

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
ESPECIALIZAÇÃO – RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES AFRO-BRASILEIRAS:
POLÍTICA DE IGUALDADE RACIAL EM AMBIENTE ESCOLAR**

JOANNA DARC DE MELLO CROCE

**INCORPORAÇÃO E TRANSE NA UMBANDA: PERSPECTIVAS DE UMA
ANTROPOLOGIA RELACIONAL COMO UM MODO PARA SE PENSAR O
FENÔMENO**

**JUIZ DE FORA
2017**

JOANNA DARC DE MELLO CROCE

**INCORPORAÇÃO E TRANSE NA UMBANDA: PERSPECTIVAS DE UMA
ANTROPOLOGIA RELACIONAL COMO UM MODO PARA SE PENSAR O
FENÔMENO**

**Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao Programa de Pós-graduação
em Religiões e Religiosidades Afro-
Brasileira: Política de Igualdade Racial em
Ambiente Escolar da Universidade Federal
de Juiz de Fora, sob orientação da
professora Maria da Graça Floriano.**

**JUIZ DE FORA
2017**

Joanna Darc de Mello Croce

Incorporação e Transe na Umbanda:
Perspectivas de uma antropologia relacional como um modo para se pensar o fenômeno

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do grau de Especialista na área de Religiões e Religiosidades Afro-brasileiras: Política de Igualdade Racial em Ambiente Escolar.

Aprovada em ____/____/____

Banca Examinadora

Dra. Maria da Graça Floriano – Orientadora
Universidade Federal de Juiz de Fora

Dr. Robert Daibert
Universidade Federal de Juiz de Fora

RESUMO

Esse trabalho é uma proposta de abordagem do fenômeno religioso mediúnico da incorporação na Umbanda através de um viés antropológico contemporâneo relacional. Chamado de “psicofonia” pela doutrina espírita kardecista e “possessão” pelo meio acadêmico-científico, a incorporação mediúnica pode ser pensada como um fenômeno que pode ser provocado e desenvolvido por indivíduos que produzem e recebem agência, através de técnicas corporais, tais como analisadas por Marcel Mauss em 1925, e através da teoria da “ecologia da vida”, de Tim Ingold (2000), num processo de “obviação” e de “educação da atenção”. Para ilustrar essa perspectiva, analisei etnograficamente o processo de desenvolvimento mediúnico num terreiro de Umbanda no qual faço parte, e, dessa forma, foi possível aplicar a teoria ingoldiana no meu caso. Em campo, observei que não se trata mais de explicar o fenômeno a partir de um viés puramente biológico e psicopatológico, ou somente pelo olhar sociológico, nos termos durkheimianos do “fato social”, trata-se antes de olhá-lo de modo a colapsar a dualidade natureza e cultura e encará-lo não como sendo composto por diversas categorias de classificação (sociológica, psicológica, biológica), mas como um processo onde todas essas coisas são fundidas, através das linhas de vida e do rizoma de Deleuze e Guattari.

Palavras-chave: Umbanda; incorporação; transe; corpo; antropologia;

ABSTRACT

This paper is a proposal to approach the mediumistic religious phenomenon of incorporation in Umbanda through a contemporary relational anthropological bias. Called "psychophony" by the Kardecist spiritist doctrine and "possession" by the academic-scientific milieu, mediumistic embodiment can be thought of as a phenomenon that can be brought about and developed by individuals who produce and receive agency through bodily techniques such as analyzed by Marcel Mauss in 1925, and by Tim Ingold's (2000) theory of the "ecology of life", in a process of "observation" and "attention education". To illustrate this perspective, I analyzed ethnographically the process of mediumistic development in a Umbanda's terreiro in which I am a part, and in this way it was possible to apply the Ingoldian theory in my case. In the field, I observed that it is no longer a matter of explaining the phenomenon from a purely biological and psychopathological bias, or only by the sociological gaze, in the Durkheimian terms of the "social fact", it is rather a matter of looking at it in order to collapse The duality nature and culture and view it not as being composed of several categories of classification (sociological, psychological, biological), but as a process where all these things are fused, through the lines of life and the rhizome of Deleuze and Guattari.

Keywords: Umbanda; incorporation; trance; body; anthropology;

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	06
2. UMBANDA COMO MANIFESTAÇÃO RELIGIOSA SOCIAL E EXPRESSÃO DO INDIVÍDUO.....	08
3. TÉCNICAS CORPORAIS APREENDIDAS E EDUCAÇÃO DA ATENÇÃO.....	14
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	19
REFERÊNCIAS.....	21

1. INTRODUÇÃO

No âmbito dos estudos realizados sobre religião e religiosidades, muito tem sido abordado e discutido acerca dos fenômenos mediúnicos nas religiões de matriz africana no Brasil, mais precisamente sobre o transe mediúnico e o fenômeno da incorporação do indivíduo por entidades espirituais. Porém, poucas abordagens trazem em seus discursos um viés antropológico que dê conta do fenômeno através de técnicas corporais, tais como foram empregadas por Marcel Mauss (1925) em “As técnicas do corpo”, somada à concepção do indivíduo como um sujeito que têm agência¹ sobre o fenômeno, sendo assim muitas vezes o tema abordado como “fenômenos de possessão”, como se o indivíduo não pudesse, de forma alguma, exercer qualquer tipo de controle corporal.

Ação tradicional eficaz, como define Mauss (1925) e que depende de um aprendizado, as técnicas corporais ganham na obra de Bourdieu (1994) a propriedade de serem incorporadas. O transe mediúnico visto deste ângulo pode ser pensado como um momento de aprendizado e de transmissão do *habitus* corporal, chamado aqui por Bourdieu de razão prática, que nada deve ao intelecto ou à razão discursiva. Pode ser pensado também como um momento de se “educar a atenção”, como propõe Tim Ingold. Educados ou introjetados sem que passem necessariamente pela dimensão da linguagem, mas sim da prática, o *habitus* corporal e a trajetória vivencial do indivíduo envolvidos no transe mediúnico e no fenômeno da incorporação mediúnica na Umbanda constituem meu objeto de investigação.

A incorporação mediúnica, nesse sentido, é compreendida como algo que pode ser desenvolvido e aperfeiçoado, até mesmo disciplinado, nos dizeres kardequianos. Através das técnicas corporais apreendidas (MAUSS, 1925), o médium é capaz de controlar seu corpo e colocá-lo em estado de transe, possibilitando assim a comunicação com entidades espirituais bem como a acoplagem destas em seus corpos físicos.

A relevância desta pesquisa é dar ênfase para o fenômeno “incorporação”, popularmente e academicamente também chamado de “possessão”, como um momento de produção de sentido em que o indivíduo produz e recebe agência na sua experiência. Faz-se necessário mostrar que nem sempre o fenômeno ocorre de maneira espontânea e sem autorização do sujeito afetado, isto é, o médium. Aliás, na grande maioria das vezes, a

¹ Tal como empregado por Tim Ingold.

incorporação é provocada e estimulada pelo próprio indivíduo, principalmente aqueles desenvolvidos dentro da religião Umbanda.

O intuito deste trabalho é observar e analisar como o uso de técnicas corporais aliada à trajetória vivencial do indivíduo nos ajuda a pensar o fenômeno da incorporação no campo religioso afro-brasileiro, mais precisamente na Umbanda.

Para isto, lançarei mão da pesquisa de campo e da técnica da observação participante (MALINOWSKI, 1922) em um terreiro de Umbanda na cidade de Juiz de Fora - MG, a TULAC (Tenda Umbandista Luz, Amor e Caridade), na qual faço parte, com o intuito de verificar de que forma se dá o desenvolvimento mediúnic dos filhos de fé da casa.

Portanto, o tipo de antropologia que busco (tentar) fazer neste breve ensaio vai para além do cientificismo acadêmico positivista de uma antropologia sistêmica e estrutural fechada. Se trata antes de uma antropologia relacional desenvolvida dentro de um processo, também chamada de antropologia contemporânea, que se molda no tipo de antropologia proposta por Tim Ingold e Eduardo Viveiros de Castro, e na antropologia simétrica de Bruno Latour. Não se trata mais de apenas olhar o outro (os seus observados) com o viés do relativismo cultural, mas antes, de olhar o nosso próprio perspectivismo num processo de obviação e “educação da atenção”, que dê conta do processo da vida através de fluxos e transversalidades, menos como uma coisa finita em si, com ponto marcado de saída e de chegada, e mais como uma coisa solta, uma rede que vaza, uma malha entrelaçada por linhas contínuas carregadas de histórias de vida. Usar o conceito de fluxo é entender o processo da vida e a teoria do conhecimento como um contínuo, como um eterno processo de criar e recriar, como o rizoma de Deleuze e Guattari que não se sabe muito bem para onde vai, mas que vai, simplesmente vai. Como o labirinto de Tim Ingold onde o trajeto do ator se faz no caminho. Esse é o intuito.

2. UMBANDA COMO MANIFESTAÇÃO RELIGIOSA SOCIAL E EXPRESSÃO DO INDIVÍDUO

Falar sobre a própria religião pode se mostrar, à primeira vista, algo extremamente problemático dentro da área acadêmica. Chamada por Pierucci (1999) como “Área Impuramente Acadêmica”, as Ciências Sociais da Religião, seja no âmbito sociológico ou antropológico, vêm sendo abordada por pesquisadores que, em sua maioria, são também religiosos. Como transformar-se em seu próprio objeto de estudo? Como se tornar seu próprio observado? Como transformar o familiar em exótico, no caso da religião? (VELHO, 1978) Como aplicar a observação participante de Malinowski (1922) num campo que já se participa efetivamente? Seria o caso, talvez, de aplicar o que Ruth Cardoso (1986) cunhou, ao contrário, de uma “participação observante”? São questões que permeiam a mente do pesquisador em religião quando se debruça sobre seu próprio campo de pesquisa que é, ao mesmo tempo, o seu campo de vida social e religiosa.

Enquanto umbandista praticante, tenho uma vivência no campo bem delineada para falar tal qual um nativo, o que me garante uma série de vantagens para acessar uma parcela da produção de conhecimento *in locu*. Por outro lado, essa minha vivência pode influenciar de modo incisivo no que entendo por conhecimento científico produzido acerca das religiões de matriz africana. São anjos e demônios que tenho que manter em constante equilíbrio na minha pesquisa, de modo que, se eu quero produzir um discurso de cunho, chamado assim, “científico”, devo me atentar e saber lidar com estas questões.

Todas essas questões acima relatadas não me impedem de produzir um tipo de conhecimento que una vivência e análise crítica externa, que una o familiar e o exótico, parafraseando Gilberto Velho (1978).

Dessa forma, ao me debruçar sobre a pesquisa das religiões de matriz africana sob um viés antropológico, devo partir, por que não, da minha própria instituição de origem. Foi assim que resolvi pesquisar sobre como os processos de desenvolvimento mediúnico são realizados dentro da casa a qual faço parte enquanto membro da corrente mediúnica. A Tulac – Tenda Umbandista, Luz Amor e Caridade – é um terreiro de Umbanda considerado jovem. Jovem por sua existência de vida (foi fundando há apenas cinco anos), e jovem por seus integrantes (os membros possuem idades entre 18 e 48 anos). Tamanha juventude não

significa que a Tulac não seja um campo rico para a pesquisa acadêmica, pelo contrário, a casa mostra-se como um campo fértil para se observar as muitas nuances de um processo de desenvolvimento mediúnico, fato este primordial para se entender o fenômeno de transe e incorporação, objetos-chave de meu estudo.

A Tulac realiza dois encontros semanais entre os membros integrantes da casa. Um às quartas-feiras à noite, onde são realizados um estudo sistemático sobre Umbanda e também uma gira de desenvolvimento mediúnico. E aos domingos, ao final da tarde, dia este reservado às giras assistenciais, onde o ritual é realizado com o intuito de atender aos assistidos de fora do terreiro. O que nos interessa, nesse ensaio, são as quarta-feiras, dias estes onde é possível observar a interação do médium em desenvolvimento com a espiritualidade que ele busca contatar de forma mais íntima.

Segundo Thais d’Xangô, médium dirigente da casa, o desenvolvimento mediúnico na Tulac ocorre em cinco estágios fundamentais, método este desenvolvido por ela e pelo guia espiritual caboclo Rompe Mato, supervisionados pelo regente espiritual do terreiro, o guia Pai Joaquim de Angola. De acordo com ela,

O desenvolvimento mediúnico na Tulac foi aprimorado nos últimos tempos pela minha vivência e pela minha experiência dentro de terreiro, analisando todas as dificuldades que o médium tem ao iniciar seu desenvolvimento mediúnico. Muito pela experiência que eu passei, por eu ter sido desenvolvida muito garota e não existia uma parte voltada para este desenvolvimento, e então eu passei por várias dificuldades naquele processo o qual acontecia comigo, e também por todos esses anos. Nesses treze anos em contato com médiuns se formando, se confirmando e aprimorando na mediunidade, eu fui percebendo algumas maneiras comuns no desenvolvimento que todo mundo passa e aprimorei cinco graus de desenvolvimento por onde o médium vai passar, e para isso ele vai precisar compreender algumas coisas. Então, o médium ingressa na Tulac e primeiramente ele é batizado, passa pela cerimônia de ingresso, que é a aceitação da religião para com o filho de fé, e depois disso a gente começa, durante um encontro semanal, que é contínuo e regular, e o médium precisa estar lá semanalmente porque a cada semana a gente aprimora a gama de energia que vai ser depositada no médium. Se ele faltar ele fica com uma lacuna, e aí tem que voltar e iniciar tudo de novo... Então a primeira orientação é que o médium esteja regularmente presente com o trabalho mediúnico, é preciso estar lá sempre. E aí, ele se compromete com essa presença semanal e a gente começa a abrir o campo fluídico, o campo de interação mediúnica desse médium. No primeiro grau, acontece o alinhamento de chackras e a abertura do chackra central por onde o médium vai receber a gama fluídica necessária para o acoplamento, para a incorporação, onde o médium se faz *tradutor da mensagem do espírito*. Mas para que essa tradução aconteça com perfeição, ele precisa passar por um treinamento mesmo, e aí se inicia o desenvolvimento mediúnico. No primeiro grau, o guia de frente, que é o responsável pela falange (espiritual) que vai trabalhar com o médium, ele se apresenta e acontece o primeiro acoplamento, e a gente identifica as energias favoráveis de percepção, e lá no nosso caso a gente descobre quais são as forças dos orixás, as energias compatíveis a esse médium, e o guia de frente começa a introduzir a gama fluídica no corpo do médium, e então as primeiras sensações são sensações de leveza muito grande, e naturalmente os olhos do médium se fecham, e ele fica com uma sensação de bambeza, alguns sentem uns arrepios... vão sentindo as sensações naturais do encontro com o fluido universal, o fluido mediúnico desprendido pela

entidade... Então, são também sensações bem comuns iniciáticas. O médium não vai, no grau 1, sair andando e falando como a entidade, é uma ilusão a gente acreditar nisso. Então nesse primeiro grau, o médium recebe essa gama fluídica e vai ficar nesse grau até ele conseguir corresponder aos estímulos da entidade. À medida em que o médium consegue trabalhar a mente para pensar menos e receber a instrução da entidade, ele vai demonstrando fisicamente as reproduções, ele vai respondendo ao estímulo do guia, como se ele fosse uma marionete mesmo, alguém comandando, mandando uma instrução e ele representando isso, ele está traduzindo o estímulo energético. E aí, geralmente no primeiro grau ele não tem muita recepção, é natural, porque ele está ainda entrando em contato com essa energia. No segundo grau, ele já começa a demonstrar alguns estímulos, o corpo já começa a ficar na posição do arquétipo da entidade, ou seja, a roupagem com a qual a entidade se apresenta – a roupagem perispiritual – e aí ele já começa a pegar alguns estímulos de arquétipo. Se é um caboclo, ele vai ficar na posição ereta, demonstrando toda a maneira altiva como o caboclo se apresenta. Se é um preto velho ele já vai ficar numa posição mais abaixada, por conta do arquétipo do preto velho. Se é uma criança, geralmente começa a bater palminha... E tudo isso aí ele vai aprimorando no grau 2, e na grau 3 a gente começa a identificar as características dessas entidades e começa a caracterizá-las. Como na Umbanda a gente trabalha com arquétipos bem ilustrativos do nosso cenário e dos povos que nós estamos representando, o preto velho vai usar um chapéu e uma bengala, a criança vai usar uma boneca... são os instrumentos de caracterização dessas entidades. Então, nesse terceiro grau, o médium já começa a ter intuições na incorporação e começa a reproduzir a necessidade de caracterizar essas entidades. As entidades começam a passar os instrumentos de trabalho. Ainda no grau 3 pro 4, as entidades começam a mostrar os instrumentos de trabalhos efetivos para a proteção do médium. Um deles são os fios de conta, as guias que a gente usa, o ponto riscado que é a identificação do guia e tem todo um fundamento pra gente, os utensílios de descarga, que no nosso caso são os descarregos de ervas, as ervas pro trabalho, água do mar, água doce, fumo e álcool, (estes dois últimos) que ainda não são liberados pela casa nesse nível, mas os médiuns começam a ter os estímulos de quais os tratos e instrumentos que ele vai usar. E aí no grau 4 a gente começa a trabalhar a fala, depois que se pegam todos esses elementos, e a entidade já está quase que de fato no ponto, de fato representado, a gente começa a trabalhar o último e mais difícil processo mediúnic, que é a tradução da fala, o que a entidade está mandando de mensagem e como esse médium recebe essa mensagem e como ele verbaliza para o assistido, que na nossa casa tem um grande apelo pela necessidade de estar bem feito, porque a gente compreende a incorporação e a assistência como algo de fundamental importância na vida do outro, porque existem pessoas que realmente destinam ali toda as suas expectativas e vão agir em cima do que ouvem das entidades. Então a gente não pode, de forma alguma, permitir que uma mensagem truncada, uma mensagem com a percepção do próprio médium, que é equivocada porque o médium não tem condição de opinar sobre a vida de alguém, e quem tem essa condição é alguém que está acima de nós, um ser supremo, ascensionado, que vai conhecer de fato daquela pessoa. E pra gente não correr o risco do médium passar algo dele mesmo, a gente trabalha bastante essa parte, e essa parte é complexa durante algum tempo porque inicialmente o médium ainda está em sua condição de ser pensante e vez ou outra, durante a comunicação ele pensa, então ele acaba de certa forma comprometendo o trabalho. Então ele fica aí nesse desenvolvimento da fala durante um tempo até a gente averiguar mesmo se é a entidade que está passando. Essa averiguação ela é muito subjetiva, mas, ao mesmo tempo, pra quem trabalha há mais tempo na vida espiritual, ela é bem perceptível. A gente consegue perceber a entonação, o vocabulário, o que se está dizendo sobre o outro. Para um médium clarividente, como no meu caso, e eu que estou ali na linha de frente percebendo o que a entidade está passando ou não, fica mais fácil. Mas a gente está sempre avaliando qualquer comunicação espiritual pelo que está sendo dito, e isso aí a base é kardecista: sabe-se da incorporação de um espírito de fato ascensionado pelo que se diz. Então a gente começa a perceber se é o médium ou se não é nessa fase, e aprimorar isso, e o médium perceber se ele está recebendo aquilo mesmo ou não. E aí no grau 5 tudo vai ser bem aprimorado, a gente fechando todas as coisas que passarão durante esses graus. A gente consegue identificar qual tipo mediúnic de fato desse médium, porque a psicofonia a maioria dentro do terreiro tem, mas existem vários tipos de faculdades desse médium, ele pode ser um médium de descarga, pode ser um médium de transporte, pode ser um médium que trabalha com demanda, com vencimento de demanda. E aí tem toda uma conexão com o tipo de linha que se apresentou pra trabalhar

com ele, com os tipos de guias que se apresentaram. Então no último grau a gente vem fechando tudo, vem averiguando se todos os instrumentos que foram passados de trabalho são aqueles de fato e se está faltando algum, se o médium está compreendendo o que a entidade está passando, se está compreendendo a maneira como a entidade está trabalhando, se ele está compreendendo o que ele está fazendo, se está compreendendo isso tudo no corpo dele, se está conseguindo dissipar todas as energias, porque ele é um captador, então ele precisa também saber dissipar, e então a gente vem trabalhando também a descarga energética nesse último grau, e vem trabalhando principalmente com a quebra das cargas, que é com álcool e com fumo, que pra nós são os meios de captação fluídica forte para quebrar todos esses fluidos densos que ficam presentes no corpo do médium durante o trabalho e que ele não consegue dissipar por outras vias. E depois que tudo isso é aprimorado, o médium é confirmado na nossa casa. A Confirmação é um processo em que nós entendemos que 90%, pelo menos, da manifestação do guia se faz presente no trabalho e o médium consegue traduzir bem perto da excelência, e então a gente começa a liberar para os atendimentos, e isto quer dizer que ele está apto para os trabalhos na casa. O médium nunca vai conseguir ter uma incorporação plena, a pessoa nunca vai estar falando só com o espírito que se apresenta, nunca só ele. Toda e qualquer incorporação é uma junção da maneira como o médium traduz e a entidade, então tem coisas que mesmo o médium desenvolvido tem de maneira de se apresentar que é do próprio médium, e isso é uma coisa natural, já que nós estamos usando de um tradutor, de um aparelho para a incorporação. O tempo de desenvolvimento é muito subjetivo e varia de pessoa pra pessoa. Mas ele funciona com mais rapidez e fluidez quando o médium compreende a verdadeira essência do trabalho espiritual, quando ele consegue se conectar com as coisas mais altas, porque ele vai conseguir receber da entidade maiores vibrações, porque ele vai conseguir estar mais próximo desta entidade, e também avaliando o sentido de aplicação moral que a religião passa, de melhoria individual e de moral interna para fora dos trabalhos mediúnicos. Então a partir do momento que o médium consegue mudar a vida dele em todos os sentidos para o bem, ele desenvolve mais rápido, ele está mais próximo da espiritualidade. Então tem muita relação, o médium que compreendeu o que a Umbanda é, ele desenvolve rapidinho. E aí gira em torno de seis meses mais ou menos esse processo. Mas, conheço casos de médiuns que ficaram trinta anos no desenvolvimento mediúnico. Trinta anos mesmo. Quando fez trinta anos e um mês, o preto velho resolveu arriar, é um senhor que conheci na minha trajetória espiritual, não era um médium da minha casa mas foi de um centro em que eu fiz parte. E aí a prova de que a mediunidade nem sempre segue regras ou formas, cada um vai corresponder no seu tempo.

É possível perceber, através do relato detalhado da mãe de santo acerca da trajetória do médium, que o desenvolvimento mediúnico é um procedimento fundamental e de grande relevância dentro da casa. Ela relata passo a passo como esse procedimento acontece na Tulac e, através desse relato, percebe-se como o indivíduo reproduz os comandos recebidos por um agente externo, isto é, o guia espiritual. Ao utilizar a noção de agenciamento, “se aposta nas incertezas que se distribuem por todo o processo social, o que nos permitira tomar distância das intencionalidades dos sujeitos. O foco passaria a estar nas contingencialidades dos agenciamentos locais e coletivos” (BONET, 2014, p.340). Nos agenciamentos há enunciados, modos de enunciação e regimes de signos. Há também estados de coisas e de corpos, misturas de corpos, ligas. Segundo Deleuze e Parnet (1998),

os enunciados são sempre coletivos, que põem em jogo, em nós e fora de nós, populações, multiplicidades, territórios, devires, afetos, acontecimentos. O nome

próprio não designa um sujeito, mas alguma coisa que se passa ao menos entre dois termos que não são sujeitos, mas agentes, elementos [...]. O escritor inventa agenciamentos a partir de agenciamentos que o inventaram, ele faz passar uma multiplicidade para a outra. O difícil é fazer com que todos os elementos de um conjunto não homogêneo conspiram, fazê-los funcionar juntos (DELEUZE; PARNET, 1998, p.65).

Logo, a contingência implicada nos processos sociais, e também no desenvolvimento mediúnico de incorporação, não está dada anteriormente à experiência e nem se encontra desencarnada, sendo elaborada portando no curso do processo, “ao longo de”², nos termos de Tim Ingold.

Amurabi Oliveira (2014), em seu trabalho sobre o Vale do Amanhecer fala da incorporação como um encontro de narrativas, de biografias que se conectam no momento do transe:

Cada médium elabora sua incorporação particular, na qual ocorre um verdadeiro encontro de biografias, na medida em que os elementos que compõem a performance incluem tanto aqueles que se referem à história da entidade, quanto à história de vida do médium, seu tempo de pertencimento a doutrina, sua vivência religiosa anterior, sua compreensão do que é um caboclo ou um preto-velho, a relação que estabelece com o paciente no processo de consulta etc (OLIVEIRA, 2014, p.163).

Interessante notar que a dirigente espiritual usa o termo “tradução” em seu relato, mostrando assim que o médium é o agente responsável por transmitir a mensagem da espiritualidade. Ele é o mensageiro, logo tem agência. Ele recebe a agência externa da entidade ao mesmo tempo que produz agência ao dar passagem para essa entidade falar através de seu corpo, através de suas cordas vocais. Ao corroborar com uma crítica ao funcionalismo feita por Capone (1999), Boyer (1993), e Hayes (2004), quando abordava-se a agência atribuída somente ao indivíduo pelo conceito de crença nativa, Patrícia Birman (2005, p.407), afirma que “a agência atribuída aos espíritos em uma grande medida escapou das redes de sentido traçadas pelos antropólogos”. Ela propõe que “temos tudo a ganhar se adotarmos uma perspectiva analítica que não ‘desrealiza’ os efeitos e produtos da possessão para os seus praticantes mas que, ao contrário, aceita a condição de agentes que os religiosos

² Ingold chama de *flâneur* [wayfaring]. Seria não um movimento que busca conectar pontos, mas um movimento que “busca continuar andando” (INGOLD, 2012, p. 46). O *flâneur* é um movimento de seguir para adiante, de se mover; e nele se encontram os diferentes devires (humanos, animais e outros), que constituem e que se constituem no próprio movimento. O objetivo, no esquema ingoldiano, já não será entender os processos que conectam dois pontos, mas entender o movimento entre um e outro ponto. Nesses diferentes devires, projetam-se linhas ao longo das quais se vive a vida. Por isso que são linhas de vida (INGOLD, 2012, p. 63).

atribuem aos seus santos e entidades” (BIRMAN, 2005, p.404). Assim, creio eu, podemos falar de uma “agência de mão dupla”, em que o médium é atuante na mesma medida em que é atuado.

Sobre o problema da noção de “crença”, é que ela enfatiza a dicotomia natureza e cultura na antropologia, o que estamos querendo aqui perpassar. Ela remete a ideias ocidentais entre uma cultura espiritualizada e naturalizada, e o pensamento racionalista (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.300). Segundo Fátima Tavares e Francesca Bassi, “o conceito de crença atribui aos outros uma ingenuidade derivada do critério da verdade ocidental, historicista e naturalista (...) Negando ao ator humano o ‘trabalho da determinação’, (...) os ritos mágicos parecem frustrar a busca antropológica pela dignidade racional dos atos alheios” (2015, p.324). Peter Gow (1998), no trabalho de Marcio Goldman (2003) sobre os tambores dos mortos no Candomblé baiano, oferece a este uma explicação fenomenológica e “quase gestaltista” (p.449) sobre os fenômenos que ocorreram com ambos nos trabalhos de campo. Ele conta que:

O que imagino é que devemos repensar radicalmente todo o problema da crença, ou ao menos deixar de dizer preguiçosamente que “os fulanos creem que os mortos tocam tambores” ou que “os beltranos acreditam que os espíritos do rio tocam flauta”. Eles não “acreditam”: é verdade! É um saber sobre o mundo (GOW, 1998 apud GOLDMAN, 2003, p.449).

Assim, ao observar o relato de Mãe Thais, a sistematização de um desenvolvimento mediúnico dentro de um terreiro diz menos sobre simbolismos e representação social nos termos durkheimianos e mais sobre uma teoria da ação, de uma construção de um saber que se dá dentro de um processo de vivência, no cotidiano. Construído através, diria Tim Ingold, de linhas de vidas, linhas de devires. Segundo Marilyn Strathern, “a ação também pode ser entendida como um efeito, como uma performance ou apresentação, uma estimativa mútua de valor. Podemos, então, enxergar a eficácia da ação ritual numa outra dimensão real quando consideramos que apresentam e explicitam mundo relacionais” (2006, p.264).

Portanto, não se trata mais de uma função simbólica universal que se explicita no papel ordenador da significação através da reconstrução de representações adequadas. A proposta aqui então está na ênfase da teoria da ação ao invés da eficácia simbólica, focando na improvisação, nos devires e nos fluxos, em contraponto aos simbolismos e às representações.

3. TÉCNICAS CORPORAIS APREENDIDAS E EDUCAÇÃO DA ATENÇÃO

Tenho de concordar com Octávio Bonet quando ele se refere à obra de Tim Ingold como “complexa” e que “está em processo de construção” (2014, p.327). Também de que a mesma “desafia os limites do campo da antropologia” e por isso mesmo é “revolucionária”. Não é pretensão minha aqui, neste breve espaço, fazer uma vasta reflexão sobre a teoria ingoldiana, mas sim propor modos de pensar e refletir o fenômeno da incorporação na Umbanda tendo como base sua teoria antropológica. Pensar o transe mediúnico em termos de fluxos, itinerários, linhas de vida que se cruzam (ou não), linhas de devires, enfim, emaranhados criativos, de sua teoria de “malha”, é pensar a incorporação como um fenômeno em aberto, como o rizoma deleuziano. Assim como a Umbanda se mostra rizomática em sua origem, aliás, se é que é possível falar em origem, assim também não seria diferente com suas práticas rituais mais palpáveis e visíveis, isto é, as práticas de incorporação dos médiuns por entidades espirituais.

Tim Ingold trabalha primordialmente com um pensamento relacional, pensamento este que busca transcender os limites dos campos disciplinares sob uma visão “ecológica”, associando duas perspectivas: a biológica e a antropológica. Tal associação é o que fundamenta a perspectiva do habitar, da relação entre o organismo e o ambiente que o cerca (INGOLD, 2000, p.3).

Gregory Bateson foi uma grande influência para Tim Ingold, e segundo este, “Bateson foi um grande desmontador de oposições, entre razão e emoção, interno e externo, mente e corpo” (2000, p.16). A proposta de uma ecologia da vida, que aparece na introdução de “The Perception of Environment” é baseada na ideia de mente de Bateson, que ajuda inclusive Ingold a fundamentar a noção de malha. Gregory Bateson, filho de um geneticista e com formação em biologia, se interessou posteriormente pela antropologia e através dela conseguiu transcender a oposição entre natureza e cultura em sua obra. Sua teoria ficou às margens na área antropológica, e embora ele tenha iniciado seus estudos pela antropologia inglesa, passando pela psiquiatria nesse intercurso, ele termina estudando o sagrado como um modo de conhecimento (BATESON, 1989 apud Bonet, 2014, p.328).

Otávio Velho também explicita essa marginalidade da obra de Bateson (que ele mesmo observava) e aponta que talvez Tim Ingold também estivesse à margem: “Quem sabe não se poderia agregar Ingold a esta lista de autores intempestivos e excêntricos?” (VELHO,

2013, p.109). Ele afirma que novos ventos estariam soprando na antropologia, e que “The Perception of the Environment” colocaria em questão a dicotomia clássica antropológica natureza/cultura.

Mas, se por um lado Bateson tinha a sensação que a antropologia tinha lhe abandonado, Tim Ingold segue outros rumos e propõe a modificação da disciplina. Em “Being Alive”, Ingold (2011, p.03) mostra que é necessário realocar a vida, “trazer as coisas de volta à vida”, uma vez que a antropologia se preocupou em demasia com “padrões, códigos, estruturas, ou sistemas, várias vezes definidos como genéticos ou culturais, naturais ou sociais”. Assim, o que Tim Ingold propõe é que a antropologia seja concebida “através de linhas de vida, de linhas de crescimento, como um processo em aberto no qual o homem não pode ser pensado como separado do ambiente; ambos, homem e ambiente, estão em um processo de desenvolvimento e são produtos dele” (BONET, 2014, p. 329).

Já na obra “Making”, Tim Ingold propõe modos de pensar através do fazer, e propõe uma disciplina que se cria um conhecimento “de dentro” e, nesse processo, “todo terreno do conhecimento é reconfigurado. Em vez de superfícies territoriais segmentadas em domínios, ou campos de estudos, temos algo mais semelhante em cordas, trançadas com os correspondentes fios ou linhas de interesse” (INGOLD, 2013, p.12).

Ingold se define, dessa forma, como “só um antropólogo” (INGOLD, 2011, p.11), sem os qualitativos de um antropólogo social, biólogo ou arqueólogo. Tal negação aos qualitativos vem devido ao seu interesse em redefinir a disciplina como “uma investigação sobre as condições e potencialidades da vida humana no mundo em que todos habitamos” (INGOLD, 2012, p.35). Assim, sua proposta implica também em uma redefinição do que é uma disciplina acadêmica, para além de uma nova definição da antropologia. Ele desconfia da ideia de “interdisciplina”, uma vez que o próprio termo “inter” reafirma a concepção de mundos fechados que só podem se relacionar através de pontes. “A interdisciplina contribuiria para formar as barreiras que diz atravessar” (INGOLD, 2012, p.49 *apud* BONET, 2014, p.330). Tim Ingold defende a ideia de que todo terreno do conhecimento não deveria aparecer como uma superfície segmentada em domínios ou campos de estudo, mas sim como uma malha, um emaranhado de linhas em cursos ou linhas de interesse. (INGOLD, 2012, p.48). É dessa forma que Marcio Goldman (1985) propõe estudar a incorporação não apenas através de uma perspectiva restritivamente biológica *ou* sociológica, que incorrem em um erro metodológico e epistemológico do reducionismo, mas antes propõe formas de se pensar o

fenômeno como um “fato social total”, evocando Mauss em sua teoria do “homem total”, condensado em suas dimensões biopsicológicas e sociais. Goldman afirma que

Reduzir o transe ao nível biológico e/ou psicológico é esquecer uma das mais básicas “regras do método sociológico” que assegura que os fatos sociais processam-se num plano que lhes é específico e devem ser estudados nesse nível de autonomia. Mais do que isso, os antropólogos sabem desde Mauss que os fatos sociais são *totais*, ou seja, articulam e dão sentido a realidades de outros níveis: fisiológicos, psíquicos etc. (cf. Lévi-Strauss, 1950). Assim, antes de reduzir o transe ao psicobiológico, ou tratá-lo através de um ecletismo “interdisciplinar” que só conduz a confusões perturbadoras (por exemplo, Walker, 1972), cumpriria, ao contrário, tentar compreender e demonstrar como um fato socialmente determinado e socialmente vivido pode induzir fenômenos de outro nível. Não estou descartando, portanto, a possibilidade de outras ciências forneçam elementos para uma compreensão do transe – creio mesmo que isso é quase essencial. *O problema é esperar que tais ciências, quaisquer que sejam elas, nos forneçam a chave explicativa de um fenômeno que, sobretudo por ser “total”, cabe por direito e dever ao antropólogo estudar*” (GOLDMAN, 1985, p.28. Grifos meus.).

É devido a esta constatação que Ingold define a perspectiva da obviação em contraponto à perspectiva da complementariedade, obviação esta que pretende dissolver os limites entre uma antropologia chamada biológica e outra chamada de social, entre a arqueologia e a psicologia. É o que ele propõe na obra “Três em um: como dissolver as distinções entre mente, corpo e cultura” (INGOLD, 2008). A perspectiva da obviação seria assim a base teórica de sustentação que deve ser construída a partir do acoplamento da biologia do desenvolvimento, da psicologia ecológica e da teoria da prática. “Nessa perspectiva, a cultura, a mente e o corpo se dissolveriam no todo organismo pessoa. O ser humano seria não um produto do desenho genotípico independente do ambiente, mas a consequência das potencialidades generativas e criativas do sistema de desenvolvimento” (BONET, 2014, p.333). Desse modo, não existe uma natureza humana que independe dos muitos modos que os indivíduos vivem suas vidas.

Marcel Mauss, ao inaugurar o “corpo” como objeto de estudo da sociologia em 1925, em seu artigo “As Técnicas do Corpo”, levantara a questão por detrás das técnicas que são tradicionalmente apreendidas através da educação. Ora, se o corpo é moldado tradicionalmente, o que há de natural em suas técnicas? Assim, Mauss lança a ideia do “homem total”, o qual abrange não só suas características biológicas e fisiológicas, mas também suas dimensões sociológicas e psicológicas. Mauss chama técnica um “ato tradicional eficaz”, pois necessita ser transmitida tradicionalmente e precisa ser eficaz para ser transmitida. (MAUSS, 2003, p.407). A noção de *habitus* vista em Mauss em “As técnicas Corporais” aparece na obra de Pierre Bourdieu, como algo “adquirido” através das técnicas da

razão prática coletiva e individual (2010). De acordo com o pensamento maussiano, o corpo não existe previamente, como se fosse dado de uma vez por todas. O corpo é construído. Nessa perspectiva, como primeiro e mais natural instrumento técnico do homem, o corpo é, antes de tudo, um constructo social (MAUSS, 2003, p.407).

Para entender a construção da pessoa em Mauss, podemos observar os textos “Efeito físico no indivíduo da ideia de morte sugerida pela coletividade” e “A expressão obrigatória dos sentimentos”, em que os efeitos das representações coletivas sobre o físico do homem e a manifestação das emoções se trata, na perspectiva maussiana, de uma linguagem simbólica que configura um terreno “sobre o qual psicólogos, fisiólogos e sociólogos podem e devem encontrar-se” (MAUSS, 2001, p.332 *apud* BONET, 2014, p.331).

Mas, se de um lado Mauss sustenta que andar seria uma técnica adquirida culturalmente e que essas técnicas são alcançadas pela imitação prestigiosa, o que Ingold propõe é que o caminhar e o falar não se adquirem, mas se geram no processo de desenvolvimento. De fato, “absolutamente nada se transmite” (INGOLD, 2008, p.15). Trata-se antes de um “redescobrimto guiado”, em que cada geração mostra à seguinte o que fazer. E isto, denomina Ingold, é o que se pode chamar de “educar a atenção”. O foco portanto está na criação continuada, e não na reprodução. “Nesse processo emerge o ser humano como um centro de consciência e agência, no qual os seus processos têm ressonâncias com os processos do entorno” (INGOLD, 2008, p.22 *apud* BONET, 2014, p.334). Segundo Bonet,

O ponto central do argumento é que, nessa unidade que emerge no processo de desenvolvimento, o organismo-pessoa, não faz sentido separar o corpo do organismo, ou a mente do corpo, ou o coletivo do individual. Deveríamos, assim, falar tanto de corporeidade (embodiment) quanto de mentalização (enmindment), dado que seriam dois modos de descrever o mesmo fenômeno (...). Nessa perspectiva ecológica e relacional, já não faria sentido separar nem o organismo da pessoa, nem esse organismo-pessoa do entorno porque o que está em processo de desenvolvimento é a totalidade formada (BONET, 2014, p.334).

Assim, o que Tim Ingold chama de pensamento relacional é composto pela perspectiva da obviação. Consiste portanto em “tratar o organismo não como uma entidade discreta e pré-programada, mas como um lócus de crescimento e desenvolvimento concreto dentro de um campo contínuo de relações” (INGOLD, 2008, p.31).

Ao aplicar a teoria ingoldiana no caso da incorporação mediúcnica, podemos vê-la sob a noção de malha (meshwork), que pode ser entendida como um emaranhado de linhas de

vida, crescimento e movimento (INGOLD, 2011, p.63). “Nesse emaranhado de linhas de fuga, as linhas não se conectam, mas são linhas ao longo das quais se percebe e se atua. São linhas de vida. O meio onde a vida se faz (o *enviroment*) é, para Ingold, não uma rede de pontos interconectados, mas um emaranhado de linhas entrelaçadas” (BONET, 2014, p.335).

Ao fazer um caminho ao longo do desenvolvimento mediúnico, constrói-se uma narrativa. Esses movimentos se realizam num processo de “habitar” o mundo. O modo pelo qual andamos no mundo é pautado por matrizes de movimento, segundo Ingold (2000), que configuram o que ele chama de “região”. Os lugares não tem uma posição nessas regiões, mas sim histórias. Portanto, quando se percorre um caminho, conta-se uma história. A incorporação seria então essa região onde os lugares se encontram pelas histórias dos atores sociais, isto é, do médium e das entidades que o incorporam. Encontro de biografias, nas palavras de Amurabi Oliveira (2014).

Ingold (2012) fala do conceito de “itinerção”, que complementa o conceito de *flâneur*. Itinerção seria um movimento pra frente, envolvendo criatividade e improvisação. Aqui, os pontos não estão conectados, trata-se de um sistema aberto de improvisações, pois as coisas acontecem no desenrolar da ação. “As itinerções não se dão em um mundo em rede que preexiste, mas em uma malha de linhas de vida que se produzem na mesma itinerção” (BONET, 2014, p.336). Pensar a incorporação através do conceito de itinerção e improvisação, logo de malha, é pensar numa movimentação dos atores de forma mais fluida e mais plástica, que, mesmo frente a um roteiro que se desenrola em cinco graus previamente determinados, a interação do médium com suas entidades se dará ao longo de um processo muito particular e de devir que não pode (e não deve) ser abordado mediante apenas de uma estrutura de caráter universalista.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Falar do seu campo de observação etnográfica quando se faz parte dele enquanto nativo não é tarefa fácil. Goldman defende um equilíbrio etnográfico, como ele explica:

Uma teoria etnográfica não se confunde nem com uma “teoria nativa” (sempre cheia de vida mas por demais presa às vicissitudes cotidianas, às necessidades de justificar e racionalizar o mundo tal qual ele parece ser, sempre difícil de transplantar para outro contexto) nem com o que Malinowski viria a denominar mais tarde “uma teoria científica da cultura” (cuja imponência e alcance só encontram paralelo em seu caráter anêmico e, em geral, pouco informativo). Evitando os riscos do subjetivismo e da parcialidade por um lado, do objetivismo e da arrogância por outro, Malinowski parece ter descoberto “o soberbo ponto mediano, o centro. Não o centro, ponto pusilânime que detesta os extremos, mas o centro sólido que sustenta os dois extremos num notável equilíbrio” (Kundera, 1991, p. 78). É importante não se equivocar aqui (GOLDMAN, 2003, p.459).

Nesse sentido, tentei conciliar o meu conhecimento científico enquanto pesquisadora e o meu saber nativo enquanto praticante de Umbanda, e trazer uma abordagem de uma antropologia relacional para a compreensão do fenômeno por mim estudado, o da incorporação e do transe mediúnico.

Neste ensaio, fiz uma breve tentativa de articular algumas das teorias antropológicas contemporâneas, principalmente a de Tim Ingold, com o campo religioso umbandista. A proposta não foi fazer uma rica e detalhada revisão bibliográfica dos autores aqui expostos, nem lançar hipóteses sobre o tema, mas antes instigar ao leitor a outros modos de se olhar e pensar o fenômeno da incorporação que não pelas abordagens meramente biológicas, como fizeram Nina Rodrigues e Arthur Ramos, pioneiros nos estudos afro-brasileiros, ou pelas abordagens puramente sociológicas, como propuseram Roger Bastide e Cândido Prociópio Camargo, a explicando como um fato social, na acepção durkheimiana do termo.

Pode-se dizer que este trabalho se insere numa perspectiva fenomenológica que recupera os modos de estar no mundo dos sujeitos. Para isso, usei a ideia de os atores, isto é, os médiuns, têm agência ao mesmo tempo em que são agenciados por forças externas a ele, através dos acontecimentos e fluxos que intervêm em suas trajetórias e itinerâncias. É no curso da ação que o indivíduo começa a interpretar a sua situação, suas ações e o estado de coisas. “Nos acontecimentos intervêm diversos conectores, tais como corpos, lugares e situações e seres espirituais; esses conectores se “agenciam” mutuamente de modo que, sem núcleos duros e sem fronteiras delimitadas, as experiências religiosas são replicadas em uma multiplicidade de sinais que extrapolam as identidades religiosas” (TAVARES, 2012, p.261).

Assim, a proposta de uma teoria da ação no lugar de uma teoria da eficácia simbólica e da representação visa perpassar o reducionismo epistemológico e metodológico e compreender o fenômeno da incorporação mediúnica a partir de uma antropologia que colapse o dualismo natureza/cultura, através do que Tim Ingold chama de uma “ecologia da vida”.

REFERÊNCIAS

BONET, Octavio. **O corpo e as emoções entre a natureza e a cultura**. II Fórum de Linguagem: linguagem, natureza e cultura. UFRJ, Fórum de Ciência e Cultura. 2006.

BONET, Octavio. **Itinerações e malhas para pensar os itinerários de cuidado**. A propósito de Tim Ingold. In: Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro, v.04.02: 327-350. Outubro, 2014.

BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas: Sobre a Teoria da Ação**. São Paulo. Papirus Editora. 2008 (1994).

CARDOSO, Ruth. **Aventuras de antropólogos ou como escapar das armadilhas do método**. In: R. Cardoso (org.). A aventura antropológica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 95-105. 1986.

DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. (1998). **Diálogos**. São Paulo: Escuta.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. “Introdução: Rizoma”. In: **Mil Platôs**. Capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Ed. 34, p. 11- 37. 1995.

GOLDMAN, Marcio. **A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé**. Rio de Janeiro, dissertação, PPGAS – MN –UFRJ. 1984.

GOLDMAN, Marcio. **Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos**. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v.46, n.2. 2003.

INGOLD, Tim. **Making: anthropology, archaeology, art and architecture**. Londres: Routledge. 2013.

INGOLD, Tim. **Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais**. Horizontes Antropológicos, 37, p. 25- 44. 2012.

INGOLD, Tim. **Being alive: essays on movement, knowledge and description**. Londres: Routledge. 2011.

INGOLD, Tim. **Tres en uno**: cómo disolver las distinciones entre mente, cuerpo y cultura. In: Sánchez-Criado, Tomás (org.). *Tecnogénesis. La construcción técnica de las ecologías humanas* (vol. 2). Madrid: AIBR, p. 1-33. 2008.

INGOLD, Tim. **The perception of the environment**. Essays on livelihood, dwelling and skill. Londres: Routledge. 2000.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Abril Cultural. 1976 (1922).

MAUSS, Marcel. **As técnicas do corpo**. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, p. 401-422. 2003.

MAUSS, Marcel. **Efeito físico no indivíduo da ideia de morte sugerida pela coletividade** (Austrália, Nova Zelândia). In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, p. 349-365. 2003.

MAUSS, Marcel. **A expressão obrigatória dos sentimentos**. In: *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, p.325-335. 2001.

OLIVEIRA, Amurabi. **O Apará e seu corpo**. *Religião e Sociedade*, 34/1 , pp.146 -171. 2014.

STRATHERN, M. **O Gênero da Dádiva**. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

TAVARES, Fátima. BASSI, Francesca. **Refazendo ‘naturezas’**: corpo e saúde numa agenda para discussão. In: Cecília Anne McCallum, Fabíola Rhoden. *Corpo e Saúde na mira da Antropologia: ontologias, práticas, traduções*. Salvador: EDUFBA: ABA, pp.323-339, 2015.

VELHO, Gilberto. **Observando o familiar**. In: E. O. NUNES (org.) *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar. 1978.

VELHO, Otávio. **De Bateson a Ingold**: passos na constituição de um paradigma ecológico. *Mana*, 7/2, p. 133-140. 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **O nativo relativo**. *Mana*, Rio de Janeiro, v.8, n.1, p.113-148. 2002.