnicos, que segundo Van Gennep (1977) tomam "a forma de rito de morte e renascimento" (VAN GENNEP, 1977, p. 152) tendo um ponto morto, neutro. Este é, para o autor, o fenômeno de margem, de paralização; ou, conforme nossas observações de suspensão. Encontramos em campo esta margem de um modo cotidiano no próprio ato de vestir o branco, mas também no que o grupo chama de "jejum preparatório" para os rituais de amaci e cruzamentos. Retomaremo-los para refletir sobre o modo como se dá o sacrifício no subitem 4.2.

O cotidiano do extra-ordinário do rito umbandista – ou seja, o cotidiano das sessões – é o "fazer a caridade". Ultrapassando os ideais católicos e benevolentes aí incutidos, este "fazer a caridade" recupera o aconselhamento e o intercâmbio de experiências através dos ritos de possessão (incorporação), cuja fonte de poder advém dos momentos de liminaridade, dados entre o dentro e o fora da corrente mediúnica pelo ato de vestir o "trapo branco". Antes de poder dar conselhos, o primeiro passo do aconselhador (médium) será a busca pela capacidade de narrar a sua própria história, pois

> o narrador é um homem que sabe dar conselhos. Mas, se 'dar conselhos' parece hoje algo de antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis. Em conseqüência, não podemos dar conselhos nem a nós mesmos nem a outros. Aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a

> continuação de uma história que está sendo narrada. Para obter essa sugestão, é necessário primeiro saber narrar a história (sem contar que um homem só é receptivo a um conselho na medida em que verbaliza a sua situação). O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria (BENJAMIN, 1985, p. 200).

Devemos frizar que, de fato, é difícil comunicar experiências. Ao mesmo tempo, nos parece que Benjamim (1985) refere-se a uma deficiência "moderna" na produção de mitos em rodas de conversas. Sendo assim, retomamos nosso problema dos dualismos e das dualidades, pois o dualismo nos faz buscar pela sistematização, a "produção de conhecimento"; enquanto a dualidade admite a dificuldade de verbalizar sistematicamente uma experiência.

Na busca dos consulentes por orientações com os Guias/médiuns, encontramos este aconselhamento, pois são nos períodos liminares do desenvolvimento do médium pela sua suspensão que o médium recupera a capacidade de narrar, relativizando o certo e o errado como vimos no relato de Gabriela: "*o que pode ser certo para ti, é errado para mim. Mas com o tempo, tu tem que ir procurando buscar um equilíbrio.*". Aprendendo isto, o médium dará mais importância a suspensão de si. Ao mesmo tempo, este entendimento produz uma aquisição de experiências que transformam os indivíduos e constroem o social e experiências coletivas.

Turner (1974) explica este fenômeno dizendo que "a fala não é apenas comunicação, mas poder e sabedoria. A sabedoria transmitida na liminaridade sagrada não consiste somente num aglomerado de palavras e de sentenças; tem valor ontológico, remodela o ser do neófito" (TURNER, 1974, p. 127). Esta transformação do neófito, pela experiência que lhe é comunicada, estende-se ao social pela materialização do espiritual vivido na interação Guia/médium e consulente, socializando as experiência no e do corpo.

Para Denis Cerclet (2008), o social é um processo cujo centro está nos corpos em constante movimentação. O autor chama atenção ao corpo em movimento, em projeto, porque está em continua "adaptação", seguindo um jogo de reciprocidade fundamental que ele denomina "*corps vivant*" (corpo vivente[39]). Associando tais constatações com as apreensões dos neurofisiologistas, o autor percebe o ser humano enquanto ação. Seu movimento não ocorre por um estímulo que forja uma ação apenas reativa, pois o ser humano é considerado continuamente por aquilo que ele aspira advir e apreender em seu entorno (meio ambiente), aquilo que permite combinar sua existência com as flutuações do seu ambiente e do jogo com o eterno desequilíbrio no qual ele se encontra (natureza).

---

[39] A tradução poderia ser "corpo vivo", porém vivente é utilizado pelo senso comum local para designar uma pessoa que se movimenta, sendo mais próximo do sentido dado pelo autor ao longo do texto.

O projeto de Cerclet (2008) é apreender o processo social em sua dimensão adaptativa, como experiência social do mundo. Por isso, ele afirma que nem todos os indivíduos têm as mesmas tendências e as mesmas atitudes, mas o que há de comum é que todos encontram soluções originais a um mesmo problema. A adaptação é fundada sobre as atitudes, tais como a invenção e a aprendizagem, que põem o passo sobre uma adequação genética entre uma espécie e um ambiente. O autor nos mostra que nesse processo a invenção e a aprendizagem são parte da adaptação.

Atentamos para dois pontos destacados pelo autor: o indivíduo em ação e o processo social. Segundo Cerclet (2008), eles não podem ser tratados de forma separada, pois o processo social se faz, segundo o autor, a "escala do corpo", como um movimento de mudança constante de gestos nas trocas (*échange*) e relações entre indivíduos. Tal movimento é extremamente complexo, "é construção permanente do espaço social através da construção permanente dos indivíduos que o compõem[40]" (CERCLET, 2008, p. 3, tradução nossa). Em outras palavras, o indivíduo é parte da natureza, o que torna possível a individuação pelo processo social.

Parafraseando o autor, o espaço/campo social seria um tempo-espaço em contínua transformação, em decorrência de uma sucessão de modificações em cadeia/rede que produzem um estremecimento exponencial ao nível individual pela renovação constante das relações, ou seja, as ações de modificação individual desenrolam outras modificações. Desse modo, o autor está apontando o movimento para qualificar o ritmo que anima os indivíduos na produção de um espaço social.

A esse movimento e ritmo, associaremos o rito àquela liminaridade das passagens (TURNER, 1986) entre os estatutos mediúnicos, detendo-nos nos efeitos transformadores desses momentos. Para tanto, recorreremos a proposta do modelo coreográfico de Laplantine (2012), permitindo-nos apreender a multiplicidade e os desdobramentos do corpo. Nesse processo social, no qual o indivíduo está agente, as "ínfimas modulações do corpo em processo de transformação, sua aptidão a se tornar outro daquilo que era" (LAPLANTINE, 2012, p. 97).

Descreverei o sujeito que "assume a mediunidade" e aceita começar a ser afetado e influenciado pela mediunidade neste terreiro enquanto um "estar no corpo", que reflete as próprias contradições que viemos descrevendo de tal sistema médico-mágico-religioso.

---

[40] "il est construction permanente de l'espace social à travers la construction permanente des individus qui le composent.".

Focando na construção de uma forma dualista de perceber o corpo, Le Breton (2011, p.94) diz que "O divórcio do corpo no seio do mundo ocidental remete historicamente à cisão entre cultura erudita e a poeira das culturas populares, de tipo comunitário". Segundo o autor "A correspondência entre a carne do homem e a carne do mundo é rompida. O homem está ontologicamente separado de seu próprio corpo, que parece conduzir, certamente fixado ao homem, sua aventura singular" (LE BRETON, 2011, p. 95). Entre duas visões de ver o corpo, pelo "ter" e pelo "ser":

> se polarizam então, uma que o deprecia, distancia, e acarreta sua caracterização enquanto, de certa forma, diferente do homem que ele encarna: trata-se, então de **ter** um corpo; e a outra, que mantém a identidade de substância entre o homem e seu corpo: trata-se de **ser** o seu corpo (LE BRETON, 2011, p. 94, grifos nossos).

Aqui encontramos uma individualização do "ter um corpo" e uma individuação no "ser esse corpo". Dentro do terreiro, ocorre esta individuação nas experiências dos ritos que possibilitam a individualização do médium fora do terreiro.

Nesta polarização, o corpo dos médiuns do terreiro são compreendidos tanto pelo ter – como "instrumento", "aparelho", ou seja, corpo-máquina –, quanto pelo ser – como "cavalo" o qual o Guia doma. No primeiro caso, o corpo está sujeito a intervenções anatomo-fisiológicas dadas pelo sistema biomédico. No segundo caso, "o homem está tomado pelo universo, ele condensa o cosmos. O corpo não é isolável do homem ou do mundo: ele é o homem e é, na devida proporção, o cosmos" (LE BRETON, 2011, p. 72). Esse pensamento medieval e renascentista está ao lado das "culturas populares", de tipo comunitário e pagã, de comportamentos não-civilizados, aqueles que, na visão da "alta cultura", vivem os impulsos do instinto, das superstições, de feitiçarias e bruxarias.

O "estar no corpo" que propomos refere-se a uma articulação e confronto destes pólos, articulação que aceita tanto uma intervenção biomédica no corpo-máquina e sua apreensão como "instrumento", como também aceita para influência espiritual as correspondências com o cosmo no corpo sacrificado, tal como o cavalo que passa pela doma. Em outras palavras, "estar no corpo" fica a meio caminho do **ter** e do **ser** o corpo. Distancia-se do "ser o corpo" porque aceita sua instrumentalização na incorporação, cedendo/doando energia para o uso dos Guias. Nesse sentido, o médium se torna, de fato, um "aparelho", "matéria". Distancia-se do "ter o corpo" porque há um processo de aprendizagem que não depende exclusivamente do intelecto/*cogito*, sendo o corpo modulado pelas experiências vividas e acumuladas. Assim, o "estar no corpo" questiona o dualismo cartesiano, pois se pensarmos na afirmação de René Descartes, "Penso, logo, existo!", questionaríamos se ele não precisou de uma boca para

pronunciar tal frase, de mão para escrevê-la, de olhos para ler e de um corpo para experimentar um estranhamento no seu contato com cadáveres.

Então, “estar no corpo” é ambíguo: é, ao mesmo tempo, ter um corpo, cuja posse lhe dá o caráter de máquina e instrumento que exige reparos e cuidados; mas é ser o corpo na medida em que esse corpo passa a ter múltiplas correspondências no mundo. Como máquina, o corpo precisa de combustível e de manutenção, alimento e reparos dos seus desgastes. A sua correspondência no mundo se dará pela **forma** como ele será cuidado e sacrificado, ou seja, “para o que ele serve?”. A esta última pergunta, necessita-se de um sentido definido pelo que “penso que sou eu” e pelo que “penso que são os outros”. Este pensamento é dado através do dentro e fora nas relações entre indivíduos e coletivos num ambiente comum, o espaço social, ou seja, estamos no velho “nós” e “eles”.

Esta forma nos leva à reflexão exposta por Laplantine (2012) na qual o múltiplo se opõe ao simples em detrimento do número e das formas das dobras. Assim, simplificar é fazer uma dobra, ou dobrar de uma só maneira, enquanto complicar se refere a múltiplas dobras ou múltiplas maneiras de dobrar. Nesta distinção, o tempo se torna uma questão importante pelas intensidades e pelas modalidades do múltiplo. Dobras involuntárias e voluntárias se realizam por movimentos no tempo. Segundo Laplantine (2012), ao lado das involuntárias estão aqueles movimentos no tempo cujo tempo é maior do que o movimento na medida em que depende de forças diferentes daquela que envolve a intenção/consciência de movimentar. Neste último caso, a dobra voluntária é exemplificada pelo gesto da mão imprimindo uma flexão para amassar um papel, e a involuntária pelo processo físico que traça sobre a pele aquilo que chamamos de rugas. Desse modo, Laplantine (2012) diz que

> Um pensamento antropológico do corpo não pode ser um pensamento do ser, mas do ‘ser diferente’ (*autrement qu’être*). [...] É um pensamento que se elabora no movimento (*métabolè* e não *kinésis)* da duração e do devir. Implica sucessividade e não simultaneidade. Não é um pensamento da concomitância (de elementos reunidos em uma totalidade), mas da intermitência (LAPLANTINE, 2012, p. 93).

Para pensar o corpo das/os médiuns tanto na sua apreensão instrumental e manipulável, quanto na domável elaboramos a ideia de “estar no corpo”. O “estar no corpo” nos possibilita sair do pensamento dualista da separação e do ter; e também da possível fixação substantiva de um ser com correspondências no cosmo. Por isso, utilizamos o “estar no corpo” para poder refletir sobre os movimentos das transformações que encontramos nos fenômenos de possessão da incorporação, nas liminaridades das trocas de estatuto mediúnico e das passagens nas experiências individuais dos médiuns.

Neste sentido, sobre a análise da iniciação no candomblé, Augras (2008, p. 269) expõe que "A morte é a alteridade absoluta, e os filhos dos deuses apresentam sua experiência como a revelação da estranheza.", no qual o Orixá dono da cabeça será vivenciado como alteridade e identidade.

No nosso campo, encontramos o mesmo processo em relação aos Guias que influenciam seus médiuns e "O duplo e a metamorfose não são aspectos antagônicos do ser: é preciso desdobrar-se para transformar-se. Tornar-se outro, diferente em tudo e, no entanto, idêntico, restabelecer a duplicidade fundamental, que doravante é síntese" (AUGRAS, 2008, p. 270). Isto se dará gradualmente em uma série de mortes que refletirão dentro e fora do terreiro e do médium.

A iniciação dos médiuns no terreiro ocorre desde o Cacique-chefe, por desajustes mediúnicos e momentos de crise identidade. Como vimos, segundo o grupo, esses desajustes são perturbações causadas por um excesso de energia inerente à condição de médium, abrindo a sua comunicação com os ex-encarnados. Sem saber desse excesso de energia, as sensações de raiva, ansiedade, frieza, apatia e descontrole intensificam-se, o que nos levou ao estudo sobre a depressão e a uma apreensão do sistema religioso também como um sistema médico através da abordagem sobre a antropologia da doença de Laplantine (1991).

Este autor distingue entre os modelos de cura exorcistas – cujo curador é um combatente contra o mal – e o adorcista – em que o curador inicia o doente e é seu assistente no processo de cura. Neste último modelo, o autor distingue entre o "adorcismo absoluto" e o "relativo". O primeiro refere-se ao aspecto sagrado da cultura como interprete direto da doença e da saúde:

> As instâncias socioreligiosas (divindades, ancestrais, gênios) responsáveis pelo que no Ocidente percebemos como uma ruptura do equilíbrio, ou seja, uma desordem biológica, psicológica ou social, são, pelo contrário, consideradas benéficas, e a ação ritual posta em ação por essa ocasião, longe de proceder a um reequilíbrio do sistema perturbado, consiste em aceitá-lo, atribuindo-lhe uma legitimação social (LAPLANTINE, 1991, p. 188-189).

No adorcismo relativo, o modelo de cura não inverte pura e simplesmente os termos do exorcismo, mas se fundamenta pela ambivalência da doença – não só negativa – e da saúde – não só positiva –, ambas trabalhosas. Sendo assim, "a função terapêutica [é] devolvida ao doente, considerando ele próprio como sendo o agente principal da cura, enquanto o terapeuta é antes um 'barqueiro' que ajuda o doente a evoluir de um estado para outro" (LAPLANTINE, 1991, p. 191).

Esta posição de barqueiro, que ajuda o doente a evoluir de um estado para o outro, se aproxima da noção de desenvolvimento mediúnico no terreiro, pois é o médium que vai buscar ajuda para sua crise, ela/ele dá o passo decisivo para "assumir a sua mediunidade" inserindo-se numa rede de trocas na qual o cacique-chefe é o seu primeiro assistente para ensinar os métodos de cura pela incorporação. Além de evidenciar a importância da liminaridade (TURNER, 1974) nos processos de metamorfose impulsionados pelo rito.

Na prática, a incorporação tem proximidade com o adorcismo absoluto, tanto na irrupção involuntária da possessão como na iniciação no candomblé, em que há uma retirada do poder em excesso; bem como na viagem voluntária do xamanismo em que o poder penetra. Em ambos, a perturbação é um acontecimento que acentuada a ruptura pelo rito,

> essa alguma coisa' que acontece (acréscimo) ou de que se escapa (subtração) não é alguma coisa em excesso, mas 'alguma coisa a mais'. No primeiro caso, um 'poder' penetra, enquanto que no segundo esse poder se retira, mas, nos dois casos, ele é vivenciado como uma metamorfose que significa uma eleição (LAPLANTINE, 1991, p. 190).

No terreiro que analisamos, observamos esses dois casos naquela semiconsciência do médium, pois a entrega do bater cabeça e do assumir a mediunidade são atos voluntários que acrescentam algo pela irrupção involuntária, na qual o médium não sabe exatamente o que está acontecendo e, gradativamente, retira aquele excesso de energia causadora do desajuste, trazendo um ajuste. Aproximando-se do modelo exorcista, esse mesmo excesso pode atrair um mal a ser extirpado. Esta compreensão nos leva a analisar o modelo de cura do terreiro ao adorcismo relativo, pois o agente principal dessa cura é o doente que atraiu o mal-estar.

Porém, a cultura que engloba o terreiro é hegemonicamente católica e pende a pensar de modo exorcista, visando à separação radical da doença e do doente: "Tratam-se de terapias da agressão que, acreditando que os problemas patológicos têm pouco a ver com a própria pessoa, esperam **tudo** da intervenção do outro" (LAPLANTINE, p. 192, grifo nosso). Este aspecto do modelo exorcista, presente no discurso científico e criador do corpo-máquina, aparece quando os consulentes e médiuns não desenvolventes veem os líderes do grupo como "salvadores" e os buscam para acabarem com aquilo que os aflige. A ambiguidade inerente ao grupo está nesta sua posição relativa entre o exorcismo e o adorcismo. Dito de outra forma, os valores desenvolvidos no terreiro como contexto ideológico se contrapõe aos valores desenvolvidos no mesmo pelas práticas dos médiuns.

Desse modo, os caciques e os médiuns do grupo tanto exorcizam aqueles espíritos obsessores, perturbadores das pessoas, como também acompanham o reajuste da mediunidade daquele que inicia. Sendo assim, o adorcismo relativo

> não é mesmo radicalmente diferente com relação à tendência que triunfou no Ocidente e representa a doença como intruso patogênico (micróbios) penetrado criminosamente no corpo ou no espírito de um indivíduo naturalmente são e representando a cura como o combate entre duas forças: a afecção, mal absoluto a ser eliminado; o remédio, que deve substituir esse mal para fazer o doente voltar a seu estado inicial, que era o de saúde (LAPLANTINE, 1991, p. 191).

Lembramos aqui daquele oxímoro do hospital das almas mencionado no grupo. Susan Sontag (1984) mostra que a tuberculose e o câncer foram metaforizados de modo semelhante como uma "sentença de morte" até 1882, quando "avanços no conhecimento médico fizeram com que as metáforas mais importantes das duas doenças se tornassem verdadeiramente distintas e, na maioria dos casos contrastantes" (SONTAG, 1984, p. 6). Se os avanços do conhecimento biomédicos depuram as metáforas em torno do mal que representa a doença, o hospital das almas se relaciona com esse conhecimento biomédico ao tratar especificamente da metáfora, pois através desse adorcismo relativo, o doente torna-se agente da sua cura e da potencialização de uma metáfora própria de vitalidade, ou seja, contrária à morbidade.

O mal a ser eliminado diz respeito a uma entidade, doença, vício, o remédio que deve substituir esse mal está na própria incorporação. Interpretamos essa dificuldade pelo dualismo inerente ao sistema ontológico quando extirpa de si aquilo que seria religioso, dando aquela dupla ilusão, da qual falamos na introdução, que coloca o discurso religioso em um nível extraterritorial, como sendo possível desligar a salvação da saúde. Assim, a medicina contemporânea progride pela descontextualização cultural da doença e de uma ocultação da ligação do doente com sua sociedade.

Temos uma via dupla que oscila entre extirpar a doença e reajustar o doente/médium. Para Laplantine (1991) existem duas realidades que se defrontam: a do paciente e a de uma adversidade mórbida. Aqui, estamos diretamente no duplo nascimento e morte, que podem se desdobrar em: o saudável e o doente, o vivo (*corps vivant*) e uma degradação de energia.

O "estar no corpo" aparece como um processo de metamorfose e metabolismo, em que movimento se faz por um "*autrement q'être*" do modelo coreográfico proposto por Laplantine (2012), no qual o termo grego *choros* "designa também o espaço, porém mais especificamente o intervalo, supondo não somente a mobilidade espacial como também a transformação no tempo" (LAPLANTINE, 2012, p. 96).

Na articulação entre as diferentes formas de compreender o corpo temos: 1) as dobras voluntárias, o corpo como máquina, aparelho e instrumento que precisa de reparos; 2) as dobras involuntárias, ou melhor, contingentes, o corpo em seu desgaste no tempo, ou ainda, o sacrifício do corpo no tempo e sua doma; 3) o "estar no corpo" conjuga os dois, numa coreografia cuja noção

> tem a vantagem de nos fazer entender (mas, em primeiro lugar, de nos fazer sentir, olhar, escutar) o 'estar juntos' do coro que designa, ao mesmo tempo, o lugar onde se dança e a arte de dançar. *Chora* é este lugar em movimento no qual se elabora uma forma de laço físico. Mas, para apreender as ínfimas modulações do corpo em processo de transformação, sua aptidão a se tornar outro daquilo que era e, mais precisamente ainda, a sentir a presença nele de tudo aquilo que vem dos outros, convém introduzir uma última noção: não somente *chora*, mas *kairos*, que é o instante em que não estou mais com os outros em uma relação de simples coexistência, mas em que começo a estar alterado e transformado por eles. [...] *Kairos* corresponde ao momento exato em que renunciamos às ficções do 'outro', do 'forasteiro' e em que realizamos a experiência de estranheza (LAPLANTINE, 2012, p. 97).

Analisando esses conceitos a partir da participação contínua dos ritos (pé no chão do terreiro) podemos associar o conceito de *communitas* para nos referir ao *chora*, ao laço físico e social que constitui o aspecto o religioso do terreiro enquanto um *religare*; e, os momentos liminares com a noção de *Kairos*, momento em que as noções nativas de aceitação e firmeza se associam a confiança pela transformação no contato com a alteridade e com a alteração. A *chora* se aproxima daquela aceitação das energias do terreiro para o médium, mas também da condição social fora do terreiro. *Kairos* e a liminaridade nos ajudam a compreender o que vem a ser a firmeza como capacidade de discernir entre as energias internas e externas, ou seja, o "eu" do "não-eu", mas também do que importa para dentro e para fora do terreiro.

Nesse jogo entre dentro e fora, é preciso confiança para se "estar no corpo" conforme o ajuste que cabe a cada indivíduo daquele social. Assim, o transe e a possessão ensinam a não separar o corpo e o espírito, o tempo e o espaço, o indivíduo e coletivo, mas saber seguir em frente, fazer passagens, agir por ciclos e continuar a história que está sendo narrada pelo aconselhamento inerente ao propósito de "fazer caridade" através dos desdobramentos destes duplos. Dessa forma, observamos o terreiro como sistema médico quando tratamos de modelos de cura; mágico na medida em que a cura se faz pelo rito; e religioso por ser um processo de religação no, do e ao social.

Sua técnica, magia e valores partem de uma hegemonia católica da qual, segundo Laplantine (1991), deriva o próprio discurso científico dado pelo sistema biomédico no qual a doença é uma entidade. Esse discurso socialmente hegemônico é aceito por este sistema médico-mágico-religioso cuja prática da incorporação parte da margem, reativa o

aconselhamento e o intercâmbio de experiências comunicáveis transformando o social, como vimos com Cerclet (2008).

Portanto, este subitem iniciará pelos desajustes mediúnicos no qual analisaremos o lugar da crise dada pelo excesso de energia e suas consequências (exorcismos). Em seguida, trataremos da iniciação do ajuste decorrentes da iniciação dada pelo ato de "Assumir a mediunidade" quando o próprio doente passa a ser o agente da cura. Em vista disso, poderemos pensar na incorporação como modelo de cura pelo adorcismo relativo que perpassa as liminaridades e as modulações do corpo que produzem uma diferenciação entre o eu (médium) e o não-eu (Guia), acionando as metamorfoses.

4.1 Os "desajustes mediúnicos" e o "assumir a mediunidade"

Como vimos, o "desajuste mediúnico" se aproxima da ideia de depressão pelo termo "desencontro". Seriam desencontros semelhantes em graus diferentes? Ou seriam sistemas de conhecimento diferentes para explicar o mesmo fenômeno? Antes de tentar responder tais questionamentos, precisamos apontar para um significado comum desses desencontros, que, em uma primeira instância, falam de uma crise e, em uma segunda, de uma crise de identidade. Sendo assim, falando de depressão, nos termos de Kehl (2009) teríamos uma crise de identidade causada pela perda de lugar no coletivo que "atinge todas as certezas imaginárias que sustentam o sentimento de *ser*" (KEHL, 2009, p. 49). No desajuste mediúnico, este sentimento também se refere a uma perda de lugar que os médiuns relatam como um "*não saber o que é e o que quer*". A crise de identidade dada pelo desajuste mediúnico é uma alteração na percepção e nas sensações do sujeito em relação ao mundo, sensações e percepções que se manifestam e se transformam através do ritual.

No entender do grupo, o desajuste mediúnico refere-se a perturbações causadas por um excesso de energia inerente à condição de médium, expressando sua comunicação com os ex-encarnados por um desequilíbrio e alteração no comportamento. No período de desajuste, acontecem "coisas estranhas" com os médiuns, como: escutar alguém que parece lhe chamar; ter a sensação de que alguém passou em uma porta ou janela; sentir-se desconfortável com a sensação de peso em algum ambiente; enxergar mortos; ter sonhos que acontecem. Por exemplo:

> *desde que eu tenho consciência, praticamente, de criança eu enxergava coisas que eu não sabia o que eram, conversavam comigo. Eu ficava sozinho dentro de casa [...] os meus pais iam trabalhar e eu enxergava, via horrores de espíritos e ficavam*

> *junto comigo, passavam o dia e eu conversava. Até então, para mim, eram pessoas como eu vejo... como tu, como qualquer pessoa da rua aí, era assim, só que eu não sabia. Só que aí, eu falava para as outras pessoas 'Ah, tu viu fulano?', aí diziam 'Tu está louco?', e [...] eu dizia 'Não, não estou louco! Estou falando sério!'. Foi, aí, que eu comecei a ver que o que eu via não era tão normal como eu pensava* (Lorenzo, M. P., setembro 2012).

Este relato nos ajuda a descrever a mediunidade mais do que o seu desajuste. Este último estaria mais associado aos efeitos destas sensações e percepções no cotidiano e nas relações dessas pessoas, como constatamos no relato de Olinda:

> *assim meu coração parecia que era desse tamanho [grande], quanto mais forte eu estribuchava, mais o coração [crescia]. Estava que parecia como um sol. [...] um dia eu enxerguei o Pai Oxóssi e a Mãe Oxum no lado da minha cama. E, eu pedi para eles por que aquilo ali, [...]. E aí, ele foi e disse para mim que [...] quanto mais amor eu desce para as pessoas, menor seria a minha dor. Então, quer dizer que eu estava sentindo aquilo, que eu estava quase morrendo do coração, né! Claro que quanto menos raiva eu sentisse das pessoas, eu não ia sentir dor. E como, de fato, hoje eu sinto assim [...] Eu sou tipo uma pluma, eu me sinto [...] com os pés no chão, mas tipo uma pluma, leve*. (Olinda, M. P., junho 2012).

A continuidade e intensificação desses fenômenos na vida das pessoas acarretam, muitas vezes, uma crise de identidade, pois a constante irrupção dessas estranhas sensações leva a uma desordem na separação entre o eu e o não-eu (outro), gerando confusões que podem ser expressas como: "se encostavam uma coisa ruim", "eu não sabia o que era eu", "eu brigava com todo mundo", "ninguém prestava", "nem era eu!", "eu não tinha um controle do que...".

Numa explicação mais próxima ao campo da psicanálise, temos nesse desencontro uma discrepância entre as escolhas do "eu" imediato e as do "eu" metafísico (SEGATO, 2005), ou do "ego" e do "self" (LIMA, 1997). Embora ambos os autores possuam campos distintos, uma nos Xangôs do Recife e outro na Umbanda, observamos a mesma distinção entre esses "eus". Em nossas observações, essa distinção é importante na medida em que o médium se sente perdido, por seu "eu" imediato/ "ego" se distanciar do "eu" metafísico/ "self". Sendo assim, a identidade da qual estamos remete àquilo que individualiza e singulariza o médium.

O ato de "assumir a mediunidade" é o primeiro passo que o médium dá no sentido de reconhecer que sua desordem é fruto "dessas coisas", dessas "coisas estranhas" que acontecem. Por serem desconhecidas, o médium busca ajuda naquele sistema religioso para "se encontrar". Segundo Segato (2005)

> Para garantir seu próprio bem-estar, o ego deve *aceitar e trabalhar* a existência de um santo em sua companhia: só na medida em que o conheça bem, lhe dedique

> reflexão e o examine tal como parece em sonhos ou mesmo em devaneios diurnos (a 'idealização' do santo, [...]) esse ego terá condições de prosperar, vencer nas suas demandas e dificuldades e, enfim, viver em estado de auto-aceitação ou, mais exatamente, de auto-estima (SEGATO, 2005, p. 94, grifo nosso).

Esta análise nos serve, apesar de vir de uma observação distinta, pois os termos aceitar e trabalhar são importantes no que vem a ser o "desenvolvimento mediúnico", iniciado no "assumir a mediunidade", ou seja, assumir a existência do "eu" metafísico, "self", um eu "não-eu" sem o qual o médium não prospera.

Além disso, vimos que "assumir a mediunidade" é o momento limiar entre o estatuto de médium não-desenvolvente para o de desenvolvente, ou seja, a imersão do sujeito naquele grupo. Nesse momento, o médium desajustado abre-se para o extraordinário que lhe trará um reajuste. Tendo isso em vista, os perigos e os riscos da experiência se mostram nas incertezas e dúvidas que impulsionam esta passagem. Desse modo, a noção de aceitação se faz central para compreendermos o "desenvolvimento mediúnico" como um caminho para as transformações.

A aceitação, no tempo, é a compreensão do presente como fruto de ações passadas que não podem ser modificadas. Por isso, aquilo que é visto como erro deve ser aceito para que a pessoa possa modificar a sua ação. Sendo assim, a aceitação é uma forma de assumir as consequências dos seus próprios atos:

> *eu só consegui ter um equilíbrio, um êxito naquilo que eu procuro, vamos dizer assim, ter o que eu procuro, ter o que eu quero, "o que eu quero hoje?", "hoje eu quero fazer tal, e tal, e tal coisa."; "Para amanhã?", "eu pretendo fazer tal e tal coisa!". Eu já procuro não pensar que o que eu fiz ontem eu fiz errado. Não, fiz errado ficou o que eu fiz* (Marta, C. A., julho 2012).

Esta aceitação nos faz interpretar o método de cura do terreiro como um adorcismo relativo, como vimos com Laplantine (1991), no qual o doente é o principal agente da cura. Dessa aceitação decorre a "firmeza" que se refere ao modo como o médium se portará frente a "outros", pois a aceitação do que chamamos de "não-eu", permite uma definição do "eu" imediato. Assim, a firmeza se refere a uma consciência dos seus limites e das suas potencialidades. Nesse processo, o médium aprenderá a lidar com suas potencialidades e seus limites. Por exemplo, um médium comandado predominantemente pela energia de Ogum terá a tendência de agir impulsiva e agressivamente. Esta tendência de comportamento lhe impõe limites e ele poderá sofrer ao tentar fazer algo monótono, que lhe exija permanecer no mesmo lugar.

Ao mesmo tempo, não podemos esquecer que o adorcismo relativo contém o exorcismo, que encontramos na ação dos Exús. Responsáveis pelo que entra e sai, como vimos, são frequentemente chamados para eliminar o que não está bem, ou seja, "descarregar". Com essa limpeza, eles abrem espaço para a ação dos Guias, principalmente os Caboclos, que cuidarão daquilo que o médium deve absorver, internalizar.

Esta é a doma pela qual o médium passa enquanto cavalo, feita através do "corte" (BASTIDE, 1955) entre dentro/ fora do terreiro e do médium, produzindo um estranhamento em relação ao cotidiano e a si mesmo através dessa aceitação do que vem dos Guias, dos Orixás, enfim, do alto. É na articulação entre dentro/ fora e alto/baixo que os médiuns definirão, (re)ajustação, (re)encontrarão sua personalidade de maneira concreta.

Analisando as mutações dos modelos terapêuticos, Laplantine (1991) enfatiza a estreita relação entre modelos etiológicos e terapêuticos na formação de sistemas de transformação. Sendo assim, o autor chama atenção para a ambivalência das representações da doença e da cura, pois

> O ato cirúrgico pode ser apreendido como uma mutilação ou como o que precede e institui um renascimento. E, da mesma forma que existe uma patologia da terapia, ou seja, uma patologização possível no interior de uma ação com propósitos terapêuticos – [...] –, existem também doenças terapêuticas. "Esse último ponto – obter do mal o que pode curar o mal – nos leva a considerar a ambivalência do próprio remédio. O que mata pode curar e o que cura pode matar (LAPLANTINE, 1991, p. 43-44).

Transpomos esta ambivalência das mutações dos modelos de cura para pensar no adorcismo relativo presente no terreiro, pois o doente, ou seja, o médium em desajuste participa da sua cura e da sua doença. Além disso, seu desajuste não deixa de ser terapêutico, assim como o médium não deve se tornar dependente das respostas dos Guias. Sendo assim, temos um desajuste terapêutico e uma ambivalência do sistema.

Lidar com essa ambivalência do que mata pode curar e o que cura pode matar seria, então, uma questão de dosagem? Uma dosagem entre aquilo que o médium aprende com seu desajuste naquele sistema médico-mágico-religioso, e as respostas que dependerão somente da ação do médium. Como vemos no relato de Gabriela,

> *E tem o detalhe aquele do médium, 'Ah, mas eu faço tudo certo! Eu faço tudo como tem que ser.'. Só que até tu entender que o fazer tudo certo [...] não é botar o branco e ir para a corrente e trabalhar pela parte espiritual. O fazer tudo certo é aqui fora também, não adianta tu estar lá dentro e agir de uma maneira, se tu estando aqui fora tu age de outra* (Gabriela, M. P., agosto 2012).

Este fazer certo fora do terreiro significa levar aquilo que o rito trouxe para o cotidiano, ou seja, uma internalização externalizada. A dosagem, aqui, se refere ao jogo entre o voluntário e o involuntário, pois o que sai do terreiro junto com o médium depende de sua aceitação, percepção e ação.

> *são coisas que tu vai aprendendo em doutrinas[...] que são as energias que* ***a gente permite*** *serem mudadas. Por que não adianta se eu estiver lá dentro da terreira, eu continuar pensando, em vez de* ***me preocupar comigo****, com as minhas atitudes, com os meus erros, com tentar corrigir e eu ficar me preocupando que o outro está errado, que o outro é tal coisa e achar os defeitos no outro,* ***não vai mudar nada em mim****, por que na verdade eu quero mudar a outra pessoa* (Marta, C. A., julho 2012).

Neste relato, o "permitir" se refere a aceitação das energias e conselhos que os Guias trazem, o se "preocupar consigo mesmo" é parte da internalização dessas energias e conselhos que transformam a ação. A cada troca de estatuto, o médium consolida o preparo, a passagem e a sua aptidão em aceitar, perceber e agir junto com seus Guia para assumir mais responsabilidades, no sentido de responder pelos atos mais do que cumprir obrigações.

Diz-se no grupo a cada ritual de passagem "quanto mais é dado, mais é cobrado!" para se referir a esta responsabilidade, que se não assumida pode provocar desordem novamente. Retornando aos neófitos, vemos os médiuns desenvolventes passarem pelo simples desafio de ir às sessões, precisando reservar um dia na semana para ir ao terreiro. Nesse período, é frequente que o dia de ir ao terreiro seja tumultuado, ou que o médium receba uma visita, ou ainda, que seus familiares o recriminem e, até mesmo, busquem impedir.

Depois desse período, virá outro no qual o médium ouve a pergunta: "Então, para quê tu vai no terreiro?" quando cometerem algum ato visto como errado. Novamente, temos uma ação da visão exorcista de cura pressupondo que o médium está livre, exorcizado e santificado. Ao mesmo tempo, essa santificação do médium é posta de modo mais intenso ainda aos caciques, inclusive, pelos próprios médiuns quando não recebem a "resposta pronta" que querem ouvir. O processo de transformação – ou seja, a metamorfose – se desdobra e se reformula conforme o médium percorre os estatutos. A cada estatuto haverão aceitações a serem feitas, ou seja, os médiuns são postos a enfrentarem seus próprios limites.

É, precisamente, aqui que retomamos nosso problema dos dualismos e das dualidades, já que o dogma religioso se faz pela por uma separação entre as coisas materiais da vida cotidiana desses médiuns e as coisas espirituais da vida no terreiro. Ao mesmo tempo, são essas experiências espirituais que irão transformar o "estar no corpo", através do ato de aceitar aquelas influências espirituais agindo no seu corpo, internalizando, e no seu cotidiano, externalizando.

Estas experiências não são narradas, pois se fazem a cada sessão, leia-se rito, através de gestos da incorporação, dos sons dos pontos-cantados, dos símbolos dos pontos-riscados e dos "trabalhos" que os médiuns são orientados a fazer como, por exemplo, colher uma pedra na natureza, montar uma guia com números e cores específicas, fazer uma oferenda no rio, na mata, na pedreira, ou mesmo, no terreiro. Sendo assim, podemos ver que esse aceitar a mediunidade e a influência do mundo espiritual não exclui o próprio mundo material desde o corpo de um *vivant* (vivente) até um ambiente.

A história da morte do marido de Olinda é ainda mais ilustrativa da falta de palavras para descrever como as experiências de incorporação no terreiro ajudam na vida cotidiana e, ao mesmo tempo, é exemplo da concretude daquilo que pode beirar a alucinação e a loucura.

> *um ano antes de ele falecer eu vinha tendo visões. Eu enxergava ele num hospital, deitado com uma manta dessas verdes. Claro, na mata é Oxóssi, né! Eram eles que estavam dando a saúde para ele, mas eu não queria enxergar aquilo ali. [...] eu vinha sonhando e às vezes falava para a Lourdes e ela não me dizia nada. Vinha de lá com uma raiva da Lourdes, uma raiva da Lourdes, que ninguém me falava nada sabe. Aí, um dia eu falei com o Paulo e ele disse assim para mim 'Isso, é alguém da tua família doente!'. Eu achava que era eu que saía a trabalhar [durante o sono], mas eu enxergava a criatura e ele justamente eu enxergava com a cabeça tapada. [...] aquela criatura tapada eu sempre deixava de lado, digo 'aquele ali depois eu vou ver!', trabalhava sempre com os outros. [...] Sempre ele, e eu nunca mexi com ele, mas eu sabia que era ele que estava ali. Aí, eu chegava em casa olhava aquele homem sadio, fumando, tomando trago, ele trabalhava, voltando. Digo 'Mas não!'. Eu ficava com a minha cabeça sabe assim pensando assim, eu olhava e digo 'Mas, Senhor, será que é ou não é?' [...] 'Não pode, não pode ser!'. [..] Eu enxerguei ele um dia em uma maca tapado, eu não vi que ele estava morto. Por que talvez se eu tivesse visto... Eles estavam me preparando, só que eu não tinha aberto meus olhos ainda, né! E ele vivia se bobiando, qualquer coisinha ele dizia assim 'Aí, eu estou mal!'. E eu dizia para ele, 'Cuidado que um dia tu vai dizer que está mal e eu não vou fazer caso, por que tu vive te bobiando!'. [...]Aí, ele começou a parar com aquilo ali. Aí, ele chegou de manhã e abriu a porta e disse assim 'Me chama um médico!', foi sexta para sábado. [...] Digo 'Já está com essas frescuras!'. E ele voltou para cozinha se sentou ali e eu segui dormindo. Daqui a pouco ele voltou denovo 'Mas tu vai me deixar morrer em casa, dentro de casa?'. Digo 'Olha, eu te disse uma vez tu está sempre com essas brincadeiras, né! Está sempre com essas brincadeiras bobas!'. Eu não estava acreditando, aí, quando eu vi eu me apavorei. Aí, chamei um táxi, o táxi custou a vir. Aí, ele não me deixou ir com ele, por que não era para deixar o Carlos sozinho. E quando foi quarta-feira eu vim para casa e ele disse que não precisava eu posar lá por que ele estava melhor. [...] de madrugada era umas... não era bem seis horas ainda, veio um táxi parou aí na frente e disse assim, como é que ele disse, 'Oh, Cascuda veia!', ele me chamava muito de cascuda veia, disse 'Oh, Cascuda Véia! Estou chegando!'. Aí, eu abri a janela, corri e abri a janela e depois o Carlos se levantou e disse 'Quem era mãe?'. 'Eu enxerguei o teu pai chegando aqui, meu filho! O teu pai não vai voltar mais, ele não vai voltar mais para casa.'. 'É a última vez que ele vem em casa!', foi domingo. E era verdade! Quando foi domingo da outra semana, ele faleceu.* [...]*Foi uma lição que precisava ele ter morrido para eu aprender.". Por que de certo eu estava me revoltando até hoje dentro da religião e sempre querendo* ***ser eu mesma****, a gente não é nada sozinho. Sempre tem que ter outra pessoa, pelo menos para falar alguma coisa para ti tem que existir outra pessoa ao lado* (Olinda, M. P., junho 2012).

Neste relato que mistura sonho e realidade, Olinda se viu diante do desafio sustentar sua casa e seu filho sem a ajuda do marido, e aprender que é necessário o "outro" para "ser eu mesma". Como vemos, ela não cita sua participação no terreiro durante esse relato, pois aqui Olinda nos mostra o desafio de lidar com o que Roberto Motta (2000) chamou de presenteísmo e permissividade no candomblé. A permissividade remete à inexistência de

> um projeto ético coerente e articulado. Todas as formas de comportamento são negociáveis. Não há bem e mal absolutos [...], e este aspecto é decisivo, presenteismo e permissividade derivam, em última análise, do que, sem medo do paradoxo ou da aparente contradição, pode ser considerado como o **otimismo trágico** do filho-de-santo, que encara positivamente a vida neste mundo tal como ela se oferece à experiência concreta, sem pensar porém em negar a mortalidade e a finitude nem procurar compensá-las com o pensamento de uma outra vida, de um milênio ou de um mundo que há de vir (MOTTA, 2000, p. 15).

Este também nos parece ser o objetivo da prática e da vida do terreiro, pois, como vimos com Olinda, não se luta contra a morte, mas se transforma, inclusive a própria morte, em outra coisa que dê sentido a vida. Este presenteísmo é semelhante ao nosso "estar no corpo" e constrói o espaço social do terreiro enquanto uma rede de trocas dado pelos estatutos mediúnicos. Os estatutos que vimos vão do médium não-desenvolvente ao cacique-chefe e, para cada um, há uma acumulação de experiências dentro e fora do rito que transformam os médiuns.

Desse modo, assumir a mediunidade marca o início e a disposição para as metamorfoses, que acontecem através do corpo do médium pela contínua participação no terreiro (pé no chão). Através da antropologia do corpo – ponto de partida para pensarmos na dimensão técnica da incorporação – apontamos o modelo coreográfico de Laplantine (2012) para interpretarmos essas metamorfoses dos médiuns como

> uma atividade de modulação ou, às vezes, de modelagem. [...] [na qual] O múltiplo assim entendido não consiste em adicionar, nem mesmo em deslocar, elementos de um lugar para o outro, mas consiste, em um movimento do gesto, do andar ou da dança, em formar, deformar, transformar, ou seja, em criar formas sempre novas. A multiplicidade não é acumulação (de signos ou bens), mas sim tensão. Não é tanto totalidade (de elementos assemblados, compostos, recompostos) quanto intensidade e ritmicidade (LAPLANTINE, 2012, p. 92).

Portanto, os desajustes mediúnicos e o ato de assumir a mediunidade abrem uma série de transformações no corpo, na mente, no espírito e no social do médium, ou seja, bio-psico-social como já propunha Marcel Mauss nas técnicas do corpo. Esta atividade de modulação e/ou de modelagem nos ajuda a pensar nos movimentos do estar no corpo e nas negociações entre corpo e espírito decorrentes.

4.2 Os movimentos do "Estar no corpo"

Naquele esquema das dualidades, o médium é matéria e espírito por ter e ser um corpo que caracteriza nossa definição do "estar no corpo". Este estado aponta para uma movimentação, uma articulação entre ambos os aspectos.

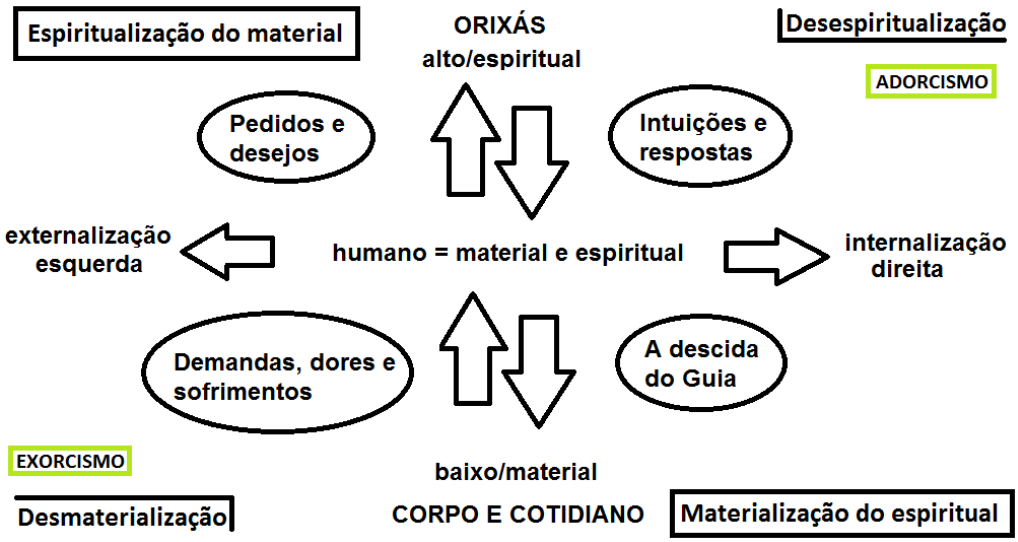

Figura 16 – Exorcismo e adorcimo

Do baixo para o alto, ocorre um trabalho de **desmaterialização** das demandas, dores e sofrimentos dos médiuns e consulentes pela a ação das entidades de esquerda, sejam Exús ou Caboclos e Pretos-velhos de esquerda. Aí, entendemos aquela restrição do acesso à "esfera" – pelo poder de materialização inerente aos Exús – e a dificuldade de incorporar os Guias do oriente – pela sutileza de sua influência. Essa desmaterialização tem o efeito de "espiritualizar o materializado" através da aceitação e obediência aos desígnios dos Orixás, ou seja, algo que está fora do controle dos Guias, dos médiuns e dos consulentes.

Do alto para o baixo vem as respostas e as transformações, quando as demandas, dores e pedidos materializados passam por um tratamento dado pelos Orixás, transmitidos aos Guias e depois aos médiuns – com intuições – e aos consulentes – com respostas, orientações e conselhos. A essa descida, através da incorporação, chamamos de **desespiritualização**. Assim, a incorporação constante ("descida dos Guias") trará a materialização do espiritual que afetará o corpo do médium no rito e refletirá no seu cotidiano.

Estatutos mediúnicos do baixo ao alto, ou seja, da desmaterialização à materialização do espiritual. Vimos que os estatutos mediúnicos são "graus de desenvolvimento mediúnico"

referentes a capacidade do médium de entregar-se aos Guias, sem intervir no que acontece. Com isto, estamos explicitando uma capacidade consciente e voluntária do médium no ato de "entregar-se" e aceitar, ao mesmo tempo, esta ação consciente e voluntária abre para outras ações inconscientes e involuntárias sobre as quais no médium não tem controle, nem deve tentar ter. Esta é a semiconsciência da incorporação na qual o "eu" do médium dialoga com o seu "não-eu", os Guias.

A obediência a este "não-eu" pela constante participação das sessões fará o desenvolvimento mediúnico, construindo um elo de confiança entre Guia e médium. Num processo ritualmente diverso a este que descrevemos, Goldman (1985) descreve a evolução dos filhos-de-santo nos rituais de candomblé:

> A cada obrigação, o orixá assentado passa a poder possuir o filho-de-santo, a partir da iniciação, quando o Olori – que sempre será o responsável pelas possessões mais freqüentes – começa a possuí-lo rotineiramente. Isso, ao contrário do que se poderia supor, é um sinal que vai acompanhado de um **fortalecimento progressivo** do filho-de-santo, que cada vez mais controla suas possessões. Assim, enquanto um filho recém-iniciado (um Yaô) é possuído a qualquer instante, mesmo fora do ritual, e um filho com pouco tempo de feito "vira" constantemente no santo, alguém com quatorze anos de iniciado dificilmente incorpora e um tata de vinte e um anos jamais o fará, a não ser que ele próprio o deseje. [...] A entrega do Decá significa que o filho-de-santo está desse momento em diante submetido apenas aos orixás, pois até seu pai-de-santo perdeu o poder sobre ele ao lhe entregar os objetos de sua iniciação (assentamento dos orixás, cabelos cortados na feitura etc.) – o Decá – que lhe davam controle sobre o filho (GOLDMAN, 1985, p. 36, grifo nosso).

Podemos comparar a este fortalecimento progressivo do filho-de-santo, que cada vez mais controla as suas possessões, a noção de elo de confiança da qual falamos. Se no estatuto de "desenvolvente" a construção desse elo de confiança se faz pela simples participação constante das sessões como vimos no subitem anterior, no estatuto de "passista" o médium será confrontado com seus limites através do "fazer a caridade". Chegar nesse estágio pressupõe que o médium já acredite e confie no seu Guia. Como passista, essa confiança será central na eficácia da sua incorporação.

Sendo assim, encontramos a noção de "terceira energia" formada pela conjunção entre Guia e médium, que se aproxima daquele terceiro estado ativado no ritual religioso, lugar no qual Carvalho (1997) aponta uma menor separação entre corpo e espírito. Este terceiro estado se faz pelo estreitamento da relação médium e Guia, e parece iniciar pelo sacrifício do "eu" e do corpo do médium. Não fazer esse sacrifício, "dar-se aos Guias" fará o desenvolvente sair cansado e com dores da sessão, situação frequente entre os neófitos. Mas recairá numa ineficácia do passista chamada de "animismo". No Xangô do Recife, Segato (2005) encontra a expressão "isso é da pessoa, não é do santo" para falar de responsabilidades distintas para o que ela chama de "eu imediato" e "eu metafísico".

Em nossas observações, também ocorrem responsabilidades distintas e na medida em que ocorre o estreitamento da relação médium-Guia, o primeiro começará a responder junto com o segundo, tendo sua responsabilidade aumentada. Semelhante aquele fortalecimento do filho-de-santo descrito por Goldman (1985), o médium terá, cada vez mais, consciência das ações do seu Guia. Sendo assim, transformamos a máxima do terreiro que diz "quanto mais é dado, mais é cobrado", pois ascender na hierarquia dos estatutos mediúnicos mostra que o médium pode assumir mais responsabilidades. Portanto, lhes será dado mais, porque pode ser cobrado.

O médium recebe mais axé, mais força e mais responsabilidade pelo sacrifício da sua própria subjetividade e do seu corpo, ou seja, sua denominação como "cavalo", "instrumento" e "aparelho" permite seu desgaste e sacrifício. Observamos um terreiro onde rituais de imolação não são feitos e, por vezes, são até mesmo repudiados. Então, por que falamos de sacrifício?

Na ambivalência da cura apontada por Laplantine (1991) temos: o que mata pode curar e o que cura pode matar. O sacrifício segundo Mauss e Hubert (2005) centra-se na sacralidade de tal ato enquanto René Girard (1990) que o analisa como uma violência purificadora. Entre as duas análises, este último autor aponta para uma ambivalência no caráter sagrado da vítima: "É criminoso matar a vítima, pois ela é sagrada... Mas a vítima não seria sagrada se não fosse morta" (GIRARD, 1990, p. 11). Sendo assim, o autor propõe que

> a diferença entre violência sacrificial e não-sacrificial está longe de ser absoluta: ela até inclui uma certa arbitrariedade, estando assim sempre ameaçada de desaparecer. Não existe violência verdadeiramente pura; no melhor dos casos, o sacrifício deve ser definido como violência purificadora. [que exige a purificação do próprio purificador] (GIRARD, 1990, p. 59).

Entre cura, morte, sacrifício e violência, lembramos que o desajuste mediúnico pode levar ao desejo pela morte, mas a violência também percorre os relatos dos médiuns. Sendo assim, a cura passa por um sacrifício individual aparentemente menos violento que o sacrifício da imolação. Portanto, o sacrifício e a cobrança é que darão mais força e firmeza na medida em esse ato põe o médium frente aos seus limites corporais e materiais através do estreitamento com o seu espiritual.

Este espiritual adquire uma concretude através do corpo, como vimos com a diferença entre o dentro e fora visível pela roupa branca, mas também pelos gestos próprios do ato do Guia ao possuir seu aparelho, ou ainda em reações como crises de choro, dormência, sentir-se em meio a uma tempestade e a mais frequente é sensação de uma explosão de energia que faz o médium girar de tal modo que, se ele quiser parar terá de se jogar de joelhos no chão, caso contrário cairá. Antes isso, poderá mesmo cair.

5 CONCLUSÃO

Neste trabalho, me propus a analisar as contradições entre os dualismos e dualidades nas experiências corporais e espirituais dos médiuns de um terreiro de Umbanda, localizado em um município no interior do Rio Grande do Sul, onde o catolicismo é ainda a religião hegemônica, diferentemente da tendência nacional, na qual o catolicismo tem perdido espaço para as religiões evangélicas de origem pentecostal.

Nesta cidade, encontramos uma história de discriminação da Umbanda que impedia a exposição das casas e terreiros, provocando um intercâmbio religioso com os terreiros de Santa Maria. Neste contexto, encontramos o terreiro de Pai João, fundado em 1996, que encontra dificuldades ao assumir publicamente suas atividades, filiando-se a LEUCAB em 1999. Como vimos, dez anos depois, Paulo inicia seu terreiro de Umbanda Esotérica, sendo também vítima de preconceitos ao publicizar suas atividades. Mesmo assim, Paulo passa a ser reconhecido por utilizar um discurso mais próximo à cosmologia Kardecista e Cristã, enquanto Pai João por se declarar "africanista", recebe a fama de ser uma "casa escura", ou seja, que faz o mal.

Estes dois grupos são reconhecidos na cidade como referência religiosa da umbanda, e os dois líderes são convidados a falar na rádio, anualmente, fazendo previsões para o ano seguinte. São casas distintas cujas fronteiras conflituosas exemplificam uma disputa ideológica em torno da Umbanda. No Rio Grande do Sul, esta disputa de identidade se faz nos conflitos entre os "umbandistas" – identificando a origem da religião no mito de Zélio Fernandino de Moraes, legitimado pela proximidade com o Kardecismo, e os "africanistas", que reivindicam a origem africana da religião apoiando sua legitimidade numa pureza africana dada pelos ritos de sacrifício.

Assemelham-se às noções de "embranquecimento" e "empretecimento" (ORTIZ, 1978), entretanto, observando a descrição das origens do grupo e a variedade de umbandas elencadas, preferimos utilizar o conceito de mestiçagem, que vai além das querelas étnicas e raciais, percebendo-as como uma situação de contato cultural permitindo-nos observar a composição do grupo em sua multiplicidade. Foi dessa forma que encontramos a busca pela universalização do dogma, através de um discurso pretensiosamente erudito, contradizendo, muitas vezes, a própria prática do grupo marcada pela experiência.

Na primeira parte deste trabalho, expomos o contexto no qual se insere o terreiro, sua fundação a partir de um médium que se torna "cacique-chefe" e, a construção e

transformações no espaço físico do grupo. Na segunda parte, traçamos uma genealogia do terreiro ao descrever o seu contexto. Analisando suas origens, encontramos as múltiplas umbandas, que disputam ideologicamente sua legitimidade através de cosmologias que se filiam, ora a discursos Kardecistas, ora a tradições africanas.

Na apresentação do espaço físico do terreiro, já vislumbramos indícios da nossa análise dos dualismos e das dualidades da relação matéria e espírito, pois a construção deste lugar é feita a partir do movimento de vai-e-vem entre alto/baixo e direita/esquerda. Apesar de serem sistemática e discursivamente separados, no qual o alto refere-se a uma superioridade espiritual, eles são articulados na prática. O mesmo ocorre com os habitantes do terreiro, como indicam as próprias categorias de encarnados, ex-encarnados e desencarnados. Estas categorias expressam o modo como cada habitante se materializa ou se espiritualiza. Desse modo, temos um discurso que parte de construções dualistas, opondo material e espiritual, para explicar e legitimar práticas fundamentadas, antes, em dualidades.

Na terceira parte deste trabalho, abordamos a criação de uma imagem de "Umbanda do conhecimento" que o grupo cria para si mesmo, promovendo estudos que, tensionados com a prática, o desafia a articular as "doutrinas" com o "pé no chão do terreiro". A semelhança dos cursos e estudos promovidos no terreiro com a estrutura escolar nos fez pensar em uma busca por legitimação através da erudição. Todavia, a ação pedagógica é dada pela incorporação e não pelo letramento, como no Kardecismo que descreve Lewgoy (2002). Diferente do estudo do autor, a centralidade das experiências do "pé no chão do terreiro" nos levou a pensar numa "escrita secundária", em que o conhecimento parece ser um instrumento através do qual os Guias irão agir, por isso, não acontece a mesma rigidez de modelos de fontes escritas legítimas, como no Kardecismo. Ou seja, na umbanda do conhecimento a escrita é secundária.

Na quarta parte, o aprender, o estudar e o experimentar mesclam-se e nos levam a interpretar as experiências dadas pela mediunidade neste terreiro, como um modelo de cura em que o doente torna-se seu próprio agente. Dessa forma, elaboramos a ideia de "estar no corpo" como um processo de metamorfose em que a materialidade e a espiritualidade parecem articular-se para transformar o sofrimento em algo que faz o médium prosperar. Por fim, seguimos nossas interpretações apontando para o aspecto técnico das dualidades e dos dualismos nas experiências, pois "estar no corpo" engloba tanto respostas singulares de "ser o corpo", como o torna um objeto manipulável – "ter um corpo" – por uma técnica do corpo.

A evidência destas dualidades aparece na noção de "desajuste mediúnico", que precede o ato de "assumir a mediunidade", pois este desajuste aparece como um problema

psicológico, o que nos levou a associá-lo à depressão, mas também biológico – por afetar o corpo – e também social, por criar regras em torno de um rito de cura aproximando-se da noção de "*communitas"* (TURNER, 1974). A partir disso, interpretamos o sistema religioso do terreiro como um modelo médico no sentido de Laplantine (1991), no qual a cura se dá pela experiência da incorporação como um adorcismo relativo.

Através deste conceito, elaboramos o "estar no corpo" para explicar como se dá o processo de metamorfose dos médiuns do terreiro por um movimento de "espiritualização do material" e de "materialização do espiritual". Sendo assim, estamos diante da dualidade inerente às experiências do corpo e do espiritual que acontecem simultânea e imediatamente no ato da possessão, quando o Guia baixa e ocupa o médium. E se confunde com o dualismo, pois o efeito de cura da incorporação prescinde de um "trabalho involuntário no tempo" (LAPLANTINE, 2002). Segundo o autor, ao lado das involuntárias estão aqueles movimentos no tempo, cujo é maior do que o movimento na medida em que depende de forças diferentes daquela que envolvem a intenção/consciência de movimentar. Neste último caso, a dobra voluntária é exemplificada pelo gesto da mão imprimindo uma flexão para amassar um papel e a involuntária pelo processo físico que traça sobre a pele aquilo que chamamos de rugas.

Portanto, a incorporação conjuga estes movimentos, pois há algo de voluntário no "entregar-se" aos Guias e desenvolver a comunicação com eles através daquilo que viemos apontando como técnicas corporais. Mesmo assim, as metamorfoses obtidas através da incorporação acontecem pelo trabalho involuntário da participação contínua das sessões, o "pé no chão do terreiro". Escolhemos este pensamento antropológico do corpo, que Laplantine (2012) chama de modelo coreográfico, porque "se elabora no movimento (*métabolè* e não *kinésis)* da duração e do devir. Implica sucessividade e não simultaneidade. Não é um pensamento da concomitância (de elementos reunidos em uma totalidade), mas da intermitência" (LAPLANTINE, 2012, p. 93).

Queremos associar à sucessividade e à intermitência o princípio de corte (BASTIDE, 1995) que utilizamos para pensar o jogo entre o dentro e fora do terreiro, pois de forma diferente da simultaneidade que o autor percebe entre os filhos-de-santo do candomblé para interagir com a cosmologia católica, no terreiro estudado percebemos que a sucessividade do dentro e fora do terreiro à técnica corporal da incorporação com seus efeitos involuntários, produz também transformações no coletivo do grupo e fora dele. E às passagens, que envolvem estes processos, associamos ao conceito de "*communitas"*, pois considera os momentos de crise, as passagens nas mudanças de estatuto dos médiuns, junto às consequências dessas mudanças no coletivo do grupo.

Argumentamos que o corpo é parte da cura do espírito e, por isso, a incorporação não é só uma comunicação com o mundo espiritual, mas também uma técnica corporal, em torno da qual se formam regras e estatutos sociais que visam à cura/transformação dos sofrimentos através de um modelo de cura dado através do adorcismo relativo (LAPLANTINE, 1991).

Observamos a dimensão técnica da incorporação naquilo que o grupo chama de "semiconsciência" do médium, em que parte da responsabilidade dos atos rituais realizados cria a necessidade de estudos e doutrinas. E a realização do "Curso de Teologia de Umbanda", em 2013, levou um dos líderes do grupo a qualificar a umbanda daquele grupo como "do conhecimento". Buscando sintetizar o que argumentamos sobre a "umbanda do conhecimento", o "pé no chão do terreiro" e a minha experiência etnográfica, apresento o quadro abaixo:

Umbanda do conhecimento = treino + leitura
Pé no chão do terreiro + doutrina = prática + teoria
Etnografia = experiência + escrita

Ao refletirmos sobre a expressão êmica "umbanda do conhecimento", observamos que as doutrinas não excluem a necessidade dos médiuns de participar das sessões continuamente. Ao contrário, a doutrina é uma sessão em que os médiuns têm a oportunidade de elaborar e compartilhar suas experiências durante a incorporação, ou seja, momento em que a prática e o discurso se encontram efetivando o sentido de "pé no chão do terreiro".

Algo semelhante também acontece com a experiência etnográfica em que a prática conjugada com as teorias nos leva, não só a experiência vivida em campo, como também a viver a escrita como experiência. Particularmente, percebo a imersão no processo de escrita como algo tão intenso que cheguei a cogitar na escrita também como um estado alterado de consciência, pois enquanto escrevemos nossos diários e anotações no caderno de campo ou dedilhamos o teclado do computador nossas análises e interpretações, estamos viajando no tempo, nas nossas impressões, sensações tanto da pesquisa em si como do nosso percurso pessoal.

Esta peculiaridade se aproxima das questões levantadas por Silva (2006, p. 25) quando trata das transformações ocorridas nas etnografias atuais frente ao que foi elaborado por Malinowski na introdução dos *Argonautas*. Apontando para a "escassez de informações sobre o trabalho de campo como uma estratégia (inconsciente ou não) adotada pelo etnógrafo para

estabelecer sua ‘autoridade etnográfica’” (SILVA, 2006, p. 25), o autor retoma Malinowski e a associação que este faz entre a magia e a relação etnógrafo e “nativo”. Segundo Silva (2006), Malinowski se põe a ensinar seus “truques”, mas não chega a contar como consegue os efeitos desejados,

> Talvez por isso mesmo, os antropólogos de várias gerações venham usando este ‘manual do feiticeiro’ para evocar e fazer baixar em si mesmos o ‘espírito’ do pesquisador de campo sem sentirem necessidade, também eles, de revelar como é feita essa magia (SILVA, 2006, p. 25).

Ou seja, é um manual, mas a experiência da magia, tanto a do antropólogo como a do umbandista, é única e árdua, como vimos, experimentamos e tentamos descrever neste trabalho. Estas associações conclusivas nos levam a uma nova transformação da questão que lançamos sobre os dualismos e dualidades. Seria um retorno ao “Esboço de uma teoria geral da magia” de Mauss, em que o autor busca definir a magia dissociando-a da religião e da técnica. Saindo da lógica dualista, seria interessante nos aprofundarmos nas relações entre as técnicas da magia, das magias presentes na religião e da religião também como conhecimento, partindo do pressuposto que, pelo menos teoricamente, elas foram separadas pelo processo de secularização promovido pela lógica disjuntiva do dualismo.

Quanto à umbanda, apesar de suas origens kardecistas, cujo discurso busca uma evolução espiritual, percebemos uma revolução, pois através da noção de adorcismo, relativo de Laplantine (1991), o sofrimento e a dor passam a ser positivas. Por isso, concluímos que esta revolução é feita da arte de aprender as regras e depois fazer as coisas do seu próprio jeito. Isso parece ser o que o terreiro nos ensina, pois primeiro deve-se passar por um longo período de aceitações para ganhar gradativamente a firmeza, e então, empoderar-se e gozar suas próprias experiências de incorporação. Processo semelhante ao do *tata* no candomblé (GOLDMAN, 1985) que não entra em transe, o umbandista aprende a agir fora do transe e empodera-se porque entra em transe. Por isso, pontamos para a incorporação também como uma técnica, pois somos impedidos pelos nossos limites. De fato, a dimensão técnica aparece porque observamos na continuidade da participação das sessões uma forma de aperfeiçoamento da possessão, na medida em que os médiuns vão compreendendo o comportamento de seus Guias e se deixando levar por eles. Quando este aperfeiçoamento/ desenvolvimento não ocorre, há uma espécie de disputa entre médium e Guia por aquele corpo e, ao final da sessão, o corpo do médium fica dolorido. Nem todos se tornam caciques e abrem seus terreiros, mas todos conseguem enfrentar seus desafios e persistir.

Por fim, sem a pretensão de encerrar a questão, queremos enfatizar que a dificuldade de analisar as contradições entre os dualismos e as dualidades num terreiro de umbanda rio-grandense nos faz concluir que a complexidade está na eterna tentativa de tencionar e negociar pessoas, universos e culturas em contato. A mestiçagem, na perspectiva de Laplantine (2002), nos mostra esta riqueza e confusão na umbanda, pois a existência se (trans)forma, se (de)forma e se (per)forma através, e apesar, dos conflitos e desentendimentos, estando em constante processo de criação, ao mesmo tempo, um processo singular e múltiplo.

BIBLIOGRAFIA

AUBRÉE, M.; LAPLANTINE, F. **La Table, le livre et les esprits: naissance, évolution et actuelité du mouvement social spirite entre France et Brésil**. Paris: ÉditionsJCLattès, 1990.

AUGRAS, M. **O duplo e metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. RJ, Petrópolis: Vozes, 2008. [1983].

BASTIDE, R. **Le principe de Coupure et le comportement afro-brésilien**. In: Anais do 31° Congresso internacional de americanistas, Anhembi, São Paulo, v. 1, p. 493-503, 1955.

_____. **O Candomblé da Bahia: o rito nagô**. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **O sagrado selvagem**. In: O sagrado selvagem e outros ensaios. Trad. Dorothée de Bruchard. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. [1997].

BENJAMIN, W. **O narrador**. In: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora brasiliense, 1985.

BETTIOL, L. **A Umbanda perante a crítica**. Porto Alegre: Livraria Olímpia, 1954.

_____. **Do Batuque e das origens da Umbanda: simbolismo, ritualismo e interpretação**. Rio de Janeiro: Ed. Aurora, 1963.

BRAGA, L. **Umbanda (magia branca) e Quimbanda (magia negra)**. Rio de Janeiro: Ed. Spiker, 1945.

BROWN, D. **Uma história da Umbanda no Rio**. Umbanda e Política. Rio de Janeiro: ISER, n. 18, p. 9-42, 1985.

CAMARGO, C. P. F. de. **Kardecismo e Umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAMPOS, L. S. As origem norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 100-115, set./nov. 2005.

CARVALHO, J. J. de. **Um Espaço Público Encantado:** Pluralidade Religiosa e Modernidade no Brasil. Série Antropologia. Brasília: 1999.

_____.**Violência e caos na experiência religiosa:** a dimensão dionísica dos cultos afro-brasileiros. In: MOURA, C. E. M. de (Org.), As Senhoras do Pássaro da Noite, p. 85-120. São Paulo: Axis Mundi\EDUSP, 1994. [1990].

CERCLET, D. **Émotion et relation à autrui. Dialogue interdisciplinaire autour des corps en mouvement**. In: FERRUGIA, F.; SCHURMANS, M. N. (Eds.) Fonction émancipatoire de la connaissance et construction sociale des émotions etdes sentiments. Paris: L'Harmattan, Logiques sociales, 2008.

CLIFFORD, J. **Sobre a autoridade etnográfica**. In: A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. Org. José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002 [1994].

CUNHA, M. C. da. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. In: CUNHA, M. C. da. **Cultura com aspas e outros ensaios.** São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 301-310.

DAMATTA, R. O ofício de etnólogo, ou como ter "Anthropological Blues". In: NUNES, E. **A aventura sociológica.** Objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, p. 23-35, 1978.

DAWSEY, J. C. **A casa de Joana Dark: drama e montagem.** *Mana* [online], v. 18, n. 1, p. 91-119. 2012.

_____. **Victor Turner e a Antropologia da Experiência**. Cadernos de Campo. São Paulo: USP, v. 13, p. 163-176, 2005.

DESCOLA, P. Aprendizados. In: **As lanças do crepúsculo:** relações jivaro na alta Amazônia. São Paulo: Cosac naiff, p. 59-70, 2006.

_____. **Más allá de naturaleza y cultura.** Buenos Aires: Amorrortu: 2012.

FAVRET-SAADA, J. **"Être affecté".** Gradhiva. n. 8, p. 3-9. 1990.

FERRETI, S F. **Repensando o sincretismo:** estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: EDUSP, 1995.

FONTENELLE, A. **A Umbanda através dos séculos.** Rio de Janeiro: Organizações Simões, 1953.

GEERTZ, C. Estar lá: a antropologia e o cenário da escrita. In: **Obras e Vidas:** o antropólogo como autor. Trad. Vera Ribeiro Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p. 13-39. 2002. [1988].

GENNEP, A. V. **Os ritos de passagem**. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1977.

GIUMBELLI, E. Presença na recusa: a África dos pioneiros umbandistas. **Revista Esboços**. v. 17, n. 23, p. 107-117. 2010.

GOLDMAN, M. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. **Revista Etnográfica**. v. 10, n. 1, p. 161-173. 2006.

GUERRIERO, S. Objetividade e subjetividade no estudo das religiões. **Revista de Estudos de Religião Plura**, v. 1, n. 1, p. 54-65. 2010.

HELL, B. Negociar com os espíritos *tromba* em Mayotte: retorno ao "teatro vivido" da possessão. In: **Para além da eficácia simbólica:** estudos em ritual, religião e saúde. Tavares, Fátima; Bassi, Franscesca (org.). Salvador: EDUFBA, 2012. [2008].

ISAIA, A. Umbanda, Magia e Religião: a busca pela conciliação na primeira metade do século XX. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 23, p. 729-745, out./dez. 2011.

KEHL, M. Ra. **O tempo e o cão:** a atualidade das depressões. São Paulo: Boitempo, 2009.

KLOPPENBURG, B. **A Umbanda no Brasil:** orientação para católicos. Petrópolis: Vozes, p. 261. 1961.

LAPLANTINE, F. **A descrição etnográfica.** Trad. João Manuel Ribeiro Coelho e Sergio Coelho. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

_____. **Antropologia da doença**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1991.

_____. **Etnopsiquiatria**. Trad. Maria de Lourdes Boavida. Lisboa: editorial Veja, 1978.

_____.**O modelo coreográfico.** In: Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde. TAVARES, F.; BASSI, F. (Org.). Salvador: EDUFBA, 2012. [2010].

LAPLANTINE, F.; NOUSS, A. **A mestiçagem**. Trad. Ana Cristina Leonardo. Portugal, Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

LATOUR, B. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. São Paulo: EDUSC, 2002.

LE BRETON, D. **Antropologia do corpo e modernidade**. Trad. Fábio dos Santos Creder Lopes. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2011.

LÉVI-STRAUSS, C. Magia e Religião. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 181-248. 1996.

LEWGOY, B. **Os espíritas e as letras:** um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista. 2000. 353f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

LIMA, B. de. **Malungo:** decodificação da Umbanda. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

LINARES, R. A. et al. **Iniciação à Umbanda**. São Paulo: Editora Ícone, 1988.

MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MONTEIRO, J. M. **Tupis, Tapuias e Historiadores**: estudo de história indígena e do indigenismo. 2001. 235f. Tese (Concurso de Livre Docência) – Unicamp, Campinas, 2001.

MONTEIRO, P. **Da doença a desordem:** a magia na umbanda. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1985.

MOTTA, R. Tempo e milênio nas religiões afro-brasileiras. In: XXIV encontro anual da ANPOCS, XX, 2000, Petrópolis. **Anais eletrônicos.** Petrópolis: UFPe. Disponível em: < http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=4854&Itemid=357 >. Acesso em: 13 out. 2014.

NEGRÃO, L. Magia e Religião na Umbanda. **Revista USP**, v. 31, p. 76-89, set./nov. 1996.

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

PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo:** a velha magia na metrópole nova. São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 1991.

PUTTINI, R. **Medicina e espiritualidade no campo da saúde**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2011.

SANCHIS, P. As tramas sincréticas da história: sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 10, n. 28, jun. 1995.

SANTOS, J. E. dos. **Os Nàgô e a morte:** Pàde, Asèsè e o culto Égun na Bahia. Trad. UFBA. Petropolis: Vozes, 1986. (Cap. 4).

SARACENI, R. **As sete linhas de Umbanda:** a religião dos mistérios. São Paulo: Madras, 2010.

SARAVÁ: 100 anos de Umbanda. Direção de Jefferson Garcias. Rio de Janeiro, RJ: Chama Produções, [s/d]. 2 DVD (57 min., 69 min.), color.

SEGATO, M. L. **Santos e Daimones:** o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal. Brasília: editora UnB, 2005.

SILVA, V. G. da. **O Antropólogo e Sua Magia**. São Paulo: Editora da USP, 2006.

SILVA, W. W. da M. e. **Umbanda de todos nós**. São Paulo: Ed. Icone, 1956.

SOUZA, L. de. **O espiritismo, a magia e as sete linhas de umbanda**. Rio de Janeiro: Ed. Conhecimento, 1933.

TURNER, V. Liminaridade e “Communitas”. In: **O processo ritual:** estrutura e anti-estrutura. Trad. Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Editora Vozes, 1974. p. 116-159. [1969].

TURNER, V. Social Dramas in Brasilian Umbanda: The dialectics of meaning. In: **The Anthropology of Performance**. New York: PAJ publications, p. 33-70. 1986.

_____. The anthropology of performance. In: **The Anthropology of Performance.** New York: PAJ publications, p. 72-98. 1986.

ANEXOS

Anexo A – Ficha de filiação à LEUCAB

LIGA ESPIRITUALISTA DE UMBANDA E CULTOS AFRO-BRASILEIROS
Per. Jurídica nº 301 FL193 Utilidade Pública Lei nº 2560/83 - CNPJ: [redacted]
Sede: Rua Duque de Caxias, [redacted] – Santa Maria – Fone 055-[redacted]
e-mail: [redacted]@bol.com.br - **www.leucab.com.br**

FICHA DE FILIAÇÃO Nº

1. Nome do Babalorixá/Yalorixá/Dir.Esp:
2. End:Rua Nº: Cep:
3. Bairro/Vila Cidade:
4.Nacionalidade CPF:
5. Estado Civil: CI:
6 Profissão: Data de Nascimento:
7. E-mail:
8. Telefone Residencial: Celular:
9.. Filiação: Pai: Mãe:
10.Nome do Cônjuge: RG: CPF:
11.Data de Nascimento do Cônjuge:
12.Nome do Templo:
13.Nome do Guia Chefe do Templo:
14. **End. do Templo**:
15 Rua: Nº: Bairro:
16. Cidade: Cep:
17. Nome do 2º Cacique do Templo:
18. Nº da Carteira de Identidade do 2º Cacique:
19. Ritual de Trabalhos: ( ) **Umbanda** ( ) **Afro** ( ) **Quimbanda**
20.Título Religioso: ( ) **Diretor Espiritual** ( ) **Babalorixá** ( ) **Yalorixá**
21.Pagamento da anuidade e filiação: **Anual**
22.Pedido de filiação:
23.Data que foi concedido filiação ao Templo:
24.Dias de Trabalhos: 2ª ( ) 3ª ( ) 4ª ( ) 5ª ( ) 6ª ( ) Sábado ( ) Atendimento Diário: ( )

NOME DA PAI OU MÃE DE SANTO OU CACIQUE DO PROPONENTE DA REF. FILIAÇÃO:

25. Nome:
26 End: Rua: Nº: Bairro:
27: Cidade: Cep: Fone: Cel:
28: Obs: É Filiado na LEUCAB: Sim ( ) Não ( ) - RG na LEUCAB:
29. E-mail:

x_____ x_____
Ass. do Proposto Ass.do Babalorixá /Yalorixá/Dir.Esp. do proposto

Vistoriado pelo Conselho da Umbanda
EM:_____/_____/_____
_____
Ass. do Vistoriante

Vistoriado pelo Conselho do Afro
EM:_____/_____/_____
_____
Ass. do Vistoriante

_____
[redacted]
Presidente da LEUCAB

Anexo B[41]– Lei que institui a "Semana Umbandista" no Município em São Benedito.

Legislação

2007

LEI 27_2007 - INSTITUI A "SEMANA UMBANDISTA" NO MUNICÍPIO DE SÃO BENEDITO E DÁ OUTRAS PROVIDÊNCIAS

LEI Nº 027/2007 DE 24 DE ABRIL DE 2007.

INSTITUI A "SEMANA UMBANDISTA" NO MUNICÍPIO DE SÃO BENEDITO E DÁ OUTRAS PROVIDÊNCIAS.

A Câmara Municipal de Vereadores de São Benedito, no uso de suas atribuições legais;

D E C R E T A

Art. 1º - Fica instituída a "Semana Umbandista" no Município de São Benedito.
§ Primeiro – A Semana Umbandista terá por finalidade a divulgação e estudos da cultura afro.
§ Segundo - Durante a realização da semana, as entidades a ela ligadas proferirão palestras, encontros, atividades esportivas e sociais.
Art. 2º - A"Semana Umbandista" terá seu desenrolar de 09 à 15 de Novembro de cada ano.
Art. 3º- A "Semana Umbandista" terá sua programação e organização sob inteira responsabilidade e coordenação da 2ª Delegacia Regional da Liga Espiritualista de Umbanda e dos
Cultos Afro-Brasileiros – LEUCAB.
Art. 4º - Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Sala das Sessões em 24 de Abril de 2007.

[41] Obtivemos este documento no ato da entrevista com o presidente da LEUCAB em arquivo "doc.". Dessa forma, substituímos o nome da cidade e excluídos dessa imagem, o nome dos representantes responsáveis pela lei, a fim de respeitar o anonimato de nossos informantes.