

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Joanna Darc de Mello Croce

**O Corpo em Ação:  
Processos de Transe Mediúnico e Incorporação na Umbanda**

Juiz de Fora  
2020

**Joanna Darc de Mello Croce**

**O Corpo em Ação:  
Processos de Transe Mediúnico e Incorporação na Umbanda**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais. Área de Concentração: Cultura, Produções Simbólicas e Processos Sociais.

Orientador: Dr. Marcelo Ayres Camurça Lima

Juiz de Fora

2020

Mello Croce, Joanna Darc de.

O Corpo em Ação: : Processos de Transe Mediúnico e  
Incorporação na Umbanda / Joanna Darc de Mello Croce. -- 2020.  
203 f.

Orientador: Marcelo Ayres Camurça

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto  
de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciências  
Sociais, 2020.

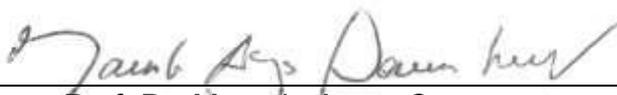
1. Corpo. 2. Incorporação. 3. Transe Mediúnico. 4. Antropologia  
da Religião. 5. Umbanda. I. Camurça, Marcelo Ayres, orient. II. Título.

## JOANNA DARC DE MELLO CROCE

### O CORPO EM AÇÃO: PROCESSOS DE TRANSE MEDIÚNICO E INCORPORAÇÃO NA UMBANDA

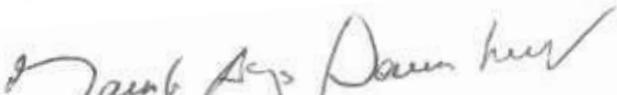
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do grau de Doutora em Ciências Sociais.

Tese defendida e aprovada em 10 de dezembro de 2020.



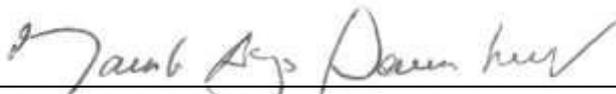
---

Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça  
Universidade Federal de Juiz de Fora



---

Prof. Dr. Cristina Dias da Silva  
Universidade Federal de Juiz de Fora



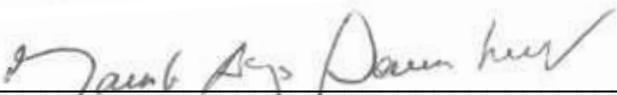
---

Prof. Dr. Sônia Regina Corrêa Lages  
Universidade Federal de Juiz de Fora



---

Prof. Dr. Fátima Regina Gomes Tavares  
Universidade Federal da Bahia



---

Prof. Dr. Joana D'Arc do Valle Bahia  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Dedico este trabalho aos grandes mestres, ancestrais, guias e orixás, em especial à Cristo Jesus e à Santa Sophia, sizígia perfeita da qual todos os corpos emergiram.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao meu orientador, Marcelo Camurça, por todos os ensinamentos e terna gentileza.

Às professoras que compuseram a banca examinadora, pelas contribuições e por me inspirarem a expandir a pesquisa, em especial à professora Cristina Dias.

À todo o corpo docente e coordenação do PPGCSO, que cuidou da minha formação como Cientista Social.

Ao PPCIR, por me possibilitar realizar minhas interlocuções antropológicas e religiosas, e transitar diversas vezes por entre os Programas.

À Universidade Federal de Juiz de Fora, por ter sido meu lar acadêmico durante todos esses anos, desde a entrada na graduação no ano de 2009.

À CAPES, pela concessão da bolsa de estudos, que possibilitou a realização deste trabalho.

Aos meus pais, Dirci e Marcus, por terem concedido a energia primeva para que essa semente germinasse.

À querida Maria da Graça Floriano, minha amiga, orientadora e companheira nos estudos referentes às religiosidades afro-brasileiras.

Ao povo do santo e às amizades que fiz em campo de pesquisa nos terreiros de Juiz de Fora, em especial às queridas Fabiane e Raissa, cuja irmandade me deu o gás final para a conclusão desta.

Aos guias espirituais e toda a egrégora umbandista, sem a qual nada disso poderia ter sido feito. Agradeço por cada luz e cada orientação recebida.

Aos meus amigos de turma, os queridos doutorandos Runas-Pumas, em especial Lucília e Bárbara, que juntas foram meus esteios nesse processo.

Aos meus companheirinhos felinos inseparáveis, Tupã e Castiel, por todo amor incondicional.

Ao Centro de Estudos Theosis, por guardar e revelar os Mistérios.

Ao meu querido e amado, mestre e amigo, Aleph Rofer, por absolutamente, simplesmente e apenas, tudo. Por ser a força que anima minha Igreja todos os dias.

Disse Jesus:  
Mostrai-me a pedra rejeitada pelos construtores.  
Essa é a pedra angular.  
(Tomé 66, *in* LELOUP, 1997, p.31)

## RESUMO

“Instrumento primeiro do homem”, o Corpo ganha, desde Marcel Mauss (1925), espaço de análise e apreensão no âmbito das Ciências Sociais. Tomado à priori como objeto de investigação, o Corpo clama não mais por escuta passiva e observação, mas por ação e participação direta nos estudos que concernem sua natureza, ou, (seria melhor dizer?), sua cultura. Em meio ao famigerado debate antropológico que ora opõe ambas as instâncias, natureza e cultura, e ora as relativiza como eternos “opostos complementares”, esta tese se trata verdadeiramente de uma tentativa de “colapsar dualidades”, confrontando e reintegrando elementos constitutivos deste ente que chamamos de “Corpo”. Para tal, utilizei como pano de fundo desta pesquisa a relação aparentemente ambígua entre corpos inatos que ao mesmo tempo, porém, se constroem, num intrigante processo contínuo de devir, manifesto de forma última na chamada Incorporação Mediúnica, fenômeno comumente observado dentro dos terreiros de Umbanda, religião esta eleita por mim como campo (fértil) para investigação etnográfica. Através de um “desenvolvimento mediúnico”, processo por onde este corpo é paulatinamente construído e hierarquizado, busquei analisar de que forma ocorria tal construção, mostrando enfim que mais importante do que tentar provar a legitimidade ou não do fenômeno, era tentar entender como ocorria. A pluralidade de “corpos incorporantes” expostos ao longo deste trabalho fala diretamente ao leitor: tudo começa e acaba no corpo, ele é o meio perfeito através do qual as inúmeras e mais diversas histórias podem ser contadas e recontadas de forma íntegra e efetiva.

**Palavras-chave:** Corpo; Incorporação; Transe Mediúnico. Antropologia da Religião; Umbanda;

## ABSTRACT

“Man’s first instrument”, the Body gets space in the Social Sciences field, since Marcel Mauss (1925) analyses and understanding. Taken as the primary investigation target, the Body does not cry out for passive listening and observation, but for action thru participation in studies that allow its nature, (or maybe it’s better to say) its culture to be examined. In between the notorious anthropological debate that now opposes both instances, nature and culture, and regards these “complimentary opposites as eternal”, this thesis truly talks about an attempt to “collapse dualities”, comparing and reintegrating constitutive elements of this dimension of being that we call “the Body”. I used as background for this research into the apparently ambiguous relationship between innate bodies that at the same time, build themselves, in the intriguing continuous process of becoming manifest in the means called Mediumistic Incorporation. I chose the apparition witnessed in the Umbanda Yards religion is as a fertile field for ethnographic investigation. Through “psychic development”, a process where the body is gradually built and is perceived hierarchically, I searched to analyze the most important ways in which this construction shows up. Than I attempt to prove the authenticity of the phenomenon and to understand how this happened. The plurality of “incorporators bodies” exposed over this work, talks directly to the reader: everything starts and ends with the body, it’s the perfect way, whereby the countless different histories can be told in a whole and effective way.

**Keywords:** Body; incorporation; mediumistic trance; religion anthropology; Umbanda.

## SUMÁRIO

|          |  |            |
|----------|--|------------|
| <b>1</b> | <b>INTRODUÇÃO</b> .....  | <b>12</b>  |
| <b>2</b> | <b>O CAMPO RELIGIOSO DA UMBANDA</b> .....  | <b>29</b>  |
| 2.1      | INFLUÊNCIAS RELIGIOSAS NA FORMAÇÃO DE UMA ESTRUTURA RITUAL PRÓPRIA .....   | 29         |
| 2.2      | CONTEXTO HISTÓRICO E SOCIAL DA UMBANDA: MITO DE ORIGEM E HERANÇAS CULTURAIS .....  | 48         |
| 2.3      | TRANSE MEDIÚNICO E RITUAL: O LUGAR DO CORPO NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS .....   | 57         |
| 2.3.1    | <b>O Transe nos cultos de tradição africana e Candomblé</b> .....  | <b>59</b>  |
| 2.3.2    | <b>Interfaces do espiritismo kardecista com a Umbanda no transe e as fronteiras com a abordagem psicológica</b> .....                  | <b>61</b>  |
| 2.3.3    | <b>O corpo enquanto morada do sagrado na Umbanda e o transe umbandista como uma “mediunidade de fronteira”</b> .....                   | <b>65</b>  |
| <b>3</b> | <b>O CAMPO DE PESQUISA: ESTUDO DE CASO EM UM TERREIRO DE UMBANDA EM JUIZ DE FORA – MG</b> .....  | <b>70</b>  |
| 3.1      | DUPLA PERTENÇA: DESAFIOS DE PESQUISA EM LUGAR DO SEU PRÓPRIO CULTO .....   | 71         |
| 3.2      | O “DESENVOLVIMENTO MEDIÚNICO DA UMBANDA NO “FLUXO DA VIDA”: MÉDIUNS, ENTIDADES, CORPOS, DISCIPLINAS E MATERIAIS .....                  | 84         |
| 3.3      | “UM DIA NA GIRA”: RELATO DE MEU DUPLO PAPEL EM CAMPO ...   | 108        |
| 3.4      | A INFLUÊNCIA DO SANTO DAIME NO MEIO UMBANDISTA: DIÁLOGOS RELIGIOSOS E INTERAÇÕES CORPORAIS .....                                       | 127        |
| 3.5      | TEIAS DE RELAÇÕES ENTRE INCORPORANTES E INCORPORADOS, E O QUE DE FATO SE INCORPORA: “MAS, AFINAL, O QUE OS GUIAS QUEREM DE NÓS?” ..... | 134        |
| 3.5.1    | <b>Com a palavra, Pai Cruzeiro das Almas, o preto-velho da Calunga</b> .....   | <b>135</b> |
| <b>4</b> | <b>INCORPORAÇÃO E TRANSE MEDIÚNICO COMO PROCESSOS DE CRIAÇÃO DE UM “CORPO TOTAL”: O SABER RELIGIOSO QUE</b>                            |            |

|     |  |            |
|-----|--|------------|
|     | <b>MODELA SUJEITOS .....</b>   | <b>142</b> |
| 4.1 | AS DIMENSÕES CONSTITUINTES DO RITO NA DISTINÇÃO E REINTEGRAÇÃO DOS CORPOS SOCIALMENTE CONSTRUÍDOS ...  | 144        |
| 4.2 | “NO FLUXO DA VIDA”: TÉCNICAS CORPORAIS APREENDIDAS E O PARADIGMA DA CORPOREIDADE .....                 | 155        |
| 4.3 | O LUGAR DAS EMOÇÕES NA RELAÇÃO GUIA-MÉDIUM E SUA INFLUÊNCIA NUMA CONSTRUÇÃO CORPORAL ARQUETÍPICA ..... | 173        |
| 5   | <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>  | <b>187</b> |
|     | <b>REFERÊNCIAS .....</b>   | <b>197</b> |

## 1 INTRODUÇÃO

Quando resolvi me inscrever para o processo seletivo de um doutorado no âmbito das Ciências Sociais, me disseram que o resultado final deste, o fruto chamado “tese”, dizia muito sobre quem éramos. Mais do que isso, a tese era, de certa forma e em certa medida, a nossa própria história pessoal, refletida em cada uma de suas linhas. Mas “a tese”, esse compilado final de um processo de pesquisa que dura em média quatro anos, não era, nem de longe, apenas isso, “um fruto de uma pesquisa de quatro anos”. A tese não é, tampouco, assim como também dizem, um “filho” que parimos, ou uma parte de nossa história vivenciada durante certo período estipulado de tempo... E agora, que a vejo de fato quase<sup>1</sup> pronta, percebo talvez que seja muito mais do que isso, pois a tese não é apenas uma “filha” ou uma “parte de nós”: a tese reflete, antes de tudo, uma narrativa completa sobre nossa vida, onde temos a oportunidade única de escrever, analisar e ao mesmo tempo assistir qual é, de fato, a nossa busca inicial e final sobre quem somos. Quem verdadeiramente somos. É nossa busca ontológica, antropológica, de nós para nós mesmos... De nós, para nós, para a sociedade e para o âmbito que nos cerca, e também para aquele que nos escapa, que vai para além de nós. Como Da Matta (1977) refletindo sobre a função social dos ritos, sendo estes mensagens da sociedade sobre ela mesma, e, para ela mesma. O processo de feitura da tese é uma iniciação para a vida, para a sua vida. Para a vida de tantos, uma vez que ela contribuirá para a formação de um conhecimento que nasce da nossa própria sede de descoberta, desta busca que, embora se origine em nosso âmago, jamais poderia encerrar-se em nós mesmos: esse conhecimento produzido escorrerá de nossas mãos, mente e coração, e afetará muitos que também queiram dele beber.

E, como bem se sabe, falar de si próprio é como abrir uma caixa-preta, ou a temível caixa de Pandora de dentro da qual saem todos os males do mundo. É encarar tudo aquilo em nós que de mais é aterrorizante. Quando me lancei numa proposta de pesquisa que tomava o corpo na Umbanda como um tema de estudo, prontamente fui “categorizada” como uma “pesquisadora em religião afro-brasileira”. E cheguei até mesmo a aceitar o encargo, em certa medida, pois afinal, não era isso

---

<sup>1</sup> Digo “quase” pois acredito que, ainda que feita, refeita e enfim defendida, uma pesquisa de tese é sempre uma pesquisa viva e reside continuamente num processo “em aberto”. Digo isto igualmente inspirada pelos “fluxos de vida ingoldianos” que me atravessaram ao longo deste trabalho.

que eu estava fazendo? Não era o terreiro o meu campo de pesquisa? Mas não era. Não era o terreiro. Não era sobre religião afro-brasileira. Tampouco era sobre Umbanda, pelo menos “não só sobre Umbanda”. Não era nada disso, como eu mesma percebera em pleno processo de pesquisa, observação e escrita. Era, antes de tudo, uma pesquisa sobre *o corpo*. O corpo *na Umbanda*, é verdade. Mas sobre o *corpo*, instrumento primeiro do homem, como diria Marcel Mauss (1925). Ou, ainda, como mostra Thomas Csordas (2008), o corpo como aquilo que “está no mundo desde o princípio”.

E era justamente esse corpo o que mais me encantava. O corpo. Mas o que é um corpo? E como falar do corpo, como também indagou Latour (2004)? De que é formado um corpo, afinal? Um aglomerado de carne, de células e tecidos que preenchem a estrutura óssea? Uma fisicalidade pura, destituída de quaisquer outros atributos? Ou se trataria de uma corporeidade, um *embodiment*<sup>2</sup>? Do que se trata afinal, tratar do corpo? Essas são questões iniciais, que obviamente, não se encerram no caráter físico dado e destacado, à priori e de maneira mais visível e manifesta, no que chamamos de “corpo”. Não é de se estranhar que, quando um indivíduo morre, paramos de chamá-lo pelo seu nome de batismo e prontamente começamos a nos referir ao “corpo”: “pois o corpo de fulano chegará às 9h para o enterro”... Ora, o fulano deixa, portanto, de “ser” um corpo, para “ter” um corpo, que no caso, acabara de perder...

Há uma radical separação aqui entre Corpo e Ser, ou Corpo e Mente, ou Corpo e Espírito, seja lá como preferamos dividir, a depender das visões religiosas. Mas, independente mesmo de um viés religioso, é fato que, na hora da morte, o fulano deixa de ser o fulano, para se tornar um corpo, que já nem é bem mais ele mesmo, embora paradoxalmente ainda seja. Um corpo frio e morto, que será analisado numa autópsia e terá um provável fim num caixão, enterrado ou cremado num cemitério qualquer determinado pela família ou pelo Estado.

O que garantiria, portanto, a Vida no corpo? A morte sempre foi um assunto que me assustou. É um assunto que assusta toda a humanidade, em verdade. E mesmo aqueles que dizem não a temer, seja lá por motivos religiosos que creem na “vida após a morte”, ou até mesmo pelo ceticismo puro de saber e se conformar com

---

<sup>2</sup> O termo corporeidade (*embodiment*) estabeleceu-se na literatura para enfatizar a dimensão encarnada – corporificada – da cultura e das práticas sociais (do conhecimento, das emoções, da moral, etc.) (RABELO, 2011, p.15).

o fato, acredito que todos sentem, em maior ou menor grau, a carga extrema que o assunto traz. No meu caso, a carga não foi só extrema. Foi paralisante. Tão perturbadora ao ponto de me fazer entrar num quadro ansioso depressivo, pasmem, em pleno estudo sobre o corpo no contexto católico em meados de 2013, na exata metade do curso de Mestrado. Eis que a semente do pânico do tema “morte” há muito já estava plantada em mim, sem que eu percebesse na época o quanto ela já germinava.

Em meio a peregrinos e romeiros na pesquisa para a dissertação, eu ouvira muitos discursos sobre os corpos que se construíam ao longo da jornada: de jovens a idosos, nada naquelas pessoas podia responder à minha indagação: “mas de que valem, afinal, os milagres de Nossa Senhora da Piedade, se no fim só tarda aquilo que já sabemos ser inevitável e como Fernando Pessoa já tão bem havia colocado, que ‘a vida é nada’”? Pois era vergonhosa a minha falta de fé perante a daquelas pessoas. Eu andei por quase trinta quilômetros junto deles e me emocionei com suas histórias. Me impressionei com suas crenças e suas devoções, e aquilo me fascinou e me fez querer continuar seguindo, mesmo com meu pé “já todo estourado de bolhas”. Quando chegamos ao destino final, a pequenina cidade de Piacatuba, onde se encontrava a tão querida igreja dedicada a Nossa Senhora da Piedade, pude perceber que o que me moveu não foi a fé “no divino”, mas a fé nos homens e mulheres, na humanidade, que podia tornar divino, através deles, o que para mim era, até então, incompreensível. Pelo menos naquela “fase” da minha vida, que, impregnada dos valores científicos, há muito me distanciava cada vez mais de quaisquer vestígios místico-religiosos. Eu havia me transformado, pouco a pouco, na “filha de um meio”. Por osmose. Eu havia matado em mim, sem que eu mesma percebesse, toda a fé católica que a pequena Joanna ostentava aos onze, quando comungava pela primeira vez.

Eu nem mesma fizera questão de entrar na igreja junto com os peregrinos, afinal já havia estado um dia antes no interior daquela, e, pessoalmente para mim bastava. A efervescência ritual (DURKHEIM, 2000) da festa dos peregrinos já havia sido tomada por mim no momento mesmo da chegada deles na cidade, na recepção calorosa, afora o processo todo que eu havia acompanhado durante o percurso de quase trinta quilômetros. Mas, eu não podia estar mais enganada: simplesmente eu estava perdendo a chance de presenciar o momento auge daquele ritual. O que me definiria não só como uma pesquisadora medíocre e esnobe, por se recusar a

“andar mais um quilômetro de morro acima para ver uma santa”, mas antes de tudo, por negar a enfrentar a mim mesma, que desde nova mantinha grande devoção a Maria. Eu negava a mim mesma. Negava o fato de que, talvez por temor, provavelmente a tão neutra antropóloga pudesse se deixar envolver “pelo calor do momento” e por sua devoção pessoal há muito sufocada. “Losing My Religion”, como dizia aquela música do R.E.M.; nenhuma “Piedade” podia, pois, restar para mim... Fui tola. E, como já era de se esperar, o resultado final não podia ser outro a não ser “me perder de vez de mim e em mim mesma”, culminando, como consequência máxima, em um transtorno de ansiedade-depressiva em meados daquele mesmo ano.

Negar a fé nos santos ou na Igreja, ou seja lá em qualquer religião que fosse, não fez de mim uma antropóloga mais brilhante, e tampouco me fizera vencer o medo da morte. Muito pelo contrário: foi justamente a negação dela que fez com que o medo tomasse uma força inigualável dentro de mim, me paralisando não só como pesquisadora, mas como pessoa. Eu, que há muito não sabia nem como rezar direito, me vi pedindo desesperadamente ajuda para kardecistas, católicos, e todo o mais tipo de “gente religiosa e de fé” que eu pudesse recorrer. Frequentei durante um tempo palestras espíritas, mas a abstração do corpo em prol do espírito era tamanha que não pude enxergar ali qualquer coisa mais que pudesse “me salvar” daquele estado de descrença e apatia. Pelo menos na Igreja Católica havia um corpo, literalmente falando...

Quando eu já havia desistido da minha busca espiritual, conformando-me mesmo que afinal, “a vida era nada”, uma amiga me convidara para ir conhecer um terreiro de Umbanda, que ela havia começado a trabalhar como médium, chegando até mesmo a se batizar na religião. Eu, infestada dos preconceitos sociais mais vis, olhei torto e disse que “*iria pensar*”. Mas, um dia, o “*vou pensar*” me fez chegar até lá. Eu fui sem saber muito o que me esperava e o que aconteceria: fui como tinha que ser, como uma cega no escuro, coisa que há muito eu já estava, em verdade. Mas eis que estava lá, aquilo o que eu procurava sem saber ao certo, e aquilo que me esperava, também sem saber. Ou talvez já soubesse: mais uma vez, o *corpo*.

Imbuída de um forte sentimento de pertença àquele lugar, mesmo sem nunca ter estado ali antes – pelo menos não fisicamente - me fascinei pelo que eu vi como um verdadeiro “espetáculo dos corpos”: corpos que incorporavam outros que não eles mesmos. Corpos incorporantes, corpos que davam lugar àqueles que um dia

também tinham tido corpos, mas não mais. Ora, o fulano que perdera seu corpo vivo para o cemitério - como expus há umas páginas - tinha novamente a chance de se fazer presente por meio de outros corpos que não os seus - “usavam”, pois, corpos alheios. E que grande magia havia naquilo! Como podiam duas pessoas ocupar um mesmo corpo ao mesmo tempo? Achei que nem a Física explicava aquele fenômeno todo que se punha a desenrolar diante de meus olhos. Mas ela explicava. Não só a Física, tal como a conhecemos, mas uma área dela bastante específica e que vem ganhando cada vez mais força por parte dos espiritualistas<sup>3</sup>, a chamada Física Quântica.

Nesta época, eu me encontrava (e ainda hoje me encontro) em profundo diálogo com autores que tem grande afinidade com aquilo o que a antropologia tem chamado de “virada ontológica”, ou “antropologia relacional”, que se baseava na premissa ainda mais inclusiva do pesquisador em seu próprio campo, além do método já chamado por Ruth Cardoso como “participação-observante”, que se relacionava com este e era afetado por ele, na medida em que também afetava. Autores como o clássico Marcel Mauss, e outros, como Tim Ingold, Bruno Latour, Philippe Descola, Thomas Csordas, David Le Breton, permeavam meus estudos e meus entendimentos sobre novas formas de abordar o corpo.

O corpo era então tomado não mais como um tema em isolado, mas como o principal meio de abordagem para tantas mensagens que precisavam ser passadas, que precisavam literalmente de *um corpo* para ganhar vida. Fazendo uma analogia aos vocábulos usados por Ingold, tomei o corpo como um verdadeiro “fio condutor” a partir do qual histórias poderiam ser contadas, experiências poderiam ser demonstradas, e, em última instância, teorias poderiam ser formuladas.

---

<sup>3</sup> Aqui, refiro-me como espiritualistas as pessoas que, ao mesmo tempo em que comungam da doutrina espírita codificada por Allan Kardec, vão além dela e abarcam em suas vidas religiosas outras vertentes também segundo as quais creem na vida após a morte, ou na imortalidade do espírito frente a morte do corpo físico ou material. Segundo Amorim (1989): "Sob o ponto de vista fenomenológico ou experimental, o Espiritismo tem relações com o Moderno Espiritualismo ocidental, uma vez que o elemento primordial desse movimento foi o fato mediúnico. Do mesmo modo, o Espiritismo tem vínculos com as correntes espiritualistas do Oriente, sob o ponto de vista filosófico da reencarnação; sob o ponto de vista histórico, entretanto, nem mesmo com as escolas e doutrinas reencarnacionistas a codificação do Espiritismo tem liames diretos. Quando se formou a doutrina com o nome de Espiritismo? No século XIX. As doutrinas orientais, aquelas que têm mais afinidade com o Espiritismo, em virtude da velha crença na reencarnação, já existiam desde milênios". (p. 33)

Por essa lente tão fantástica de se olhar o mundo, onde todas as coisas estavam conectadas e em constante relação, olhei para o *fenômeno da incorporação* no terreiro de Umbanda o qual eu havia visitado e enxerguei nele traços profundos, expressados na prática, das teorias as quais eu tanto me dedicava a entender e a pesquisar. À primeira vista, vi corpos que se construía num processo contínuo, aparentemente sem um rígido controle ou método que os delimitasse, visto que muitas expressões se davam de forma genuína – ou pelo menos era assim que eu percebia, tal qual o rizoma de Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs* (1995). Mas, confesso, eu estava enganada, como demonstrarei no capítulo final deste trabalho: por detrás da aparente fluidez dos processos e dos fluxos que atravessavam médiuns, guias e objetos religiosos, havia sim, de forma um tanto camuflada, outras vezes nem tão camuflada assim, métodos de modelagem de corpos e de condutas comportamentais, que chegavam à beira da rigidez quando vistas mais de perto nos bastidores, isto é, nas giras fechadas de desenvolvimento mediúnico.

Fiz um enorme esforço para tentar enquadrar as experiências vividas e observadas em campo numa visão estritamente ingoldiana, tomando cada ação como a manifestação daquelas ideias que o autor defendia em suas obras. Mas, mais tarde acabei percebendo, tal como existe – como um contraponto, uma *estrutura* invisível na suspensão hierárquica no estado de *communitas* (TURNER, 1974), também existia rigidez na fluidez dos processos mediúnicos que observei no terreiro: os corpos não se modelavam e nem se construía num livre devir puramente acidental, antes eram colocados sob a tutela de um desenvolvimento mediúnico que era estruturado e paulatinamente cumprido dentro de um período específico de tempo.

Enfim, compreendi que minha abordagem e análise não poderia se dá apenas no nível da antropologia relacional, uma vez que havia ali muito mais de uma teoria foucaultiana – em seu conceito sobre os “corpos dóceis” (1987) -, do que eu podia imaginar à priori. Eu precisava, portanto, “voltar duas casas” e rever todo o meu trabalho de pesquisa por mais uma camada de lente, a da antropologia estrutural. Só assim, então, e a partir desta, eu poderia compreender de forma mais clara possível o fenômeno o qual eu estava diante e, mais do que isso, tentar unir duas perspectivas muito opostas no mesmo caso. Ou, como propõe Thomas Csordas (2008): eu deveria tentar colapsar dualidades.

Assim sendo, para dar início a esta trajetória peculiar pela qual o corpo deve passar para ser visto de forma devida e contextualizada dentro (e também fora) do âmbito umbandista, demonstrarei no primeiro capítulo desta tese, intitulado de “*O campo religioso na Umbanda*”, que diversas são as influências religiosas e culturais que compõem a Umbanda, fato que a coloca como uma religião genuinamente brasileira segundo influentes autores estudiosos do tema, tais como Bastide (1971), Camargo (1961), Ortiz (1991), Negrão (1993), Concone (1987). De base cristã, alicerçada sob a égide do kardecismo, traz em seu seio uma encruzilhada de crenças que abarcam catolicismo, ancestralidade africana – com o culto aos orixás – bem como indígena, com forte influência xamânica de rezas terapêuticas e culto aos antepassados. Esse reconhecimento da Umbanda pelos intelectuais como uma religião essencialmente brasileira, reunindo, segundo Pessoa (apud GIUMBELLI, 2002) as “contribuições das três raças que conformam o povo brasileiro. (...) Nela encontraríamos a experiência do branco, a tradição do índio e a magia do negro”, ao passo que Arthur Ramos (1934) a referiu como uma religião “afro-indo-católico-espírita-ocultista”.

Tal miríade permitiu que a Umbanda se tornasse uma religião atraente para diferentes grupos, reunindo num só campo, tanto jovens que buscam no “retorno à natureza” um contato com o sagrado, quanto idosos que, em sua maioria, a buscam para tratamentos de cura e resolução dos problemas que os afligem em seus cotidianos, o que poderá ser visto no tópico um deste mesmo capítulo, sobre as “*Influências religiosas na formação de uma estrutura ritual própria*”.

Desse modo, “A Umbanda”, em contraposição e - ao mesmo tempo - em completude como o que podemos chamar de “as umbandas”, se bifurca numa verdadeira encruzilhada de sentidos e caminhos que se fazem através do que intitula-se hoje de “linhas de Umbanda”. Tais linhas são ramos de uma grande constelação religiosa cuja própria origem remonta a tantas possibilidades, como serão demonstradas, que qualquer afirmação de qual seria, de fato, sua fonte, poderia ser considerada uma empreitada pretensiosa. Alguns destes mesmos intelectuais, e também muitos dos religiosos, ousaram destrinchar tais caminhos que nos levariam de volta a essa origem em comum. Mas, percebo que todas elas, ao final, fazem nada mais do que reafirmar o sincretismo essencial desta religião que hoje chamamos de Umbanda.

A mais famosa destas “umbandas” é a chamada Umbanda Raiz ou Umbanda Branca, cuja origem remonta ao mito de fundação por Zélio de Moraes, datando de 1908. Nesta linha – talvez a mais conhecida, e também tida como a “linha originária”, há forte influência – mas não só – do espiritismo de Allan Kardec. Elementos católicos se fundem em grande medida com influências afros, como o culto aos orixás. Assim, o sincretismo religioso que comunga santos católicos e deuses africanos sob uma base espírita kardecista encontra terreno fértil para se estabelecer nesta Umbanda chamada Raiz ou Umbanda Tradicional. Em seus rituais, os religiosos usam vestimentas brancas, fios de conta (guias), defumadores, fumo, bebidas (alcoólicas ou não), imagens, pontos riscados com pomba<sup>4</sup>, não havendo uso dos tão famosos atabaques, instrumento africano muito presente em outras vertentes umbandistas.

Em uma linha também de forte influência kardecista, originou-se a Umbanda de Mesa, ou Mesa Branca, que, realizada tal qual uma reunião mediúnica espírita, dá “passagem” para a manifestação de guias espirituais (mentores, como chamados no kardecismo) tidos como tradicionalmente “de Umbanda”, isto é, caboclos e pretos-velhos, principalmente. Estes, ainda que mantenham uma “roupagem fluídica”<sup>5</sup> essencialmente “umbandista”, se adequam ao modo de trabalho espírita de Kardec, inclusive se sentando, literalmente, ao redor de uma mesa, daí a origem do nome desta vertente. Todos os itens utilizados pela Umbanda Tradicional não são usados aqui, com exceção da água e das vestimentas brancas.

Outra linha, esta mais africana e menos europeia, se desenvolveu através da Umbanda e que ficou conhecida como Omolocô - alguns chamam também de Umbandomblé, por trazer fortes traços candomblecistas e amplo culto aos orixás. Seu fundador é Tancredo da Silva Pinto, ou Tata Ti Inkice Tancredo, que defendia a origem africana da Umbanda, sendo o culto Omolocô, segundo ele (1970), proveniente do sul da Angola. Assim, Tata Tancredo se tornou o representante daqueles que defendiam uma umbanda mais “africanizada”, onde são permitidos e realizados os sacrifícios animais<sup>6</sup>, o uso de atabaques e tambores em seus rituais, fazendo uma frente contrária ao que era defendido na época pela Federação

<sup>4</sup> Inscrição de símbolos mágicos no chão do terreiro com giz de calcário.

<sup>5</sup> Modo pelo qual se apresentam e se caracterizam, através de trejeitos, sotaques, modo de falar e de se portar.

<sup>6</sup> Princípio candomblecista conhecido como “corte”, pelo qual era liberado o “axé”, força vital necessária para a realização dos trabalhos espirituais.

Espírita de Umbanda (FEU), que, por sua vez, procurava se dissociar dessa imagem afro dentro da Umbanda.

Há também uma vertente umbandista oriunda de um processo de transnacionalização ocorrido na Argentina e Uruguai, cuja ênfase recai sobre rituais do Batuque, muito presentes em Porto Alegre – RS, mesclada à própria Umbanda e também à Quimbanda. Na verdade, neste caso, a Umbanda seria uma espécie de religião introdutória aos adeptos para que estes pudessem seguir até a iniciação ao Batuque.

Do outro lado do território brasileiro, ao norte, uma outra Umbanda, oriunda dos rituais indígenas de Pajelança, bem como do culto aos chamados “encantados” da Jurema e Catimbó, surge com forte viés xamânico, devido à interferência realizada pela figura do pajé - o indígena que seria uma espécie de sacerdote feiticeiro e/ou curandeiro, que teria a capacidade de “atravessar” os mundos - neste culto. A Umbanda Xamânica, nascida através da pajelança cabocla, traz não só elementos rituais indígenas, mas também certa influência do catolicismo, e seu ponto forte seria os trabalhos de cura de enfermidades e patologias de todas as ordens, através das chamadas “medicinas populares”, sendo comum o uso de tabaco e outras plantas medicinais, orações e benzeduras, além da defumação.

Semelhante a esta última, com forte influência indígena e também católica, há uma linha umbandista oriunda do Santo Daime, religião esta nascida no coração da floresta amazônica, no estado do Acre em 1930 por Raimundo Irineu Serra. Mas foi a mãe-de-santo candomblecista conhecida como Baixinha, juntamente com Sebastião Mota, considerado como o principal sucessor<sup>7</sup> do mestre Irineu, quem deram as diretrizes para a união Daime e Umbanda. Com a consagração do chá indígena da Ayahuasca, mesclado a incorporações de guias espirituais tais como pretos-velhos, erês, exus, pombagiras e caboclos, principalmente estes últimos, a vertente que ficou conhecida como Umbandaime ganha, em 1988 na cidade de Lumiar – RJ, a primeira Igreja/Terreiro “Lua Branca”, que celebraria oficialmente esta união através da liderança de Baixinha, sob a égide do caboclo Tupinambá. No Umbandaime, há também o culto e até mesmo a manifestação dos orixás, mas esta difere radicalmente das possessões feitas por estes nos iniciados candomblecistas.

---

<sup>7</sup> Não sem controvérsias. Há uma corrente do Santo Daime que não enxerga o “padrinho” Sebastião Motta como o sucessor legítimo de “mestre” Irineu.

Duas outras vertentes, distintas porém semelhantes entre si, são a Umbanda Sagrada, de Rubens Saraceni, e a Umbanda Esotérica, de W.W. da Matta e Silva, ambas com pretensão de estruturar e codificar a Umbanda num escopo teológico que servisse não apenas de orientação aos praticantes, mas também para a formação de médiuns e sacerdotes em moldes à um colégio de “iniciação mágica”, assemelhando-se à Ordens ocultistas, uma vez que tanto Saraceni quanto Matta e Silva eram considerados magos iniciados nos mistérios sagrados herméticos e filosofia esotérica. Ambos, Saraceni e Matta e Silva, foram exímios escritores de obras publicadas acerca do tema, bem como fundadores de escolas de instrução umbandista, sendo Saraceni o responsável pela criação do Colégio de Umbanda Sagrada Pai Benedito de Aruanda (1991), comandado atualmente pela sua esposa Alzira, e Matta e Silva dando início à base doutrinária que culminou na fundação da Faculdade Teológica de Umbanda (FTU) em 2003 na cidade de São Paulo, que é dirigida hoje por seu sucessor Rivas Neto.

Uma última vertente ainda, mais pós-moderna e recente, e ainda em processo inicial de formação, é o que cunhei de Umbanda New Age ou Umbanda Holística, onde muitas práticas das consideradas “terapias holísticas” tais como *reiki*, apometria, *thetahealing*, *barras de access*, constelação familiar, acupuntura, alinhamento de *chakras*, ensinamentos do *yoga* e do *tantra* - todas estas repletas de conceitos orientais e zen-budistas -, se mesclam com rezas, benzeduras e manifestações semelhantes às incorporações tradicionais realizadas pelos guias na Umbanda, porém aqui ocorrem de forma considerada mais sutil, e são chamadas de “canalizações”. Todas essas práticas geralmente têm ocorrido em reuniões realizadas dentro das salas e dos consultórios promovidas por estes terapeutas holísticos, onde um deles dirige, abre e encerra “os trabalhos”.

Essa breve incursão introdutória nestas nove principais linhas ou vertentes de Umbanda se fez necessária com vias a justificar as muitas interfaces pelas quais meu campo de pesquisa comporta e atravessa através delas, em maior ou menor medida. Escolhi a Tenda Umbandista Força da Luz e Amor (TUFLA) para a realização de meu trabalho não apenas por ela fazer parte de minha vivência pessoal, enquanto antiga frequentadora e posteriormente médium da Casa, mas também por ela se mostrar um campo fértil por onde estas distintas linhas e modos de “fazer umbanda” fazem morada e se desenvolvem ainda mais para além delas, de uma forma muito peculiar, que é justamente meu principal foco de pesquisa: o

corpo. Estas linhas e modos de realização umbandista é marcado no corpo através do que na TUFLA é, talvez, o ponto alto de seu trabalho: o chamado “desenvolvimento mediúnico”, onde corpos são, literalmente, moldados e construídos, seja socialmente, emocionalmente, fisicamente e, claro, espiritualmente.

Desta forma, entender o modo e os mecanismos pelos quais o corpo é concebido nessas principais linhas que estruturam o tipo de Umbanda que é praticada na TUFLA é de suma importância. O corpo é, sem dúvida, o lugar onde todas as concepções religiosas e os tipos de umbanda se manifestam, uma vez que suas características mais elementares estarão ali, expressas de forma irrevogável na expressão do médium incorporante. Desde sua anúncio pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas<sup>8</sup> através de Zélio – mito de origem o qual abordarei de modo um pouco mais detalhado no segundo tópico deste mesmo capítulo, intitulado “*Contexto histórico e social da Umbanda: mito de origem e heranças culturais*” -, a Umbanda fez-se no ato um meio de manifestação do corpo: é, impreterivelmente, através dele que as comunicações espirituais se darão.

Assim, o transe mediúnico manifesto no corpo é o fenômeno chave que abre a compreensão de todo o sistema religioso umbandista, uma vez que sem a incorporação dos guias espirituais nos médiuns não há, literalmente, Umbanda. Portanto, pode-se afirmar que a incorporação é, sem dúvida, a característica comum e elemental presente em todas as concepções existentes acerca d’A Umbanda ou das umbandas, tais como as conhecemos hoje. E, arrisco a dizer, assim permanecerá por muito tempo enquanto Umbanda for de fato Umbanda, pois acredito que, no dia em que o corpo sair de cena nos rituais umbandistas, será, portanto, o próprio fim desta.

O transe, então, essa manifestação corpórea conceituada como um estado alterado de consciência, que perpassa corpo, mente e espírito, é concebido a partir de diversos vieses que se espalham e interpenetram por algumas áreas do conhecimento. O que aqui nos interessa, e que dissertarei sobre no tópico “*Transe mediúnico e ritual: o lugar do corpo nas religiões afro-brasileiras*”, são as abordagens oriundas das concepções psicológicas, teológicas, sociológicas,

---

<sup>8</sup> O Caboclo das Sete Encruzilhadas, considerado o guia fundador da religião umbandista, profere ao se manifestar pela primeira vez através do corpo de seu médium Zélio Fernandino de Moraes que a Umbanda seria “a manifestação do espírito para a prática da caridade”.

antropológicas e religiosas, o que me ajudará, ao longo do trabalho de pesquisa, a formular uma espécie de antropologia religiosa do corpo. Eu chamarei isso mais tarde, como demonstrarei, de “mediunidade de fronteira”, sendo esta um tipo muito específico de mediunidade concebido literalmente dentro do corpo umbandista (tanto o corpo do sujeito “médium”, quanto do corpo estrutural religioso), seguindo as pistas propostas por Marcel Mauss e sua teoria do “homem total”<sup>9</sup>, fundamental para a compreensão deste “sujeito-médium”.

Um olhar religioso sobre o tema coloca a incorporação como algo que, sendo ao mesmo tempo natural (no sentido de não ser uma patologia), é de igual modo uma “experiência incomum”, sendo defendida por Peixoto (2019) até mesmo como um estado não apenas “alterado de consciência”, mas também um estado “superior de consciência”. Este autor defende ainda a ideia de que o processo de incorporação serviria inclusive como um indutor terapêutico<sup>10</sup>, uma vez que sentimentos como terror, ansiedade, medo, culpa, raiva, frustração, incerteza e alienação são enfrentados dentro dos rituais religiosos, tanto em caráter assistencial público, quanto no próprio desenvolvimento mediúnico.

Porém, esta é uma concepção, de certo modo, moderna, e difere bastante da dos primeiros estudos sobre o tema na Umbanda, como no caso de Nina Rodrigues (1900) e tantos outros, que a tomavam sob uma perspectiva psico-patologizante, uma vez que na abordagem médica, a palavra “transe” traz em si embutida o significado de “crise”, tratando-se, portanto, de um momento crítico no qual o sujeito está imerso. Foi justamente por essas “crises” já terem sido tão amplamente estudadas por médicos e psiquiatras na Europa, com o advento da psicanálise, que o pesquisador francês Roger Bastide empreendeu um profundo estudo em território brasileiro para observar os transe rituais candomblecistas, constatando que “em vez de manifestações perturbadas dos gestos, deparei com uma liturgia corporal

<sup>9</sup> Em “As Técnicas do Corpo” (MAUSS, 1925), o “homem total” seria aquele sujeito imbuído de características não apenas biológicas, mas também psicológicas e socioculturais.

<sup>10</sup> Pude verificar isso em campo, como demonstrarei, através da vivência que tive com uma médium da TUFLA, que nomeei de modo fictício de Sophia, onde ela relata ter se curado de muitos desses sentimentos através do trabalho mediúnico na Umbanda. O que me chamou atenção e causou minha proximidade com Sophia foi justamente o fato de que a história dela, em muitos momentos, se assemelhava à minha própria história (como relatei de forma introdutória no início deste texto), sendo inclusive análoga até mesmo a nossa chegada e entrada no terreiro: ambas com casos depressivos-ansiosos, e ansiando pela “comunhão com o Sagrado”. Além disso, fomos convidadas a conhecer e a frequentar a Casa por uma mesma amiga em comum, ainda que nós mesmas não havíamos nos conhecido antes de adentrarmos como médiuns-membros.

admiravelmente regrada” (2016, p.92). Tal tema será visto no tópico “*O Transe nos cultos de tradição africana e Candomblé*”, onde mostrarei como esse autor defende uma visão do transe como este sendo um “fato social” a ser estudado por uma análise sociológica, e que não deveria se restringir a debates médicos e psicanalíticos.

Bastide (2016) compara o transe dos negros ao transe de santos católicos, tomando o arrebatamento de Santa Tereza d’Ávila como exemplo, tendo esta última escrito a magnífica obra “*As Moradas do Castelo Interior*” (ÁVILA, 1577) como fruto de sua experiência corpórea, ao passo que o negro africano, defende Bastide, faltando-lhe a escrita, usa “a linguagem dos gestos”. Ainda na aparente oposição da abordagem cristã do transe e da concepção afro, é possível perceber, como demonstra o autor, que em ambos os casos o tipo de transe varia de acordo com sua natureza: enquanto o cristianismo vai opor “êxtase divino” e “possessão demoníaca”, o culto afro contrapõe a possessão pelos deuses da possessão pelos mortos, que seriam os espíritos desencarnados de natureza inferior aos deuses, logo, vista não com bons olhos quando ocorrem.

Já numa perspectiva mais psicológica, que será debatida em “*Interfaces do espiritismo kardecista com a Umbanda no transe e as fronteiras com a abordagem psicológica*”, o transe é tido como algo similar ao sono, porém se diferenciando deste por conservar certo “estado de vigília”. O que é algo interessante a ser observado, uma vez que existe um mito muito presente nos terreiros nas narrativas que englobam a incorporação: a de que o médium “apagaria” em decorrência das manifestações espirituais. Ainda nos casos considerados “trances de nível profundo”, o médium não fica completamente inconsciente, como defende uma perspectiva espírita kardecista: “há lembrança subliminar porque o espírito do médium está ligado ao corpo” (MOURA, 2014, p.120).

Na visão do espiritismo de Kardec, beirando a fronteira psicológica e adentrando a uma explicação mais metafísica do fenômeno, o transe mediúnico é tido como um estado limiar entre a vigília e o sono que abre as portas do subconsciente, sendo um estado de baixa tensão psíquica, logo, de baixa atividade mental que estreita o campo da consciência e dissociação. Enquanto no kardecismo os “tipos mediúnicos” em níveis de transe variam basicamente entre “superficial”, “parcial” e “profundo”, na Umbanda, essa nomenclatura se adapta nos casos dos médiuns frequentemente divididos entre “conscientes”, “semiconscientes” e

“inconscientes” (ainda que haja conservação de certa parcela da consciência no processo). Entre um extremo e outro, existem as nuances, que são classificadas, todas elas, num mesmo e único nível: o da parcialidade ou o da semiconsciência. É exatamente neste limiar do semiconsciente, como pretendo demonstrar ao longo da pesquisa onde se encontram a grande maioria dos médiuns umbandistas de incorporação.

Comungando de todas essas perspectivas acerca do transe a fim de dar início a uma reflexão própria sobre a incorporação na Umbanda, defenderei, no tópico “*O corpo enquanto morada do sagrado na Umbanda e o transe umbandista como uma ‘mediunidade de fronteira’*”, que - assim como também propõe Csordas (2008), em sua teoria da corporeidade (*embodiment*) - é radicalmente impossível separar corpo e mente. Em uma abordagem fenomenológica, que não distingue a mente e o corpo no nível da percepção, aqui deve-se reconhecer o corpo como sujeito e não como objeto. Ora, se o transe é então definido como um estado alterado de consciência, e se a consciência começa na mente, onde estaria essa mente senão no corpo?

Procurou demonstrar, portanto, que é no corpo onde todos os processos psíquicos mediúnicos se iniciam, e é onde também onde todos eles terminam. Isso porque, sem o corpo, nenhum caráter mediúnico teria sequer razão de assim o ser. O corpo é, por excelência, o canal pelo qual tudo acontece, o médium primordial da ação. É dessa forma que procurarei construir uma abordagem que tome o corpo como um veículo essencial para a manifestação do sagrado, onde ele sirva literalmente de morada para o divino, a fim de que seja possível uma melhor compreensão do sistema cosmológico das religiões afro-brasileiras.

No segundo capítulo, com o nome de “*O Campo de Pesquisa: estudo de caso em um terreiro de Umbanda em Juiz de Fora – MG*”, que dividirei em cinco principais tópicos e assuntos, irei abordar primeiramente os desafios de se realizar uma pesquisa no âmbito em que se exerce sua fé e suas crenças, tendo que lidar assim com meu duplo-papel em campo, a de antropóloga e a de médium. Neste tópico, intitulado de “*Dupla pertença: desafios de pesquisa em lugar do seu próprio culto*”, também colocarei algumas questões teóricas-metodológicas de abordagem.

Num segundo momento, no tópico “*O ‘desenvolvimento mediúnico’ da Umbanda no ‘fluxo da vida’: médiuns, entidades, corpos, disciplinas e materiais*”, irei expor como se dá o desenvolvimento mediúnico no terreiro onde realizei o campo de pesquisa, demonstrarei como a estrutura proposta pela dirigente espiritual (a saber,

um desenvolvimento mediúnico que se desenrola dentro de cinco graus, ou níveis de aptidão) pode de um lado restringir a espontaneidade de um “corpo vivo”, e em outros momentos esse corpo “foge ao controle” imposto.

Isto ocorre quando no ritual (gira) ele consegue ter algum nível de expressão e itinação que “escapa” às redes que delimitam as fronteiras estabelecidas pela estrutura religiosa, o que poderá ser visto no tópico “*Um dia na gira: relato do meu duplo-papel em campo*”.

A seguir, em “*A influência do Santo Daime no meio umbandista: diálogos religiosos e interações corporais*” mostrarei através de um paralelo e breve estudo de caso como mais uma vez estes corpos se reformulam e se readaptam quando postos defronte a novas interações espirituais e religiosas.

E, finalizando este segundo capítulo, darei voz, através de uma entrevista coletada dentro do próprio ritual religioso, a um representante deste mundo invisível, que tanto atravessa o visível quanto atua nele enquanto um agente essencial na relação mediúnica, isto é, o guia espiritual, manifestado através do próprio médium – foco principal desta pesquisa, no tópico que chamei de “*Teias de relações entre incorporantes e incorporados, e o que de fato se incorpora: ‘Mas, afinal, o que os guias querem de nós?’*”.

Na terceira e última parte que compõe esse trabalho, o capítulo intitulado “*Incorporação e transe mediúnico como processos de criação de um ‘corpo total’: o saber religioso que modela sujeitos*” pretendo arrematar todas as pontas das linhas as quais puxei e expus ao longo dessa “tapeçaria” - pra usar o termo ingoldiano - na qual venho trabalhando, e que agora começo a tecê-las em análise teórica um pouco mais aprofundada, costurando o que antes não pôde ser costurado. Procurarei analisar e demonstrar como as questões levantadas no capítulo anterior têm implicações diretas e indiretas nas relações de poder e na rede de sociabilidade que compõem a religião umbandista e, mais do que isso, como estas implicações impactam na construção da identidade dos corpos e dos sujeitos tidos como médiuns.

No tópico “*As dimensões constituintes do rito na distinção e reintegração dos corpos socialmente construídos*” analisarei os momentos rituais, principalmente os liminares, ocorridos dentro do terreiro a partir da ideia de *Estrutura e Communitas*, as quais foram conceituadas e articuladas por Victor Turner, na esteira de Van Gennep. Ao conceber o rito umbandístico dentro desse panorama, é possível

realizar, talvez, o principal intuito deste trabalho, que é transcender tais estruturas, e aqui tomo *Communitas* também como parte da Estrutura, uma vez que é sua “outra face”, o outro lado da mesma moeda. Isso significa dizer que, para ir além do que está formalmente definido, é preciso analisar o corpo e a corporeidade como o sujeito que “faz a liga” em todo esse contexto, a única linha que, se puxada da maneira correta, emaranha tal tapeçaria no que Ingold sugere como “seguir o fluxo da vida”.

No tópico seguinte, que leva justamente esse nome acima mencionado: “*No Fluxo da Vida: Técnicas Corporais Apreendidas e o Paradigma da Corporeidade*”, mostrarei que o médium, ao fazer um caminho ao longo do desenvolvimento mediúnico, constrói 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).

No último e terceiro tópico do também último e terceiro capítulo que “fecha essa tese, que chamei de “*O lugar das emoções na relação guia-médium e sua influência numa construção corporal arquetípica*”, propus a importância de se pensar as relações sociais que são estabelecidas entre os guias de Umbanda e seus respectivos aparelhos mediúnicos, assim como as relações entre os próprios médiuns. Mostrarei que não se trata apenas de uma relação do tipo técnica, em que o médium trabalharia incorporado com seu guia durante algumas poucas horas, uma, ou no máximo duas, vezes por semana. É mais do que isso, são estabelecidos verdadeiros vínculos sociais e afetivos entre estes, que ultrapassam os limites dos terreiros. Os guias atuam, portanto, como já visto em alguns momentos desta pesquisa, de forma íntima e até mesmo familiar para com seus escolhidos.

Num contexto em que as emoções são comumente reprimidas, onde chorar em público deve ser evitado, em que a expressão sentimental é quase que proibida, uma vez que nossa sociedade é caracterizada pela moderação sentimental, o que ocorre durante o processo de incorporação – e mesmo entre os que não incorporam, mas também vivenciam estas experiências emocionais - onde os sentimentos são

fortemente expressos? Em que momento elas ganham relevância? E quais seriam os sentimentos e as emoções que o médium deve demonstrar, e como deve demonstrar?

Através de suas performances e de seus relatos, procurei entender como “a face social se sobrepõe a interioridade dos sentimentos”. (LE BRETON, 2009, p.143), uma vez que determinadas reações emotivas são esperadas dentro do terreiro, e quando não se manifestam, existem julgamentos. Estes julgamentos vêm, em sua grande maioria, dos próprios integrantes do grupo, pois projetam nos seus semelhantes o que acreditam ser legítimo e genuíno em termos de “entrega devocional”. Assim, procuro mostrar que o médium projeta no tempo todo a gama dos fluxos emocionais que devem lhe atravessar no momento de seu transe para que seu corpo seja um corpo apto à recepção do espírito, se utilizando de um método que possa ser apreendido, além de tradicional e eficaz, como propõe Marcel Mauss em “As Técnicas do Corpo” (1925).

## 2 O CAMPO RELIGIOSO DA UMBANDA

A Umbanda, religião considerada por diversos autores - Bastide (1971), Camargo (1961), Ortiz (1991), Negrão (1993), Concone (1987) - como genuinamente brasileira, traz em seu seio uma verdadeira encruzilhada de sentidos oriundos de outras vertentes religiosas, tais como o espiritismo kardecista, o candomblé baiano, as macumbas cariocas, o catimbó jurema, o catolicismo. Tais influências diversas, sejam do cristianismo, do culto aos orixás ou da ancestralidade indígena, faz com que a religião Umbanda seja um campo fértil para as mais variadas manifestações da experiência do sagrado, abarcando públicos de origens outras além das tradicionalmente “umbandistas de berço”.

### 2.1 INFLUÊNCIAS RELIGIOSAS NA FORMAÇÃO DE UMA ESTRUTURA RITUAL PRÓPRIA

Através desta sua capacidade sincrética de se interpenetrar com muitas religiões no Brasil, sucessivamente várias linhas de Umbanda são formadas, desde a mais tradicional, “Umbanda Raiz” ou “Umbanda Branca” (CUMINO, 2017; PEIXOTO 2016), que remete ao seu “mito de origem” – datando de 1908 como o ano de fundação - através de Zélio de Moraes (1891-1975), até à “Umbanda Sagrada” (SARACENI, 1990) e também a “Umbanda Esotérica” (MATTA E SILVA, 2004; RIVAS NETO, 2012; CARNEIRO 2017), dos fundadores Rubens Saraceni (1951-2015) e W.W. Matta e Silva (1916-1988), respectivamente, que tem sua base em tradições mágicas e no ocultismo.

Entre uma linha e outra, há diversas nuances, com destaque também para a “Umbanda Omolocô” (PINTO, 1970; BAHIA et NOGUEIRA, 2018; CAPONE, 2004; GIUMBELLI, 2006) de Tancredo da Silva Pinto (1904-1979), articulada com o Candomblé; “Umbanda de Mesa”, a famosa “Mesa Branca” (OLIVEIRA, 2003; PEREIRA, 2019), constituída fortemente com base no espiritismo kardecista; e ainda “Umbandaime” (ÁLVES JÚNIOR, 2007; GUIMARÃES, 1992; LIRIO, 2011), junção com o Santo Daime articulada inicialmente pelo Padrinho Sebastião Mota de Melo (1920-1990); há ainda a “Umbanda Xamânica” (ELIADE, 2002; LIRA, 2016), ligada à Pajelança, ao rituais indígenas de culto à Jurema e aos encantados; além dessa, tem-se formado o que podemos chamar, talvez, de uma “Umbanda Nova Era”

(CAMPBELL, 1997; CAMURÇA, 2014; OLIVEIRA, 2011), atrelada à práticas energéticas e orientais como Reiki e conceitos zen-budistas, e que tem se desenvolvido principalmente nas salas de reunião e até mesmo em consultórios dos chamados “terapeutas holísticos”. Há também uma vertente umbandista oriunda de um processo de transnacionalização ocorrido na Argentina e Uruguai (FRIGERIO, 2013; ORO, 2013), cuja ênfase recai sobre rituais do Batuque, muito presentes em Porto Alegre – RS, mesclada à própria Umbanda e também à Quimbanda.

Assim, é possível dizer que a Umbanda é uma grande constelação, constelação esta segmentada em algumas “linhas de trabalho”, isto é, vertentes, formas distintas de organização sócio-religiosa dentro do próprio seio umbandista. É grande o número destas vertentes, e o surgimento delas está intimamente relacionado com a assimilação das características de outras práticas religiosas e místicas existentes no contexto religioso brasileiro. Tal fato apenas reforça a origem sincrética da Umbanda, que mesmo hoje se constitui como uma de suas principais marcas.

Esta classificação por vertentes não é consenso entre os umbandistas, porém nos serve como um método útil para entender e condensar estas diferentes práticas existentes. O cientista da religião (e atualmente também pai-de-santo) Alexandre Cumino, em sua obra “História da Umbanda – Uma Religião Brasileira” (2015), também faz uma vasta formulação e distinção entre as “Umbandas”, embora conclua, no tópico “Qualificar ou não qualificar”, que:

*No entanto, a Umbanda não pode ser contida, ou apreendida no seu todo, por quem quer que seja. O mais que alguém poderá conseguir será captar partes desse todo<sup>11</sup>. Por mais válidas que sejam as segmentações, por mais que se autoafirmem ser “a verdadeira” Umbanda ou a “Umbanda Pura”, nenhuma destas “umbandas” dá conta do todo que é a Umbanda. Particularizar, segmentar, é reduzir; para entender o todo, há de se buscar um “mirante” privilegiado, no qual se possa vislumbrar todas as umbandas e A Umbanda ao mesmo tempo. No fundo é possível praticar Umbanda, simplesmente, livre de qualificações, adjetivos, atributos ou atribuições. Basta dizer-se umbandista. (CUMINO, 2015, p.90)*

Com a mesma necessidade de abordar estas distintas Umbandas para a melhor compreensão não apenas do todo, mas também do contexto do meu próprio campo de pesquisa, caso este que abarca diversos elementos que atravessam

---

<sup>11</sup> SARACENI, 1990, p.15, *apud* CUMINO, 2015, p.90.

todas estas linhas, em maior ou menor medida, destacarei aqui, de forma resumida, algumas destas vertentes que considero, particularmente, serem as principais, bem como as características mais marcantes de cada uma delas.

Começo pela chamada Umbanda Branca ou Mesa Branca, que, tomando como base o mito de origem através de Zélio, seria considerada o berço da Umbanda, herdando e trazendo em seu seio fortes vínculos com o espiritismo de Allan Kardec. Depois de pouco mais de cem anos de sua fundação “oficial” pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, essa forma tradicional de “se fazer” Umbanda viu seu crescimento ocorrer de modo concomitante a profundas diversificações, tendo a base cristã e kardecista, talvez, como um ponto em comum na maioria delas, e também como uma forma de se diferenciar do caráter pejorativo de “baixa magia” o qual havia ganhado as famosas “macumbas” cariocas.

O reconhecimento da Umbanda pelos intelectuais como uma religião essencialmente brasileira pode ser encontrada no livro de Motta de Oliveira, em sua obra *Das Macumbas à Umbanda* (2003). O autor expõe as afirmações de Pessoa<sup>12</sup>:

O umbandista José Álvares Pessoa alega que a Umbanda seria uma religião genuinamente brasileira, porque reúne as contribuições das três raças que conformam o povo brasileiro. (...) Nela encontraríamos, a experiência do branco, a tradição do índio e a magia do negro.

Isso também refletia, segundo Oliveira, “os anseios de um povo que é cristão por princípio e sentimento, espírita por intuição e que adora as coisas da magia”. Sendo assim, figuras como as dos guias chamados “pretos-velhos” remontam à ancestralidade africana, assim como a figura dos caboclos remetem à influência dos povos indígenas ancestrais, no Brasil. Embora tais influências estivessem (e ainda estão) presentes nos ritos, nos elementos e na linguagem, elas são reformuladas e moldadas em uma nova “roupagem” que caracterizaria de forma específica os cultos de Umbanda. Como consequência de todas essas influências, pode-se dizer que é uma religião que surgiu de modo espontâneo em cada grupo que a praticava, independentemente do nível de simplicidade ou complexidade na formação destes

---

<sup>12</sup> “José Álvares Pessoa, kardecista convertido ao umbandismo. Pessoa era presidente da Tenda Espírita São Jerônimo, então localizada em Niterói (...), o sétimo dos templos fundados sob a orientação do caboclo das Sete Encruzilhadas e as providências de Zélio de Moraes” (GIUMBELLE, 2002, p.192).

grupos. Com o passar do tempo, a Umbanda foi se consolidando e se unificando enquanto religião.

Segundo Cumino (2017), essa Umbanda chamada “Branca”, também conhecida por Alabanda, Linha Branca de Umbanda e Demanda, Umbanda Tradicional, Umbanda de Mesa Branca, Umbanda de Cáritas ou Umbanda do Caboclo das Sete Encruzilhadas, teve sua origem em São Gonçalo – RJ em 16 de novembro de 1908, através do médium Zélio Fernandino de Moraes (10/04/1891 – 03/10/1975). O marco desta fundação ocorreu um dia após a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, guia espiritual responsável pela fundamentação da nova religião que ali nascia. Juntamente com outros mentores espirituais, a saber, Pai Antônio e Orixá Malê, lançaram a pedra fundamental para a construção da primeira Casa de Umbanda, a mítica Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, que mantém suas atividades religiosas até os dias atuais. A concepção de orixá, isto é, as forças divinas africanas, que analogamente podemos chamar de deuses, na Umbanda Branca é um título. Tal título aplica-se a espíritos que, tendo alcançado um nível mais elevado na hierarquia espiritual, torna-se uma divindade: um orixá.

Eles representam, em missões especiais, de prazo variável, o alto chefe de sua Linha. É pelos seus encargos comparável a um general: ora incumbido da inspeção das falanges, ora encarregado de auxiliar a atividade de centros necessitados de amparo. Nesta segunda hipótese, fica subordinado ao Guia geral do agrupamento a que pertencem tais Centros. Acredita-se que existam 126 orixás, distribuídos em seis linhas espirituais de trabalho. Os altos chefes de cada uma dessas seis linhas recebem o nome de um Orixá Nagô, embora não sejam entendidos como nas tradições africanas, existindo uma forte vinculação deles aos *santos católicos*. (CUMINO, 2017. Grifos meus)

O sincretismo com os santos católicos é um ponto forte na Umbanda Tradicional, uma forma de cristianismo que legitimaria socialmente, de uma vez por todas, o caráter “purificador” da Umbanda frente ao preconceito sócio-racial que outras religiões de matriz africana enfrentavam à época, que em verdade, enfrentam até os dias atuais.

As entidades, isto é, os espíritos-guias que se manifestam na Umbanda Branca geralmente são os Caboclos (indígenas), Pretos-Velhos (negros escravizados) e Erês (crianças). Outras “linhas espirituais” que atualmente são comuns nos terreiros em geral, como espíritos de boiadeiros, baianos, ciganos, malandros, exus e pombagiras, são inexistentes nesta “linha” pioneira. Tais

entidades se distribuem na execução de tarefas nas chamadas “linhas de trabalho”, que nessa vertente considerada o número de sete: (1) Linha de Oxalá, onde estariam inclusos os espíritos que se apresentam como crianças, os erês; os caboclos e pretos-velhos estariam, a depender da função pessoal e característica de cada um deles, designados para atuarem nas outras seis linhas, sendo estas a (2) Linha de Iemanjá; (3) Linha de Ogum; (4) Linha de Oxóssi; (5) Linha de Xangô; (6) Linha de Iansã e (7) Linha de Santo ou das Almas.

Nesta última se encontram as almas recém-desencarnadas e entidades auxiliares, além de alguns exus, que nesta vertente de Umbanda não tomam a frente de trabalhos espirituais, mas antes atuam como guardiões e como escora de outros tidos como “mais evoluídos” na hierarquia espiritual. Aqui, são inclusive classificados, podendo ser considerados alguns como “exus coroados” e “exus batizados”. No Candomblé, fala-se em “exu catiço”, que a Umbanda herdou e usou para designar aqueles que teriam ainda certa inclinação para atos tidos como “mais baixos”, e que logo precisariam de certa doutrinação para trabalharem na linha de Umbanda, podendo ser posteriormente “batizado”, e com aprimoramento intelectual-moral, “coroados”.

A discussão que abrange as concepções acerca de exu são extensas e polêmicas, e muitas vezes divergem entre si. No terreiro onde fiz meu trabalho de campo, por exemplo, defende-se a ideia de que exu é um guardião da Lei Maior, ou seja, a Lei de Deus, e não existiria de fato tais gradações entre eles: todo exu seria um guia de luz, do contrário não se trata de um exu, mas tão só um espírito ainda de baixa vibração. Segundo Peixoto (2016), “durante o processo de inserção ocorrido na diáspora africana (nagô) no Brasil, o papel fundamental de ordenador de todo o sistema cósmico de Exu se transformou, no imaginário popular, em uma figura satânica” (p.01). Não vou me ater, por ora, nessa discussão acerca de exu, porém a farei, quando for relatar no próximo capítulo as diferentes formas de manifestação espiritual realizadas por essas entidades no corpo de seus médiuns dentro dos rituais.

No que diz respeito ao vestuário dos médiuns da Umbanda Branca, como não poderia ser muito diferente do que o próprio nome nos remete, a vestimenta é exclusivamente a roupa branca. Acrescenta-se a ela o uso de guias rituais (cordões de miçangas, cristais ou sementes, conhecidos também como fios de conta). Fazem parte também da ritualística desta vertente o uso do fumo, defumadores, imagens,

bebidas, velas, pontos riscados com pomba. Não há aqui a presença dos atabaques nas cerimônias. O uso de alguns livros como fontes doutrinárias também é comum, e os mais utilizados são: “O Livro dos Espíritos”, “O Livro dos Médiuns”, “O Evangelho Segundo o Espiritismo”, todos de autoria Allan Kardec.

Tomando como gancho o espiritismo codificado em livros por Kardec, há uma outra conhecida vertente umbandista, que chamarei aqui de Umbanda Kardecista. Esse modo de se praticar Umbanda, por vezes muito similar à primeira que aqui abordei, mais tradicional ou de raiz, é igualmente conhecida por Umbanda de Mesa Branca, até mesmo Umbanda Branca também e Umbanda de Cáritas. A principal diferença, talvez, seja que esta segunda vertente traz uma tendência fundamentalmente mais kardecista que a primeira, tomando seus escritos como principal norteador dos trabalhos espirituais. Aqui não há a presença, por exemplo, do culto aos orixás, assim como não há também o culto aos santos católicos. Não existe também um modo sistematizado de agrupamento das entidades em linhas de trabalho, assim como há na Umbanda Tradicional, sendo os trabalhos espirituais realizados apenas pelos caboclos e pelos pretos-velhos. Há também a manifestação de espíritos de crianças (erês), mas ocorrem de forma mais rara. Sua origem se deu devido à prática do desenvolvimento de giras de Umbanda concomitante às sessões espíritas tradicionais, no seio dos próprios centros espíritas.

Conseqüentemente, esta proximidade e convivência causou a transformação destas giras no que chamamos de Umbanda de Mesa Branca, uma vez que as sessões espíritas e reuniões mediúnicas são comumente realizadas ao redor de uma mesa. Embora seja uma das mais antigas vertentes de Umbanda, não existe, porém, registro de data nem local de quando e onde se iniciaram esses tipos de trabalhos de Mesa, sendo um fato social ocorrido portanto de forma espontânea. Sua ritualística segue os protocolos das de uma sessão mediúnica espírita tradicional, se diferindo apenas pelo uso da vestimenta branca pelos médiuns e pelas manifestações espirituais de “guias de Umbanda”, caboclo e preto-velho, de praxe. Não há, portanto, uso de fios de conta, fumo, bebidas, imagens, defumadores e velas, sendo somente a água talvez o único tipo de insumo material empregado nos rituais. Além, é claro, dos livros espíritas canônicos citados acima como fontes de doutrina. Aqui, os mesmos da Umbanda Branca, sendo acrescentados também dos outros que completam o chamado “Pentateuco” da Doutrina Espírita, “O Céu e O

Inferno” e “A Gênese”, dentre outros complementares a depender de cada instituição.

Numa tipologia menos “europeia” e mais “afro”, a “Umbanda Omolocô” é uma vertente fortemente porosa ao Candomblé, fundada por Tancredo da Silva Pinto. Tata Ti Inkice Tancredo da Silva Pinto ou simplesmente Tata Tancredo, como era chamado, é considerado o pioneiro no ritual Omolocô no Brasil, culto originário do sul de Angola. Nascido em 1904 e falecido em 1979, Tancredo fundou nos anos 1950 a Confederação Espírita Umbandista (CEU), que mais tarde se tornaria a Congregação Espírita Umbandista do Brasil (Ceub), e escreveu mais de 30 obras literárias divulgando a Umbanda e sua origem africana. (CUMINO, 2015, p.247). Tata Tancredo defendia a origem africana da Umbanda e, segundo ele, “a origem do Culto Omolocô vem do sul de Angola, sendo uma nação pequenina às margens do rio Zambeze que o tem como Zambi, que lhe dava a alimentação necessária, provenientes das enchentes” (TANCREDO, 1970 *apud* CUMINO, 2015, p.247).

Tancredo da Silva Pinto havia se tornado porta-voz dos praticantes de uma umbanda mais “africanizada”, defendendo, por sua vez, a realização de sacrifícios animais, a utilização atabaques e tambores em seus rituais, além da busca ou da aproximação de elementos do candomblé de Angola, ou candomblé bantu, que alcançou grande popularidade. Ele realizaria um amplo processo de crítica aos representantes da Federação Espírita de Umbanda (FEU) e a seu modelo de umbanda “desafricanizada”. A FEU tinha como objetivo, a princípio, de prestar apoio jurídico aos terreiros de umbanda, que em 1954 se transformaria na União Espírita da Umbanda do Brasil (UEUB) (Jornal de Umbanda, fev. 1954). No primeiro momento, era para oferecer proteção contra a ação policial promovida pelo Estado. Em 1941, esta entidade organizou o primeiro Congresso de Umbanda, buscando se dissociar de sua imagem afro-brasileira. Tancredo, como resposta, criou um movimento de volta às origens no meio dos cultos do Rio de Janeiro (CAPONE, 2004, p.134). A Umbanda, portanto, começou a se organizar em torno de dois diferentes polos:

[...] um, formado pela umbanda “branca”, influenciada pelo kardecismo, e outro, pela umbanda omolocô, que buscava uma maior aproximação com os cultos afro-brasileiros, tendo os terreiros de umbanda se distribuindo ao longo desse “continuum”,<sup>30</sup> que ia de uma forma branca a uma forma africana. (CAPONE, 2004: p.134).

Essas duas vertentes de Umbanda disputavam neste período dos anos 1940 o “campo religioso” umbandista. Tal disputa se deu por meio de obras produzidas por intelectuais, através dos jornais, dos livros e das revistas, além das intermediações de instituições que na época chegaram a organizar congressos com o intuito de codificar a religião. Como mostra Bourdieu, o campo religioso é disputado por diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições, que utilizam o “capital religioso na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso” (2001, p.57 *in* BAHIA *et* NOGUEIRA, 2018, p.72).

Com igual pretensão de realizar uma codificação única da Umbanda, outra vertente é a chamada “Umbanda Sagrada” de Rubens Saraceni, que tem sua base em tradições mágicas e nas ditas ciências ocultas, sendo que o próprio Saraceni se considerava um mago iniciado. Rubens Saraceni foi um médium sacerdote e escritor de mais de 80 obras, um dos primeiros a psicografar romances umbandistas, livros de semelhante teor dos romances espíritas, mas que tinham como pano de fundo o cenário e mistérios da Umbanda. Nascido no Brasil em 1951 e falecido no ano de 2015, fundou algumas escolas iniciáticas de magia, sendo sua fundação mais famosa o Colégio de Umbanda Sagrada Pai Benedito de Aruanda em 13 de maio de 1999. Esta instituição é comandada atualmente por sua esposa Alzira. Saraceni foi responsável por criar uma espécie de doutrina de Umbanda, que oficialmente nunca fora codificada em livros, mas sim anunciada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas através de Zélio de Moraes em 1908 e transmitida via oral. Nesta empreitada, Saraceni cunhou como “Umbanda Sagrada” sua Doutrina e Teologia, que visava fundamentar a religião em bases escritas e aplicáveis em rituais.

O autor defende, em sua obra “Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada” (2016), que o objetivo de se ter um colégio de ensino e formação teológica umbandista vem da necessidade de se criar uma consciência que fosse “religiosa”, antes de ser apenas de “terreiro”. Seria justamente por falta desta consciência, que a Umbanda teria perdido espaço para as religiões neocristãs e neopentecostais. Segundo ele:

A falta de uma Teologia, de uma doutrina única e de um acompanhamento dos novos dirigentes de Tendões de Umbanda resultou em erros imensos e em condutas pessoais que não tinham

nada a ver com o que era pregado pela espiritualidade, e isso abriu espaço para que adversários religiosos emitissem críticas e acusações contra a Umbanda. Muitas pessoas, ainda despreparadas, mal instruídas e até incapazes de dirigir um Templo, abriram suas tendas, criando sua própria Umbanda, e deram vazão a seus emocionais desequilibrados e seus vícios religiosos, pois não aceitavam a condição de liderados e almejavam ser líderes, bajulados ou temidos. Então muitos abandonaram a Umbanda, depurando-a. (SARACENI, 2016, p.16)

A formação teológica e religiosa oferecida pelo Colégio de Umbanda Sagrada seria responsável, então, por realizar um trabalho de base e doutrinação, instruindo e ensinando os futuros sacerdotes, isto é, os pais de santo, a preparar e desenvolver bons médiuns e bons dirigentes de tendas. Saraceni acreditava que dessa forma a Umbanda conquistaria seu verdadeiro espaço religioso, sendo esse espaço governado e dirigido pelos herdeiros naturais dos orixás. Em suma, ele tencionava realizar uma verdadeira uniformização das práticas rituais umbandistas, codificada por ele através de seus escritos, que eram ditados pelos seus mestres espirituais.

Na Umbanda Sagrada de Saraceni, é comum encontrarmos referências a elementos ligados a Escolas de Magia, isto é, as famosas Ordens Mágicas, muitas delas secretas ou discretas, ligadas aos conhecimentos herméticos e filosóficos. Símbolos mágicos, como a cruz gamada, a estrela de cinco pontas (pentagrama), a serpente do arco-íris, a pirâmide equilátera, o triângulo equilátero, o círculo quadriculado, a cobra-coral, a serpente dourada, e as sete luas, são exemplos que ele mesmo sinaliza em suas obras como elementos imprescindíveis para a prática ritual dentro de sua vertente umbandista. Além das tradicionais Sete Linhas de Umbanda, já anteriormente vista na Umbanda Tradicional, Saraceni estrutura teoricamente a religião em outras concepções teológicas, como as noções de “Gênese”, “Irradiações”, “Tronos de Geração” e de “Sete Planos da Vida”, compondo assim uma verdadeira cosmologia dos mistérios de umbanda (SARACENI, 2016).

Em abordagem semelhante à Umbanda Sagrada, Woodrow Wilson da Matta e Silva inaugura as bases para a constituição do que ele chamou de Umbanda Esotérica – principalmente através da publicação de sua obra considerada a mais importante, o livro “Umbanda de Todos Nós”, lançado no ano de 1956. Tal empreitada iniciada por Matta e Silva culmina na posterior fundação da Faculdade Teológica de Umbanda (FTU), dirigida atualmente pelo seu sucessor F. Rivas Neto, na cidade de São Paulo (SP) no ano de 2003 (PRATES, 2016).

## Segundo Carneiro:

O termo 'umbanda esotérica' pode ser encontrado ao longo do século passado em registros escritos. No livro, com cunho religioso, de Oliveira Magno (1962), por exemplo, recebeu o título 'Umbanda esotérica e iniciática', no que pese não entrar em questões internas da doutrina umbandista, parecendo muito mais uma escolha estética do que preocupado com o conteúdo. Outro exemplo de uso vem de Osório Cruz que 1954 publicou o texto "O esoterismo de umbanda". Aspectos que evocam questões da umbanda esotérica foram discutidos em 1941 por Diamantino Coelho durante o Primeiro Congresso Nacional de Umbanda (ANON, 1942). Na ocasião, Coelho era delegado da Tenda Espírita Mirim, fundada na década de 20. Outros autores no referido congresso fazem uma ou outra alusão às origens da Umbanda em primevos tempos. Contudo, certamente o nome que marca a passagem do esoterismo de umbanda como característica comum a qualquer religião, ou seja, a parte mais interna de uma cosmovisão, para uma escola umbandista propriamente dita com doutrina (epistemologia), linha de transmissão (método) e estilo de vida (ética) é W. W. da Matta e Silva" (2014, p. 97).

Matta e Silva - conhecido também pelo seu nome mágico-religioso como Mestre Yapacany - pernambucano erradicado no Rio de Janeiro, faz da cidade de Itacurussá o berço da Umbanda Esotérica, onde foram realizados seus primeiros rituais, sendo estes descritos em um capítulo inteiro na primeira obra publicada pelo autor – e também a de maior relevância - "Umbanda de Todos Nós", em 1956. A presença de práticas mágicas e sua linha de sucessão em graus, assim como na Umbanda Sagrada de Saraceni, é de vital importância dentro da Umbanda Esotérica:

A função do sacerdote na transmissão do conhecimento e preparação do neófito (iniciando) é destacada. A mediunidade também ocupa um lócus importante nessa transformação que o adepto da escola de umbanda esotérica passará (CARNEIRO, 2014, p. 100).

Entre as décadas de 1950 e 1980, Matta e Silva iniciou adeptos em sua ordem mágico-religiosa OICD – Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino, tendo seu trabalho continuado por F. Rivas Neto (Mestre Araphiagha), que foi seu discípulo por quase vinte anos. Em 2014 ele inaugura a "Tenda de Umbanda Oriental – Escola de Iniciação de Itanhaém", que é um templo dedicado à ritualística da Umbanda Esotérica (CARNEIRO, 2017, p.116).

Para Carneiro (2017), não é possível dizer que Umbanda realizada por Matta e Silva e Rivas Neto seja análoga ou comparável aos movimentos New Age, uma

vez que não possuem de fato elementos de correspondência, e também porque não se restringe à vivência de terreiro, mas vai além deste, levando ao público em geral conhecimentos tanto publicados em obras escritas quanto pelo material disponibilizado na internet através do canal do Youtube de Pai Rivas<sup>13</sup>. Ainda de acordo com Carneiro, é preciso entender “a Umbanda Esotérica como uma escola afro-brasileira própria, ou seja, composta por uma doutrina (epistemologia), linha de transmissão da raiz (método) e estilo de vida próprio (ética) que não está em oposição às demais práticas umbandistas” (CARNEIRO, 2017, p.117).

Na Umbanda Esotérica, assim como na Umbanda Raiz ou Branca e também a de Mesa/Kardecista, alguns instrumentos musicais, como o famoso atabaque, não são usados. Porém, como ocorre de forma geral em praticamente todos os tipos de “Ubandas”, o transe mediúnicos de incorporação – que ocorre através dos guias espirituais, chamados na Umbanda Esotérica de “emissários divinos” (CARNEIRO, 2017, P.117) - é muito presente nos rituais como o principal meio de comunicação com os consulentes. Na Umbanda Esotérica, no entanto, há apenas três tipos de “roupagens arquetípicas” utilizadas por estes emissários divinos, a saber: pretos-velhos, caboclos e crianças.

Tais emissários são subordinados dos orixás, que se subdividem em linhas que comportam cada uma sete legiões. Cada legião ainda possui quarenta e nove “Orixás Chefes de Falanges” e, esses últimos, trezentos e quarenta e três “Orixás Chefes de Subfalanges”. Estes últimos, por sua vez, lideram os “Guias” e “Chefes de Agrupamentos”, sendo os “Protetores” aqueles que compõem o último nível hierárquico. (MATTA E SILVA, 2004, p. 106-107).

Toda essa complexa hierarquia é estruturada a partir da crença nos orixás dentro da Umbanda Esotérica, que se especificam através das chamadas “Vibrações”, que se subdividem em: “Vibração de Orixalá (ou Oxalá), Vibração de Yemanjá, Vibração de Xangô, Vibração de Ogum, Vibração de Oxóssi, Vibração de Yori<sup>14</sup>, Vibração de Yorimá<sup>15</sup>” (MATTA E SILVA, 2004, p. 93). Essa cadeia hierárquica de entidades atua “na umbanda (...) como um complexo sistema totalmente interligado (CARNEIRO, 2014, p. 99).

---

<sup>13</sup> <[www.youtube.com/pairivas](http://www.youtube.com/pairivas)>

<sup>14</sup> Análoga à Ibeji.

<sup>15</sup> Análoga à Obaluayê.

Toda a epistemologia e todo o corpo de conhecimento teórico que compõe a Umbanda Esotérica estão descritos de forma superficial nas obras de Matta e Silva e seu sucessor Rivas Neto, tendo somente acesso aos mais profundos mistérios os Iniciados na doutrina, doutrina esta que é fundamentada através dos conceitos de “Ifá”<sup>16</sup> e “Pemba”<sup>17</sup>. Estes conceitos foram introduzidos e defendidos por Matta e Silva “como um método oracular umbandista próprio” (CARNEIRO, 2017, p.116), que não podem ser remetidos unicamente aos cultos originalmente afros.

Há também uma vertente umbandista oriunda de um processo de transnacionalização ocorrido na Argentina e Uruguai, cuja ênfase recai sobre rituais do Batuque, muito presentes em Porto Alegre – RS, mesclada à própria Umbanda e também à Quimbanda. Na verdade, neste caso, a Umbanda seria uma espécie de religião introdutória aos adeptos para que estes pudessem seguir até a iniciação ao Batuque. Segundo Frigerio (2013),

A difusão da Umbanda e do Batuque do Rio Grande do Sul para a Argentina e o Uruguai é o mais antigo e mais massivo exemplo de transnacionalização de religiões afro-brasileiras. Os primeiros templos, abertos nos anos de 1950 (Uruguai) e 1960 (Argentina), agora já podem ser contabilizados em mais de dois mil em Buenos Aires, e às centenas em Montevideú. (p.15)

Assim como Frigerio, Oro (2013) também disserta sobre o estabelecimento de campos sociais que transcendem as fronteiras nacionais. Frigerio considera que o caso do estabelecimento da Umbanda na Argentina e Uruguai é um exemplo de transnacionalização que ocorre “a partir de baixo”, o que seria algo raro uma vez que ela não é causada devido à imigração, uma vez que essas religiões (a Umbanda dentre elas) não foram levadas por imigrantes brasileiros. Segundo ele,

As fronteiras foram cruzadas, mas apenas em curtas visitas para rituais de iniciação, tanto por argentinos que foram a Porto Alegre, como por líderes gaúchos que foram à Argentina para visitar seus filhos de santo. Além disso, se algum crédito deve ser dado à imigração, é mais provável que migrantes uruguaio para a Argentina tenham sido mais decisivos na propagação da religião do que os brasileiros. (FRIGERIO, p.17, 2013)

Esse processo ocorre, a meu ver, devido ao forte advento do movimento New Age pelo globo, como demonstrou Camurça (2018) em seu artigo “Changes in

---

<sup>16</sup> Jogo oracular conhecido como “Orunmilá Ifá”, orixá responsável pelo destino dos homens.

<sup>17</sup> “Espécie de escrita sagrada, com sinais ideográficos próprios, decorrente do sistema de ifá.” (CARNEIRO, 2017, p.116)

alternative religiosities in Latin America: from the New Age to flows of transnationalizations”. Segundo ele:

The phenomenon of New Age that broke out in Brazil and Latin America in the 1980s/1990s, as the unfolding of counter-cultural and neo-esoteric movements from the USA, was characterized by the circulation and utilization of the contents of world religions, in a process of irreverent eclecticism. Therewith establishing an autonomous religiosity and networks where these individuals went, combining different spiritualities. What, then, are the updates of these movements for the 2000s and 2010s? With the increase of globalization and transnational flows of events, ideas, and materials, broader, more accelerated, and more integrating dynamics seem to be taking place, mixing and articulating local and universal religious cultures. There are many examples: Afro-Brazilian religions that cross the border with Argentina and Uruguay and are reinvented and adapted to these context; traditional Aztec dances that are relocated on the US and Mexican borders by immigrants; the sacred ayahuasca plant of Amazonian shamanism, transmuted into Santo Daime in Brazil, which takes on new contours in Uruguay in the process of neo-Indianization. All this seems to indicate a complex and vertiginously accelerated process of transnationalization and hybridization, in relation to the new age eclecticism of the 1980s/1990s, where deterritorializations and reterritorializations produce a multi-situated religiosity, but also “inventions of traditions” that occur by valuing indigenous, black, rural/traditional communities in the recovery of ancient rituals and customs and in the redefinition of their identities. (CAMURÇA, 2018)

Num plano mais nacional, do encontro de duas religiões já preexistentes, duas doutrinas genuinamente brasileiras e amplamente sincréticas em seu seio, surgiu o que tem-se chamado por “Umbandaime”. Trata-se da junção da Umbanda com o Santo Daime, articulada inicialmente pelo Padrinho Sebastião Mota e finalmente concretizada pelas mãos da mãe-de-santo Baixinha. Nascida no coração da floresta amazônica, a doutrina do Santo Daime é constituída pela forte influência indígena, e também traz como herança os ritos do catolicismo: as celebrações de rituais à moda católica e o culto aos santos são exemplos da veia católica na religião do Santo Daime. No lugar da hóstia no rito da eucaristia, marcada pela transubstanciação do pão e vinho em corpo e sangue de Jesus Cristo, consagra-se o chá indígena do Ayahuasca, onde duas ervas (as folhas da *chacrona* e a raiz do

*jagube*) são fundidas<sup>18</sup> para dar origem à bebida “Santo Daime”, a união da Rainha da Floresta e do Rei Juramidã, espíritos da floresta que fazem morada nos corpos dos fiéis, unindo-se a eles numa sagrada comunhão. Além destas, também traz, em certa medida, influência da doutrina espírita de Allan Kardec, para explicar alguns pontos de sua cosmologia.

O Santo Daime, termo pelo qual ficou conhecido o sistema de crenças religiosas entre seus adeptos, foi fundado em 1930 no Acre por Raimundo Irineu Serra (1892-1971). Mestre Irineu, como é chamado pelos daimistas, era maranhense e migrou para a região amazônica aos vinte anos de idade, juntamente com o fluxo de nordestinos que, fugindo da seca, foram atraídos pela extração do látex da seringueira, no período do ciclo da borracha no século XX, na expedição de demarcação de fronteiras chefiada pelo Marechal Rondon (Guimarães, 1992). Foi nesse contexto que Irineu conheceu, através de um xamã, a beberagem amazônica conhecida como *Ayahuasca*, mas também chamada de *yajé*, *caapi*, *camarambi*, *nixi pae* (LABATE, 2004).

Foi através desta bebida “utilizada em rituais mágico-religiosos por inúmeros grupos indígenas do continente americano desde tempos imemoriais” (Guimarães, 1992), que Irineu teve a revelação da fundação de uma nova religião, através da visão da Nossa Senhora da Conceição, que se mostrara como a Rainha da Floresta. Assim foram lançadas as bases da doutrina do Santo Daime, sendo o nome Daime proveniente do verbo “dar”, pois os adeptos podem rogar ao espírito que habita na bebida “dai-me sabedoria”, “dai-me luz”, “dai-me entendimento”, etc. “A bebida é, portanto, sagrada e para seus adeptos ela contém um ‘ser divino’. Um ser divino que traz os ensinamentos da doutrina e que revela a existência de algo mais além da bebida, pois abre as portas da percepção para o auto-conhecimento” (Guimarães, 1992, p.08). Ainda segundo esta autora,

Irineu foi o fundador e principal líder do Santo Daime até 1971, quando faleceu. Sua missão foi a missão de Juramidã, entidade divina que segundo seus fiéis representa o retorno de Cristo e revela os ensinamentos da doutrina através dos “hinos”. Esses ensinamentos são captados pelos adeptos do Daime durante a “miração”, que é um estado de percepção extra-sensorial que

---

<sup>18</sup> “A preparação do daime consiste na cocção deste cipó, o *Banisteriopsis caapi* com a *Psychotria viridis*, uma folha utilizada principalmente na Amazônia brasileira e que no Santo Daime recebeu o nome de rainha em alusão ao princípio feminino nela contido, de acordo com as concepções daimistas” (Alves Junior, 2007, p.33)

permite ao indivíduo ter acesso a revelações sobre o seu próprio ser. Os "hinos" falam de questões vivenciadas individualmente; falam ainda de entidades cristãs, indígenas, africanas e outras próprias do sincretismo religioso.

A presença da Umbanda dentro do Santo Daime, de acordo com Alves Junior (2007), deu-se a partir de Sebastião Mota de Melo, conhecido entre os religiosos como padrinho Sebastião, foi quem possibilitou uma aproximação entre as religiões. Essa aproximação ganhou visibilidade a partir dos anos 1980, que levou o Santo Daime para fora dos limites da floresta amazônica. Com padrinho Sebastião, a Umbanda ganhou certa importância no conjunto de preceitos e ritos que compõem a cosmovisão daimista, a tal ponto que se distinguiu de outras religiões ayahuasqueiras, até mesmo entre as quais aquelas derivadas da criação do Mestre Irineu, hoje conhecida como CEFLURIS (Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra). Segundo Alves Junior:

Na geração que corresponde à liderança do Padrinho Sebastião, um conjunto de ocorrências precipitou os elementos dispersos, mas presentes, que permitiram a recepção da Umbanda. A primeira delas resulta do impacto da chegada de um macumbeiro que fascinou a jovem comunidade daimista e seu líder espiritual com suas performances tão familiares ao nosso meio: consultas, advertências, demandas e espetáculo. (...) Os anos finais do Padrinho Sebastião foram concomitantes ao grande crescimento do Santo Daime, particularmente na cidade do Rio de Janeiro. Impregnados pelas perspectivas da cultura alternativa, que parecia fazer o elo entre a religião da mítica Floresta e a exótica Umbanda, encontraram-se a Umbanda e o Santo Daime nas pessoas de seu padrinho e de uma mãe-de-santo carioca, à frente de um grupo de discípulos que se aproximava do Santo Daime. Alguns destes discípulos viriam a cumprir papel fundamental na formação dos ritos que expressaram esta aliança (Alves Junior, 2007, p.06)

Foi em Lumiar, município de Nova Friburgo - RJ, que se fundou o primeiro centro que aliou, em todas as instâncias, Santo Daime e Umbanda. Através da mãe-de-santo conhecida como Baixinha, em maio de 1988, em uma sessão espiritual realizada nesse espaço que teria o nome de "Lua Branca", "firmou-se a união entre as duas correntes e o compromisso da construção da Casa, que serviria tanto como terreiro de Umbanda quanto como igreja do Santo Daime. Em dezembro a Casa estava pronta e, finalmente, a união foi celebrada" (Guimarães, 1992, p.10). Baixinha recebera instruções do caboclo que a auxiliara, caboclo Tupinambá, a realizar um trabalho que levaria o nome de Mensageiros da Cura. Em um relato colhido por Alba Lirio (2011, p.66), a mãe-de-santo Baixinha dá as diretrizes do trabalho:

É um trabalho de cura espiritual com a bênção e a força dos orixás, dos caboclos de Umbanda e dos seres da floresta. Na luz do Santo Daime. São as forças da natureza, junto com os caboclos, os pássaros, os seres que vivem nos troncos, nos galhos, nas folhas, nas cascas, e aberto a outras consciências elementais, também, como o mestre dos cristais. É para conhecer, aprender, doutrinar e encaminhar os espíritos. Vai se chamar Mensageiros da Cura.

Assim, sob a regência do caboclo Tupinambá e de toda a sua falange espiritual iniciada por Mestre Irineu e Padrinho Sebastião, firmara-se de fato a chamada União do Santo Daime com Umbanda, que neste ano de 2018 completa 30 anos. Lumiar é nacionalmente reconhecida como este centro de União, onde giras de Umbandaime são realizadas periodicamente. Como o leitor certamente há de notar, me ative um pouco mais nessa vertente ligada ao Santo Daime devido à um fenômeno ocorrido em meu campo de pesquisa, que mais tarde esclarecerei, em alguns momentos e de forma breve, como sua influência tem interpenetrado nesse contexto.

Muito próxima à linha do Santo Daime, tem-se também a vertente da “Umbanda Xamânica”, ligada à Pajelança, ao rituais indígenas de culto à Jurema e aos encantados, e também com o Catimbó. A pajelança indígena é um tipo de xamanismo realizado pelos diversos grupos indígenas, guardando suas semelhanças e diferenças. Em sua pluralidade de tipos, este conjunto de práticas constitui o que pode ser chamado de xamanismo indígena brasileiro.

A pajelança cabocla é aquela praticada por grupos populares que tiveram ou não contato com a pajelança indígena e que realizam práticas muito semelhantes. Em alguns desses casos se verifica o praticante justificando a sua ação por meio da explicação de que incorpora o espírito de um pajé (indígena) e que é ele quem realiza a pajelança, na qual o médium em questão está em transe de incorporação. Mircea Eliade (2002), um especialista no assunto, afirma que um xamã pode ser um feiticeiro, um mago ou sacerdote, mas nem todo feiticeiro, mago ou sacerdote é um xamã, inclusive definindo que em muitas tribos, o sacerdote-sacrificante coexiste, sem contar que todo chefe de família é também chefe do culto doméstico.

No Maranhão local onde se situou com mais efervescência a prática, a Pajelança é atrelada com a “*Cura da Linha da Pena e do Maracá*”, que representa uma das expressões da religiosidade cabocla local e contém em seu seio práticas do catolicismo rural, das culturas indígenas nordestinas, do Tambor de Mina e de

tantas outras ditas “medicinas” populares. É caracterizada principalmente pelos trabalhos de cura de patologias e infortúnios, onde o transe e incorporações são de suma importância para tal cura. É comum o uso do tabaco, orações, benzeduras, plantas medicinais, e a defumação. A hibridização com a Umbanda ocorreu, segundo Lira (2016):

Em 1900 surgiu na cidade de Manaus o primeiro grupo de matriz africana liderado por uma mãe-de-santo maranhense iniciada numa Casa do Tambor de Mina nagô em São Luiz (...). Na cidade de Porto Velho, por volta de 1917, foi inaugurada a primeira “Casa de Umbanda” dirigida por outra mãe-de-santo maranhense denominada “Chica Macaxeira”. Todavia este pioneiro Centro rondoniano não seria norteados pelos pressupostos da Umbanda sulista fundada nas décadas de 1920-1930, estando mais voltado à tradição do Tambor de Mina maranhense, aliado ao consumo ritualístico da bebida ayahuasca. Em Belém, cultos africanos foram incorporados por intermédio dos migrantes maranhenses no início do século XX. (2016, p.185).

Ocorreram também peculiares processos de “umbandização amazônica” e também vice-versa, da “amazonização da umbanda”. Cada Centro afro-amazônico, porém, possuía componentes em comum, e culto às entidades que se manifestavam nos rituais, mas sempre subordinados a um líder xamânico, uma vez que eram ritos também essencialmente ameríndios.

A “amazonização da umbanda” deu-se dentre as décadas 1950 e 1960, tendo em vista a fundação de novos grupos inspirados na Umbanda sulista, que passaram por reinterpretações e adaptações locais, ora aproximando-se das matrizes *nagôs*, ora afastando-se, gerando fluxos e contínuas mudanças nas visões de mundo do “*povo de santo amazonense*” (LIRA, 2016, p.186. Grifos do autor)

Existe ainda uma outra vertente de Umbanda que tem surgido nos últimos anos, atrelada a práticas energéticas e orientais como Reiki e conceitos zen-budistas. Com o advento da chamada Nova Era nos anos 1990, além da disseminação das religiões orientalistas pelo globo – “A Orientalização do Ocidente” (Campbell, 1997), a Umbanda tem ganhado, nos últimos anos, adeptos que encontram nela uma ligação direta com a chamada “Mãe Natureza”, através dos cultos aos orixás enquanto energias provenientes do meio natural. Sobre a Nova Era, Marcelo Camurça (2014) destaca que

A despeito de ser uma religiosidade extremamente difusa, de difícil caracterização, estudiosos reconhecem determinados aspectos recorrentes que são compartilhados pelos indivíduos e grupos que se sentem “conspirando” a Era Aquariana (...) Dentre estes, podemos destacar dois como os mais abrangentes e paradigmáticos. Um primeiro, é sua inspiração no *Holismo*, segundo o princípio de que “tudo é um”, uma ideia de proveniência oriental (Hinduísmo e Budismo). Outro, segundo se fundamenta no *Místico*, através da percepção de que “o espírito é o interior de todas as coisas” e que a realidade em que vivemos é um mundo de aparências e de ilusões, onde existe uma dimensão espiritual anterior e interior que atravessa todas as manifestações da existência. Todas as dimensões da realidade são animadas por essa força sagrada difusa e onipresente, que pode ser chamada de Prana, Og, Taichi ou Tao. Força espiritual que habita tanto elementos inanimados quanto seres vivos (CAMURÇA, 2014, pp.124-126. Grifos meus).

Não seria errôneo afirmar que no Brasil sempre houve uma formulação de práticas religiosas *sui generis*, como defende Oliveira (2014): “esta mística articulou-se com as práticas mágico-religiosas presentes nos cultos afro-brasileiros, nas experiências xamânicas indígenas, nas narrativas oníricas de nossa herança” (p.170). Ainda segundo ele:

Devemos reconhecer que, apesar da presença desde cedo da maçonaria, da teosofia, dos rosa cruces, das próprias práticas religiosas orientais, em especial, a partir da migração de japoneses para o Brasil, a [Nova Era] NE só vem a ganhar visibilidade aqui a partir dos anos 70 e 80 do século XX (...). É válido destacar que a presença de tais práticas permeia e influencia nossa sociedade mais do que poderia parecer em princípio, ampliando nossa cultura religiosa (...). O momento político pelo qual o Brasil passava, em parte, explica a centralidade do debate cultural em torno de outras questões; mas, por outro lado, há que se chamar a atenção para o fato de que houve um intenso debate em torno do movimento de contracultura, de forma ampla; o que foi significativo, para a recepção dos discursos e práticas esotéricas no Brasil, uma vez que, o próprio movimento de contracultura, se encontra na base do que denominamos aqui de movimento Nova Era (idem).

Assim, ao nos depararmos com centros espiritualistas onde se pratica os chamados tratamentos terapêuticos holísticos, com práticas que variam desde *reiki*, apometria, *thetahealing*, *barras de access*, acupuntura, alinhamento de *chakras*, yoga, e tantas outras, é possível encontrar também referências aos orixás, aos saberes indígenas com práticas xamânicas de benzimento e rezos. Neste caso, inclusive alguns indígenas inclinados à divulgação de sua cultura são trazidos para esses centros espiritualistas urbanos a fim de oferecerem suas terapias nativas a um preço estipulado pelo mercado. Desta forma, a grande maioria desses

procedimentos são cobrados pelos centros holísticos espiritualistas que não apenas lidam com a questão religiosa, mas inclusive lidam com o dinheiro, com a questão financeira de forma “energética”. Além disso, há neste centros, uma ressignificação das manifestações espirituais originalmente da Umbanda, onde as incorporações por mediunidade são rebatizadas como “canalizações”. De acordo com Oliveira,

A Nova Era no Brasil, ao sincretizar, realiza tal processo dentro de uma brasilidade, com o famoso *jeitinho*, fala-se em preto-velhos, caboclos, lemanjá, etc., mas quando indagamos aos nossos informantes se estes são os mesmos daqueles encontrados na umbanda e no candomblé, eles enfaticamente destacam que não são, só se aparentam na imagem, mas são outros, *seres de luz, evoluídos espiritualmente*, que estão aqui para *fazer caridade*. Neste sentido, encontramos a incorporação do espiritismo kardecista, como um elemento fundamental para cimentar as práticas sincréticas, já que ele remete a uma religião de mediação, ao mesmo tempo próxima das práticas dos cultos afro-brasileiros, por ser uma religião de possessão, mas ao mesmo tempo distante simbolicamente ao ser uma *religião de brancos e letrados*. (OLIVEIRA, 2011, p. 81).

A confluência entre os elementos afro-brasileiros e os da Nova Era ocorre, portanto, no nível do transe, pois é onde acontece a comunicação das entidades de Umbanda com a realidade social dos praticantes da Nova Era. Ainda de acordo com Oliveira (idem), “o que torna possível o “abrasileiramento” da Nova Era, da mesma forma que, outrora, tornou possível o “abrasileiramento” dos orixás”.

Todas essas bifurcações - algumas das quais elenquei acima - abrem cada vez mais caminhos nessa encruzilhada. Dessa forma, trata-se de uma religião “afro-indo-católico-espírita-ocultista”, como se referiu a ela, em estudos pioneiros, Arthur Ramos (1934). Na atualidade, na sua capacidade de renovação e porosidade, a Umbanda consegue abarcar um público “jovem e espiritualizado” em busca do sagrado, que ressignifica, através de suas vivências dentro do terreiro, sua relação com a natureza e a espiritualidade.

Esse é o caso do terreiro de Umbanda o qual realizei minha pesquisa de campo para a construção desse trabalho, a Tenda Umbandista Força da Luz e Amor<sup>19</sup> (TUFLA). A TUFLA é um terreiro de Umbanda considerado jovem. Jovem por sua existência de vida (foi fundado no ano de 2011, embora se acrescentarmos os anos de trabalho mediúnico da dirigente, chega-se a um total de 15 anos). Jovem também, por seus integrantes (os membros possuem idades entre 18 e 48 anos). O

---

<sup>19</sup> Nome fictício.

seu pouco tempo de existência não significa que a TUFLA não seja um campo rico para a pesquisa acadêmica, pelo contrário, a casa mostra-se como espaço de vitalidade para se observar as muitas nuances de um processo de desenvolvimento mediúnico – que é atravessado constantemente pelas mais diversas histórias de vida - fato este primordial para se entender o fenômeno de transe e incorporação, objetos-chave de meu estudo.

## 2.2 CONTEXTO HISTÓRICO E SOCIAL DA UMBANDA: MITO DE ORIGEM E HERANÇAS CULTURAIS

Na contextualização da Umbanda enquanto religião construída em território brasileiro, não proponho discutir amplamente quando se deu, de fato, seu aparecimento, e nem dissertar de forma mais incisiva sobre suas origens históricas. Porém o farei de forma sucinta no intuito de esclarecer o quanto o assunto é controverso, e que é a partir desta polêmica que podemos pensar o lugar do corpo em todas as ramificações que a Umbanda tomou desde suas manifestações primevas. Logo, cabe apenas elucidar ao leitor que o marco histórico do surgimento da Umbanda enquanto religião pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, através do médium Zélio Fernandino de Moraes em 1908, significou, como defende a própria Diana Brown (1985), uma das pesquisadoras de maior referência acerca da Umbanda, um verdadeiro divisor de águas para ritos que antes eram tidos como “macumbas” ou “baixo espiritismo”. Tomou, então, uma feição mais litúrgica, mais “séria” e institucionalizada, voltada estritamente para a prática da caridade, pretendendo se mostrar livre de qualquer alusão à feitiçaria. Seu mito de origem através de Zélio de Moraes é amplamente disseminado dentro dos terreiros, como pude verificar por experiência própria em campo. Farei, porém, ainda que não seja o foco deste trabalho, uma breve abordagem sobre este mito de origem na seção seguinte desta pesquisa, a fim de contextualizar o leitor acerca da religião.

A Umbanda, vista deste ângulo, fundada por um jovem médium (17 anos de idade) branco e de classe média, na cidade do Rio de Janeiro (então capital do país) dá visibilidade e voz a espíritos de pretos-velhos e caboclos, que em sua fala humilde pregam a caridade como um de seus atributos mais primordiais, tem em sua estrutura toda uma configuração que abarca vários elementos sincréticos: os santos

católicos, o espiritismo de Allan Kardec, a representação do indígena através dos caboclos, a representação dos negros através dos espíritos dos pretos-velhos, os orixás africanos, e toda uma gama de rituais que definem esta religião como genuinamente brasileira. Mas não como simples mistura qualquer, os elementos sincréticos que constituem a religião foram minuciosamente articulados no sentido de transformar um culto popular em uma religião fundamentada na ética cristã da caridade, e ao mesmo tempo conformar uma religião representativa da religiosidade brasileira.

O processo de construção religiosa que envolve o culto umbandista está fortemente marcado por um processo permeado por diversos atores sociais, sejam eles religiosos ou não. Tal processo de formação religiosa nesse campo está inserido num contexto cultural que se inicia no final do século XIX, mais precisamente no Rio de Janeiro, como apontam diversos autores especialistas no tema – Diana Brown, 1985; Cavalcanti Bandeira, 1975; Arthur Ramos, 1967. Imbrincados nessa teia de influências, é possível citar, muito para além das práticas de origem essencialmente africana (a começar pelo próprio candomblé e posteriormente pela “macumba”, sendo esta fortemente marcada pela cabula), outras heranças, tais como o catolicismo popular, o espiritismo kardecista, a maçonaria, a magia vinda da Europa, como também das crenças e práticas indígenas originárias do próprio território brasileiro. As diversas etnias africanas, embora carregassem em comum a identidade da África, traziam internamente certas distinções. Diferenças estas que causaram não só rupturas, mas que também começaram a se rearticular entre si em consonância com todas essas práticas religiosas aqui já citadas, criando novas articulações religiosas de forma rizomática.

Nina Rodrigues (1935), em sua obra, demonstra que o sincretismo dos candomblés africanos representaria um processo de justaposição e equivalência entre santos católicos e orixás. Tal sincretismo adquire assim conotações diversas a depender dos grupos que os realizavam. Segundo ele, esses processos permitiriam que eles mantivessem “suas crenças e práticas fetichistas que em nada se modificaram” (p.168). Por outro lado, entre aqueles que não receberam uma educação passada de forma direta por pais africanos, isto é, os chamados “creoulos e mestiços”, que já estavam mais integrados na sociedade, as

práticas fetichistas e a mythologia africana vão degenerando da sua pureza primitiva, gradualmente sendo esquecidas e abastardadas, ao

mesmo tempo que se transfere para os santos catholicos a adoração fetichista de que eram objecto os orisás (idem, p.170).

O combate sistemático das religiões aos cultos de matriz africana bem como os ideais de modernidade, a ideologia do embranquecimento, as transformações socioeconômicas e o surgimento das federações umbandistas, além das próprias perseguições empreendidas pelo Estado, contribuíram para a formação de novas alianças e de novas articulações. Neste contexto sócio-político e religioso, o movimento umbandista se caracterizaria, portanto, por uma verdadeira “unidade na diversidade” (BIRMAN, 1985). As pesquisas realizadas a partir do final da década de 1960, porém, privilegiaram a influência do kardecismo, dando ênfase à uma liderança branca, de classe média, na formação de um determinado tipo de religiosidade, participante desse movimento, denominado espiritismo de umbanda ou umbanda pura. Segundo Maria da Graça Floriano,

os primeiros estudos sobre as religiões dos africanos e seus descendentes no Brasil, ao valorizar as práticas sudanesas e desqualificar, como inautênticas, a religiosidade praticada pelos grupos originados da cultura banto, também contribuíram para o pálido reconhecimento da contribuição fundamental desta cultura para o processo de formação do movimento umbandista (2016, p.03)

Diante disso, o que é de conhecimento da grande maioria dos umbandistas, é que o surgimento da Umbanda data de 15 de novembro de 1908 com o médium Zélio Fernandino de Moraes, através da anunciação do Caboclo das Sete Encruzilhadas. O 15 de Novembro de 1908 é a data de comemoração do Dia Nacional da Umbanda e muitos terreiros o comemoram como tal todos os anos até hoje. Porém, há muitas controvérsias quanto a esta fundação. Segundo Diana Brown (1985),

Zélio de Moraes, que no relato da sua doença, da posterior cura, e da revelação de sua missão especial para fundar uma nova religião chamada Umbanda fornece aquilo que considero um mito de origem da Umbanda. Não posso estar totalmente certa de que Zélio foi o fundador da Umbanda, ou mesmo que a Umbanda tenha tido um único fundador, muito embora o centro de Zélio e aqueles fundados por seus companheiros tenham sido os primeiros que encontrei em todo o Brasil que se identificavam conscientemente como praticantes de Umbanda (...). Muitos integrantes deste grupo de fundadores eram, como Zélio, kardecistas insatisfeitos, que empreenderam visitas a diversos centros de “macumba” localizados nas favelas dos arredores do Rio de Janeiro e de Niterói. (BROWN, 1985, p.11).

Zélio, no entanto, nunca fora kardecista, mas de família tradicionalmente católica. Sua história enquanto fundador da religião é a de que, quando jovem, apresentando distúrbios, e falando com fortes sotaques dentro de casa, a família acreditou que ele apresentava algum quadro de loucura e o internou no sanatório do tio. Passada uma semana porém, seu tio relatou a família que de louco ele nada tinha. Naquele período que havia ficado internado, Zélio tinha passado receitas de ervas para outros pacientes, falando sempre em sotaques, e que ele estava com um demônio no corpo, que estaria mais para um caso de exorcismo do que de loucura. A família então o levou para o padre realizar o procedimento de exorcizar o demônio, sem sucesso. Até que um conhecido da família sugeriu que o levassem na Federação Espírita de Niterói, e com muita relutância a família assim o fez. Chegando lá, o presidente da mesa mediúnica convidou Zélio para compor a mesa, onde o Caboclo das Sete Encruzilhadas se manifestou. Outro médium o tentou doutrinar, ao que ele proferiu os seguintes dizeres:

(...) se julgam atrasados os espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã estarei na casa deste aparelho, para dar início a um culto em que estes pretos e índios poderão dar sua mensagem e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos encarnados e desencarnados. E se querem saber meu nome que seja Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim (GUIMARÃES e GARCIA, 2015, não paginado).

O caboclo ainda explicou para um médium clarividente o porquê de se apresentar com seus restos de roupa de padre, pois em uma de suas vidas ele havia sido o padre Gabriel Malagrida na França, mas havia sido queimado na fogueira pela Inquisição. E disse ainda que no dia seguinte, às 20 horas, iriam fundar uma casa religiosa, a partir daquele aparelho mediúnico (o Zélio de Moraes):

Às 20 horas, manifestou-se o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Declarou que se iniciava naquele momento um novo culto em que os espíritos de velhos africanos, que haviam servido como escravos e que, desencarnados, não encontravam campo de ação nos remanescentes das seitas negras, já deturpadas e dirigidas quase exclusivamente para trabalhos de feitiçaria, e os índios nativos de nossa terra poderiam trabalhar em benefício dos seus irmãos encarnados, qualquer que fosse o credo e a condição social. A prática da caridade, no sentido do amor fraterno, seria a característica principal desse culto, que teria por base o Evangelho

de Cristo e como mestre supremo Jesus. O Caboclo estabeleceu as normas em que se processaria o culto: sessões diárias das 20 às 22 horas, os participantes estariam uniformizados de branco e o atendimento seria gratuito. Deu, também, o nome desse movimento religioso que se iniciava; disse primeiro *allabanda* (ou um dos presentes assim anotou), mas considerando que não soava bem a sua vibratória, substituiu-o por *aumbanda*, palavra de origem sânscrita que se pode traduzir por "Deus ao nosso lado", ou "o lado de Deus". Depois de batizar o centro em que essas atividades seriam realizadas (Nossa Senhora da Piedade) e de responder "em latim e alemão às perguntas dos sacerdotes ali presentes", o Caboclo das Sete Encruzilhadas passou à parte prática dos trabalhos, curando enfermos, fazendo andar aleijados. Antes do término da sessão, manifestou-se um preto velho, Pai Antônio, que vinha completar as curas. (...) Cinco anos mais tarde, manifesta-se o orixá Malé exclusivamente para a cura de obsediados e o combate aos trabalhos de magia negra. Dez anos após a fundação da Tenda Nossa Senhora da Piedade, o Caboclo das Sete Encruzilhadas declarou que iniciava a segunda parte de sua missão: a criação de sete templos, que seriam o núcleo do qual se propagaria a religião da Umbanda. Em 1939, o Caboclo das Sete Encruzilhadas determinou que se fundasse uma federação, para congregar templos umbandistas e que deveria ser o núcleo central desse culto. (OLIVEIRA *apud* GIUMBELLI, 2002, p.185)

Existe uma grande polêmica que envolve isso que podemos chamar de a verdadeira origem da Umbanda, sendo esta narrada comumente em seu mito fundador que conta a epopéia de Zélio, como demonstrado acima. Apesar disso, Emerson Giumbelli nos lembra que

Tratar da Umbanda frequentemente suscita a questão de suas origens, sendo este um ponto importante de suas peculiaridades em relação ao *candomblé*. Não que a questão das origens não possa ser colocada a propósito do *candomblé*. Na verdade, trata-se mesmo de uma preocupação central manifestada tanto por lideranças religiosas quanto por estudiosos dos seus cultos. Ocorre que no *candomblé* essas origens remetem diretamente para a África, transformando o Brasil no terreno de composições, aculturações, sincretismos. Quando passamos à Umbanda, defrontamo-nos com situação semelhante ao considerar as inúmeras narrativas que pretendem situar sua gênese em tempos imemoriais e continentes remotos. No entanto, e sem necessariamente contradizer essas narrativas, o Brasil pode aparecer como o lugar da própria fundação da Umbanda. Lembremos que tão comum quanto a reivindicação da imemoriabilidade da umbanda é a sua designação como "religião autenticamente brasileira". Nesse caso, adquire proeminência a figura de Zélio de Moraes, cuja notoriedade se produz em torno de certo reconhecimento de seu papel de "fundador" ou de "pioneiro" da Umbanda no Rio de Janeiro e arredores. (GIUMBELLI, 2002, p.183)

Embora o mito fundamental seja a história comumente adotada como base nos terreiros para explicar sua constituição enquanto religião institucionalizada, esta não é porém, a única fonte de onde se pode beber para explicar o surgimento dessa nova configuração religiosa. É fato que a história de Zélio enquanto fundador da religião foi um importante marco divisor que serviu ao menos para marcar e separar “baixo espiritismo” e “macumbas”, desta nova religião que “nascia”, uma religião fundamentalmente cristã<sup>20</sup> e institucionalizada e com fundamentos próprios.

Apesar disso, é possível traçarmos alguns caminhos que expliquem sua fundação por outras vias e principalmente, por outras influências anteriores a Zélio. Vagner Gonçalves da Silva (2005) fala, por exemplo, em “Candomblé e Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira”, do calundu, de origem bantu, do batuque, do botucajé que designava as danças coletivas, os cantos, as músicas acompanhadas de instrumento de percussão, invocação de espíritos, sessões de possessão, adivinhação, curas mágicas, banhos de ervas, trajes rituais, tudo isso ainda no século XVIII, período que antecede a própria organização do Candomblé, que data da abolição da escravatura. Vagner Silva fala ainda da Cabula, também de origem bantu, no final do século XIX, que existiu no Espírito Santo, onde os cabulistas se reuniam em florestas, e este ritual se chamava “mesa”. Na Cabula, o chefe de cada mesa tinha o nome de “embanda” e o ajudante chamava “cambone”, termos esses bastante similares e/ou iguais utilizados na Umbanda atual. O embanda entoava um canto e pedia licença aos espíritos, ao Calunga, o espírito do mar, e à Tatá, espíritos benéficos. A engira era acompanhada de palmas e cantos. Era servido uma espécie de vinho, e raízes para mascar, fumo e incenso. Outras influências herdadas pela Umbanda podem ainda ser vistas pelo que expôs Roger Bastide nas descrições da Santidade no século XVI, que já se referiam a rituais muito parecidos com o caboclo, catimbó, pajelança, que já apresentavam elementos como fumo, atabaques, incensos, ervas, raízes, cantos: todos esses itens presente na configuração religiosa da Umbanda.

É possível ainda traçarmos uma rota a partir da própria concepção de “macumba”, uma vez que tal termo havia se tornado genérico no território brasileiro, que designava os mais diversos tipos de culto e práticas religiosas sincréticas,

---

<sup>20</sup> A imagem de Jesus, sincretizado com o orixá Oxalá, está sempre ao centro e em destaque no ponto mais alto do altar (congá) de toda casa denominada de Umbanda.

marcas principalmente por “trabalhos” e “despachos”. Segundo Vagner Gonçalves (1993),

A descrição de macumba, múltipla em suas diversas linhas, uma inclusive chamada de *umbanda* (e significativamente considerada a mais forte!), nos faz acreditar que a macumba carioca tanto poderia designar o candomblé banto e seu desenvolvimento posterior na umbanda, como o candomblé jeje-nagô (p.41. Grifo do autor.)

Num plano menos historiográfico, as interpretações sociológicas acerca do surgimento da Umbanda, a colocam em sua

tríplice condição de religião nacional, surgida e consolidada no momento da expansão do sistema urbano industrial do segundo quartel do século, justamente nos centros urbanos mais importantes das regiões mais desenvolvidas do país”. (NEGRÃO, 1993, p.114).

Para Negrão, a incorporação mediúnica é “o fenômeno religioso mais importante neste contexto, em que o sagrado se manifesta de maneira a ser percebido pelos sentidos comuns, entrando em contato com o profano” (NEGRÃO, 1993, p.289). Bastide (1971), em sua análise, foca nas relações raciais e considera a macumba como expressão mágica da marginalidade do negro no período pós-abolicionista e a Umbanda seria a expressão ideológica da integração do mesmo à sociedade de classes nascente. Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961) analisa a Umbanda da mesma maneira integracionista, porém tendo o Espiritismo Kardecismo como modelo, e a interpreta como um modo de adaptação do migrante rural de pequenas cidades à vida nos grandes centros urbanos.

De acordo com Alves Junior (2007), “a possessão e as entidades na Umbanda ficam a meio caminho do candomblé e do kardecismo. Não se trata mais da posse do *cavalo*<sup>21</sup> por parte da divindade, a única que aquele *filho* de fato incorpora, de quem se espera o cumprimento de obrigações para o seu *santo*” (p.115. Grifos do autor). Aqui, o espírito atua, através do corpo deste médium, de forma institucionalizada e sistemática, imbuído das condições éticas e morais através das quais atende pessoas, dá conselhos e orientações, realiza curas terapêuticas sob a égide do panteão de orixás africanos que ao mesmo tempo evoca rituais indígenas de benzimento...

---

<sup>21</sup> Médium de incorporação.

O espírito fala: pergunta, prescreve, ordena, aconselha, promete, pede; o que ele diz tem a força que o desempenho corporal lhe outorga, é a palavra de *Orixá*. Por último a ação torna ao corpo da entidade para fechar o circuito: passes, cruzamentos, danças, *trabalhos* transformam as palavras ditas em fatos materiais. Os gestos rituais percorrem em sentido inverso a trilha que a palavra abriu: os maus fluídos se descarregarão, o agressor receberá seu castigo, os caminhos se abrirão. (BRUMANA *et* MARTINÉZ, 1991, p.90. Grifos dos autores *apud* ALVES JUNIOR, 2007, p.115)

Se radicalizarmos a interpretação, segundo Negrão (1993), em sua perspectiva estruturalista, Renato Ortiz (1991) toma a Umbanda como “exigência” de uma sociedade moderna, racionalizada e moralizada. Sobre o corpo, Ortiz afirma que “é uma herança dos cultos afro-brasileiros, onde a possessão desempenha um papel primordial” (1991, p.69). Dessa forma, temos a Umbanda enquanto uma religião

Brasileira (ver Concone, 1987), enquanto sincretismo nacional a partir de matrizes negras (macumba, candomblé) e ocidentais (catolicismo, kardecismo), é a umbanda também recente. A padronização inicial de seus ritos e seus prenúncios de institucionalização datam da década de 20, quando kardecistas de classe média, atraídos pelos espíritos de caboclos e pretos-velhos que se incorporavam nos terreiros de macumba do Rio de Janeiro, neles adentraram e assumiram sua liderança. (...) Imediatamente os adventícios passaram a moldá-la à sua imagem e semelhança: branca, cristã, ocidental. Extirpam-se dos cultos os rituais mais primitivos ou capazes de despertar os pruridos da classe média (matanças de animais, utilização ritual da pólvora e de bebidas alcoólicas), moralizam-se os “guias”, educando-os nos princípios da caridade cristã em sua leitura kardecista, racionalizam-se as crenças tendo-se por base a teodicéia reencarnacionista e organizam-se as primeiras federações que associam terreiros até então totalmente fragmentados (NEGRÃO, 1993, p.113).

De acordo com Oliveira (2003):

Pode-se dizer, portanto, que o processo de institucionalização da nova religião se deu a partir do movimento de sistematização e legitimação da Umbanda como uma religião aceita pela sociedade brasileira. Este processo aconteceu em dois momentos históricos: primeiro, o desenvolvimento larvar das casas de culto, as quais não têm entre elas nenhum laço de organização; e segundo, o movimento da “tomada de consciência” de uma camada de intelectuais e da emergência de uma nova prática religiosa que se orientava no sentido de integração na sociedade brasileira. O objetivo dos primeiros umbandistas se traduziu, portanto, na constituição de uma religião organizada em escala nacional que ratificasse os anseios de reconhecimento de uma parcela da

população, oriunda de segmentos menos favorecidos. Consequentemente, a estratégia adotada refletia as estruturas de uma sociedade urbana e industrial, marcada por divisões, discriminações e desigualdades, na qual os valores da cultura branca continuavam a ser os mais influentes. Assim, a sistematização se prolongou além da esfera discursiva e apoiou o movimento de unificação de seitas pulverizadas e a edificação de uma religião universalizante (OLIVEIRA, 2003, p.46).

Diante do que foi colocado, é possível dizer que o reconhecimento de uma nova religião, designada como Umbanda, que traz fronteiras pouco definidas e sistemas rituais também minimamente codificados, só é passível de explicação devido a um movimento de institucionalização, como defende Giumbelli, “dominado por expoentes imbuídos de cosmologia kardecista” (2002, p.211). Ele defende também que esse seria um caso específico no Rio de Janeiro nos anos 1940. Isso não quer dizer que haja uma negação, de fato, à presença dos elementos originalmente africanos, porém tal presença é enquadrada nos moldes do kardecismo. Como afirma Diana Brown, talvez “a Umbanda seja vista, em uma perspectiva histórica, como um cisma sectário em relação ao movimento kardecista, mais do que um novo desenvolvimento das seitas afro-brasileiras” (1974, p.13). Por ironia do destino, é justamente esse fato que contribuirá posteriormente para uma “volta à África”, quando há pretensão de relacionar a Umbanda de forma direta e positiva às origens africanas:

A África apenas pôde ser recuperada por ter sofrido primeiro uma espécie de neutralização. Essa perspectiva, a meu ver, permitiria reintroduzir os termos propostos por Bastide (traição/valorização da África) e por Ortiz (embranquecimento/empretecimento), agora transformados em instrumentos de uma compreensão mais dinâmica (e não somente sistemática) e mais voltada à história concreta (renunciando, portanto, à condição de artifício interpretativo apenas) da umbanda. Nesse caso, trajetórias como a de Zélio de Moraes representariam um campo imprescindível para nossas problematizações e interpretações (GIUMBELLE, 2002, p.212)

Após exposição sobre o contexto histórico no qual se insere a formação sócio-religiosa da Umbanda no Brasil, é possível perceber que o corpo do médium toma um lugar de destaque nas manifestações rituais da religião: tudo acontece nele e a partir dele. A própria forma como se deu a anunciação da Umbanda através da manifestação corporal em um jovem rapaz que, de forma inconsciente ministrava curas e aconselhamentos terapêuticos num limiar que separava transtorno psíquico

de mediunidade, nos mostra que a fisicalidade do fenômeno se faz presente desde o primeiro momento na institucionalização desta religião. Sem o *corpo*, não há trabalho espiritual na Umbanda. Sem a manifestação mediúnica *no corpo*, menos ainda. Ele é o agente imprescindível para a atuação religiosa e seu estabelecimento nos meios sociais.

### 2.3 TRANSE MEDIÚNICO E RITUAL: O LUGAR DO CORPO NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Conceituado comumente como um estado alterado de consciência, o transe é o fenômeno chave para a compreensão da configuração religiosa da Umbanda. Sem ele, não há incorporação de um espírito desencarnado em um médium encarnado. Sem incorporação do sobrenatural no campo do natural (no nosso mundo visível), não há comunicação. Sem comunicação, não há Umbanda, uma vez que seu “carro chefe”, segundo os dizeres do Caboclo das Sete Encruzilhadas seria “a manifestação do espírito para a prática da caridade”. Caridade esta prestada através das consultas assistenciais, dos “trabalhos de desobsessão”, bem como também dos trabalhos de cura através das ditas “cirurgias espirituais”, práticas estas muito comuns e presentes nos terreiros.

Diversas são as abordagens e concepções sobre o transe, e elas se espalham sobre especificamente algumas áreas do conhecimento, dentre elas - e as que aqui nos interessa - estão as abordagens oriundas das concepções psicológicas, teológicas, sociológicas, antropológicas e religiosas. Todas estas aqui citadas contribuirão para a minha própria formulação - a de uma antropologia religiosa do corpo – expressa no transe mediúnico, ou transe ritual, que mais adiante chamarei de mediunidade de fronteira, que seria a mediunidade concebida dentro do corpo umbandista.

Para uma primeira visão sobre assunto, vinda pois “do lado de dentro”, isto é, do ponto de vista religioso, coloco a concepção do pesquisador Norberto Peixoto (2019), que também é médium e zelador de santo, que conceitua o transe como:

Uma experiência incomum, o que não quer dizer anormal, vivenciada num grupo de pessoas sensitivas ou médiuns, passível de observação sistematizada num terreiro de Umbanda. É um estado alterado e superior de consciência, uma experiência psíquica incomum que não se enquadra num paradigma científico, mas que

não significa algo patológico, que se assim o fosse deveria ser observado pela medicina, e não nos terreiros. Trata-se das capacidades anímicas e para-psíquicas intrínsecas ao espírito encarnado, que despertadas “rompem” os tênues limites sensoriais do corpo físico, assim como a crisálida rasga o casulo para poder voar. Nos transe acontecem experiências que transcendem as leis da natureza ou a base de conhecimentos estabelecida pela ciência atual. Temos que considerar que os fenômenos extra-sensoriais, tais como percepções mentais além dos sentidos ordinários do corpo físico e da consciência, em estado de vigília, extrapolam os limites convencionais de espaço e tempo e são amplamente vivenciados nos terreiros de Umbanda, fazendo parte de métodos ritualísticos controladores e indutores dos mesmos. (Peixoto, 2019, p.01)

É interessante notar que Peixoto conceitua o fenômeno do transe com uma grande preocupação em defini-la como algo tido como normal e não-patológico, chegando a até mesmo a exaltar esta experiência como algo “superior”. Isto, ao contrário do que ocorrera com os primeiros estudos sobre o tema ao longo da história, em pelo menos um século, como no caso de Nina Rodrigues (1900), Arthur Ramos (1940), Etienne Brasil (1912), Gonçalves Fernandes (1937), Manuel Querino (1938), que apresentavam uma perspectiva psico-patologizante. Etimologicamente, a palavra “transe” embute o significado de “crise”, se tratando pois de um momento crítico no qual o indivíduo está imerso. Numa perspectiva estritamente médica, e portanto biológica, do funcionamento do corpo, o transe é conceituado como “um estado similar ao do sono, mas com limitado contato sensitivo e motor” (TABER, 2000, p.1737).

Enfatizo essa preocupação de Peixoto (2019), posto que também é uma preocupação minha. E o que tentarei demonstrar ao longo do trabalho é que, sem desconsiderar abordagens pelo viés de uma amplitude sociológica ou culturalista, como as adotadas por visões mais complexas e modernas àquelas d’antes, tais como os estudos de Bastide (1945), Ribeiro (1952), Peter Fry (1977), Luz e Passade (1972), Diana Brown (1974), Yvone Velho (1976), Birman (1985), Lages (2012), opto por um caminho que foca no o corpo e toda a sua capacidade biológica e psicológica, além de todo o aporte social e cultural que constituem os corpos.

Por esta via pretendo seguir as pistas propostas por Marcel Mauss e sua teoria do “homem total”, em “As Técnicas do Corpo” (1925), onde todas essas influências se encontram e se tornam mais do que a soma das partes. É dessa forma também que Marcio Goldman (1985) propõe estudar o fenômeno 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 transe como um “fato social total” (MAUSS, 1925) 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).

### **2.3.1 O Transe nos cultos de tradição africana e Candomblé**

Roger Bastide, um dos maiores estudiosos das religiões afro-brasileiras, afirma que essas “crises” já haviam sido longamente estudadas por médicos e psiquiatras, mas que sempre se mantinham no terreno das doenças mentais, e na Europa, com o advento da psicanálise (2016, p.92). O autor francês conta, então, que veio para o Brasil com o intuito de estudar as tais crises de possessão afro-americanas, na ocasião em que empreendia uma pesquisa sobre sociologia do sonho, que também agregava uma sociologia do transe. Já em campo, ao se deparar com o transe praticado entre os candomblecistas, Bastide afirma que

Em vez de manifestações perturbadas dos gestos, deparei com uma liturgia corporal admiravelmente regrada – no lugar da violência, uma verdadeira partitura de relações interindividuais cujos mitos ancestrais seriam os regentes de uma orquestra, controlando cada instrumento para fazer com que todos participassem de um mesmo conjunto musical, disciplinado, orientado; no lugar de uma anarquia motora, uma linguagem simbólica que permitia a comunicação e, conseqüentemente, a solidariedade intermediária de todos os fiéis; no lugar de uma trama incoerente de crenças e ritos, uma verdadeira teologia, distinta da nossa, sem dúvida, mas intelectualmente tão válida quanto ela (BASTIDE, 2016, p.92).

Bastide defende uma visão do transe que deriva essencialmente de uma análise sociológica, o tomando inclusive como um “fato social” (2016, p.94). Ele discorre sobre essa “verdadeira teologia” do transe místico entre os cultos afros através do que ele chama de “castelo interior do homem negro” (p.95), onde faz inclusive alguns comparativos com a noção cristã de transe, utilizando muitas vezes o exemplo do êxtase por arrebatamento divino de Santa Teresa d’Ávila, que devido à sua espiritualidade essencialmente mística, causou dificuldade de compreensão entre os próprios católicos à época. No caso do transe nos cultos africanos porém, como mostra o autor, há ainda uma outra linguagem pela qual o êxtase é expresso:

O negro, sem dúvida, não se abandona à introspecção como uma Santa Teresa para nos descrever as diversas moradas de seu “castelo interior”. Para isso falta-lhe a escrita. Ele, contudo, possui outra linguagem, que lhe permite exprimir a riqueza ou a complexidade de sua alma anelante entre os braços dos deuses: é a linguagem dos gestos. Cada uma das moradas desse castelo interior possui sua *liturgia do êxtase*, e, assim, é possível, por meio de uma psicologia do comportamento, atingir a intimidade da experiência vivida. (BASTIDE, 2016, p.95. Grifos meus.)

A meu ver, Bastide usa a ideia de uma “liturgia do êxtase” pelo fato do misticismo africano “possuir nuances, meias-tintas, linhas melódicas” (p.95). Além disso, ele defende que, na África, “a natureza ou a intensidade psíquica do transe variava segundo as etnias, assim como a dimensão psicológica” (p.93):

A liturgia predominava quanto mais se passava de uma terra da diáspora à terra das nascentes primordiais. E isso a ponto de, por exemplo, nas cerimônias de xangô, a possessão ser tão pouco espetacular (um leve tremor dos ombros, olhos cerrados, etc.) que é preciso ser muito bem informado para se dar conta de que um deus acaba de descer em seu cavalo, um cavalo que de agora em diante ele montará e dirigirá, segundo um ritual fixo, durante uma semana inteira. (p.93)

Assim como no cristianismo, a liturgia do êxtase no contexto afro também faz distinção entre o transe místico normal e o transe tido como patológico. Isso porque na África a questão da possessão está frequentemente ligada à terapêutica, não apenas à loucura como também à todas as doenças de origem psicossomáticas. Tais tipos de transe se distinguem pela natureza de sua manifestação. Enquanto o cristianismo vai opor “êxtase divino” e “possessão demoníaca”, o culto afro vai opor

a possessão pelos deuses, isto é, pelos orixás, à possessão pelos mortos, espíritos desencarnados, mas que ainda guardam em si a natureza humana, não sendo portanto tidos como divinos. O tipo de transe considerado como um êxtase divino seria aquele que “unifica o homem, queima as impurezas de seu ser, só o deixa viver pela ponta aguçada de sua alma” (BASTIDE, 2016, p.96). Já o êxtase patológico, considerado pelos cristãos como a possessão demoníaca, “o dilacera em pedaços caóticos, o destrói ou o entrega à desordem de seus desejos inferiores” (idem). Essa distinção que separa sagrado e profano já estava bem marcada pelo próprio Émile Durkheim, em “As Formas Elementares da Vida Religiosa”, ao radicalizar a oposição sagrado/profano:

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras profano e sagrado traduzem bastante bem. (DURKHEIM, 2000, p.19)

Logo, não se é de espantar que o êxtase na tradições africanas também estaria sujeito ao caráter profano, sendo este marcado principalmente pela presença da possessão advinda dos espíritos dos mortos. Bastide propõe ainda uma outra oposição para a palavra “possessão”, que seria a noção de “obsessão”.

### **2.3.2 Interfaces do espiritismo kardecista com a Umbanda no transe e as fronteiras com a abordagem psicológica**

Numa perspectiva de cunho psicológico, trazida por Houaiss e Villar (2001), o transe é tido como algo similar “ao sono, mas, por ocorrer alteração da consciência, há reduzida sensibilidade a estímulos, perda ou alteração do conhecimento do que sucede à volta, substituição da atividade voluntária pela automática (involuntária)” (p.2750). Mas, transe e sono não devem ser confundidos, uma vez que, segundo estes autores, o sono é caracterizado pela “supressão da vigilância, desaceleração do metabolismo, relaxamento muscular, diminuição da atividade sensorial, suspensão das experiências conscientes (...), pela aparição concomitante do sonho” (p.2608). Estas ocorrências não acontecem necessariamente no transe mediúnico, apesar de existirem pontos semelhantes em ambos os fenômenos. E aqui já é

possível quebrar com um mito comum que envolve a incorporação nos terreiros: a de que o médium sempre “apaga” em suas manifestações espirituais.

É importante destacar aqui que, mesmo nos casos de transe considerados de nível profundo, o médium não fica completamente inconsciente, como destaca a vice-presidente da FEB (Federação Espírita Brasileira), Marta Antunes de Moura (2014): “o médium não perde totalmente a ligação com a consciência. Há lembrança subliminar porque o espírito do médium está ligado ao corpo. Nessa situação, o médium é suscetível de sugestibilidade” (p.120). Por “sugestibilidade”, entendo como a possibilidade de interferência do próprio médium na comunicação espiritual a qual ele está mediando.

Na visão também kardecista de Cerviño (2005, p.17), o transe de caráter mediúnico é tido como “(...) um estado especial, entre a vigília e o sono, que de alguma sorte abre as portas da subconsciência (...). É um estado de baixa tensão psíquica (...), com estreitamento do campo de consciência e dissociação.”

É importante dizer que, biologicamente, tanto no transe mediúnico, quanto no anímico, na hipnose (magnética ou obsessiva) ou naqueles decorrentes de alguma enfermidade (coma diabético, por exemplo), ou ainda pelo uso de substâncias psicoativas ou psicotrópicas, produz-se, necessariamente, algum grau de dissociação psíquica que se reflete no cérebro, em regiões específicas. Segundo Moura, “Em certas manifestações mediúnicas e/ou anímicas, como no sonambulismo, o grau de dissociação mental é elevado, produzindo amnésia, parcial ou total, dos fatos ocorridos durante o transe” (2014, p.121). Há também fenômenos psíquicos que ocorrem de modo automático, que se caracterizam pela participação passiva (inconsciente) do indivíduo. É um estado de baixa tensão psíquica, que pode ser detectado através dos atos instintivos e nas manifestações das emoções, por exemplo. Já quando há participação ativa (alta tensão), é possível identificar as operações intelectuais, o uso da vontade e a manifestação da atividade do espírito comunicante, sendo possível assim discernir entre um sujeito e outro.

Em estados de alta tensão psíquica, isto é, estados de maior atividade mental do médium, a possibilidade de ocorrer a sugestibilidade, é maior. O decréscimo da atividade mental (baixa tensão psíquica) conduz a um estado passivo, que é o caminho natural do transe, seja ele mediúnico ou não. O sujeito que se encontra sob atividade intelectual e de alta tensão psíquica está completamente “acordado” de fato, este é conhecido como o estado de vigília. Assim sendo, o médium seria

alguém que se torna passivo aos comandos do consciente, por vontade própria ou por indução externa (espírito comunicante, hipnose), a fim de que se amplia sua percepção anímica. (MOURA, 2014, p.121).

Ainda segundo esta autora é importante enfatizar que “no transe mediúnico há ativação ou redução de metabólitos, requisitando assistência de benfeitores espirituais, a fim de que o veículo somático do médium não sofra prejuízos”. Nesta fala de Moura é possível perceber que também há uma preocupação, semelhante à de Peixoto, em deixar claro, dentro da perspectiva êmica deles, que o estado de transe não prejudica de nenhuma forma o médium, destacando o caráter seguro do fenômeno. Segurança esta oferecida pelos próprios espíritos comunicantes, sendo estes mentores, guias espirituais. Quando não ocorre isto, se tratando, por exemplo, de intervenção de espíritos obsessores, os médiuns são constantemente amparados e assessorados pelos espíritos benéficos ou de luz.

No caso da Umbanda, especificamente no terreiro em que visito nesta pesquisa, nos casos de trabalhos de desobsessão, esta mediação é realizada pelo que chamam de “ligação tripla”, onde um mentor se põe entre o aparelho mediúnico e o espírito “de baixa frequência”, evitando assim possíveis acidentes e movimentos bruscos que por ventura possam ser gerados por este espírito. Num outro momento posterior, explicarei com maiores detalhes etnográficos como isto se dá na prática e através do relato de um caso específico.

Seguindo ainda na linha e na visão kardecista sobre o transe mediúnico, é possível verificar através do site oficial da FEB que o fenômeno é classificado em três níveis ou graus principais, a saber: (1) superficial, (2) parcial e (3) profundo. Entre um extremo e outro, há uma gradação infinita entre os transe tidos como parciais. Na Umbanda, religião herdeira dos conceitos teóricos kardequianos no que se refere à mediunidade, esta classificação não varia muito, exceto por sua nomenclatura própria adotada, sendo esses graus catalogados comumente como (1) consciente, (2) semiconsciente e inconsciente (este último é assim chamado, ainda que o médium não perca, de fato, sua ligação total com a consciência).

Talvez por essa nomenclatura “inconsciente”, e talvez também pelo alto índice de médiuns classificados neste nível de transe tido como profundo nos primórdios das manifestações espirituais na Umbanda, o termo que fora adotado pela comunidade acadêmica para designar o fenômeno tenha sido o de “possessão”, sem descartar, é claro, outra possível explicação dada para o fato, a da influência do

catolicismo e dos rituais de exorcismos realizados pelos padres nos casos de possessões por demônios. Segundo Roger Bastide, o termo possessão, “que em nossa linguagem se reveste de toda uma aura de perturbações psíquicas, não nos deve iludir: a possessão divina engrandece o homem” (2016, p.96).

Nos transe considerados profundos, isto é, em que a passividade mediúnicamente é muito maior, há a possibilidade de estados de sonambulismo. Nesta situação, o “(...) médium falante geralmente se exprime sem ter consciência do que diz e muitas vezes diz coisas completamente estranhas às suas ideias habituais, aos seus conhecimentos e, até, fora do alcance de sua inteligência. Embora se ache perfeitamente acordado e em estado normal (de transe), raramente guarda lembrança do que disse” (KARDEC, 2013, p.175). Nesses tipos de transe, os de inconsciência ou de nível profundo, as recordações dos acontecimentos raramente chegam à consciência total do médium, ocorrendo uma espécie de amnésia. Moura defende, porém, que com os anos de prática da mediunidade, é possível reverter ocorrências de amnésia total, de forma que alguma coisa ainda pode ser lembrada.

No entanto, em minha experiência no campo de pesquisa no terreiro de Umbanda, o que pude constatar é justamente o contrário disso: alguns dos médiuns que iniciaram sua trajetória no chamado “desenvolvimento mediúnico” e que a princípio eram classificados como médiuns totalmente conscientes, isto é, de nível superficial, com o decorrer dos anos na prática da incorporação se tornaram gradativamente semiconscientes, e até mesmo inconscientes, sendo este inclusive o caso da própria mãe-de-santo deste referido terreiro. Esta inversão de concepção que, enquanto no kardecismo parece ser a vitória da razão e do controle por sobre o espontâneo, e na Umbanda o espontâneo - logo o mais inconsciente possível - tomando lugar do campo racional, nos faz pensar que os limites e as fronteiras que fazem do transe algo verificável como legítimo ou não são, além de extremamente fluidas, de difícil verificação, pois variam de acordo com a concepção religiosa na qual é analisada.

Os médiuns que iniciam sua jornada espiritual dentro do terreiro na atualidade são, em sua grande maioria, médiuns tidos como conscientes, ou de nível superficial, fato este que é passível de mudança, como já visto, com o decorrer dos anos e da prática. Neste nível, não existe de fato amnésia. É possível ao médium recordar todos os acontecimentos, além de colaborar na transmissão da mensagem do espírito comunicante. Dentre os neófitos, costuma existir dúvidas se de fato

ocorreu um fenômeno mediúnico, o que gera a polêmica e intrigante questão entre os filhos de santo: “sou eu ou é o guia?”.

E entre um extremo e outro, existem as nuances, que são classificadas, todas elas, num mesmo e único nível: o da parcialidade ou o da semiconsciência. Aqui, neste nível parcial, os médiuns recordam apenas alguns acontecimentos ou trechos da mensagem transmitida pelo comunicante espiritual, podendo haver ou não interferência anímica do próprio médium na comunicação espiritual. É aqui, exatamente neste grau, onde se encontram a grande maioria dos médiuns umbandistas, como pretendo demonstrar ao longo da pesquisa: médiuns semiconscientes.

### **2.3.3 O corpo enquanto morada do sagrado na Umbanda e o transe umbandista como uma “mediunidade de fronteira”**

Até aqui, abordei o tema do transe por duas perspectivas principais, a do Candomblé e o do Kardecismo, além da via psicológica, crucial para o diálogo e para a interface entre eles, trazendo à luz da compreensão para o contexto que culminou na Umbanda. Defendo que é radicalmente impossível, como também propõe Csordas (2008) em seu paradigma da corporeidade, separar o corpo da mente. O autor tenta abandonar a perspectiva objetiva de abordagem da mente e do corpo para dar lugar a uma abordagem fenomenológica, que não distingue a mente e o corpo no nível da percepção: deve-se reconhecer o corpo como sujeito e não como objeto. Ele nos mostra que o corpo não deve ser estudado como um objeto em relação à cultura, mas sim como sujeito da cultura, pois sem corpo não há cultura.

Ora, se o transe é tido, grosso modo, como um estado alterado de consciência, e se a consciência começa na mente, onde estaria essa mente senão no corpo? É no corpo onde todos os processos psíquicos tidos como mediúnicos se iniciam, e é onde também onde todos eles terminam. Sem o corpo, aliás, nenhum caráter mediúnico teria sequer razão de assim o ser. Ele é o canal pelo qual tudo acontece. Dessa forma, uma abordagem que tome o corpo como um veículo primordial para a manifestação do sagrado, servindo de morada para o divino, é mister para se compreender todo o sistema cosmológico das religiões afro-brasileiras.

Segundo Appiah (1997),

O caráter fundamental desses sistemas religiosos é que as práticas decorrem da crença literal, e não simbólica, nos poderes de agentes invisíveis. (...) Os espíritos e similares funcionam, na explicação, com precisão e controle, exatamente como os fazem outras entidades teóricas: eles diferem das das ciências naturais por serem pessoas, e não forças e poderes materiais, mas a lógica de seu funcionamento na explicação e na previsão é a mesma. (...) as crenças dos povos tradicionais constituem teorias explicativas, e os atos religiosos tradicionais são tentativas sensatas de realizar objetivos à luz dessas crenças; em outras palavras, tentativas de previsão e controle do mundo (p.172).

É justamente através das performances corporais que é possível realizar o que Appiah coloca como controle do mundo e previsão. Nestas tradições, o caráter oral dos mitos faz-se visível através de rito manifesto no corpo do médium, local onde o sobrenatural é recebido e assim, também transformado por ele. Aqui, o corpo é tido, como mostra Stephan (p.03, no prelo), “como referência e substância das práticas religiosas, com incorporações diversas, transe e possessões”. Ainda segundo ela,

Os ritos corporais tendem a se sustentar numa sincronia de músicas, danças, adereços e alimentos específicos, em sistemas de significados consensuais que sustentam as experiências de união do mundo real e o mundo sobrenatural dos deuses e dos ancestrais. E também é uma vivência do tempo cíclico e individual que se distancia da temporalidade linear e progressiva da cultura ocidental. Os rituais afro-brasileiros celebram os sentidos e a exacerbação deles nos momentos de culto: visão, audição, olfato, paladar e tato são chamados para unir o mundo espiritual dos deuses e ancestrais ao mundo material dos devotos no cotidiano social. A busca de ervas para as devoções e uso curativo, os alimentos, danças e sacrifícios rituais, cantos, discursos, sacrifícios, gritos e oferendas apresentam-se numa gama de preceitos e conceitos idiossincráticos e muitas vezes incompreensíveis para os não iniciados. Acima de tudo, o corpo é a fala das crenças. As crenças afro-brasileiras, então, se imbricam na corporeidade de tal forma que formam uma unidade de significados indissolúveis, e pode-se pensar no corpo como depositário das crenças. (p.04)

Dessa forma, ao tomar o corpo como um “depositário de crenças”, como sugerido pela autora, e levando em conta que, como já visto, a religiosidade afro-brasileira é um conjunto de diversas formas de crença que condensam mitos, ritos e vivências na diáspora, é possível tomá-lo também como uma chave de compreensão fundamental para se pensar não só o sistema religioso afro-brasileiro, mas também para pensarmos uma antropologia que está para além das dicotomias

natureza e cultura, e logo, mente e corpo. O que está em jogo, aqui, é realçar o caráter vivencial dos sujeitos que tem em seus corpos a morada para o sagrado. Ainda de acordo com Stephan,

Na condição de intermediário material e simbólico ao criar e manter o vínculo espiritual com as entidades sobrenaturais, o corpo não só é o instrumento dessa intermediação e desse vínculo espiritual, mas é também o templo, o depositário da fé e o mantenedor das tradições orais, sincretizadas ou não. No corpo a religiosidade se realiza, se inscreve e se espalha. Nos momentos de integração com seus deuses e ancestrais o corpo é morada do sobrenatural e é também a exteriorização dos processos idiossincráticos de humanização e das concepções de mundo cósmicas e próximas da vida cotidiana de qualquer momento histórico, de outras maneiras de crer, de agir e de pensar, e valorizando o crente como autor e interprete de seus desejos e necessidades. (2016, p.13)

Norberto Peixoto (2019), ao se referir aos fenômenos de incorporação praticados dentro dos terreiros de Umbanda, defende que esses são momentos de cunho terapêutico, afirmando que “são métodos poderosos para manter a saúde mental e para prevenir o início ou a progressão de distúrbios psicológicos” (p.21). Sentimentos como terror, ansiedade, medo, culpa, raiva, frustração, incerteza e alienação são enfrentados dentro dos rituais religiosos públicos, nas sessões voltadas para a caridade e a assistência, mas não só, estas emoções de caráter negativo e de ameaças universais são também trabalhadas em rituais internos de iniciações e sessões de desenvolvimento mediúnico.

Os médiuns aprendem, assim, mecanismos para se distanciarem dessas ameaças, ou pelo menos a conviverem melhor com os sentimentos que lhe são contraditórios. Peixoto diz que é nos estados alterados (e superiores, como ele defende), de consciência, que as tensões pessoais ou de grupo são reduzidas, assim como também é possível moderar a agressividade, a solidão, a depressão, a inferioridade, e a sensação de “não ter saída” (p.22). Segundo ele, “a falta de frequência a uma religião ou de pertencimento a uma comunidade religiosa ainda nos priva, por nosso individualismo primário, dos benefícios produzidos pelos rituais encenados pela maioria, caminhos antiquíssimos para a saúde psicológica” (idem). Através das incorporações das entidades espirituais, é possível incorporar também cognições, filiação grupal, ação litúrgica coletiva e catarses individuais.

Em campo de pesquisa, pude coletar um relato<sup>22</sup> de uma das médiuns que ilustra bem os pontos levantados no parágrafo acima. Trata-se da trajetória vivencial que traz Sophia<sup>23</sup>, uma filha-de-santo da Tenda Umbandista Força da Luz e Amor (TUFLA). A médium relata que quando antes de sua entrada na Casa, passava por um período crítico em sua vida, marcado por episódios de pânico, crises de ansiedade e um quadro de depressão em decorrência dos dois primeiros distúrbios psíquicos. Desmotivada e desesperançosa, já havia buscado ajuda em médicos psiquiatras, psicólogos e outros tipos de terapias alternativas como homeopatia. Sua ingestão medicamentosa diária ia desde o uso de florais, que são naturais, até a administração de ansiolíticos e antidepressivos alopáticos. Segundo ela:

Mesmo medicada, não sentia mais vida dentro de mim. Parecia que eu apenas sobrevivía no mundo, e não vivia. Eu estava aqui, só meu corpo, existindo, não sendo. Pelo menos eu já não tinha mais crises ansiosas como antes e nem estava com vontade de chorar a todo momento, mas também não via muita graça nas coisas. Parecia que nada mais fazia sentido na minha vida, nem aquelas coisas que antes eu tanto amava. Cheguei, na época, a procurar ajuda com pessoas que me indicaram como sendo espíritas. Participei de uma sessão mediúnica onde me disseram que eu era uma médium de cura, e por isso estava sentindo tudo aquilo, que aquilo tudo nem era meu de fato, mas sim de espíritos sofredores. E que eu estava absorvendo os sentimentos deles, vibrando naquela frequência de dor e sofrimento. Disseram que eu precisava me desenvolver, desenvolver a mediunidade. Passei por um ritual de desobsessão numa mesa kardecista não oficial, isto é, não era um centro reconhecido pela FEB (Federação Espírita Brasileira), mas pessoas que faziam cultos em casa e realizavam esse tipo de trabalho em prol da caridade. Eu fiquei bem impressionada com as coisas que lá me foram ditas e como elas “batiam” com tudo que eu estava vivendo. Mas depois daquele dia, eles não mais realizaram tais cultos. A dona da casa não tinha muitos recursos materiais para se manter no local onde estava e se mudou dali, acabei perdendo o contato e nunca mais ouvi falar daquela senhora, que tanto me ajudou. Já desperta pra essas coisas “espirituais”, resolvi continuar na busca, e procurei uma casa espírita tradicional, e passei a frequentar as palestras e a tomar os passes. Aquilo me reconfortava, me dava uma alívio. Mas não mais que isso. Ainda faltava alguma coisa. Foi quando recebi o convite de uma amiga para conhecer a casa de umbanda na qual ela estava adentrando, na ocasião, como médium de corrente. Relutei em aceitar, pois imagine que eu, tão medrosa como ainda sou, tinha na minha cabeça todos os preconceitos que o imaginário popular havia me ditado desde criança sobre “macumba”, de todos os seus perigos e principalmente, que era um caminho sem volta. De fato, isto é inegável. Foi um caminho sem volta, porque no dia que lá pisei, me apaixonei perdidamente por

---

<sup>22</sup> Entrevista concedida para a pesquisa em 24 de junho de 2018.

<sup>23</sup> Nome fictício.

aquele universo e de lá nunca mais quis sair: lá eu encontrei o que dentro de mim faltava, a vida que eu já não mais sentia em mim, pulsava tão vigorosamente naquele lugar santo, em cada batida do atabaque e cada brado emanado pelos caboclos.

A partir desse primeiro relato de Sophia, do início de seu processo dentro da Umbanda, é possível tecer alguns comentários que corroboram com o argumento defendido por Peixoto (2019). O primeiro deles e o mais evidente é o caráter terapêutico que a Umbanda oferecia àquela moça: lá ela se viu sendo recebida de modo acolhedor, tratada e cuidada. Mas mais do que isso, ela se viu pertencendo àquele âmbito, como se de alguma forma ela estivesse “finalmente de volta em sua verdadeira casa”, como ela mesma me disse num ponto da entrevista. Lá ela encontrou sua vida, antes perdida, o que lhe garantiu o seu estar no mundo, através da coesão social ali encontrada, aquilo que Durkheim chamou de *solidariedade*: “existe uma solidariedade social proveniente do fato de que certo número de estados de consciências são comuns a todos os membros da mesma sociedade” (1999, p. 83).

Ainda nesse *approach* de caráter sociológico, deslizando para a ação do corpo na *performance*, isto é, ação simbólica através do corpo, Schechner (2006), ao falar sobre essas performances, diz que elas “marcam identidades, dobram o tempo, remodulam e adornam o corpo, e contam histórias” (p.29). Ele defende ainda que é através dos rituais onde ocorre o acionamento das memórias das pessoas, sendo estas ferramentas eficazes que as auxiliam em questões que extrapolam as normas da vida diária, e que as transporta para uma segunda realidade, através do jogo: “esta realidade é onde elas podem se tornar outros que não seus eus diários. Quando temporariamente se transformam ou expressam um outro, elas performam ações diferentes do que fazem na vida diária” (idem). O que Schechner afirma pode ser contrastado com a segunda parte do relato da médium Sophia:

Depois de alguns meses frequentando aquela Casa, foi me feito finalmente o convite para fazer parte da corrente mediúnica. Eu não sabia o que aconteceria comigo naquele processo, afinal eu já estava bem melhor psicologicamente. Mas, por mais incrível que possa parecer, foi através das incorporações e dos transes que eu de fato pude sentir a melhora mais significativa de fato: não é qualquer coisa poder incorporar um ser de luz, um guia. É uma coisa grande, muito grande. Que te preenche e te enche de vida outra vez, que tira sua dor e te coloca forte, força aliás que a gente nem sabe que tem. Não é força nossa na verdade, é a força dele, mas que ele nos doa.

Quando estou incorporada por alguma entidade de Umbanda, já não sou mais eu mesma, sou alguém que eu admiro e gostaria de ser sempre. Naquelas breves horas da gira, posso sentir em mim alguém que é mais do que eu, que me fortalece e me encoraja para que eu possa ser de fato, eu mesma.

A experiência religiosa vivida através do corpo e de todas as possibilidades oferecidas pelos seus sentidos, que vai desde sensações mais bruscas às mais sutis, muitas vezes é indescritível até para quem as vive. Este será, portanto, meu desafio pessoal nos capítulos que se seguem. Tentar me colocar no lugar deste sujeito que sente, mas também que pesquisa e relata o que os outros sujeitos sentem e como sentem a manifestação do sagrado, e elaborar através desse relato uma contribuição antropológica para se pensar as relações humanas que extrapolam muitas vezes os âmbitos do social e do biológico: é de outra natureza que estamos falando, a natureza divina, e de como ela serve como potente intermediadora entre a natureza humana e sua cultura, e quais os limites entre uma e outra. Se é que há, de fato, um limite a ser delimitado. Defendo que, se existe tal limite, é no corpo que ele está expresso, de forma radical.

Mais do que uma tentativa de fazer valer um padrão para os tipos de manifestações mediúnicas, é entender que estas tanto podem ser vivenciadas de semelhantes formas entre os fiéis, mas que, ao mesmo tempo, essa experiência pode ser extremamente particular no âmago de cada um deles, ainda que num contexto de grupo. Tentar capturar esses instantes vivenciais e comparar com o do todo talvez seja um dos meus objetivos neste trabalho. É, justamente, encontrar a multiplicidade dentro da unidade, e por mais paradoxal que isso possa parecer à primeira vista, é na prática, como tentarei demonstrar ao longo das etnografias que mais adiante trarei, que isso se faz possível.

### **3 O CAMPO DE PESQUISA: ESTUDO DE CASO EM UM TERREIRO DE UMBANDA EM JUIZ DE FORA – MG**

Neste capítulo, dividido em cinco principais tópicos e assuntos, irei abordar primeiramente os desafios de se realizar uma pesquisa no lugar do seu próprio culto religioso, que é lidar com minha dupla pertença de antropóloga e médium, e também colocarei algumas questões teóricas-metodológicas de abordagem (1). Num

segundo momento, irei expor como se dá o desenvolvimento mediúnico no terreiro onde realizei o campo de pesquisa, demonstrarei como a estrutura proposta pela dirigente espiritual pode de um lado restringir a espontaneidade de um “corpo vivo” (2), e em outros momentos esse corpo “foge ao controle” imposto. Isto ocorre quando no ritual (gira) ele consegue ter algum nível de expressão e itinerância que “escapam” às redes que delimitam as fronteiras estabelecidas pela estrutura religiosa (3). A seguir, mostrarei através de um paralelo e breve estudo de caso<sup>24</sup> como mais uma vez estes corpos se reformulam e se readaptam quando postos defronte a novas interações espirituais e religiosas (4). E, por último, darei voz, através de uma entrevista coletada dentro do próprio ritual religioso, a um representante deste mundo invisível, que tanto atravessa o visível quanto atua nele enquanto um agente essencial na relação mediúnica, isto é, o guia espiritual, manifestado através do próprio médium – foco principal desta pesquisa (5).

### 3.1 DUPLA PERTENÇA: DESAFIOS DE PESQUISA EM LUGAR DO SEU PRÓPRIO CULTO

Falar sobre a própria religião pode se mostrar, à primeira vista, algo extremamente problemático dentro da área acadêmica. Criticada por Pierucci (1999) como “Área Impuramente Acadêmica” devido ao que ele julgava uma falta de isenção, as Ciências Sociais da Religião, seja no âmbito sociológico ou antropológico, vêm sendo abordada por pesquisadores que, em vários casos, são também religiosos. Como transformar-se em seu próprio objeto de estudo? Como se tornar seu próprio observado? Como transformar o familiar em exótico (Velho, 1978), no caso da religião? Como aplicar a observação participante de Malinowski (1922), método o qual estamos tão habituados a praticar enquanto antropólogos, num campo que já se participa efetivamente? Seria o caso, então, 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.

---

<sup>24</sup> A respeito de um acontecimento inesperado ocorrido no campo de pesquisa, a saber: a aliança religiosa denominada vulgarmente por “Umbandaine”, estabelecida entre o terreiro de Umbanda pesquisado e uma igreja do Santo Daime.

Enquanto médium umbandista e membro integrante que fui da Casa em que me propus a pesquisar neste primeiro momento de pesquisa em campo, pode-se dizer que possuo, de certa forma, uma vivência 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 loco*. Por outro lado, tal vivência poderia influenciar de modo tendencioso na minha pesquisa, alterando a postura de neutralidade que o pesquisador deve manter em relação ao seu objeto. 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, “acadêmico”, 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 articule o familiar e o exótico, parafraseando Gilberto Velho (1978). Corroborando com esse argumento, Steil e Carvalho (2012), ao dissertar sobre o trabalho de Tim Ingold – uma referência marcante nesta pesquisa, afirmam que

Participação não é o oposto da observação, mas a condição para isto, assim como a luz é condição para ver, o som para ouvir e o tato para sentir. (Ingold, 2011, p.129). Ao observador não está dado perceber coisas diferentes, mas perceber as mesmas coisas diferentemente. O mundo que nos é dado observar é um mundo em movimento, num contínuo devir. O observador não olha a partir de um corpo que se situa como uma totalidade independente em relação aos fluxos de luz, sons e texturas do ambiente, mas, ao contrário, ele é atravessado por estes fluxos, nos quais lhe é dada a possibilidade de descrever e compreender o mundo (STEIL et CARVALHO, 2012, p.45).

Dessa forma, ao me debruçar sobre a pesquisa das religiões de matriz africana sob um viés antropológico, não devo considerar que o fator de “observação” distanciada de pesquisa suplante o da “participação” como critério de rigor acadêmico. Colocar a favor da minha pesquisa a imersão participativa que tenho nesta ambiência religiosa, é deixar-me atravessar por todos os fluxos rituais, sensoriais, materiais, de tudo o que ocorre no terreiro. Foi assim que resolvi pesquisar sobre como os processos de desenvolvimento mediúnico são realizados dentro da Casa a qual fiz parte enquanto membro da corrente mediúnica.

Levando em conta minha atuação enquanto membro e médium desta Casa, que também concentra afazeres e dedicação religiosa, decidi lançar mão de algumas táticas e metodologias para a coleta de informações no campo. Minha

observação se dará, portanto, na inspiração ingoldiana: a etnografia que proponho me coloca literalmente dentro do fluxo de experiências com as entidades, mediando através de meu próprio corpo todo este fluxo, cuja interação compartilho com outros médiuns que também vivenciam experiências semelhantes, e ao mesmo tempo singulares. Nas palavras de Jeanne Favret-Saada: “não pude fazer outra coisa a não ser aceitar deixar-me afetar” (2005, p.155). Ainda de acordo com ela:

Se afirmo que é preciso aceitar ocupá-lo, em vez de imaginar-se lá, é pela simples razão de que o que ali se passa é literalmente inimaginável, sobretudo para um etnógrafo, habituado a trabalhar com representações: quando se está em um tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que lhe são ligadas têm então que ser experimentados: é a única maneira de aproximá-los. (FAVRET-SAADA, 2005, p.159)

Adotei, portanto, uma postura de, ao final de meu trabalho mediúnico (participativo) no domingo – dia das “giras abertas”, isto é, das sessões públicas -me pôr a observar e perceber (observante), para posteriormente, já no âmbito de minha casa, descrever e anotar as experiências e observações obtidas no diário de campo, detalhando o máximo de coisas possíveis de apurar nestes momentos. Isto têm funcionado, ao que parece. Outra tática adotada tem sido a de entrevistar - de maneira mais informal através de conversas no cotidiano, ou ainda através de solicitações de relatos - alguns membros do terreiro, os quais escolho com base em alguma percepção que possa ser desenvolvida teoricamente em meu argumento neste trabalho.

Quando do início de minha pesquisa em campo na Tenda Umbandista Força da Luz e Amor, doravante referida pela sua sigla TUFLA, em março de 2015, ano este também correspondente à minha entrada enquanto integrante da “corrente mediúnica<sup>25</sup>”, no mês de setembro, a Casa não contava com um espaço próprio para a realização das giras (rituais). Na ocasião que eu visitara o terreiro pela primeira vez, este ainda se situava numa espécie de salão alugado nas dependências de um clube de futebol, só vindo a se estabelecer na forma como está atualmente em meados deste mesmo ano. Desde ali, ainda neste primeiro local, o que se destacava para mim era o que se passava com o corpo do médium. O que me chamou a atenção foi notar a incorporação realizada por novos médiuns, que, chegando eles

---

<sup>25</sup> Grupo de médiuns que integram a Casa.

sem nenhuma experiência de manifestação mediúnica corpórea, dentro de poucas semanas já começavam a receber em seus corpos a presença dos seus chamados guias espirituais.

Tal fato muito me intrigava, haja vista que eu acompanhava, de meu lugar de então “assistida”<sup>26</sup>, e nunca deixando a “pesquisadora” de lado, a entrada e o desenrolar dessa produção de corpos, que serviam literalmente como morada para o Sagrado. Era um momento de “suspensão” ou “liminaridade”, como referido por Van Gennep em “Os Ritos de Passagem”, quando num estado social os indivíduos se veem “separados da vida cotidiana, porém ainda não incorporados a um novo estado” (PEIRANO, 2003, pp.22-23). Corpos crus, a princípio. Sem nenhum indício ou sinal da “presença do espírito”.

Já em outra gira, eu observava, o mesmo médium estava diferente. De olhos fechados e em pé, se concentrava. Em gestos descompassados e desarticulados, eu observava seu corpo começar a tremer. Se tratava então, de um primeiro sinal do que, mais tarde fui saber, cunhavam como “acoplamento áurico”, quando o espírito comunicante, o guia espiritual, se “aproximava de seu médium, seu aparelho mediúnico. E assim seguia de forma sucessiva nos rituais, até que o aspirante a médium se tornava de fato um médium: incorporava quase que integralmente em seu corpo o espírito-guia, o qual dava “passagem”. Os gestos deixavam gradativamente então de ser tão descompassados e desarmônicos, e ganhavam um tônus, uma firmeza. Ganhavam, segundo a Umbanda, um *arquétipo*. Arquétipo este que melhor representava o guia espiritual, moldado e manipulado inclusive por ele próprio. Parte-se aqui da noção interna à Umbanda de arquétipo, distinguindo-se da forma cunhada pela psicanalista Carl Gustav Jung. Este tomava como “arquétipos” os aspectos de personagens míticos universais, dentro de sua teoria sobre a psique humana que envolve também o inconsciente coletivo.

De certo modo, o uso da palavra “arquétipo” dentro do contexto religioso umbandista, não se distancia muito da abordagem de Jung. Segundo ele, “arquétipo nada mais é do que uma expressão já existente na Antiguidade, sinônimo de ‘ideia’ no sentido platônico” (JUNG, 2000, p.87). No caso da linguagem umbandista, define-se como “arquétipo” a *forma* como o guia espiritual se apresenta, isto é, o que o kardecistas chamariam de *períspirito* ou ainda de *roupagem fluídica*. É como uma

---

<sup>26</sup> Pessoa visitante, consulente. Que não é integrante oficial do grupo que compõe a Casa.

roupa na qual o espírito se veste para que se torne possível a manifestação no corpo do sujeito encarnado. Assim sendo, é possível travestir-se de em um “arquétipo de caboclo”, que significaria, portanto, mostrar-se visualmente na forma de um indígena. Sobre a forma, Jung ainda disserta que

O arquétipo é um elemento vazio e formal em si, nada mais sendo do que uma *facultas praeformandi*, uma possibilidade dada a priori da forma da sua representação. O que é herdado não são as ideias, mas as formas, as quais sob esse aspecto particular correspondem aos instintos igualmente determinados por sua forma. (2000, p.91. Grifos do autor)

Com um arquétipo moldado e definido no corpo do médium, este se encontrava praticamente “pronto” para iniciar seus atendimentos ao público visitante, isto é, dar assistência a quem vai ao terreiro à procura de ajuda. Eu observava todo esse processo como uma verdadeira “fabricação de corpos”, uma construção social do corpo, para constituir-se em um corpo místico e religioso. Nesse corpo construído, onde estaria o médium, e onde estaria o guia? Esta era a primeira questão que eu me colocava ao observar o fenômeno. Onde começava um, e onde terminava o outro, eu me perguntava. Se tratava de um caso de hibridismo, uma união literal de “corpo e alma” entre dois seres, uma “possessão” do espírito comunicante exterior ao médium, ou ainda uma representação performática de um ser idealizado? Entre essas três “categorias”, haveria de ter uma resposta coerente para minha questão, que acima de tudo, pairava sobre descobrir “como” acontecia, mais do que apenas descobrir o que “era” *aquilo*. Quais os mecanismos acionados naquele processo, como se conectava mente e espírito de dois seres distintos num mesmo corpo? Como era possível *aquilo*, e, mais do que isso, como se construía e lapidava *aquilo* num espaço de tempo, que, para meu espanto, às vezes se mostrava tão curto...

E foi assim que, como eu viria descobrir meses mais tarde, datando de minha própria inserção no grupo enquanto membro integrante, isto é, enquanto “uma igual”, eu me deparei com uma verdadeira técnica de construção corporal, que tradicionalmente é conhecida e trabalhada nos terreiros de Umbanda como “desenvolvimento mediúnico”. Por ignorância e desconhecimento meu, antes de ter contato com essa religião, e por muitos conceitos previamente tidos socialmente referentes à incorporação mediúnica, categorias trabalhadas no capítulo anterior, eu

não poderia imaginar que esse tipo de fenômeno fosse “desenvolvível”, isto é, aprimorado, ou seja lá o que isso queria dizer.

Segundo a literatura de Allan Kardec, codificador da doutrina espírita, a mediunidade é uma faculdade inerente aos seres humanos. Em alguns deles, porém, ela se mostra latente, isto é, ou se nasce com essa “latência mediúcnica”, ou não se nasce. Mediunidade seria, portanto, uma característica inata, não podendo ser imposta ou fabricada. Mas, neste ponto, se adentraria em outra discussão doutrinária que a partir do texto canônico do Espiritismo desdobrar-se-ia em outras acepções dentro da Umbanda. Tudo isto, devido à margem de abertura de interpretação do que lá está exposto:

Todo aquele que sente, num grau qualquer, a influência dos Espíritos é, por esse fato, médium. Essa faculdade é inerente ao homem; não constitui, portanto, um privilégio exclusivo. Por isso mesmo, raras são as pessoas que dela não possuam alguns rudimentos. Pode, pois, dizer-se que todos são, mais ou menos, médiuns. todavia, usualmente, assim só se qualificam aqueles em quem a faculdade mediúcnica se mostra bem caracterizada e se traduz por efeitos patentes, de certa intensidade, o que então depende de uma organização mais ou menos sensitiva. é de notar-se, além disso, que essa faculdade não se revela, da mesma maneira, em todos. Geralmente, os médiuns têm uma aptidão especial para os fenômenos desta ou daquela ordem, donde resulta que formam tantas variedades quantas são as espécies de manifestações. (KARDEC, p.171, 2013)

Tal afirmação de Kardec abre margem para que se afirme que todos nascem médiuns, mas não no mesmo nível. Alguns deles o são de forma “ostensiva”, isto é, um tipo de mediunidade tão latente que precisaria ser “trabalhada” e utilizada única e exclusivamente como uma ferramenta “para a prática da caridade”, como defende a Umbanda ditada pelo caboclo Sete Encruzilhadas, fundador da religião. Outras pessoas teriam uma espécie de mediunidade mais “amena”, isto é, algo que se definiria como intuitiva, no nível da percepção: esta sim estaria presente em todos os corpos e sujeitos. Até em animais<sup>27</sup>. Se tratava tão somente da capacidade de “perceber” o plano invisível, que é normalmente inacessível a nós por vias comuns do “mundo profano”.

---

<sup>27</sup> Os animais, como defendem muitos “espiritualistas”, possuem uma capacidade de captação “energética” quase que especial. Funcionam como uma espécie de “transmutadores”, como sugerem algumas vertentes espirituais.

Já para W. W. da Matta e Silva, essa margem de abertura de interpretação sobre mediunidade não é tão larga assim. Pelo contrário, o autor, que escreveu diversas obras mediúnicas de caráter doutrinário a respeito do que ele mesmo cunhou como Umbanda Esotérica, tem uma concepção sobre mediunidade que estreita, e muito, a definição dada por Kardec. Segundo Matta e Silva,

A mediunidade é uma dupla condição especial, dada ou facultada ao espírito que vai encarnar (sob a forma masculina e feminina), antes e durante a gestação, e nunca depois. Só se revela aquilo que já trazia em si. E essa mediunidade ou faculdade, posso definir como um selo mediúnico, conferido ou impresso em bem poucas criaturas...” (1975, p.78)

Neste viés, há uma radicalização ainda maior do conceito de mediunidade: ou se nasce médium, ou não se nasce. Não seria possível, portanto, segundo Matta e Silva, “desenvolver” a mediunidade:

O que você vê como “desenvolvimento mediúnico”, é a tentativa comum, usada na maior parte das sessões, que pretendem provocar nas criaturas aquilo que elas não têm, porque, de forma alguma trouxeram. Isso generalizou-se como o tal “desenvolvimento”, de que fala. Agora, despertar a mediunidade existente e comprovada em alguém, pela educação racional das qualidades morais, isto é, das condições psíquicas e orgânicas, é criar condições favoráveis naquele que trouxe essa faculdade, a fim de que ela surja, espontaneamente, dentro dos cuidados, da orientação que deve cercar aqueles que são médiuns, veículos dos espíritos. (Idem, p.57)

Trouxe esta afirmação doutrinária de Matta e Silva como um contraponto ao que comumente é feito dentro dos terreiros em termos de “desenvolvimento mediúnico” (quando estes mesmos afirmam utilizar-se das bases doutrinárias kardecistas) com o intuito de se pensar como se dá esse mecanismo, que para ele é inato, em relação à fabricação mediúnica; e pensar também sobre a possibilidade ou não de que ela (a mediunidade) seja de fato passível de desenvolvimento, produzindo assim verdadeiros “corpos da Umbanda”.

Muitas das ideias que permeiam o imaginário coletivo acerca da incorporação na Umbanda passam por uma concepção de possessão espiritual naqueles que “nasceram para trabalhar”, isto é, os chamados “cavalos”, dentro da religião. A designação de “cavalo” vem do fato de que estes médiuns serviriam como verdadeiros transportadores para os espíritos desencarnados comunicantes. Muitas pessoas com quem eu conversei antes de visitar pela primeira vez o terreiro, e até

mesmo hoje, quando falo sobre o tema, relatam certo temor, em maior ou menor medida, ao adentrar tal espaço, sob a ameaça de “baixar algo” nelas. Hoje, tendo em vista todo o árduo e delicado processo de apreensão que é o fenômeno da incorporação, pela minha experiência enquanto médium, sei que esta é uma possibilidade quase remota, mas não diria que tal ocorrência seria algo impossível.

O mais comum e frequente de acontecer é, na verdade, pessoas muito impressionadas com o fenômeno que, ao verem os médiuns de corrente recebendo em seus corpos os espíritos, alegam estarem também “sentindo algo”. Algumas chegam a passar mal de fato, demonstrando mal-estares como tontura e enjôo, mais frequentemente. E, mais raramente, chegam de fato a “incorporarem” algum espírito. Esta incorporação de um visitante é, no entanto, vista não com “bons olhos”, tanto por parte dos religiosos, quanto por parte dos outros consulentes. Quando um fato deste ocorre, muitas são as especulações acerca do ocorrido, e a mais comum dela é a de que o sujeito está “animizando”, ou seja, está fingindo incorporar para chamar a atenção para si. Passando-se por um sujeito “que possui um dom”, que demanda um atendimento especial por parte da mãe-de-santo e dos outros médiuns, busca demonstrar ser também um deles.

Em minha experiência em campo, raríssimos são os casos considerados “legítimos”, isto é, onde de fato uma incorporação acontece de modo espontâneo e verificável pela dirigente do terreiro. Comprovada a legitimidade da manifestação, a mãe-de-santo pode ou não convidar tal consulente para adentrar a Casa como um integrante desta. No entanto, a maioria dos casos de entrada de novos membros da corrente perpassam pelo convite da própria mãe-de-santo mediante indicação espiritual, segundo ela, de seus guias. Estas pessoas, porém, são em sua maioria “conhecidos de conhecidos”, sejam eles frequentadores mais constantes da Casa, ou até mesmo pessoas que fazem parte de uma rede de sociabilidade que organicamente se forma a partir do contato mais próximo com integrantes mais antigos. Isso nos traz ainda outra questão: se muitas dessas pessoas teriam, portanto, a chamada “mediunidade inata” ou “ostensiva” para trabalho na Umbanda, ou se, por motivos de afinidades sociais e morais para com a religião, são convidadas a compor o grupo religioso da Casa, constituindo o que Durkheim chamou conceitualmente de “igreja”, em “As Formas Elementares da Vida Religiosa” (1912): “uma igreja não é simplesmente uma confraria sacerdotal; é a comunidade

moral formada por todos os crentes de uma mesma fé, tantos os fiéis como os sacerdotes” (p.30).

Para esta última questão que foi colocada acima, a resposta que eu cheguei, como demonstrarei ao longo desta pesquisa a partir de minhas observações e em comparativo com as referências bibliográficas utilizadas, é a de que muitas dessas pessoas, que constituem a “igreja” umbandista, *não são* necessariamente nascidas médiuns: elas são *transformadas* em médiuns, isto é, se *tornam* médiuns ao longo de um árduo e trabalhoso processo de *desenvolvimento mediúnico*, que, arrisco dizer, é um processo de aprendizado que envolve técnicas socialmente e corporalmente apreendidas, além uma série de mecanismos que é acionada no neófito no momento de sua “entrega ao Sagrado”.

O que eu me deparara dentro da TUFLA fora, portanto, com uma proposta de desenvolvimento mediúnico que possibilitaria algo quase que inconcebível para mim, à priori, enquanto pesquisadora que “vê de fora”: transformar uma “mediunidade intuitiva” na do tipo “ostensiva”, isto é, a proposta da dirigente da casa, como ela mesma deixa claro, é “aprimorar” um tipo de mediunidade de forma tal, que esta se transformaria em uma outra, de outro tipo ou categoria. Esta “virada de chave” implicaria, portanto, numa passagem de uma categoria para outra, empreitada esta proposta pela mãe-de-santo, baseada em seus estudos empíricos durante, segundo ela, seus quatorze anos dentro da religião. Seria mais ou menos o que ela afirma como “tirar leite de pedra”, ao se referir a médiuns intuitivos que ela “faz transformar” em médiuns ostensivos, ou seja, é uma referência à possibilidade de desenvolver qualquer tipo de pessoa, transformando aquelas que não tenham “nascido com estrela na testa”, isto é, os chamados “médiuns de berço” ou médiuns inatos, em verdadeiros “aparelhos” aptos à faculdade mediúnica própria da chamada “incorporação”.

No contexto umbandista, esse é o tipo de mediunidade mais requisitado. Na verdade, é o principal deles, sendo o seu carro-chefe e o que constitui o cerne da religião. A mediunidade que Kardec cunhou como “psicofonia<sup>28</sup>”, isto é, a mediunidade de incorporação a qual o espírito comunicante “toma posse” do aparelho pela mente e pela fala: a voz do médium chega a mudar de timbre e as palavras proferidas são as desejadas pelo guia espiritual. Assim sendo, a tarefa da

---

<sup>28</sup> “Psicofonia - Comunicação dos Espíritos pela voz de um médium falante.” (KARDEC, 2013, p.578)

dirigente seria, literalmente isso mesmo que ela defende, “arrancar leite de pedra”, para transformar por exemplo, um sujeito que teria um outro tipo de faculdade mediúnica, em um médium psicofônico. Obviamente, como também defende ela, que se não houver uma aptidão mínima para esse desenvolvimento, ele não será possível.

Ora, Kardec nunca falara em desenvolvimento mediúnico de fato, mas antes de aperfeiçoamento do que é verificável de modo inato no sujeito. Se todos são médiuns, nas palavras de Kardec, o que os diferenciaria então, e colocaria alguns deles numa classe específica, no caso aqui, médiuns aptos para o trabalho espiritual? Mas, como estamos tratando de um estudo de caso da Umbanda (e não do Espiritismo), o melhor para se acercar da questão entre a condição inata da mediunidade e sua prática enquanto ato religioso, seja auscultar, desde dentro, o próprio corpo de ensinamentos umbandista.

Um caminho alternativo seria seguir, talvez, o que defendia Matta e Silva - que foi alguém que não só se via de dentro da Umbanda, mas também dissertava intelectualmente sobre ela - acerca da manifestação mediúnica como algo inato e, mais do que isso, raro e não passível de “desenvolvimento”:

As criaturas que são reveladas como aparelhos da genuína corrente de Umbanda são escolhidas a dedo, levando-se em conta as ligações cármicas anteriores com essa corrente ou coletividade astral e humana, dentro da lei de afinidades que deve presidir a essa escolha. Elas recebem o *selo mediúnico* ou a manipulação especial para o contato mediúnico, tendo-se em vista até o signo de seu nascimento, para que possam ter as condições psíquicas e energéticas requeridas, pois, como veículos que vão ser, será também nelas que vai se processar o campo de ação das Entidades que vêm com ordens e ações amplas, no terreno da magia, da terapêutica, etc., condições essas que só se identificam na Umbanda. (MATT A E SILVA, 1975, p.72. Grifo meu.)

Para Matta e Silva, as pessoas nascidas médiuns de Umbanda teriam, portanto, uma espécie de selo, selo este identificado na palma das suas mãos físicas, ou quando não, em seu “corpo astral”, verificável por um guia espiritual ou um médium de clarividência: “o verdadeiro médium – esse que tem positivos contatos mediúnicos, esse mesmo cujas Entidades protetoras trazem sobre ele ordens e direitos de trabalho, traz sobre a palma de sua mão esquerda (às vezes na direita, também) esse selo mediúnico” (idem, pp.77-78). No entanto, os limites doutrinários e rituais entre Umbanda e Espiritismo Kardecista no Brasil são muito

tênuas, já analisados pela sociologia da religião como um “*continuum mediúnico*” (CAMARGO, 1973). Segundo Marcelo Camurça, ao abordar tal conceito em seu texto “A teoria do “continuum mediúnico” de Cândido Procópio Camargo nos anos 1960-1970: atualizações e transformações contemporâneas”:

A mediunidade é a dimensão que atravessa as duas religiões implicadas no conceito e que, portanto permite a elaboração do mesmo. Depreende-se através do exame deste conceito, uma imagem espacial onde dois pólos (o Kardecismo e a Umbanda) se situam nos extremos de uma linha e ao longo desta pode-se alocar um infinidade de pontos que representam as gradações - dos casos concretos de centros e terreiros onde se pratica a mediunidade - que se definem com características mais “kardecistas” ou mais “umbandistas” de acordo com maior ou menor aproximação em relação aos pólos. Para Camargo, o gradiente/continuum é uma ferramenta que ajuda situar a grande mobilidade de pessoas por entre centros e terreiros a partir de suas escolhas (1973:166-67). Entretanto, para Camargo, estes pólos não são simétricos, tendo o Kardecismo uma “tradição histórico-cultural precisa e definida” ao passo que a Umbanda, “mesmo em sua forma mais radical e africanista assimila traços kardecistas” (1973:166). Ou seja, no pólo extremo kardecista não há nenhuma influência da Umbanda, ela vai cessando na medida em que vai se aproximando dos níveis da linha sob a órbita do seu pólo inverso, o Kardecismo; ao passo que este estende suas características centrais não apenas nos níveis mais próximos ao pólo extremo umbandista, mas de fato, contamina até o próprio núcleo identitário do seu antípoda (1973: 171). Para estabelecer os parâmetros que diferenciam os pólos e suas gradações ao longo do continuum/gradiente, Camargo destaca “os aspectos da doutrina e ritual” (1973:167). (CAMURÇA, 2017, pp.12-13).

Até por isso, no caso concreto da TUFLA, esta segue o modelos de classificação mediúnica estabelecidos por Allan Kardec. Isto pela herança kardecista da mãe-de-santo. Então, cogitar a verificação de tal selo proposto por Matta e Silva seria algo descartado pela regência da Casa. Insisto, porém, em trazer a literatura de tal autor a fim de estabelecer um contraste com o modelo kardecista vigente e normalmente adotado por boa parte dos terreiros, não só na TUFLA.

Apesar de Matta e Silva radicalizar a concepção de mediunidade na maior parte de suas obras, há uma “brecha” em que podemos, talvez, tentar entender aonde se encaixaria o caso ocorrido na TUFLA como *desenvolvimento mediúnico*. A ocorrência se trata do que Kardec classificaria como “médiuns intuitivos”, e que Da Matta e Silva chama de “irradiação intuitiva”:

A Irradiação intuitiva é, justamente, a faculdade mediúnica mais comum, a mais fácil de ser despertada, porque, sendo a mais distribuída pelas criaturas, se adapta ao plano mental da maioria, por não provocar fenômenos maiores, nem mesmo se faz sentir, com alterações no sistema neurossensitivo e muscular do médium, ao mesmo tempo que não altera o seu psiquismo em quase nada... Digo quase nada porque a série de sensações psíquicas que precede o contato de uma Entidade que vai irradiar sobre o médium se processa como uma espécie de mensagem telepática, que ele faz descer sobre seu campo mental e ele – médium, vai assimilar, para, conscientemente, retransmitir... Naturalmente que o sistema neurossensorial do médium também é vibrado, por certa classe de fluidos, em forma de uma leve corrente elétrica, que são os primeiros sinais de que a Entidade está procurando o contato telepático. Esses sinais, essa corrente “elétrica” ou fluídica, também são inconfundíveis no aparelho que está bem desenvolvido, nessa faculdade. Cada um tem suas zonas nervosas ou sensitivas que registram, sempre, nos mesmos lugares, esses fluidos, etc. É essa irradiação intuitiva que se torna mais comum nas correntes mediúnicas. (1975, p.71)

Mas, para saber até que ponto é possível ou não tal desenvolvimento de tal “irradiação intuitiva” e se essa seria passível de se tornar “incorporável”, é necessário, pois, “testar”, experimentar e exercitar. O corpo, portanto, tem de aprender a “ser afetado”, como sugerido por Bruno Latour em “*How to talk about the body?*” O corpo afetado seria aquele que adquire algo através de treinamentos e arranjos artificiais e materiais. E “um sujeito articulado (...) é alguém que aprende a ser afectado pelos outros - *não por si próprio*. Um sujeito ‘por si próprio’ não tem nada de particularmente interessante, profundo ou válido” (LATOUR, 2008, p.43. Grifos do autor). Isso nos coloca, então, numa importante questão, que talvez seja a principal proposta e foco deste trabalho: *a relação*. A questão é que não seria portanto possível desenvolver-se mediunicamente se de outro modo não houvesse uma contínua e sistematizada relação entre sujeitos, seres, e até mesmo objetos, durante o processo: é a mãe-de-santo coordenando o desenvolvimento, é o médium se pondo em posição de entrega para “ser afetado”, é o guia espiritual querendo “afetar”, são os outros médiuns que influenciam e atuam, juntamente com seus próprios guias, enfim, em toda essa construção psico-corporal interativa que, devidamente preparada, permitiria a manifestação mediúnica.

Então, de uma questão inicial que possivelmente poderia ser formulada nestes termos: *nesse processo de desenvolvimento mediúnico, o que é real e inato, e o que é socialmente construído? Onde termina uma dimensão e começa outra? ; esta passa gradativamente a ser enunciada da seguinte maneira: como que o real e*

*inato se tornam passíveis de construção social?* Manter-se na primeira formulação seria retomar, mais uma vez, à antiga discussão que opõe natureza e cultura, como também aborda Octavio Bonet (2006) ao tratar da noção de *embodiment*<sup>29</sup>: Segundo ele, “nesses desenvolvimentos, ainda temos “um corpo” que se relaciona com o meio, ainda é uma cultura que se inscreve sobre os corpos, sobre o biológico. Ainda é forte a fronteira entre natureza e cultura” (p.06).

A todas estas questões preliminares sobre como tratar o corpo dentro da experiência mediúnica (secundada pelos ensinamentos ênicos/ “desde dentro” da Umbanda e da nova teoria antropológica), que me coloquei, irei tentar respondê-las no desenrolar dos próximos parágrafos. Neles relatarei como se dá todo esse processo de desenvolvimento mediúnico, dando voz, é claro, à própria criadora da técnica, a mãe-de-santo e médium dirigente da Casa, carinhosamente chamada também pelos seus filhos-de-santo de Mocinha<sup>30</sup>, apelido com que ficou conhecida de forma geral, sendo assim chamada inclusive por frequentadores e consultantes do terreiro.

Através dos relatos etnográficos (inclusive envolvendo minha experiência pessoal) procurarei demonstrar como a “natureza” da mediunidade inata ou dom especial se conjuga, entrelaça com a “cultura” do desenvolvimento mediúnico induzido. Mas aqui, neste ponto, devo fazer uma observação metodológica a fim de guiar a análise desse processo de construção mediúnica: há uma tênue linha que ora divide corpos moldados (corpos dóceis<sup>31</sup>, em termos foucaultianos) de corpos fluidos (em termos ingoldianos), e ora os conjuga, de forma a criar um esquema de “desenvolvimento mediúnico” que se mostrou, ele mesmo, extremamente dual e contraditório justamente por se mostrar como algo estrutural e, ao mesmo tempo, instável. É nesse movimento de passagem, porém, de uma estrutura firme para a dissolução ou suspensão temporária desta - na ideia de *communitas*, de Victor Turner (2013), que se encontra o corpo do médium: constantemente atravessado tanto por fluxos quanto por disciplinas impostas a ele. Tentarei pontuar, ao longo do relato etnográfico, em que momentos tem-se a incidência de uma teoria (da ação e

---

<sup>29</sup> “A ideia de pensamentos que não passam pela consciência, que são sentidos no corpo” (BONET, 2006, p.06).

<sup>30</sup> Apelido fictício utilizado para se referir à dirigente do terreiro, pelo fato de ser uma mãe de santo chamada por um apelido “carinhoso” pelos seus filhos de santo.

<sup>31</sup> “É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado.” (FOUCAULT, 1987, p.118)

dos fluxos de vida), e em que momentos tem-se a manifestação de outra (da eficácia simbólica e dos corpos disciplinados).

Nesta proposta, a de compreender o desenvolvimento mediúnico dentro da Umbanda pelo viés do corpo, tomo o estudo de Miriam Rabelo como norte e inspiração para se pensar algumas das reflexões que a autora levanta em “Estudar a Religião a partir do Corpo: algumas questões teórico-metodológicas”, lançando luz ao material recolhido através da observação do campo de pesquisa. Voltarei aos seus estudos em alguns momentos-chave da etnografia, como modo de comparação e contraste com o próprio campo de Rabelo, a saber o Candomblé e o Pentecostalismo, que serviram de contraste para se pensar o corpo do médium umbandista.

### 3.2 O “DESENVOLVIMENTO MEDIÚNICO DA UMBANDA NO “FLUXO DA VIDA”: MÉDIUNS, ENTIDADES, CORPOS, DISCIPLINAS E MATERIAIS

Em meados de 2015 até meados de 2019 (data em que findei as pesquisas em campo de forma definitiva), muitas idas e vindas ocorreram no que diz respeito aos referidos dias especiais nos quais aconteceram os chamados “desenvolvimentos mediúnicos”. Relatarei, portanto, o que foi de mais comum e duradouro durante esses quatro anos de observação em campo e coleta de informações. A TUFLA realizava, normalmente, dois encontros semanais entre os membros integrantes do terreiro. Um às quartas-feiras à noite, onde era realizado um estudo sistemático sobre Umbanda (em que a doutrina de Allan Kardec também era abordada), além de uma gira fechada, em que as pessoas “de fora” não podem participar. Neste evento é realizado o desenvolvimento mediúnico dos filhos-de-santo, ao final do estudo da parte teórica e doutrinária. E o outro aos domingos, marcado oficialmente com início às 16h, dia este reservado às giras assistenciais, onde o ritual é realizado com o intuito de atender aos assistidos de fora do terreiro.

O que mais me interessava, para esta pesquisa, eram as quartas-feiras, dias estes onde era possível observar a interação do médium (em desenvolvimento) com a espiritualidade que ele busca contatar de forma mais íntima. Esta observação/participação ocorreu durante todo este tempo em que estive na Casa enquanto membro, tempo no qual além de ter podido observar, pude também experienciar, o fenômeno. Vivê-lo, literalmente, na minha pele. Porém, em meados

do fim do ano de 2017 até cerca de metade do ano de 2018, grande parte dos estudos de quarta sofreram uma espécie de “pausa técnica”, uma vez que a mãe-de-santo sofrera um esgotamento psíquico e físico pela dedicação quase que exclusiva à vida sacerdotal, e, em meio a esta estafa mental, ainda havia sua faculdade de Direito a concluir.

Culminou que, parte deste período de sua “pausa técnica”, os estudos retornaram sob a supervisão de sua mãe, que é a médium mais velha da Casa e que exerce um cargo de certa autoridade, ficando ela então responsável por ensinar, em esquema de estudo teórico, a doutrina kardecista. Além dela, mais dois médiuns se revezam para passar ao restante do corpo mediúnico algumas abordagens e práticas de cunho dito “esotérico”, tais como meditação, uso de cristais, cromoterapia, *reiki* e apometria. Eis aqui alguns reflexos do advento da Nova Era dentro deste terreiro de Umbanda, como eu já citara no primeiro capítulo como uma das influências da TUFLA (e que irei abordar novamente de forma mais detalhada em breve), para além do Kardecismo como a grande base doutrinária, e do próprio Candomblé, que traz toda a concepção de estrutura religiosa de terreiro através dos ditos “assentamentos”, “pontos de firmeza”, feitio de “oferendas” e o uso de objetos como os “fios de conta” e outros tantos (alguidar, coitê<sup>32</sup>, etc).

Tal período foi de curto prazo, e logo na metade de 2018 adiante, Mocinha retornou presencialmente às quartas-feiras, para que ela própria pudesse ministrar os estudos e, mais do que isso, para que pudesse ministrar e coordenar o processo de desenvolvimento mediúnico. Em entrevista concedida por ela a mim no ano de 2017, ela me explicara detalhadamente como se dava tal desenvolvimento mediúnico dentro TUFLA. A primeira coisa que ela me explicou foi que esse processo era algo de fato sistematizado, e que ocorria em cinco estágios fundamentais. Ela havia criado um método elaborado, método este, me explicou ela nesta ocasião, que fora desenvolvido por ela e pelo guia espiritual caboclo Pedra da Mata, supervisionados pelo regente espiritual do terreiro, o guia Pai José do Congo. De acordo com ela:

O desenvolvimento mediúnico na TUFLA 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

---

<sup>32</sup> Utensílios feitos de barro e casca de coco, respectivamente.

eu passei, por eu ter sido desenvolvida muito garota e por não existir uma parte voltada para este desenvolvimento, 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 se 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.

A dirigente explica que, ao ingressar na TUFLA, o médium é primeiramente batizado.

O batismo<sup>33</sup> é a cerimônia de ingresso e significa a aceitação da Umbanda enquanto a religião do neófito, que se torna, então, um “filho-de-fé”. A partir daí inicia-se seu processo de desenvolvimento mediúnico, sob a regência da Casa, juntamente com a linha de trabalho espiritual do médium, isto é, sua equipe de guias e mentores espirituais, inicia seu processo de desenvolvimento mediúnico. Durante um encontro por semana dá-se a abertura do “campo fluídico”, que é o campo de interação mediúnica deste médium, que precisa estar presente de forma regular nos trabalhos, enfatiza a mãe-de-santo. Do contrário, ficará uma lacuna que, se não preenchida, o médium deverá começar seu processo tudo de novo: “a primeira orientação é que o médium esteja regularmente presente no trabalho mediúnico, é preciso estar lá sempre. O encontro semanal é contínuo e regular”. Esse processo, que segue uma ordem ritual, é de extrema importância pois “a cada semana a gente aprimora a gama de energia que vai ser depositada no médium”, explica ela.

No primeiro grau de desenvolvimento, acontece o que chama-se de “alinhamento de *chakras*”, bem como a abertura do *chakra* central (*ajña chakra*): é neste ponto “onde o médium vai receber a gama fluídica necessária para o acoplamento, para a incorporação (do espírito), onde o médium se faz *tradutor da mensagem do espírito*”, explica a dirigente. É interessante notar o uso de termos como “gama energética”, “campo fluídico”... Muito do uso desses termos vem da herança kardecista da mãe-de-santo, que frequentara a doutrina de Allan Kardec desde muito nova, relata ela. Tal estudo, ela explica, é o que fundamenta a base teórica da Umbanda, que não fora codificada em livros, como ocorrera com a

---

<sup>33</sup> Irei abordar o tema do “batismo” de forma mais detalhada quando for tratar da “confirmação mediúnica”, ambas consideradas como “sacramentos” da Umbanda. Nestes dois momentos, existem peculiaridades ritualísticas e iniciáticas que nos ajudam a compreender a construção da pessoa na Umbanda, delimitando momentos liminares e noções como “antes e depois”, “dentro e fora”...

doutrina espírita. “Tudo está lá no Kardec”, sempre lembra a seus filhos. Ela frequentemente orienta aos médiuns a lerem as codificações espíritas para se entender como funciona o mundo espiritual. Mas Umbanda, “Umbanda mesmo”, ela brinca, “se aprende é com o pé no terreiro...”.

Além do uso de termos kardequianos, tais como “fluido” e “perispírito”, é comum notar o uso, principalmente, da palavra sânscrita “*chakra*”, o que denota uma forte influência das tradições orientais e hindus dentro do terreiro. Colin Campbell (1997), em seu artigo sobre o tema, mostra que o processo de orientalização do ocidente não é mera incorporação de termos, práticas e imaginário orientais pelo ocidente, mas uma reorientação no modo de conceber a existência: uma afinidade com a ontologia holista-monista desenvolvida na Índia/China. De acordo com Campbell, as raízes do orientalismo estariam também no Ocidente, em movimentos gnósticos, românticos avessos ao racionalismo imperante. E os movimentos contemporâneos da Nova Era e Neo-Paganismos, enquanto desdobramentos contemporâneos da gnose, esoterismos e paganismos, são indicadores ocidentais desta orientalização:

Ocorre atualmente no Ocidente um processo de “orientalização”, caracterizado pelo deslocamento da teodicéia tradicional por outra que é essencialmente oriental na sua natureza. Portanto, qualquer que seja a ética a guiar nossa conduta no século XXI, provavelmente será algo congruente com esta nova teodicéia emergente (CAMPBELL, 1997, p.05).

Para ilustrar essa formulação de Campbell de que a teodiceia dominante no Ocidente marcada pelo dualismo Ceú-Terra, Deus-homem está sendo substituída por outra holista, na TUFLA ocorre, de forma frequente, a assimilação de uma diversidade de “técnicas espirituais”, tais como o *reiki*, a apometria, *yoga*, massoterapia, estudos sobre pedras e cristais, meditação, aromaterapia, cromoterapia, *thetahlealing*, *barras de access*, radiestesia, acupuntura. Todas estas práticas ditas atualmente como “terapias holísticas” são observadas entre alguns membros da Casa, dentro da perspectiva de que tudo converge para o todo espiritual numa perspectiva bastante pós-moderna.

Durante determinado período, mais especificamente no ano de 2018, era comum a realização de aplicações da técnica japonesa de “*reiki*”<sup>34</sup> durante as sessões abertas no domingo. Metade do corpo mediúnico havia se tornado reikiano, inclusive eu. Estendem-se uma ou duas esteiras de palha no chão do terreiro, dependendo da possibilidade e ritmo da gira, e um ou dois médiuns reikianos se põem a aplicar *reiki* nos assistidos que forem previamente indicados para tal. Há também uso de pedras e cristais na prática. Dois dos cursos de *reiki* foram ministrados dentro do próprio terreiro por uma Mestra Reikiana, indicada por um dos membros da Casa. Alguns médiuns se interessaram tanto por essas tradições orientais, que, para além dos níveis 1 e 2 do curso de *reiki* (são 4 no total) ministrados dentro da própria Casa, continuaram sua “jornada esotérica” pelos níveis seguintes do *reiki*. Não apenas estas, mas outras técnicas ainda como a apometria<sup>35</sup> e demais práticas de cunho “holístico” são observadas entre alguns membros da

---

<sup>34</sup> “O Reiki é uma técnica japonesa de transmissão de energia por meio da imposição das mãos de um reikiano para um paciente ou assistido. É uma técnica curativa, relaxante, que dá equilíbrio físico e espiritual. A palavra “REI” quer dizer Inteligência divina manifestada. Matriz de tudo o que é. Gerencia o fluxo da energia Ki. A expressão “Ki” é o nome dado pelos japoneses a essa energia. Os chineses chamam de CHI, Pitágoras de FOGO CENTRAL, Hipócrates de FOGO INTERIOR, Mesmer de MAGNETISMO, os Hindus de PRANA, Reich de ORGONIO, na antiga União soviética era chamada de ENERGIA BIOPASMÁTICA, os judeus de NEFESH, os alquimistas de FLUÍDO DA VIDA, e o Espírito da Verdade chamou de FLUÍDO UNIVERSAL . Essa “energia vital” invisível flui através de nós e é o que nos faz estarmos vivos. Se o nível de “energia vital” está baixo, ficamos mais propensos às doenças ou mais estressados. Se estiver alta, somos mais capazes de nos sentirmos felizes e saudáveis. Importante dizer que o Reikiano não doa nada, mas apenas age como se fosse um canal por onde o Ki escoar. Assim, transmite essa energia ao paciente, aumentando sua imunidade, melhorando o funcionamento dos sistemas que nos mantêm vivos, dando bem estar e saúde. Age também em nível espiritual, alinhando os chackras, limpando o campo áurico, fazendo com que as energias circulem livres de bloqueios. Age então dos dois lados da vida, na matéria mais densa e na matéria menos densa. A importância do Reiki dentro de uma casa umbandista, além de óbvia, pelos fatos colocados acima, reside em desbloquear o assistido, para facilitar o trabalho dos guias, permitir que as energias sublimes e superiores aplicadas por eles encontrem um campo áurico mais receptivo, chackras alinhados, ou seja, sincronizados e interligados, auxiliando os trabalhos de cura”. (Texto feito por Danniell, médium e reikiano da TULAC). Disponível na página da Casa em <<https://www.facebook.com/pg/tendaumbandistaluzamorecaridade/posts/> > Acesso em: 12/02/2018.

<sup>35</sup> Apometria é uma técnica de tratamento espiritual que “surge em meados de 1965, no campo kardecista, e avança para fora de seu lócus original, vinculando-se tanto a racionalidades médicas não oficiais, quanto a sistemas religiosos diversos, senão ainda a terapias alternativas e psicológicas” (MENDONÇA, 2013). Consiste, basicamente, no desdobramento dos corpos sutis de uma pessoa ou um grupo. Desdobrados os corpos, é possível acessar diversos campos fluídicos ligados aos pacientes e, a partir deles, curar traumas e doenças, desordens espirituais, etc.

Casa. Ainda no ano de 2019, inclusive, ocorreu um curso dentro do próprio terreiro que reuniu num mesmo final de semana a abordagem de temas tais como: cristaloterapia<sup>36</sup> e medicina *ayurveda*<sup>37</sup>. A mãe-de-santo em nada se opõe à busca espiritual/pessoal de seus filhos-de-santo. Pelo contrário, os apoia a sempre estudarem, e acredita que todas essas inclinações por outras correntes filosóficas só tem a contribuir para a formação do médium, pois tudo soma no auxílio tanto em seu trabalho dentro do terreiro, quanto em diversos aspectos de sua vida particular e de sua trajetória espiritual.

Tudo isso faz com que os médiuns se aprimorem para que a “tradução” da mensagem passada pelo guia no momento da incorporação ocorra de forma satisfatória. Segundo a dirigente, “para que essa tradução aconteça com perfeição, ele precisa passar por um treinamento, e aí se inicia o desenvolvimento mediúnico”. Esse desenvolvimento, como já exposto por ela, ocorre em cinco níveis sistematicamente elaborados. Nesse contexto, o chamado “guia de frente” do médium se apresenta logo no primeiro grau. Esse guia é o responsável pela falange de espíritos que irá trabalhar com esse médium, e se apresenta para a mãe-de-santo, que, segundo ela, possui naturalmente a faculdade mediúnica da *clarividência*:

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...

---

<sup>36</sup> “Cristaloterapia é uma técnica terapêutica integrativa que se utiliza dos cristais para reequilibrar o corpo humano, o faz através do reestabelecimento do livre fluxo de seu sistema de energia para que o corpo como um todo (físico, energético, emocional, mental e espiritual) possa voltar ao seu estado de saúde.” (MELLO, 2020. Retirado de < <https://www.eduardomellocristais.com/o-que-ecristaloterapia>>)

<sup>37</sup> A medicina “ayurveda – termo que vem do sânscrito e significa ‘ciência da vida’ – é o mais antigo sistema de saúde de que se tem notícia. Com cerca de 5 mil anos de história, sua origem remonta ao território onde hoje ficam a Índia e o Paquistão. No Brasil, porém, o método só se popularizou a partir dos anos 1980. (...) Cada vez mais conhecido no Ocidente, esse milenar sistema de saúde vindo da Índia propõe restabelecer o bem-estar físico e emocional. (...) O foco do ayurveda não é apenas o vigor físico, mas a harmonia entre corpo, mente e alma – e olha que a ciência tradicional já colheu evidências de alguns dos seus benefícios. O propósito desse sistema é manter o equilíbrio do indivíduo consigo mesmo, com a natureza e com os outros seres. Só assim seria possível estar realmente saudável.” (DESGUALDO, 2017. Retirado de < <https://saude.abril.com.br/mente-saudavel/ayurveda-a-medicina-das-indias/>>)

É exatamente nesta fase que ocorrem, segundo os relatos dos médiuns os quais assisti de perto, as primeiras sensações corporais: leveza muito grande, os olhos que naturalmente se fecham, sensação de “bambeza”, arrepios... São sensações, segundo Mocinha, naturais do encontro com o fluido universal e o fluido mediúnico desprendido pela entidade para que o acoplamento áurico aconteça. Assim é marcado, portanto, a iniciação do médium na sua jornada mediúnica:

São também sensações iniciáticas bem comuns. O médium não vai, no primeiro grau, 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. Na 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.

Aqui, é possível perceber certo nível de passividade advindo do corpo do médium: é preciso estar completamente passível para receber esta “energia” externa, para, somente assim, internalizá-la. Quando de dentro, se expande novamente para fora, se manifestando não de forma que ele, o médium, controle, mas antes é controlado por um outro, isto é, o guia, aquele que literalmente moldará seu corpo e reproduzir as ações e trejeitos. Há, neste instante, uma primeira tentativa de adestramento corporal, pois as primeiras disciplinas começam a entrar em jogo e se inserir no campo do sujeito, que se consolidará mais enfaticamente no grau dois, como veremos a seguir.

No segundo grau, o médium começa a demonstrar alguns estímulos e o corpo já começa a ficar na posição do arquétipo da entidade, ou seja, a roupagem energética com a qual a entidade se apresenta – a roupagem perispiritual<sup>38</sup>. “Se é um caboclo, ele vai ficar na posição ereta, demonstrando toda a maneira ativa 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...” explica Mocinha. Todos esses estímulos arquetípicos

---

<sup>38</sup> Termo karquequiano referente a um dos corpos espirituais que compõem a integralidade do ser. É também chamado de “duplo-etérico”.

são aprimorados no grau 2, e a partir do terceiro já é possível fazer a identificação das características destas entidades e, assim, começar 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”, continua a explicação dela.

É no segundo grau de desenvolvimento mediúnico, portanto, que são estabelecidas as disciplinas corporais as quais os médiuns devem se adequar ao incorporar suas entidades (guias espirituais), moldando em seu corpo o arquetípico específico de cada um desses espíritos. Segundo Foucault (1987), “esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as ‘disciplinas’” (p.118).

Já no terceiro grau, o médium começa a ter intuições mais claras dentro da própria incorporação quanto à necessidade de caracterizar essas entidades as quais ele manifesta em seu corpo. Os guias começam então a passar os chamados “instrumentos materiais de trabalho”. Miriam Rabelo (2011), ao explicar o uso dos objetos no meio candomblecista, defende que estes exercem um papel fundamental no desenvolvimento das habilidades que fazem de uma pessoa um agente, isto é – e no caso da Umbanda também - a relação com os objetos dentro do contexto ritual é imprescindível para que o médium se torne o sujeito da ação espiritual comandada pelo espírito incorporante. Segundo ela, “colocar as práticas corporais no centro da discussão sobre agência requer explorar também o papel das coisas ou objetos materiais na efetivação das habilidades e relações que fazem da pessoa um agente” (RABELO, 2011, p.22).

Ainda no grau 3 de desenvolvimento mediúnico, e caminhando já para o 4, as entidades começam a mostrar os instrumentos de trabalho agora de modo mais efetivo para a proteção do médium, e, de acordo com a concepção de Rabelo, há de fato uma “contribuição das coisas na efetivação da agência” exercida por esse médium (2011, p.23) através desta “proteção espiritual que ele recebe através, por exemplo, dos chamados “fios-de-conta”, mais popularmente conhecidos como “as guias”. Cada fio-de-conta utilizado pelo médium representa uma entidade com a qual ele trabalha mediunicamente. As contas utilizadas na confecção do fio trazem características deste espírito: se é um caboclo de Ogum, vai trazer geralmente a cor

verde característica de Oxóssi, orixá do qual toda a linha de caboclos descende, e mais a cor vermelha, do orixá Ogum. Fios-de-conta de baiano, por exemplo, geralmente trazem sementes de açaí e coquinhos, e as de preto-velho as “contas de lágrima”... São variadas as confecções dos fios, bem como são variadas as manifestações arquetípicas dos guias espirituais, embora no fundo tragam alguns pontos em comum.

O “ponto riscado” é outro tipo de caracterização de cada entidade. Trata-se, pois, de um símbolo riscado no chão com a “pemba” (giz de calcário), e funciona como uma espécie de assinatura do guia, ao mesmo tempo em que atua como um portal energético e espiritual. No ponto são traçados alguns símbolos que denotam a identificação deste guia. Os exus, por exemplo, irão riscar tridentes, espirais, até mesmo cruces, enquanto que os caboclos traçam flechas, penas, folhas, estrelas... Mas, em todos os casos, existem elementos, ou a combinação entre eles, que não é possível que se desvele tão a fundo seu significado, pois faz parte da “mironga” da entidade, isto é, de seus mistérios. De acordo com Rabelo (2011), quando ela levanta questão de que o assentamento seria apenas um símbolo, ela afirma que “para os adeptos do candomblé a relação do otá (pedra) com o orixá não equivale à relação, definidora do símbolo, entre um objeto e uma ideia que esse objeto serve para representar ou evocar – o otá *não simboliza* orixá; *é* o orixá.” (p.23. Grifos meus). Até certo ponto análogos aos assentamentos de santo no candomblé, os “pontos riscados” dos guias estabelecem uma relação médium-guia na construção de uma pessoa que perpassa a noção de uma simples eficácia simbólica. Ainda segundo Rabelo, “a literatura especializada observa que o assentamento é parte da construção da pessoa nessa religião. Expressa uma concepção de pessoa relacional ou múltipla, feita também de elementos sagrados; o assentamento é um componente ‘não eu’ da pessoa, que tem uma existência material fora dela” (idem).

Os utensílios de descarga, que no caso são os descarregos de ervas<sup>39</sup>, a água do mar e a da cachoeira, as ervas utilizadas durante o trabalho, bem como o fumo e o álcool, são outros exemplos de instrumentos materiais que são usados pela entidade quando em terra. Estes dois últimos, o fumo e o álcool, não são liberados pela casa nesse nível (3), mas os médiuns começam a ter os estímulos

---

<sup>39</sup> “Garrafadas” de ervas e aguardente, preparadas para banhos ou para uso dentro do ritual, onde o médium ou a própria entidade passa o líquido no próprio corpo ou no corpo do consulente, a fim de “descarregar” das energias densas.

que lhes mostram quais os tratos e instrumentos que o guia irá utilizar. Não são liberados nesta fase pelo motivo de que o médium poderia a vir se embriagar e/ou tragar o fumo, uma vez que ainda não tem-se uma incorporação “firme” (disciplinada), como diz a Mãe Mocinha. Neste ponto, há também certa preocupação em controlar o aparato corpo/mente do médium, que, se por algum excesso se embriaga, põe em risco não apenas seu próprio caráter moral, mas também de toda a Casa. O corpo precisa estar, portanto, apto a receber os insumos, mas na dosagem correta para que as coisas não “saiam do controle”. Deve, assim, saber caminhar até a tênue linha que separa o uso ritual (e funcional) do álcool, e o uso indevido e excessivo deste, que pode variar de médium para médium.

A partir do quarto grau, após todos esses elementos terem sido “pegos” via intuição, começa-se a trabalhar a “fala”, isto é, a faculdade da psicofonia propriamente dita, que é a mensagem passada pelo guia espiritual. Esta deverá ser traduzida pelo médium através da incorporação. Segundo a dirigente,

agora que a entidade já está quase que de fato no ponto, de fato representado, a gente começa a trabalhar o último e mais difícil processo mediúnico: a tradução da fala, o que a entidade está mandando de mensagem, 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.

O termo utilizado por Mãe Mocinha me chama atenção, a de que a entidades está “quase que de fato no ponto”. Sugere, em certa medida, e mais uma vez, certo controle coercitivo do corpo que Foucault (1987) mostra o modo pelo qual se

define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. (p.119)

Outro ponto também detona esse caráter do controle sobre o que está sendo aprimorado e produzido no desenvolvimento mediúnico, é a preocupação com a primazia na incorporação e com a mensagem espiritual bem traduzida pelo médium. Isto se dá pelo fato de que existem pessoas (consultentes) que realmente destinam ali todas as suas expectativas e vão agir em suas vidas com base no que ouvem das entidades:

Então a gente não pode, de forma alguma, permitir 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. 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.

Essa parte é complexa durante algum tempo, variando de médium para médium, pois, como explica a mãe-de-santo, inicialmente ele 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”. Assim, o médium fica no desenvolvimento da “fala”, que seria análoga à psicofonia em termos kardecistas, até que se averigue de fato se o que é expressado pelo médium em sua incorporação psicofônica é a mensagem da entidade na íntegra e sem intromissões do comunicante mediúnico. A dirigente explica a forma como se dá a verificação desta “tradução”, uma vez que os testes de averiguação usados de praxe nos terreiros são bem polêmicos, e incluem o pai-de-santo sentar na frente do médium e mentir para que a entidade detecte a mentira, fazer “pegadinhas”, colocar o médium pra andar em brasa ou em vidro para verificar se realmente está incorporado... Já na TUFLA:

Essa averiguação 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 para o médium perceber também se ele está recebendo aquilo mesmo ou não.

Aqui, há portanto certa flexibilização no que diz respeito à essa verificação em relação aos métodos empregados comumente por outros terreiros aos quais Mãe Mocinha havia antes conhecido. O controle utilizado durante todo o processo de desenvolvimento mediúnico é, em certa medida, atenuado nesta fase que se configura como uma espécie de “teste” prévio, para que este médium seja encaminhado para, e aí sim, ser ainda mais lapidado, passar pelo sacramento da “confirmação mediúnica”, que é a iniciação umbandista de fato, análoga à feitura de

santo no Candomblé. Segundo Rabelo, é esta iniciação que “faz’ tanto a pessoa quanto o orixá, ou melhor, faz cada um na relação única com o outro: o orixá assentado na cabeça é fruto desse mesmo processo de feitura” (2011, p.23).

E no quinto e último grau de desenvolvimento mediúnico, finalmente, é onde tudo vai sendo aprimorado. É quando a regência da Casa fecha todas as pontas soltas que ficaram após a passagem do médium por todos os graus. Aqui, já é possível identificar de fato qual o tipo mediúnico do neófito, uma vez que, embora a psicofonia seja uma das faculdades mediúnicas que a grande maioria dos médiuns do terreiro deva possuir, existem outros tipos: “ele pode ser um médium de descarga, pode ser um médium de transporte, pode ser um médium que trabalha 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”, explica a Mãe. É interessante notar que, dependendo da personalidade e do repertório intelectual e cultural que o médium carrega, alguns tipos particulares de espíritos se apresentam para trabalhar junto a ele, que são “energias mais afins” ao médium, salvo algumas exceções. Aqui há uma articulação entre a agência do indivíduo (médium) e a preeminência das entidades do mundo espiritual, a totalidade do sagrado. O indivíduo se aperfeiçoa quando descobre o sagrado total dentro de si (*brhaman-atman*), princípio do paradigma oriental, presente na nova consciência religiosa, da Nova Era.

Esta “apresentação” da entidade para o médium, no entanto, pode acontecer a qualquer momento da trajetória espiritual do indivíduo, não se restringindo somente ao quinto grau de desenvolvimento, muito embora seja no momento da confirmação mediúnica que esta apresentação ocorra de forma mais enfática, pois é o momento em que a chamada “linha de trabalho” é apresentada perante aos membros do corpo religioso. Às vezes passam-se anos de trabalho mediúnico em que a pessoa incorpora sempre determinados guias, os quais em conjunto constituem sua “linha de trabalho”, e, por algum motivo, passa a incorporar um outro que não havia antes se mostrado. Dessa forma, é possível perceber como o corpo do médium é continuamente construído e elaborado dentro de um processo de desenvolvimento mediúnico que, bem da verdade, jamais se encerra, muito embora a estrutura pré-estabelecida dos cinco graus já tenham sido perpassadas e atingidas por ele. Tanto é assim que qualquer médium sempre está susceptível a receber em sua linha de trabalho espiritual uma nova entidade, e, mais uma vez, ele se põe em

trabalho de elaboração corporal e psicoemocional, para que assim possa aprender e estabelecer relações com aquele novo espírito, bem como entender os mecanismos pelos quais ocorrerá a acoplagem relacional arquetípica entre eles.

Um exemplo disso é a relação de uma das médiuns com as guias mulheres que se apresentaram para trabalhar com ela após já algum tempo de desenvolvimento. Certa vez ela me relatara da dificuldade que tinha para dar passagem a entidades femininas justamente pela sua própria história em relação à figura do feminino na sua vida. A única guia que ela incorporava em sua linha era uma erê (criança) menina. Passado um tempo, e com a mudança da visão que tinha sobre si mesma enquanto “ser mulher”, imbuída de uma confiança estética que adquiriu pra si e também de uma personalidade dita “feminina” mais acentuada, duas novas guias espirituais se apresentaram para trabalhar com ela: uma preta-velha e uma pombagira. Ela relata um pouco dessa história e de sua trajetória, numa entrevista<sup>40</sup>:

Quando entrei na Umbanda, eu tinha algumas concepções machistas, digamos assim. Eu não tinha muita paciência pra lidar com algumas coisas ditas de ‘mulher’, achava que tinha muita frescura. Eu tive muito isso durante minha adolescência principalmente. Minhas amizades eram masculinas, em sua maioria, e eu gostava de estar naquele meio porque eu não tinha reconhecimento em amizades femininas. Mas também hoje percebo que talvez eu buscasse alguma aceitação do lado de lá, do lado de quem oprime. Isso conseqüentemente me gerou um reconhecimento muito maior, uma afinidade muito maior com o mundo masculino do que com o mundo feminino. Eu fui ter mais amigas mulheres justamente na TUFLA, e meu meio maior virou vocês, as meninas do terreiro. Mas até então o meu universo era muito masculino.

Ela conta ainda que sempre teve problemas de convivência com sua mãe, e que sua relação era mais forte com o pai. Todos esses motivos serviram como uma explicação inicial para a afinidade da médium em trabalhar com entidades masculinas: “Enquanto todas as meninas do terreiro recebiam (incorporavam) ciganas, eu e mais uma somente, recebíamos um cigano. Por afinidade e sintonia, não fazia sentido nenhum, pra mim, trabalhar com uma pombagira no momento de meu ingresso na Umbanda”. Ela explica que as questões as quais trata uma pombagira, essencialmente, não eram questões importantes para ela de forma

---

<sup>40</sup> Entrevista concedida para a pesquisa em 15 de março de 2018.

alguma, pelo contrário: eram questões que ela negava. São questões que giram em torno do amor-próprio, da autoestima, de relacionamentos.

A única guia feminina que eu trabalhava era uma criança, a Rosinha, e é muito engraçado porque nela eu encontro muitas afinidades com a época que eu era criança. Eu acho muito curioso a gente encontrar semelhanças com os nossos guias. Por exemplo, os meus guias são muito risonhos e brincalhões, e esta é uma característica muito minha também, e você vê que é uma questão de afinidade mesmo. Não teria como eu trabalhar com guias tidos como “sérios”, pois acho que eu não entenderia a energia deles, assim como também eu não tinha condições, num primeiro momento, de trabalhar com duas mulheres, porque eu não ia entender muito bem essa energia e essa força, e o que elas tinham a me ensinar. Esse é um ponto.

Ela continua sua trajetória expondo que, no ano de 2016, ela passara por um processo doloroso em sua vida, uma decepção amorosa. Tal fato a deixou num estado de profunda tristeza e ansiedade, o que culminou em um elevado ganho de peso corporal:

Foi quando eu decidi cuidar de mim, e comecei a seguir uma dieta. E eu cuidei de mim não só na questão estética, mas também procurei trabalhar minha cabeça pra muitas questões, e comecei a perceber a importância da autoestima na vida de uma mulher, e a importância de eu me afirmar enquanto mulher! Enxergar minha importância, enxergar a minha força naquele momento em que o mundo e a situação me colocavam pra baixo, foi fundamental. Foi um momento que eu precisava muito recuperar minha autoestima, e precisava muito me entender enquanto mulher. Eu tinha passado por um relacionamento muito diferente de todos os outros, eu amei de verdade enquanto uma mulher, passei por experiências enquanto mulher, e não mais como uma menina, como costumava ser. Esse momento de reconhecimento da minha força feminina foi um momento muito esclarecedor e de muita transformação na minha vida.

Logo no início desse processo, a médium relata que havia ido à igreja do Santo Daime, onde incorporou pela primeira vez a preta-velha Vó Maria Do Rosário. A mensagem que tal entidade trouxe não foi, segundo ela, sobre a questão da autoestima em si, mas sim sobre o amor incondicional de uma mãe: “Era aquilo que eu sentia e era aquilo que ela me passava, e eu não conseguia pensar outra coisa senão na minha questão com minha mãe. E isso me ajudou a quebrar já um primeiro tabu”. Num segundo momento, fora identificada na linha da médium, através da revelação da mãe-de-santo, a pombagira Rosa da Figueira.

Durante uma gira de exu, eu estava incorporada com o Seu Zé (malandro), e ele me disse: “filha eu vou girar, pra moça vir”, e eu não queria, porque eu tinha muita insegurança, por não saber como lidar. Eu nunca havia incorporado uma mulher que traz a questão da autoestima assim tão forte! Até mesmo essa questão da sensualidade e da sexualidade feminina, que é algo que pra mim fica em segundo plano e que não existe quando estou incorporada com entidades masculinas.

Mas, mesmo com o medo e a insegurança, a pombagira veio através dela, e ao chegar pediu seus instrumentos materiais de trabalho: uma rosa, um vestido, cigarrilhas, espumante... E logo deu um primeiro atendimento, cujo assunto fora, claro, sobre “autoestima”:

Ela disse que uma mulher precisava se valorizar, que uma mulher precisava saber da sua força, saber da sua importância, que uma mulher não deveria abaixar a cabeça para as vontades de um companheiro... E esse atendimento me marcou muito, pois ela estava falando pra uma mulher casada que estava se anulando dentro de um relacionamento, e ela falava sobre o quanto era importante não se anular e também saber dizer das suas vontades, e dos seus sonhos e questões e prioridades. E todas as vezes, desde então, que Dona Rosa “baixou”, ela falou de autoestima, não teve nenhuma vez que ela não falou sobre isso. Ela só falou sobre isso, inclusive com homens. Então ela fez esse trabalho de autoestima com homens também.

Com base nos depoimentos da médium, é possível perceber e delinear o momento em que essas entidades apareceram em sua vida. Ela conta que não sabe se sua autoestima e o relacionamento com a mãe começaram a melhorar porque elas já estavam ali próximas, ou se fora um movimento ao contrário, se elas só conseguiram se aproximar porque entendeu a sua necessidade de se abrir para estas questões. Nunca saberemos. Mas o que importa para a pesquisa, de fato, é entender as relações espirituais que se estabelecem a partir das trajetórias de vida do médium e a forma como elas acontecem. Pode-se concluir, previamente, que suas afinidades ditam muito sobre seus trabalhos de incorporação. Ou seja, a grande linhagem das entidades que se dão a incorporar para sua missão está diretamente ligada à trajetória de vida do médium e suas implicações para com essa totalidade. Segundo Rabelo: “No contexto afro-brasileiro, entidades como caboclos, exus e erês se apresentam e atuam na vida cotidiana de seus médiuns como agentes singulares – instituindo uma triangulação nas relações que eles, médiuns, mantêm com outros, seus congêneres humanos” (2011, p.22).

Outra situação que costuma ocorrer ao longo da trajetória mediúnica do sujeito é que, passados sete anos de trabalho espiritual assíduo, acontece o que chamam de “graduação”. A graduação não é só a do médium, o guia espiritual também gradua e galga graus em sua jornada evolutiva. Este fato resulta em duas situações observadas em campo: os médiuns que atingem a graduação relatam que ocorre uma transformação leve ou intensa - podendo variar de médium pra médium ou de guia pra guia - na forma como suas entidades as incorporam (1); além de ser revelada a eles a presença de novos guias espirituais em sua linha de trabalho, que irão tomar o lugar dos antigos pouco a pouco dentro dos próximos sete anos (2).

De acordo com Mocinha, ao atingir quatorze anos de trabalho e, com isso, mais uma graduação, alguns guias deixam de incorporar e dão lugar a esses outros citados, que vieram se apresentando gradativamente ao longo dos anos passados entre uma graduação e outra. Ocorre então o que chamam de “troca de linha”, que não é imediata para todos os guias da linha de trabalho do médium, isso acontece dentro de um processo. Os médiuns sofrem e choram quando um dos guias passa a não mais incorporar, pois se afeiçoam a ele como um membro de sua própria família encarnada. É como se vivenciassem o que é chamado nos meios espiritualistas de “segunda morte”. Isso ocorre, muitas vezes, não por vontade própria do espírito, acontece porque ele, de acordo com Mãe Mocinha, galga graus tão evoluídos no plano espiritual que já não consegue mais incorporar em aparelhos mediúnicos neste plano físico: sua energia se torna sutil de tal forma que já não é mais possível se sintonizar corporalmente com este meio no qual estamos.

Um exemplo clássico desta troca de linha ocorrera com o próprio idealizador e fundador da TUFLA, o preto-velho Pai José do Congo, mentor espiritual de Mãe Mocinha, que já não o incorpora mais há algum tempo. Em suas últimas manifestações, viera com extrema dificuldade na acoplagem em seu aparelho mediúnico e já perdera seu arquétipo como preto-velho. Apresentava-se, através da mãe-de-santo, apenas como Inocência, nome do espírito que muitas vezes se apresentara travestido como o singelo preto-velho Pai José. Mestre Inocência, como agora é chamado pelos filhos-de-santo e até mesmo pelos outros guias, fora substituído regencialmente pouco a pouco pelo caboclo Pedra da Mata, que agora é quem comanda e dirige a casa nos planos espirituais, mas que também não tarda muito a “cantar pra subir de vez”, como muitos brincam em meio a risos e lágrimas. Agora trata-se de outro guia muito querido pelos médiuns, que cedo ou tarde

também deixará de se manifestar incorporado através da dirigente. Pai José fora substituído por Vó Bia na linha de pretos-velhos, e Seu Pedra da Mata já vem alternando manifestações com cabocla Jaciara. Outros ainda começarão a partir em breve, uma vez que Mocinha completara seus quatorze anos de jornada mediúnica e trabalho na Umbanda. O corpo mediúnico e a própria dirigente oscila entre as emoções de tristeza, frente à partida de mentores tão queridos, e de alegria, frente à chegada de novos guias espirituais, que “não deixam a desejar” nem pelo seu carisma e nem pela igual firmeza frente a um trabalho espiritual deste porte.

Este caso, o da própria Mãe Mocinha, é bastante ilustrativo quanto ao campo de atuação dos guias na vida de foro íntimo de seus médiuns, e vice-versa, uma vez que ela mesma, tendo se fardado na doutrina do Santo Daime, elegeu como seu regente pessoal e também como regente desta aliança firmada entre ambas as religiões, o caboclo Pedra da Mata, uma vez que a religião daimista possui fortes afinidades como o chamado “povo da floresta” e suas práticas xamânicas. Portanto, foi de extrema importância que um representante indígena, logo, um caboclo, assumisse agora tanto a regência da Casa de Santo, quanto a da própria vida particular de Mocinha, que, tendo ela unido suas afinidades pessoais pelas curas terapêuticas xamânicas, podia também retificar a direção pela qual os trabalhos mediúnicos vinham caminhando. A agência exercida tanto pela dirigente quanto por seu guia espiritual sobre os rumos das práticas espirituais dos médiuns do terreiro é, portanto, construída em bases relacionais daqueles que tem afinidade pela doutrina (do Daime) que fora por eles acrescentada, resultando ainda num posterior “novo modo de se fazer Umbanda”<sup>41</sup>. Segundo Rabelo, “falar de agência é também tratar do campo de possibilidades em que a capacidade de agir se forma e é exercida, das relações específicas com os outros e com os espaços sociais que delimitam cada modalidade de agência” (RABELO, 2011, p.22).

Mas, para além desses casos que acima foram relatados, é de praxe que no último grau de desenvolvimento mediúnico, isto é, o quinto, todas as coisas venham sendo de fato ajustadas paulatinamente. Há uma averiguação de todos os

---

<sup>41</sup> Demonstrarei - de forma breve, no próximo tópico deste capítulo – algumas das interações e experiências de determinados médiuns que aderiram a esta aliança religiosa entre Umbanda e Santo Daime. Não é o foco do trabalho, mas também não é possível ignorar o fato de que esta união espiritual de ambas as religiões incidiu de forma intensa sobre os médiuns, incluindo mesmo aqueles que não aderiram à nova doutrina, mas que foram em grande medida afetados com tal aliança realizada pela regência (mãe-de-santo e guia) da Casa.

instrumentos materiais de trabalho, se são de fato aqueles que foram passados e se ocasionalmente ainda está faltando algum; averigua-se se o médium está compreendendo o que a entidade está passando de mensagem e a forma como ela (a entidade) está trabalhando, se o médium compreende de fato o que o espírito está fazendo e se compreende, principalmente, tudo isto no *corpo* dele. É preciso verificar também, explica a dirigente, se o médium, acoplado com sua entidade, está conseguindo dissipar todas as energias que chegam até ele, uma vez que ele é um captador, então ele precisa também saber dissipar:

Então a gente vem trabalhando também a descarga energética nesse último grau, e vem trabalhando principalmente com a quebra das cargas. E é com álcool e com fumo, que pra nós são os meios de captação fluídica mais fortes, que são quebrados todos esses fluidos densos que porventura ficam ainda presentes no corpo do médium durante o trabalho, e que ele não consegue dissipar por outras vias.

O uso do álcool e do fumo na Umbanda é um tema extremamente polêmico e alvo de acusações, principalmente pelos espíritas kardecistas, de atraso moral. As acusações perpassam argumentos de que o “guia bebe e fuma porque ainda tem apego à matéria, logo é um espírito atrasado”...

Agem aqui outros estereótipos, nessa condenação sumária: a ideia do negro bêbado, da negra ladra, da prostituição de cor, do negro ignorante e grosseiro, preguiçoso ou mentiroso... É a velha luta racial que passa do mundo terrestre para o mundo sagrado. Discutia-se, outrora, se os negros tinham alma... Entenda-se: o negro vai reagir. O espiritismo de Umbanda é a expressão dessa reação. (BASTIDE, pp. 439-440, 1971)

Contudo, a justificativa para tais usos na Umbanda tem um significado no corpo que é extremamente elaborado e se fundamenta por uma explicação fisiológica corporal. Para os umbandistas, os insumos materiais servem pura e simplesmente para descarga energética, descarga esta exclusiva do próprio médium, e não dos guias, uma vez que estas entidades que se manifestam através de seu corpo são espíritos ditos “ascencionados”<sup>42</sup>, e logo não precisariam de

---

<sup>42</sup> Ascencionados no sentido de evoluídos, ao contrário do que tem sido pregado em relação aos guias de Umbanda, que comumente são visto como espíritos de “baixa evolução”: “Os umbandistas são injustamente combatidos pelos kardecistas... Os kardecistas pensam que os umbandistas se enganam ao aceitarem os espíritos dos caboclos, dos africanos, etc., como guias e protetores, e alegam que esses espíritos são inferiores ou atrasados, e que,

nenhum tipo de matéria para si mesmos. No entanto, eles se utilizam de tais recursos para trabalharem incorporados em seus médiuns, já que, como os próprios guias demonstram em terra, “matéria só se quebra com matéria”. Estando o médium encarnado, e trabalhando com energias mais etéreas, a densidade desses fluidos se cristaliza no corpo do médium de tal forma que só pode ser quebrada com a fumaça do “pito” ou com o álcool, que limpa e purifica tudo. Mas não só, outros insumos também se caracterizam pelo café do preto-velho, pelas balas e doces dos erês, pela água-de-côco dos baianos... pela própria água fluidificada, que é o maior condutor energético universal, de acordo com a doutrina espírita, conceito este que a Umbanda também adotou.

Nesse sentido, é possível dizer que tais objetos também assumem certo tipo de agência<sup>43</sup> no processo mediúnic como uma forma de extensão do próprio corpo do médium, pois implica em algo que está para além da eficácia simbólica. O que Tim Ingold defende é a ideia de que o mundo é constituído não por *objetos*, mas sim por *coisas*. Enquanto o *objeto* é aquilo que se coloca como um fato consumado, friamente pronto, a coisa é algo como um “acontecer”, onde vários “aconteceres” se entrelaçam, vazando para além de sua própria superfície: “a coisa tem o caráter não de uma entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios constituintes, longe de estarem neles contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós” (INGOLD, 2012, p.29).

Há, portanto, uma relação aqui. Ingold diria que “as coisas se movem e crescem porque elas estão vivas” (2012, p.34), ao passo que Alfred Gell defenderia que “os objetos não são agentes<sup>44</sup> autossuficientes, mas apenas agentes

---

por essa razão, não são capazes de preencher o ofício de guias nos centros ou nas tendas, nem mesmo de protetores dos médiuns.” (BRAGA, pp.54-55, 1961)

<sup>43</sup> Para Ingold, as coisas não tem apenas agência, elas estão vivas, e o processo de “acontecer” é a própria vida: é o vento que sopra e o rio que corre. O clima e o tempo meteorológico são tomados como parte da vida, e não vistos de forma isolada. “Dentro do universo anímico, no entanto, o céu não é uma superfície, real ou imaginária, mas um meio. Além disso, esse meio, como vimos, é habitado por uma variedade de seres, incluindo o sol e a lua, os ventos, os trovões, os pássaros, e assim por diante” (INGOLD, 2013, p.21).

<sup>44</sup> Embora Gell admita que objetos possam ser agentes em determinados contextos, há certo receio por parte dele, que acaba por tomar tal ideia como errônea. “Coisas como bonecas e carros podem aparecer como agentes, em situações sociais específicas” (1998, p.18). Ele usa como exemplo o seu próprio carro, que quebra no meio da noite: o fato do carro quebrar não quer dizer que ele (o carro) o esteja fazendo com alguma intenção. Contudo, relata Gell, não posso deixar de atribuir ao meu carro uma personalidade, mas isso é uma forma de crença religiosa, um animismo veicular.

secundários em conjunto com determinadas associações (humanas) específicas”. Ingold rebateria provavelmente, afirmando que “na ontologia anímica, os seres não ocupam simplesmente o mundo, eles o *habitam* e, ao fazê-lo (...), eles contribuem para manter a trama sempre em evolução” (2013, p.16. Grifo do autor). Dessa forma, entender como os insumos materiais sustentam e atravessam todo o processo ritual que se desenrola na Umbanda e atinge seu auge na incorporação mediúnica, é entender a proposta de Ingold de “habitar” o mundo (e os corpos, eu diria) em sua “ecologia da vida”: os insumos não são apenas representações meramente simbólicas, engessadas na “forma”, mais do que isso, os insumos materiais encorpam o processo e são diretamente ativos neste. Como propõe Ingold, “forma é morte; dar forma é vida. Em poucas palavras, meu objetivo é restaurar a vida num mundo que tem sido efetivamente morto” (INGOLD, 2012, p.26).

Mas, por mais eficientes que sejam no processo, em algumas situações, nem mesmo estes insumos “dão conta do recado”, a depender da densidade manifestada de “carga” dentro do corpo: não raro, é possível ver médiuns vomitando em determinados momentos do trabalho espiritual. A maioria sua muito, enquanto outros apresentam quadros de diarreias, gases, coriza, e até mesmo lágrimas. Todos esses fluidos corporais fisiológicos apresentam alguma desordem na hora de “dissipar as cargas” advindas do assistido, do ambiente, ou até do próprio médium: “elas precisam sair por algum lugar!”, a dirigente comenta.

O trabalho na Umbanda é, sobretudo, um trabalho sobre movimento. Os corpos em consonância com os movimentos arquetípicos das entidades também dissipam cargas e miasmas, e o médium precisa ter a destreza de puxar e dissipar essas ondas energéticas que lhe perpassam o corpo a todo o momento. Seu corpo torna-se uma constante e genuína máquina de “descarga e recarga”. Não é a toa que os baianos e os marinheiros vêm manifestados nos médiuns balançando os braços e as pernas sem parar, com suas gingas peculiares: esse sacolejo todo tem um fundamento que é justamente a descarga energética em larga escala. Os membros do terreiro até brincam com situações como estas, quando estão suando em demasia, costumam dizer: “nossa, tá parecendo até que estou numa gira de baianos!”, devido à intensa atividade corpórea e desprendimento energético. Há, portanto, uma verdadeira ciência e uma forma de conhecer o mundo através destas elaborações que perpassam fisiologia humana, conhecimento sobre energia e interação psíquica, criando um verdadeiro emaranhado criativo de linhas de vida e

de saberes, nos termos de Tim Ingold (2012). Para a Umbanda, tudo tem um fundamento, fundamento este muitas vezes explicado pela tênue linha, que não mais separa, mas costura razão e fé.

Após toda essa percepção corporal em profundos níveis e o aprimoramento do que foi trabalhado, o neófito é confirmado como um Médiun da 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 médiun consegue traduzir bem perto da excelência. Então a gente começa a liberar para os atendimentos, e isto quer dizer que ele está apto para os trabalhos na Casa. O médiun nunca vai conseguir ter uma incorporação plena, a pessoa (o assistido) nunca vai estar falando somente com o espírito que se apresenta, nunca só ele. Toda e qualquer incorporação é uma junção da maneira como o médiun traduz e a entidade, então tem coisas que mesmo o médiun mais desenvolvido tem da sua maneira de se apresentar que é do próprio médiun, e isso é uma coisa natural, já que nós estamos usando de um tradutor, de um aparelho para a incorporação.

A confirmação mediúnica na Umbanda é uma cerimônia que marca a consolidação dos trabalhos desempenhados pelos guias (entidades) através dos médiuns. É o marco inicial dos efetivos trabalhos desenvolvidos pelos guias após o desenvolvimento mediúnico dividido em 5 graus. É a confirmação da aptidão do médiun, que após o processo de aperfeiçoamento das faculdades mediúnicas, absorve no mínimo 90% das intuições das linhas de trabalho. Ou seja, é a avaliação da relação entre a entidade e do aparelho, de que as ações desempenhadas no atendimento passam por quase todo o direcionamento do guia. Não havendo mais confusão sobre ações pessoais e subjetividades do médiun e nem conflito de informações entre aparelho e entidade. O momento da confirmação é indicado pelo guia de frente, chefe de cabeça do médiun, ou seja, o mentor e coordenador da linha de trabalho, junto com o chefe de coroa da Mãe de Santo, e da própria. Com o aval e a vontade do médiun.

Tanto o ritual do Batismo quanto o da Confirmação Mediúnica na Umbanda concebem o corpo como um novo constructo, uma vez que recebe nele iniciações: uma nova pessoa é concebida após esses rituais de passagem. Rabelo mostra como isso se dá tal construção do corpo da pessoa no Candomblé através do ritual do “bori” e da própria “iniciação de santo”:

Como iniciação, entretanto, a questão não é transmitir conteúdos, mas posicionar: o situa os noviços nos circuitos de bori relação do terreiro, abrindo-lhes um lugar, marcando sua posição tanto no espaço do terreiro quanto em seus corpos. A preparação do corpo no (e bori depois, de forma mais dramática, na iniciação) posiciona o indivíduo em um espaço de experiência e sociabilidade. Nesse sentido, pode ser entendida como parte importante do processo pelo qual o conhecimento religioso é integrado a certas disposições corporais e modos de orientação. (RABELO, 2011, p.17)

Quanto ao tempo de desenvolvimento, período que antecede a Confirmação, Mocinha diz que este é muito subjetivo e que varia de pessoa para pessoa. No entanto, costuma fluir com mais rapidez quando o médium compreende a verdadeira “essência” do trabalho espiritual, que seria a prática da caridade, para si e para o outro. Flui melhor

Quando ele consegue se conectar com as coisas mais altas, porque ele vai conseguir receber da entidade maiores vibrações, estando assim 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.

Segundo ela, quando o neófito segue todos os princípios que são passados pela Casa, bem como se “entrega” de fato ao desenvolvimento mediúnico no nível das percepções, isto é, atua e permite ser atuado, o processo dos cinco graus gira em torno de seis meses, em média.

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 é um médium da minha Casa, mas foi de um centro no qual fiz parte. E aí a prova de que a mediunidade nem sempre segue regras ou formas, cada um vai corresponder no seu tempo...

Ela exemplifica com essa história do senhor ao alertar os médiuns sobre a importância do desenvolvimento ético e moral na conduta para fora do terreiro. Segundo ela, o senhor conseguiu incorporar depois que mudou uma única conduta de cunho moral em sua vida particular (ela não me contou qual foi, só afirmou ter sido de cunho moral), e que somente assim conseguiu de fato se relacionar com sua

entidade, no caso, a de um preto-velho. Mocinha sempre diz, em suas conversas com os filhos-de-santo, que ser umbandista não é só vestir o branco uma vez por semana, durante a gira. Ela diz que o médium é médium 24 horas, e sua conduta como umbandista deve ser vista no dia-a-dia, para além do terreiro.

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 TUFLA e, através desse relato, percebe-se como o indivíduo vai adequando gradativamente seu modo de ser às orientações recebidas por um agente externo, isto é, o guia espiritual em contexto de uma missão espiritual que não é apenas traçada, mas que é também construída. Utilizo para entender esse processo a noção de *agenciamento*, que “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). Isso porque 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 & 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: 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, portanto, no curso do processo, “ao longo de”, nos termos de Tim Ingold (2012). Pensar a incorporação através do conceito de *itinerância* (Ingold, 2012), que seria um movimento para a frente, envolvendo *criatividade* e *improvisação*, logo de *malha* (meshwork), é pensar numa movimentação dos atores de forma mais fluida e mais plástica, que, ainda que de 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 *devoir* que não pode (e não deve) ser abordado mediante apenas de uma estrutura de caráter substancialista.

No entanto, por diversas vezes a própria estrutura religiosa se faz valer em forma de restrição no seio dos próprios processos relacionais. Se de um lado temos um “corpo aberto” ao desenvolvimento, e portanto, moldável e suscetível à influência de diversas forças em suas composição enquanto médium (entidades, energias cruzadas entre ambos, objetos, etc.), por outro lado esse corpo, justamente por se colocar nesta exata posição de “abertura”, corre o risco de se tornar, o que Michel Foucault demonstrou em “Vigiar e Punir” (1987), em um verdadeiro “corpo dócil”, que se sujeita às restrições estruturais da Casa, muito pautado, inclusive, pela própria proposta de um desenvolvimento “em 5 passos”, que é, antes de tudo, a própria estrutura montada de um processo que poderia (e deveria, se levarmos em conta a singularidade com a qual é realizada uma interação mediúnica) ser feito de forma mais fluida e mais livre - até mesmo mais particular, levando-se em conta “caso a caso” - do que realmente acontece na prática.

Esta fluidez e esse *devoir*, porém, de alguma forma transparece em diversas situações que literalmente “fogem do controle” da regência da Casa, inclusive desafiando, por vezes, o próprio método estrutural que é empregado para dirigir as giras e os trabalhos espirituais. E é exatamente nessas entrelinhas, nesse verdadeiro percalço, por onde a *communitas* de Turner (2011) “respira” em meio à estrutura estabelecida, que podemos pensar pelo viés de uma abordagem *relacional*, que enfatiza os agenciamentos ao longo do processo. Desta forma, temos aqui talvez mais que processos meramente mecânicos que se desenrolam num roteiro pré-estabelecido, temos, como defende Bonet, itinações que transpassam as próprias fronteiras: “as itinações não se dão em um mundo em rede que preexiste, mas em uma malha de linhas de vida que se produzem na mesma itinação” (Bonet, 2014, p.336). Aqui, os pontos não estão conectados, embora um sistema (com gradações, “gradações” e etapas) está sempre aberto às improvisações, pois as coisas de fato acontecem no desenrolar do percurso empreendido pelo médium.

Desta forma, volto à minhas questões iniciais, que se preocupavam não apenas em definir a mediunidade como passível de “desenvolvimento” ou não, inata ou não, construída ou não, mas antes em entender em *como* todas estas coisas se combinavam nesse processo, processo pelo qual atuam enquanto agentes

relacionais não apenas guia e médium, mas também mãe-de-santo e todo o escopo religioso que estrutura o terreiro.

Entendo que, pela perspectiva relacional, natureza deve ser recombina da à cultura, isto é, entendo que é possível interpretar o processo de desenvolvimento mediú nico como um aprimoramento ou refinamento, seja ele cultural ou social, em consonância com uma estrutura psíquica natural a qual o sujeito já portaria desde o momento de seu nascimento. Há, portanto, um entrelaçamento destas perspectivas que põem em relação diferentes aspectos que, ao meu ver, compõem a mediunidade de incorporação na Umbanda de fato como uma técnica apreendida, mas que é ao mesmo tempo intrínseca ao sujeito-médium.

Isto posto, tentarei demonstrar, através de um relato etnográfico produzido através das minhas próprias percepções obtidas em uma gira específica de Umbanda, a saber, uma gira de Caboclos em comemoração ao Orixá Oxóssi, como essas contraposições se sobrepõem em alguns momentos, que colocam em destaque ora o controle sobre corpo (Foucault, 1987), ora o corpo para além de qualquer controle (Ingold, 2012).

### 3.3 “UM DIA NA GIRA”: RELATO DE MEU DUPLO PAPEL EM CAMPO

É a primeira gira do ano de 2018<sup>45</sup>. Escolhi relatar este momento especificamente na pesquisa por se tratar de um momento singular para os médiuns (inclusive para mim), em que suas emoções, questões e percepções estão mais colocadas em cheque do que no decorrer do ano, quando o trabalho ganha uma cadência e torna-se rotineiro.

Acredito que todos os médiuns da Tenda Umbandista Fé, Luz e Amor tenham acordado com um frio na barriga mais gelado do que o habitual neste dia. Pelo menos eu acordara. Depois de mais de um mês sem “dar uma saravada<sup>46</sup>”, muitas dúvidas permeiam a cabeça do médium. “Conseguirei incorporar?”, “ainda sei como incorporar?”, “conseguirei dar atendimento à assistência?”, são algumas delas.

Como no primeiro dia na escola, todos se preparam para o grande momento de (re) encontro. É festa de Oxóssi, divindade responsável pela caça e fartura, e também o orixá protetor das matas e florestas. Seus filhos de fé preparam sua

---

<sup>45</sup> Ocorrida em 21 de janeiro do referido ano.

<sup>46</sup> Expressão utilizada para incorporar.

oferenda de frutas e folhas. Fios de conta separados, roupa branca lavada, velas no ponto. É preciso verificar todo o material que a entidade irá utilizar. Verifico uma, duas, três vezes. Firmo a vela do anjo, preparo o banho de descarrego. O preceito<sup>47</sup> começara à meia-noite do dia anterior. A “firmeza na cabeça” é o que mais importa. O grupo da carona (no telefone) começa a se movimentar. Já está quase na hora. Tudo está preparado. E o médium, está? As pernas tremem, a cabeça roda. Tomo o banho, canto para Oxum<sup>48</sup> lavar o mal. Penso nos caboclos, e me sinto forte o suficiente para, ao menos, pegar as coisas e descer pra buscar duas irmãs de santo. Elas estão com suas oferendas lindamente trabalhadas em seus alguidares<sup>49</sup>. A ansiedade é um misto de medo, euforia e felicidade. “Passar mal”, segundo uma delas, é um bom sinal no fim das contas. É sinal de que é dia de gira. É comum os médiuns passarem um mal físico nas horas, e alguns até mesmo nos dias, que antecedem o trabalho espiritual. Esses males englobam desde distúrbios gastrointestinais, como vômitos, enjoos e diarreias, até outros como tonturas, fraquezas, sentimentos contraditórios. O corpo é constantemente lembrado e marcado, atravessado por uma miríade de sensações que antecipam o rito e se estendem para além dele, após o término do mesmo, podendo o médium apresentar alterações fisiológicas durante dias, a depender de cada caso.

Segundo dizem os umbandistas, manifestar esses males físicas ante o ritual é sinal de que os maus espíritos estão querendo te impedir de chegar ao terreiro. É ataque espiritual. Muita gente no astral não quer, e você aprende isso com o tempo de trabalho, que você pratique o bem. Estamos em guerra. E a guerra é mental. O conceito de guerra espiritual no meio umbandista é a de que espíritos obsessores poderiam vir a tentar quebrar as barreiras mentais do médium, atuando na própria psique destes, os fazendo ter pensamentos oscilantes e que não condizem com o trabalho assistencial, isto é, qualquer pensamento que desviasse a atenção para o trabalho missionário o qual precisava ser realizado naquele domingo, o primeiro de muitos no decorrer daquele ano. Dessa forma, o conceito de guerra espiritual defendida pelos umbandistas difere em grande medida da dos pentecostais<sup>50</sup>, que

---

<sup>47</sup> Abstenção de carne, substâncias entorpecentes (álcool principalmente), e relações sexuais.

<sup>48</sup> Orixá feminina das águas doces.

<sup>49</sup> Espécie de prato de barro, vasilhame para se colocar a oferenda.

<sup>50</sup> “Essa luta cotidiana é o que os religiosos chamam de batalha espiritual. Por essa teologia, o mundo estaria em uma constante luta invisível entre representantes do bem, os anjos, e

acreditam que a guerra espiritual se enfrenta no exterior do ser, na relação com outrem, de forma rotineira, tendo menos a ver com a questão mental individual, ela é mais coletiva.

Chegamos ao terreiro. A rua está cheia de carros. A fila de assistidos se estende pela calçada, muito além do habitual. Bate o desespero. Tento entrar na Casa sem olhar muito para a fila. O terreiro está lindo. Há folhas de manga por todo o chão. Há frutas, muitas delas. Os médiuns se cumprimentam saudosos pelo tempo em que estiveram afastados. Piso para além da “tronqueira”, ponto de firmeza que liga a “ronda”<sup>51</sup> ao “congó” (altar), e que separa a corrente mediúnica, a gira, dos consulentes. Sinto a energia. As matas estão aqui. Oxóssi é o “dono” da gira hoje. Peço a benção da mãe-de-santo. Ela nos abençoa e nos dá as boas-vindas. Estamos nos últimos preparativos antes de abrir as portas aos visitantes. Alguns recados nos são passados. Há algumas pessoas do Santo Daime presentes. Mocinha tem feito uma aliança espiritual com eles nos últimos tempos, ela própria se fardara<sup>52</sup> na doutrina. Ganhamos reforço na linha de frente de atendimentos. Dois meninos gêmeos e mais um, que eu ainda não conhecia.

Já é hora de “firmar exu”<sup>53</sup>. É preciso orar ao guardião para que ele nos proteja de todo o mal, de todo ataque, externo e interno. É preciso pedir que ele nos defenda de nós mesmos, para que não produzamos pensamentos baixos que servem de porta de entrada para obsessão espiritual. Não há parede fluídica que proteja a Casa se temos a chave que permite entrar quem quer que seja, nos ensina a Mãe. E a chave é a nossa mente. Se a abrimos para energias impróprias, ocorre o que chamamos de “furo de corrente”, o que pode prejudicar não apenas um médium em particular, mas toda a corrente mediúnica e o terreiro como um todo.

Existe uma forte pressão e controle sobre o pensamento produzido pelos médiuns e um verdadeiro sentimento de culpa relatado por boa parte deles quanto a

---

entre representantes do mal, os demônios.” (GONÇALVES, Sílvia. 2020. Disponível em <<https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2020/05/14>> . Acesso em 14/05/2020)

<sup>51</sup> Ponto de firmeza energética onde estão assentados os exus guardiões da casa, e os da mãe-de-santo, a saber: Pombagira Cigana Dona Sete Saias, Seu Exu Caveira e Seu Tiriri. A ronda é o ponto de proteção espiritual da Casa, é onde são “parados” todo e qualquer tipo de espírito negativo e zombeteiro, os chamados “quiumbas”. A ronda é a guarda do terreiro, é onde se firmam os sentinelas.

<sup>52</sup> Foi iniciada na religião, que no Santo Daime é o ato de “fardamento”.

<sup>53</sup> Os médiuns acendem uma vela para seu exu guardião num ponto individual, que é firmado e assentado com a energia de cada um deles. Alguns põem também o marafo (cachaça) e o charuto. Outros ainda ofertam rosas às suas pombagiras, também entidades guardiãs, bem como champagne e incensos.

isto. Tal fato gera sentimentos contraditórios uma vez que o médium se põe a “vigiar os seus pensamentos”, conceito este herdado da doutrina kardecista, ao mesmo tempo em que luta com a tendência à se deixar levar pelos fluxos de emoções que o atravessam nesse momento de oração. Há aqui, portanto, uma verdadeira coerção mental exercida de forma sutil por parte da regência da Casa, que incute culpa aos trabalhadores de forma a responsabilizá-los até mesmo por pequenos gestos praticamente incontroláveis, condenando o ato de “pensar errado” na “hora errada”. Foucault lança mão do hino às “pequenas coisas” e à sua eterna importância, cantado por Jean-Baptiste de La Salle, em seu Tratado sobre as Obrigações dos Irmãos das Escolas Cristãs:

Como é perigoso negligenciar as pequenas coisas. É um pensamento bem consolador para uma alma como a minha, pouco indicada para as grandes ações, pensar que a fidelidade às pequenas coisas pode, por um progresso insensível, elevar-nos à mais eminente santidade: porque as pequenas coisas nos dispõem às grandes... Pequenas coisas, meu Deus, infelizmente dirá alguém, que podemos fazer de grande para Vós, criaturas fracas e mortais que somos. Pequenas coisas: se as grandes se apresentassem, praticá-las-íamos? Não as creríamos acima de nossas forças? Pequenas coisas: e se Deus as aceita e quer recebê-las como grandes? Pequenas coisas; acaso já as experimentamos? Acaso as julgamos pela experiência? Pequenas coisas; somos então culpados, se, vendo-as como tais, as recusamos? Pequenas coisas; são elas, entretanto que, com o tempo, formaram grandes santos! Sim, pequenas coisas mas grandes móveis, grandes sentimentos, grande fervor, grande ardor, e em consequência grandes méritos, grandes tesouros, grandes recompensas. (J.-B. DE LA SALLE, 1783, p. 238-239, *apud* FOUCAULT, 1987, p.121)

Mas é Mãe Mocinha quem passa mal. De acordo com ela, quem está à frente dos trabalhos espirituais é também quem mais sofre ataques. Ela é amparada por uma das médiuns, que a ajuda a chegar até o congá. Lá, de frente pra Jesus e Oxalá e todos os santos, Seu Pedra da Mata, caboclo chefe da gira, “arria<sup>54</sup>” em seu “cavalo<sup>55</sup>”. Ele a descarrega de todas as energias densas com seu brado forte e os movimentos corporais firmes que denotam toda a sua força espiritual. Depois de alguns minutos “no ponto<sup>56</sup>”, a médium dirigente “já está pronta para outra”.

---

<sup>54</sup> Incorpora.

<sup>55</sup> Médium de incorporação. Na Umbanda são chamados de cavalos os médiuns que “carregam” as entidades através da incorporação. Os cavalos são os meios pelos quais as entidades podem se manifestar no nosso mundo físico.

<sup>56</sup> Incorporado.

Os médiuns são autorizados a “bater cabeça<sup>57</sup>” no congá e nos “pontos de firmeza<sup>58</sup>” da Casa. Há uma ordem ritual para essa reverência. Forma-se uma fila de médiuns que começam a bater a cabeça no altar. Enquanto ainda em fila, os médiuns vão colocando seus fios de conta (guias) no pescoço. Bate-se primeiro a cabeça no centro do altar, depois à direita, reverenciando toda a linha da direita, depois à esquerda, reverenciando toda a linha da esquerda.

As linhas ditas de “direita” e “esquerda” na Umbanda referem-se aos tipos de manipulação energética que são realizados pelas entidades espirituais. Os guias que trabalham na direita manipulam energias positivadas, enquanto que os da esquerda manipulam energias negativadas de modo a neutralizá-las. Vale salientar que, neste caso, “trabalhar nos polos energéticos positivo e negativo” não está relacionado com os conceitos de “trabalhar para o bem e para o mal”, mas relaciona-se antes com densidades energéticas. Importante observar também que - embora no momento da constituição da Umbanda enquanto religião institucionalizada ficou-se configurado que as linhas de pretos-velhos, caboclos e erês trabalhariam na direita em contraponto com os exus, que na esquerda dariam sustentação para estas três primeiras - a forma de trabalho espiritual é muito fluida e se adapta às necessidades caso seja preciso assumir determinadas funções: não é de se espantar que ocorra um entrelaçamento destes papéis e aconteça, por exemplo, de um preto-velho trabalhar na esquerda como um velho feiticeiro que “desmancha trabalho de baixa-magia”. Tais relações são plásticas e moldáveis às circunstâncias e, como explica Mãe Mocinha, alguns guias assumem traços específicos para poderem atuar em determinadas funções, tal como é o caso dos “guias de escora”, que são aqueles que comumente não se manifestam incorporados nos médiuns, mas que dão sustentação ao trabalho daquele (guia) que está manifestado. Outra questão interessante refere-se àquelas linhas que, ao adentrarem na Umbanda mais tardiamente, se encontram no limiar entre esquerda e direita e se organizam a partir destas, como é o caso dos baianos, boiadeiros, ciganos e malandros, que só recentemente vêm conquistando certa independência na estrutura ritualística, tendo linhas próprias (puras) e dias de manifestação reservados a eles. A própria figura da

---

<sup>57</sup> O ato de “bater cabeça” é uma forma de reverência e respeito dentro da Umbanda. Denota humildade e submissão àqueles que estão num nível de evolução maior. Bate-se cabeça para o guias e também para os pontos de força.

<sup>58</sup> Pontos de firmeza são pontos de forças energéticas, aonde estão assentados determinados tipos de energia, que varia de ponto para ponto.

pombagira é posterior a do exu e, quando ganhou lugar no ritual, foi de forma análoga a este: por isso são comumente chamadas de “exu mulher” ou “exu feminino”. Trata-se, portanto - e para além das questões de personalidade do espírito - de um cargo de trabalho. De acordo com Mocinha, “essa separação existe justamente para colocar cada um na sua função, na sua especificação, na sua especialidade vibracional. A gente passa a entender a Umbanda entre a linhagem de direita e de esquerda pela manipulação energética que estas divisões trabalham. Isso está diretamente vinculado ao tipo de contato energético que estas linhas têm: é como se a linha de direita trabalhasse nos planos superiores com espíritos já com determinado grau de entendimento e compreensão, e dessa forma os guias da linha da direita manipulam fluidos energéticos já positivados. E a linha de esquerda trabalharia nos submundos, nos planos inferiores com espíritos em certo grau de atraso que vibram negativo, e aí o trabalho deles passa por uma neutralização destes fluidos negativos que passam a ser positivos”.

Após reverenciarem as linhas de direita e de esquerda no congá, alguns dos médiuns fazem o sinal da cruz. Aqueles que são confirmados<sup>59</sup> se “encruzam<sup>60</sup>” com a pomba<sup>61</sup>. Após essa primeira saudação, e se tratando de uma gira de caboclos, é o primeiro local onde seguimos para reverenciar. No ponto de caboclos estão assentados as energias dos orixás Oxóssi e Ogum, e todo o povo das matas. Esse ponto está localizado no canto direito da Casa e é enfeitado com diversas imagens de indígenas (brasileiros e ameríndios), bem como de instrumentos e enfeites tribais: arco e flecha, chocalho, lanças, penas... Quadros de São Jorge e São Sebastião estão pendurados na parede, em altura próxima ao chão. Neste ponto, costume

---

<sup>59</sup> Os iniciados. O rito de “confirmação mediúnica” na Umbanda, como já visto anteriormente neste mesmo capítulo, é uma cerimônia que marca a consolidação dos trabalhos desempenhados pelos guias (entidades) através dos médiuns. É o marco inicial dos efetivos trabalhos desenvolvidos pelos guias após o desenvolvimento mediúnico dividido em 5 graus.

<sup>60</sup> Se encruzar é uma prática na qual o médium realiza uma espécie de “auto-fechamento do corpo” com a pomba. São traçadas sete cruces na pele (na testa, nas mãos, na barriga, nas costas e nos pés). Para os médiuns que ainda não passaram pelo ritual de confirmação, esse encruzamento só é permitido ser feito por um guia espiritual ordenado pela regência da Casa. Geralmente, quem fica responsável por encruzar os não-confirmados é o Caboclo Arranca-Toco, guia chefe da linha da Mãe Pequena do terreiro (autoridade somente abaixo da Mãe de Santo na hierarquia institucional).

<sup>61</sup> A pomba é uma espécie de giz de calcário. É um instrumento ritualístico utilizado por entidades e médiuns, e seu processo de feitiço também é ritualístico. Por “Pomba” também se entende “Lei Maior de Umbanda”, e nesse caso o nome ganha outro sentido dentro da religião. Quando se diz “filho de Pomba”, quer se dizer “filho da Lei Maior”, “filho de Umbanda”.

saudar o caboclo que me rege, Senhor Araribóia, bem como meu padrinho espiritual, Caboclo Ogum-Megé. Reverencio também Seu Pedra da Mata e Cabocla Jaciara, e a todos aqueles de quem vou me lembrando os nomes e com quem tenho afinidade. O médium também estabelece relações afetivas com os guias. “Coisas de outras vidas”, eles brincam.

No canto diametralmente oposto, está localizada a firmeza do povo das águas, onde estão assentadas as energias das orixás que regem as águas, as “yabás<sup>62</sup>”: Nanã, Iemanjá e Oxum. Também se reverencia aqui as linhas de crianças (erês), marinheiros, pescadores, bem como as ondinas, ninfas e sereias, sendo estas últimas elementais aquáticos, seres que não são espíritos humanos, mas antes energias puras da natureza, o que os gregos chamavam de agathodaimones<sup>63</sup>. Esse ponto é enfeitado com uma fonte de pedra, que faz menção à cachoeira de Oxum, e também com areia e conchinhas, que remetem à Iemanjá. Sobre a areia da praia é possível admirar as imagens da erê Mariazinha e de Martinho Pescador, além da de um marinheiro sem nome específico. Delongo-me nesse ponto orando à minha mãe Oxum, dona de meu ori<sup>64</sup>, para que me lave de todo o mal e me abençoe com seu manto de amor. Em seu sincretismo com Nossa Senhora Aparecida, a santa está ali refletida num quadro também pendurado na cerca (que separa a gira dos assistidos) à altura bem próxima da do chão, e ao lado dela, está o de Iemanjá, no estilo “rainha do mar”, como ficou popularmente disseminado em nosso país, a orixá travestida de Nossa Senhora, com a pele alva ao luar e sobre as ondas do mar, com seu manto azul e seu longos cabelos pretos e ondulados, bem diferente do arquétipo da orixá africana Yemonjá. “A Iemanjá é mesmo *pop*”, pensei. É a única de todos os orixás que ganhara um visual completamente sincretizado ao catolicismo. Aos demais, são feitas apenas correspondências com os santos, nada para além disso. Saúdo então a erê de

---

<sup>62</sup> Mães d’Água.

<sup>63</sup> “O Agathos Daimon, ou ‘Bom Espírito’, era uma divindade multifacetada da religião mediterrânea antiga, geralmente retratado como uma serpente, tendo suas origens na noção de deus doméstico. (...) A descrição do corpo de Agathodaimon é que ela é composta pelas partes do universo.” (FELICIANO, [s.d.], p.01). Sendo os agathodaimones espíritos da natureza que compõem o universo, é possível perfeitamente relacioná-los com os ditos “seres elementais” cultuados (posteriormente) na Umbanda, isto é, as ondinas (sereias e ninfas), silfos, salamandras e gnomos – esses seres foram incorporados aos cultos através da própria concepção de “Orixá” adotada pela Umbanda como energias cósmicas, que é diferente ainda da concepção candomblecista.

<sup>64</sup> Cabeça, em iorubá.

minha linha, Iarinha da Cachoeira, e Seu Luiz Pescador, guia que também trabalha junto a mim.

Seguindo em frente, no canto esquerdo do terreiro, o próximo ponto a se saudar é o de preto-velho, aonde estão assentados a energia do orixá Omolu e de toda a “linha das almas”, como é conhecida a linha de pretos e pretas-velhas na Umbanda, chamadas de “as santas almas do cativeiro”. É com muito carinho que me dirijo a este ponto, não só por Omolu também ser meu “pai de cabeça”, mas também por poder reverenciar meu mentor espiritual, o preto-velho Pai Francisco, bem como toda à linha de espíritos trabalhadores desta regência, que com tanto amor nos tratam, nos curam as feridas do corpo e da alma. Me ajoelho e faço o sinal da cruz três vezes no chão, e logo em seguida em mim mesma. Saúdo Pai José do Congo, preto-velho fundador da TUFLA, Vó Bia, Pai Jacó, Vó Cambinda, Vó Rita e Vó Maria Rita... e todos aqueles de quem na hora eu for me lembrando. A lista é grande. É com as almas que eu tenho as maiores conversas da minha vida espiritual. Costumo dizer que eu amo todas as linhas de Umbanda, mas a de preto-velho... Só quem sentou aos pés de um vovô ou de uma vovó e ganhou deles um colo, um abraço e uma palavra de consolo, sabe do que estou falando. Não à toa que, na Umbanda, eles costumam ganhar o título de “psicólogos do astral”. Sem contar as inúmeras vezes que atuam como cirurgiões e feiticeiros, executando as mais difíceis cirurgias espirituais e desfazendo as mais tenebrosas bruxarias dos ditos “trabalhos feitos”. São espíritos de uma sabedoria singular e profunda, e talvez por isso estejam nos graus mais avançados da evolução espiritual dentro da Umbanda.

Não que exista uma hierarquia entre as linhas, explica Mocinha, mas o trabalho de um preto-velho é um trabalho de quem galgou muitos passos na caminhada espiritual. O ponto de firmeza deles é repleto de imagens de negros e negras velhinhos, terços de conta de lágrimas e de madeira. Um cruzeiro pintado de branco se destaca no meio do espaço. Canequinhas esmaltadas com café e “sangue de boi” (vinho) são colocadas no ponto. Há também uma “calunga” (copo de vidro com água). A calunga está presente em todos os pontos de firmeza, e no congá existem três delas. Elas são responsáveis por canalizar, absorver e filtrar as energias do ambiente. É a água quem purifica. Há dois quadros de pretos-velhos bem ao lado do cruzeiro. Um mostra um negro de cabelos brancos com um cachimbo na mão. O outro retrata a Vó Catarina das Cachoeiras, quadro este cedido por uma das médiuns da Casa, que outrora fizera parte do Vale do Amanhecer, e

traz em sua imagem traços extremamente singulares que nos remete às canalizações das entidades feitas por Tia Neiva, fundadora desta vertente religiosa conhecida como “Vale do Amanhecer”<sup>65</sup>.

Sigo adiante e reverencio o último ponto do quadrante principal que cerca a gira, que é o ponto dos baianos e dos boiadeiros. Nesta firmeza estão assentadas a energia de Iansã, orixá regente de ambas as linhas, muito embora alguns boiadeiros tragam em sua personalidade arquetípica a orixá Oxum e o orixá Xangô, e muitos baianos venham sob a égide de Ogum, como é o caso do baiano que trabalha em minha linha, Seu Zé Baiano. O reverencio juntamente com a boiadeira que também me guia, Dona Maria do Rosário das Campinas. Não é comum a manifestação de entidades femininas na linha dos boiadeiros, mas têm ocorrido com maior frequência nos últimos tempos, devido à eclosão dos movimentos sociais liderados por mulheres, como nos explica Mãe Mocinha, bem como ocorreu anteriormente outras linhas mais antigas da religião.

Com o advento dos movimentos feministas pelo mundo e a chegada do arquétipo social das melindrosas e *flappers* no Brasil nas décadas de 1920 e 1930, tal fato reflete na Umbanda a chegada das linhas de trabalho essencialmente femininas, sendo a mais marcante delas, a linha das pombagiras, nome este transfigurado da entidade africana Bombogira, do culto Angola. Até as linhas mais tradicionais, que predominantemente eram representadas através de espíritos masculinos, começam a receber na linha de frente figuras femininas: caboclas, pretas-velhas, erês meninas, baianas... As pombagiras e malandras são o auge da expressão do feminino dentro da Umbanda, e são chamadas comumente de “exus femininos”, justamente por atuarem como guardiãs, assim como o fazem os exus. Segundo Rubens Saraceni, sacerdote de Umbanda numa linha que ele próprio cunhou de “Umbanda Sagrada”, conta que:

---

<sup>65</sup> “Em termos históricos, o Vale do Amanhecer começa a tomar forma nos anos 1950 a partir da figura de Neiva Chavez Zelaya (1925-1985), mais conhecida como Tia Neiva, em Planaltina, cidade satélite de Brasília. Ela passa a ter visões – a partir dos 33 anos – de uma entidade denominada Pai Seta Branca, que teria reencarnado inúmeras vezes na Terra. Uma delas teria sido a São Francisco de Assis, e, em sua última encarnação, um índio tupinambá conhecido como Seta Branca que, não podendo mais reencarnar, entra em contato com Neiva para preparar a humanidade para o Novo Milênio, o que seria operacionalizado pelo trabalho de caridade, que consiste na oferta de bens espirituais, especialmente a cura desobsessiva”. (OLIVEIRA, 2014, p.147)

Quando na vinda dos nigerianos para o Brasil (isto por volta de 1800), aqui se encontram com outros povos e culturas religiosas e assimilam a poderosa Bombogira angolana que, muito rapidamente, conquistou o respeito dos adoradores dos Orixás. Com o passar do tempo, a formosa e provocativa Bombogira conquistou um grau análogo ao de Exu e muitos passaram a chamá-la de Exu Feminino ou de mulher dele. Na verdade, em um tempo em que as mulheres eram tratadas como inferiores aos homens e eram vítimas de maus-tratos por parte dos seus companheiros, que só as queriam para lavar, passar, cozinhar e cuidar dos filhos, eis que uma entidade feminina baixava e extravasava o “eu interior” feminino reprimido à força e dava vazão à sensualidade e à feminilidade subjugadoras do machismo, até dos mais inveterados machistas. (SARACENI, 2016, p.129)

Interessante perceber a chocante e real discrepância entre o número de médiuns e assistidas mulheres em relação ao número de homens. Entre os assistidos, nunca foram contabilizados, mas só de “passar o olho” é possível perceber essa diferença. Mocinha sempre brinca com os assistidos, dizendo que “as mulheres são mais espiritualizadas”. Para além das brincadeiras, existem estudos antropológicos sobre as questões de gênero e poder, muitos deles de autoria de Patrícia Birman - como por exemplo pode ser visto em seu trabalho “Fazer estilo, criando gêneros” (1995) - mas que não vamos abordar, por hora, nesse espaço.

Voltemos então ao relato etnográfico do ritual da gira, após esse breve adendo. Quando o cambone<sup>66</sup> abriu a porta, nos deparamos com um número que nos assustou: 160 assistidos. O ogã<sup>67</sup> pôs-se então a “firmar na curimba”<sup>68</sup> para dissipar o desespero interno dos médiuns. Alguns deixam transparecer o medo de “não dar conta” frente a tamanho número de consulentes. Outros brincam, mostrando o “muque”, como quem diz: “estou pronto para o que der e vier, somos fortes!”. Pontos são cantados e os tambores tocam alto enquanto cada assistido adentra a Casa. A Mãe dá algumas orientações àqueles que visitam pela primeira vez o local e deixa claro que todos serão atendidos, embora o número de pessoas esteja alto. Não nos é dada nenhuma carga a mais, nenhuma que não podemos suportar. A espiritualidade sabe o que faz, é um discurso sempre válido no coração dos praticantes e legitima muitas das situações ocorridas. “Perguntem sobre vocês,

---

<sup>66</sup> Cambone, ou cambono, é um médium “não-girante”, isto é, que não incorpora. Ele é responsável pelo bom funcionamento da gira, administram o ritual e auxiliam as entidades durante as consultas.

<sup>67</sup> Médium que toca o atabaque.

<sup>68</sup> Musicalidade. Energia musical, se relaciona aos pontos cantados.

o foco hoje é VOCÊ. Não importa o vizinho e o *karma*<sup>69</sup> do outro. O tratamento é para cada um de vocês. Procurem entender o que vão receber hoje da espiritualidade”, aconselha a dirigente aos consulentes.

Em meios aos assistidos que entram na Casa, identifico a chegada de mais um membro do Santo Daime, o pai dos meninos gêmeos. Antigo em sua religião e um médium exímio, me sinto aliviada e confortada com mais um reforço para a equipe.

Começam os trabalhos. Os médiuns são defumados, a Prece de Cáritas, tão comum aos kardecistas, é feita. Os trabalhos estão abertos. Seu Pedra da Mata chega novamente na Casa. Incorporado em Mocinha, ele “firma”<sup>70</sup> o terreiro cantando para cada um dos orixás. À uma médium em especial fora a dada a missão, desde o nascimento da TUFLA, de depositar em cada ponto de firmeza (destinado a cada orixá) o insumo correspondente àquela energia. Esses insumos correspondem ao lado mais etéreo do trabalho espiritual, é a matéria necessária para a manipulação energética espiritual em nosso plano físico. Variam entre fumo, cachaça, cerveja, água, vinho, café... Cada um deles dialoga diretamente com a energia que é chamada. O caboclo ordena à médium a depositar tais insumos nos pontos na medida em que são entoados cada um deles, com gestos simples e sutis: um olhar, uma balançada de cabeça, um gesto com a mão... A maioria das pessoas não percebe tais gestos, estão normalmente imersas em suas devoções, em suas entregas particulares ao sagrado. Imersas em suas rezas coletivas através dos pontos cantados, e em suas rezas individuais através dos pensamentos emanados.

Alguns médiuns se curvam e ajoelham perante o canto do ponto do orixá pai ou mãe de cabeça. Fazem uma reverência especial a estes. Muitos são os filhos de Oxóssi e Ogum. E hoje, em especial, todos se ajoelharam para saudar aos exus guardiões, a mando do caboclo chefe da gira. Afinal, pedir proteção e prestar a devida reverência a quem nos guarda nunca é demais, segundo ele.

---

<sup>69</sup> O carma, ou *karma*, é uma palavra sânscrita que significa literalmente “ação”. Faz parte das doutrinas religiosas orientais como budismo e hinduismo, entre outras, e tem como base a explicação de que toda ação realizada terá uma consequência prática em determinado momento da vida do indivíduo, sendo que este *karma* pode se estender inclusive para outras vidas se não for “resgatado”, ou “expiado”. No Espiritismo Kardecista não há o uso deste termo, mas podemos notar algo de parecido com o conceito de “causa e efeito”, que faz alusão ainda à Terceira Lei de Newton, de “ação e reação”.

<sup>70</sup> Firmar o terreiro significa chamar a força de todos os orixás e dos guias para o trabalho espiritual.

Concluído o procedimento de abertura, Seu Pedra da Mata convida os outros caboclos a se manifestarem através de seus cavalos, isto é, de seus médiuns. Os médiuns girantes – aqueles que incorporam – se aproximam então do hexagrama, a estrela de seis pontas, que está traçada exatamente no centro do terreiro. É o pólo de maior força energética da Casa, onde estão “assentados” todos os orixás do panteão africano cultuados na Umbanda. Além disso, a estrela riscada representa um grande portal espiritual de onde entram e saem diversos tipos de energias. Todos os outros pontos de firmezas do terreiro convergem para a estrela, bem como todos os pontos riscados pelos guias em terra também são canalizados para ela. No centro do hexagrama está Xangô, sobre as pedreiras ali colocadas Ele é o dono da Casa e da coroa da mãe-de-santo.

Os caboclos arriam no terreiro após o cântico de um ponto inteiro, como ordenou Seu Pedra da Mata. Tempo necessário para a integralização do “acoplamento áurico” feito pela entidade ao seu aparelho mediúnico. O médium deve ser capaz de discernir o momento preciso em que a sua incorporação se dará na totalidade, não adiantando nem atrasando tal instante: ele deve assumir sua agência no processo e assim, “saber dar passagem ao guia”, que chega em terra através da manifestação anímica nos corpos dos médiuns. Cada caboclo que chega manifestado em seu respectivo médium tem seu próprio arquétipo, mas existem algumas características comuns a todos eles, tais como: soltar flechas, bater o pé firme no chão, soltar brados e assobios. Alguns agacham e batem com força no chão. Outros batem no peito, numa demonstração arquetípica clara de vitalidade e força. Têm uma dança ritmada enquanto batem os pés, assemelhando-se a uma marcha militar, uma vez que muitos deles se apresentam como guerreiros indígenas que um dia foram, e trazem um traço marcante do orixá Ogum, orixá da guerra, ou até mesmo – e mais comum - do próprio Oxóssi, orixá caçador das matas pelo qual toda a linha de caboclos descende.

Segundo Foucault, os corpos dos soldados e dos guerreiros são moldados e seu porte tem traços característicos, o que faz deles de fato soldados:

Eis como ainda no início do século XVII se descrevia a figura ideal do soldado. O soldado é antes de tudo alguém que se reconhece de longe; que leva os sinais naturais de seu vigor e coragem, as marcas também de seu orgulho: seu corpo é o brasão de sua força e de sua valentia; e se é verdade que deve aprender aos poucos o ofício das armas — essencialmente lutando — as manobras como a marcha,

as atitudes como o porte da cabeça se originam, em boa parte, de uma retórica corporal da honra: Os sinais para reconhecer os mais idôneos para esse ofício são a atitude viva e alerta, a cabeça direita, o estômago levantado, os ombros largos, os braços longos, os dedos fortes, o ventre pequeno, as coxas grossas, as pernas finas e os pés secos, pois o homem desse tipo não poderia deixar de ser ágil e forte: [tornado lanceiro, o soldado] deverá ao marchar tomar a cadência do passos para ter o máximo de graça e gravidade que for possível, pois a Lança é uma arma honrada e merece ser levado com um porte grave e audaz. (FOUCAULT, 1987, p.117)

Pouco a pouco, cada guia vai se afastando do centro e se dirige para seu “toco”, ponto no qual dará seu atendimento, consultas espirituais a cada um dos assistidos da Casa. A única coisa que pedi ao caboclo Araribóia, guia espiritual que em mim se manifesta, é que tudo ocorresse bem e eu conseguisse transmitir na íntegra todos os seus recados. Uma das coisas que mais atormentam aos médiuns conscientes e semi-inconscientes é a possibilidade de não transmitir corretamente o que a entidade está dizendo e com isso, errar no atendimento com o assistido, podendo manchar a reputação não só do médium, mas também do próprio guia e da Casa pela qual ele trabalha. Mais uma vez, a coerção mental da responsabilidade sobre o que se pensa e diz é sentida na pele. E eu já estava com a bexiga suficientemente cheia desde a abertura da gira, e na impossibilidade de chegar ao banheiro com receio de atrapalhar o momento ritual de abertura dos trabalhos e até mesmo devido ao impedimento físico de pessoas que se aglomeravam frente aos sanitários (a Casa estava extremamente cheia), eu o pedi também para que essa vontade se atenuasse.

Como num “passe de mágica”, os assistidos vinham e iam, um a um tomavam seus passes e seus atendimentos, e quando me dei conta do tempo e do espaço no qual meu corpo estava inserido, me vi acoplada ao caboclo, que dava seu último atendimento, este mais demorado que o habitual. A percepção de tempo quando se está incorporado é incrivelmente distinta daquela em que não estamos em estado de transe: certa vez, devido ao um mal-estar físico que eu passara uns dias antes do ritual, passei a gira inteira sem incorporar, e a impressão que eu tinha era de que o tempo se arrastara, e as horas pareciam infundáveis.

Quando da manifestação medianímica, o sujeito incorporado encontra-se tão absorto em seu próprio transe e no próprio atendimento entre o guia e o assistido, que sua percepção se torna extremamente distinta daquela na qual não há um estado alterado de consciência. Muitas foram as vezes em que me assustei ao ver

que a gira já acabara e já não havia mais consulentes esperando para serem atendidos. Salvo as ocasiões em que as energias estão extremamente densas, ou quando o médium está disperso em pensamentos que nada condizem com os do ritual, a gira parece também arrastar-se, ainda que incorporado por alguma entidade. Nesses casos, pode saber, existe alguma coisa que não vai bem, de toda forma.

Neste momento, num lapso de segundo em que volto meu foco para fora do atendimento e observo a gira como um todo, embora eu ainda estivesse num estado alterado de consciência, percebo que poucos eram os médiuns que ainda estavam incorporados. Um ou outro também estava em atendimento com os consulentes, e os outros caboclos que ainda estavam em terra auxiliavam na “puxada de linha<sup>71</sup>” de alguns médiuns em desenvolvimento. A maioria destes experienciavam o processo de incorporação e transe pela primeira vez. Observei que quatro médiuns acoplados pelos seus respectivos caboclos estavam em volta de um rapaz, eles faziam gestos com as mãos e estimulavam o médium neófito a “receber” sua entidade. Não muito tempo depois, a consulente que tomava atendimento em minha linha se despediu e seguiu seu caminho.

O caboclo, por meu próprio intermédio, me “descarregou” com a fumaça de seu charuto e com a ingestão de um pouco de cerveja, que eles comumente chamam na Umbanda de “mijo de égua”. Com gestos fortes passando no ar ao longo do corpo e encruzando os braços, a entidade demonstra a retirada de miasmas (cargas negativas) de meu corpo etéreo. Todos esses mecanismos, seja através do uso de insumos materiais ou de gestos corporais bem marcados, servem para limpar o médium da densidade de “cargas energéticas” acumuladas ao longo do trabalho espiritual. Sem mais delongas, o caboclo se pôs de joelhos vigorosamente, soltou uma flecha em direção ao seu “ponto riscado” e deixou um único recado dentro de minha cabeça: “firma seu pensamento que este ano teremos muito trabalho”. E se foi assim como chegou: “rápido e eficaz”. Desta vez, ele não “chacoalhou” meu corpo como o de costume, recurso corporal este que os guias estimulam nos médiuns para que se desprendam das tais cargas. No dia de hoje, o caboclo simplesmente chegou, trabalhou e se foi. Não havia pois muito mais tempo para delongas, o tempo é chegado e o trabalho fora árduo.

---

<sup>71</sup> “Puxar a linha” significa auxiliar o neófito a incorporar as entidades as quais irão trabalhar junto ao médium em sua jornada espiritual. Neste momento, outras entidades incorporados em outros médium liberam uma “gama energética fluídica” que auxilia nessas conexões e no acoplamento áurico do neófito.

Não tenho dimensão de quantas pessoas passaram por mim em atendimento. Nove, talvez dez... Me lembro das roupas e dos pés de alguns deles. Na maioria dos casos, as entidades quando incorporadas não permitem muito que você fique olhando no rosto do assistido, salvo a algumas exceções. Porque desconcentra. Porque você também pode vir a lembrar da pessoa depois e associar coisas a ela. Por ética, eles te “apagam” muitas das lembranças. A questão moral e do “segredo” do atendimento é muito forte, tal qual uma relação “médico-paciente”. Você se lembra dos conselhos e orientações, pois aquilo também te ajuda na “reforma íntima<sup>72</sup>”, mas não as associa a ninguém, uma vez que muitas foram as pessoas que passaram por você e seus olhos estavam fechados em grande parte do tempo. “Você lembra somente daquilo que também te serve”, sempre ensina Mãe Mocinha, e acrescenta: “Aprenda com o que seus guias dizem, afinal sua boca está mais perto de seu ouvido não é à toa. Aprenda com aquilo que sai de sua boca”.

A percepção de tempo e espaço é realmente um fenômeno que me intriga e, como eu relatara, o tempo passou como num passe de mágica na gira de hoje. Nem tanto para outros, como eu descobrira mais tarde neste mesmo dia. A vontade de ir ao banheiro reapareceu novamente ao final do ritual. Em estado alterado de consciência, eu praticamente havia esquecido - e tampouco sentido – das minhas próprias necessidades fisiológicas. Assim que o caboclo Araribóia “cantou pra subir<sup>73</sup>”, eu passo a observar atenta tudo o que ocorre em minha volta. A puxada de linha dos médiuns iniciantes ainda ocorria, e alguns outros médiuns já haviam desincorporado e permaneciam sentados em seus respectivos tocos. Outros ainda se punham de pé, uns cantando e batendo palmas, outros simplesmente se recuperando fisicamente após o árduo trabalho espiritual: tomar água nesta hora é imprescindível. Sobrevivemos, enfim.

---

<sup>72</sup> Termo muito utilizado na doutrina espírita para designar o melhoramento interno do indivíduo, que evoca em mudança das condutas, aquelas que não condizem com a moral pregada pela religião.

<sup>73</sup> “Cantar pra subir” é um jargão muito utilizado na Umbanda que se refere ao ato da entidade desacoplar do médium e “voltar” para sua dimensão vibratória de origem. “Canta” porque geralmente eles cantam os pontos de despedida, e “subir” evoca o retorno para as dimensões mais elevadas do astral superior. Usa-se também o termo “girar”, pois muitos antes de desincorporar usam do artifício de girar o corpo do médium fisicamente para se desprender paulatinamente do acoplamento áurico que estabelecera com o aparelho.

Os guias que ainda estavam em terra começam a se direcionar para o congá e ali, em frente ao altar, se despediam e voltavam para Aruanda<sup>74</sup>. E pra lá se foram Caboclo Sete Luas, Cabocla Jussara, Caboclo Tupinambá, Cabocla Janaína, Caboclo Guiné, Caboclo Ogum-Megê, Caboclo Cobra-Coral, Cabocla Jandira, Caboclo Ventania... O caboclo manifestado em um dos gêmeos nos deixa uma mensagem antes de partir e pede pra cantar um ponto de Iemanjá: era o Caboclo Sete Ondas. A incorporação do médium, que provém de outra doutrina espiritualista, diferia em alguns aspectos da dos médiuns da TUFLA. Ele dava pulinhos contínuos, girava em seu próprio eixo de forma bem sutil, como que envolto pelas águas do mar, que invocava. Sua fala não era tão carregadamente arquetípica, e não diferia muito da do próprio médium.

Dois médiuns que manifestavam a linha de Cabocla Jurema se aproximaram do congá e se despediram do terreiro. Uma “subiu”, a outra não. A médium ainda estava com carga pra limpar, ao que parecera, e demonstrava sinais corporais de que as coisas não iam bem: fraqueza, bambeza, e tontura, a médium mal aguentava ficar em pé. Nesse momento, a mãe-de-santo vai para a frente do congá e se põe em joelhos com a chegada de sua cabocla, Jaciara. Ela chega em terra, canta seu ponto e ajuda a médium que estava passando mal a se firmar na incorporação da cabocla Jurema novamente. Muitas vezes, a incorporação de um guia é tudo que o médium precisa para reestabelecer sua saúde física.

A cabocla Jurema firma novamente em sua médium e ali permanece. Em verdade, mais tarde no mesmo dia eu viria a descobrir, não era bem uma questão de saúde que fez com que a médium precisasse firmar novamente na incorporação: a entidade não subiria enquanto seu aparelho não desamarrasse seus cabelos presos para que, com eles soltos, ela fizesse sua devida descarga e seu movimento de “subida”, bastante característico e particular que logo mais relatarei. As sensações de tontura e bambeza eram justamente criadas pela irradiação da presença da cabocla no corpo áurico de sua médium, e não por cargas densas, como eu pensara de início. O limiar entre a sensação de mal-estar e de irradiação de um guia, em determinados contextos, é muito tênue e difícil de comprovar.

Neste meio tempo, cabocla Jaciara chama o médium ogã da Casa e convida o seu caboclo a se manifestar: “Cê é bom meu filho?” pergunta a cabocla antes do

---

<sup>74</sup> Cidade espiritual dos guias e orixás de Umbanda.

médium “virar<sup>75</sup>”. “Sou sim, senhora”, ele responde. “Mas é bom mesmo?”, ela retruca, e assim, em meio a um leve riso ansioso do ogã, chega na Casa o caboclo Tibiriçá. Altivo, ele se ajoelha com um dos pés atrás e a outra perna na frente, abrindo amplamente o peito do médium e bradando alto. O médium é de alta estatura e fisiculturista, e a altivez de sua incorporação impressiona a quem assiste o fenômeno. Tal postura militar expressada pelo médium é bastante análoga à descrição de Foucault, ainda sobre o porte esperado e moldado de um soldado:

O soldado tornou-se algo que se fabrica; de uma massa informe, de um corpo inapto, fez-se a máquina de que se precisa; corrigiram-se aos poucos as posturas; lentamente uma coação calculada percorre cada parte do corpo, se assenhoreia dele, dobra o conjunto, torna-o perpetuamente disponível, e se prolonga, em silêncio, no automatismo dos hábitos; em resumo, foi “expulso o camponês” e lhe foi dada a “fisionomia de soldado”. Os recrutas são habituados a manter a cabeça ereta e alta; a se manter direito sem curvar as costas, a fazer avançar o ventre, a salientar o peito, e encolher o dorso; e a fim de que se habituem, essa posição lhes será dada apoiando-os contra um muro, de maneira que os calcanhares, a batata da perna, os ombros e a cintura encostem nele, assim como as costas das mãos, virando os braços para fora, sem afastá-los do corpo... ser-lhes-á igualmente ensinado a nunca fixar os olhos na terra, mas a olhar com ousadia aqueles diante de quem eles passam... a ficar imóveis esperando o comando, sem mexer a cabeça, as mãos nem os pés... enfim a marchar com passo firme, com o joelho e a perna esticados, a ponta baixa e para fora. (FOUCAULT, 1987, p.117)

Ele (Tibiriçá) cumprimenta as caboclas e alguns médiuns que estavam por perto. Saúda o congá, anda pelo terreiro. Se ajoelha novamente e faz o movimento de soltar uma flecha na parte de trás da estrela de seis pontas, se colocando de costas para a tronqueira. Não demora muito, Jaciara o chama para se despedir. O Caboclo Tibiriçá retorna então ao congá e desacopla do ogã, que volta um pouco estonteado com a energia, mas sem perder seu equilíbrio físico. Agora, é a vez das caboclas Jaciara e Jurema retornarem à Aruanda. Elas se postam em frente ao altar e cantam um ponto de despedida. Jaciara vai como chegou, de joelhos. Jurema balança os cabelos de sua médium em movimento de rotação enquanto pula somente com um dos pés, pra descarregar quaisquer resquícios de energias densas que por ventura ainda estivessem ali. As médiuns retornam do transe e voltam para à frente de seus tocos.

---

<sup>75</sup> Outro termo para incorporar.

Mocinha não chega nem a sentar novamente, e logo convida todo o corpo mediúnico a darem as mãos e fechar os trabalhos em corrente de oração, numa grande roda que, percebo, está cada vez maior nos últimos tempos. Ela parabeniza a todos pela firmeza na gira e alerta sobre a ausência de alguns, argumentando que uma falta faz diferença quando se tem 160 assistidos. Felizmente, hoje tivemos foi reforço, no fim das contas. A meta fora batida antes das 22h30, inacreditavelmente. Há giras que duram até por volta de 1h da madrugada. Rezando a “oração que Jesus nos ensinou”, como fala a dirigente, o Pai Nosso declara então que estavam fechados os trabalhos daquela noite.

Os médiuns se dispersam, uns vão “bater a cabeça no congá”, antes de tirar do pescoço todos os seus fios de conta, que representam cada entidade com a qual o médium trabalha, enquanto outros já se põem a organizar seus materiais. Outros ainda vão tirar dúvidas ou contar coisas para a mãe-de-santo, “aparar as arestas do trabalho”, dizem. Pouco a pouco, os médiuns vão se despedindo, trocam suas roupas, e deixam o recinto. Somos uma das últimas a partir, como de praxe. Me despeço da Mãe e de minha madrinha, e seguimos para o carro de volta para nossas casas. Dessa vez com quatro irmãos de santo que pegaram carona comigo.

No caminho, uma delas me pede para parar perto do rio, pois precisava “despachar<sup>76</sup>” os insumos materiais que devem ser descartados dessa forma, conforme o fundamento. É Oxum, orixá dos rios, quem leva embora todo o lixo espiritual produzido dentro de uma sessão mediúnica. Confesso que minha consciência ambiental sempre fica um pouco afetada toda vez que é preciso despachar tais insumos no rio. Alguns fundamentos religiosos são difíceis de mudar, enfim. O que me conforta é saber que a grande maioria desse “lixo espiritual” é composto por matéria orgânica, como ervas, frutas e tabaco, que teoricamente não degradam a natureza.

No caminho de volta pra casa, uma conversa traz à tona muitas questões importantes sobre o processo de incorporação. Uma neófito, que entrara

---

<sup>76</sup> O “despacho”, no contexto da Umbanda, é basicamente o lixo espiritual. Ele é descartado através das águas do rio, ou pode-se ainda enterrar, em lugar apropriado (debaixo de uma árvore, por exemplo) esses insumos materiais. O despacho consiste em: restos de vela, restos de charuto e cigarros, ervas e frutas que foram utilizadas, vidros que se quebraram durante o trabalho... enfim, todo e qualquer material que deve ser descartado após o uso dentro do trabalho. As guias (fios de conta) que arrebentam por ação de “quebra energética”, isto é, quando elas cumprem sua função de defesa do médium, também devem ser despachadas no rio.

recentemente para a Casa, nos questiona sobre como é estarmos incorporadas, e se lembrávamos de todos os atendimentos e de tudo que ocorre na hora do transe. “A sensação”, responde uma delas, “é praticamente impossível de descrever em palavras. Só passando por essa experiência pra saber como é”. A outra explica também: “É engraçado, pois no momento em que estamos incorporados, parece que estamos ali completamente conscientes. Mas agora, se você me perguntar, lembro-me de pouquíssimas coisas...”. E outra ainda emenda na explicação: “Eu me lembro claramente dos conselhos que me ajudaram também a entender algumas questões e situações pelas quais tenho passado... De resto, mal posso definir o que saiu de minha boca, tampouco os rostos e as pessoas as quais passaram por mim hoje, tudo fica tão confuso agora...”.

Brinco com ela de forma mais descontraída, na tentativa de quebrar um pouco da seriedade do assunto, pois eu já percebera que ela estava um pouco assustada com “toda essa coisa de incorporar um espírito”: “Sabe quando você ingere muito álcool e no dia seguinte, no auge de uma ressaca, você começa a ter flashes do que ocorrera na noite anterior, e às vezes, com a ajuda de alguém, você consegue rememorar toda a trajetória? Muitas vezes é assim que acontece com a incorporação. Você se esquece de algumas coisas, outras você se lembra porque aquilo te tocou de alguma forma, pois serve pra você também, e outras ainda, se você puxar na memória, você reconstrói muitas das coisas que você julgava estarem perdidas em algum lugar da sua mente...” E assim ainda ficamos, durante todo o trajeto de volta, refletindo e teorizando sobre as incorporações mediúnicas no terreiro.

Uma a uma foram sendo deixadas em suas respectivas casas por mim, enquanto eu, ao me ver sozinha mais uma vez, retomo então em minha própria memória todo o trajeto que fizera neste dia, desde a hora que abri meus olhos até este instante, que muito em breve voltarei a fechá-los, mas não sem antes relatar tudo o que vira e percebera desta gira. Algumas reflexões pairam em minha cabeça, e começo a tentar teorizar sobre o processo do *incorporar*, assunto fresco na memória desde que deixara as médiuns em suas casas. Começo, portanto, do fim. Assim, incorporar, se eu pudesse definir em uma única frase, *é saber que tudo está sob o seu controle, mas ao mesmo tempo nada está*. É um paradoxo com o qual você vai ter que aprender a lidar quando se incorpora uma entidade. A agência recebida e ao mesmo tempo praticada está contida na justa medida entre o saber se

entregar e o saber receber. Saber ser “afetado”, diria Latour (2008). É uma questão de equilíbrio, no fim das contas. Equilíbrio mental, equilíbrio emocional, equilíbrio psicológico, *equilíbrio corporal*... neste momento evoco Marcel Mauss e sua teoria do “homem total” (2003), composto por todas essas dimensões do ser. Tudo passa pelo corpo e se encerra nele, aqui, neste plano.

Após esses lampejos de ideias, encerro aqui o relato de um dia de gira num terreiro de Umbanda, sob minhas percepções e também com base em coletas indiretas de outras percepções que me escapam à observação. Toda essa conversa travada no parágrafo anterior acerca das percepções individuais de cada uma das médiuns me permite fazer agora uma ponte para que entremos no próximo capítulo, de forma mais aprofundada, em algumas das teorias acadêmicas que contemplem uma grande parte das coisas que foram relatadas e coletadas até aqui. Mas antes, pretendo expor nos próximos dois tópicos duas influências poderosas que não podem ser negligenciadas nesse processo de incorporação mediúnica: o diálogo inter-religioso com o Santo Daime, e de que forma ele influencia na construção de uma corporalidade; e a perspectiva espiritual de um guia de Umbanda sobre a própria concepção de incorporação, e de que forma suas ânsias enquanto mentor espiritual também molda a corporalidade construída e inferida no (e pelo) médium.

### 3.4 A INFLUÊNCIA DO SANTO DAIME NO MEIO UMBANDISTA: DIÁLOGOS RELIGIOSOS E INTERAÇÕES CORPORAIS

A influência do Santo Daime e o uso das chamadas “plantas de poder” na construção de uma identidade religiosa dos médiuns umbandistas, permeada por redes de sociabilidade, é uma das pistas que seguiremos para alcançar o objetivo proposto, que é o de observar e analisar como o uso de técnicas corporais (Mauss, 1925) juntamente com a inserção no campo simbólico e religioso. Isto nos ajuda a pensar o fenômeno da incorporação e do transe mediúnico no campo da Umbanda aliada à experiência do Santo Daime, e de que forma esse corpo reage à tais estímulos ao mesmo tempo em que se constrói através de dispositivos técnicos mentais, emocionais, psicológicos, sociais e físicos.

No ano de 2016 começaram os primeiros intercâmbios religiosos entre os praticantes de Umbanda deste terreiro com uma igreja do Santo Daime, que culminou de fato em uma União, em uma “aliança espiritual firmada” em meados de

2017, tendo seu ponto alto com o fardamento<sup>77</sup> da mãe-de-santo Mocinha na doutrina do Santo Daime. Desde então, o fluxo de umbandistas que tem procurado o Santo Daime, e de daimistas que tem procurado a Umbanda, tem cada vez aumentado, ocorrendo inclusive fardamentos de mais alguns umbandistas, bem como a iniciação mediúcnica de daimistas na Umbanda. Seguindo as pistas de um desenvolvimento mediúnico institucionalizado pela Casa de Umbanda, tentando entender como o corpo<sup>78</sup> do médium é construído nesse processo, deparo-me com a confluência cada vez maior do Daime permeando este processo.

Tal forma de abordagem visa tentar compreender como o uso de substâncias psicoativas das “plantas de poder” (e das chamadas Medicinas da Floresta - que são muitas, além da principal, que é o próprio chá da Ayahuasca) ministradas na religião do Santo Daime têm se confluído com a história espiritual dos médiuns de incorporação da Umbanda. A trajetória inversa também foi um dos meus alvos de investigação, onde busquei entender como daimistas compreendem e sentem no corpo o processo de desenvolvimento mediúnico. Temos então um cenário em duplo trânsito, de umbandistas se fardando no Santo Daime, e de daimistas incorporando guias de Umbanda e se desenvolvendo mediunicamente por meio dela.

Outros sujeitos religiosos observam tais transversalidades sem se envolver a fundo, outros ainda se envolvem até um certo nível, em ambas as religiões citadas. Em meio a esses fluxos de idas e vindas, selecionei algumas pessoas para investigar e acompanhar de perto neste processo. Alguns umbandistas que frequentam assiduamente as cerimônias do Santo Daime, ao menos uma vez na semana. E também alguns daimistas, que procuraram a Umbanda para desenvolver suas mediunidades.

Certos relatos foram colhidos a fim de lançar luz a essas questões. De forma unânime, os depoimentos dos umbandistas trazem informações acerca de suas relações com os guias espirituais com os quais trabalham na Umbanda. Todos eles relataram o estreitamento destas relações, uma maior certeza, proporcionadas pelas

---

<sup>77</sup> “Fardamento” é como é chamado o rito de iniciação no Santo Daime. Expressões militares como “farda”, “batalhão”, “soldados”, “comandante”, entre outras, deve-se à herança militar do fundador Mestre Raimundo Irineu Serra.

<sup>78</sup> Quando me refiro a “corpo”, abranjo neste todos os seus aspectos e suas capacidades, evocando Marcel Mauss (1925) e sua teoria do “homem total”, segundo a qual o ser humano é constituído por suas dimensões biológicas, psicológicas, emocionais e sociais.

“mirações<sup>79</sup>” provocadas pelo Daime, de que estão de fato sendo assessorados por estes seres que só se tornam visíveis em estados alterados de consciência, estados estes alcançados através do uso das “plantas de poder”, com potencial enteógeno.

“Enteógeno” (do grego “que contém Deus”) é um termo utilizado para designar substâncias com poder espiritual, que possibilitam uma ligação com o divino. O uso do termo é uma contraposição ao termo “alucinógeno”, que daria um sentido pejorativo às estas substâncias no contexto ritual religioso. Os adeptos defendem, portanto, que o Daime não seria um alucinógeno, mas sim um enteógeno, uma vez que as visões proporcionadas por este não seriam alucinações, mas sim visões do mundo espiritual, visões de outros planos orientadas pelo divino e pela própria planta, que é uma professora, uma orientadora espiritual, e que muitas vezes orienta pela dor.

Sobre este último aspecto, a dor e o sofrimento é designado nesse contexto como “peia”, que seria uma espécie de luta que o sujeito trava com as suas próprias dificuldades, que são claramente mostradas pelo Daime. Sintomas físicos, como enjoo, vômito, dores abdominais, choros compulsivos, quedas de pressão, são alguns deles. Sintomas psicológicos como transtornos de ordem psíquica e visões obscuras são outros tipos. O físico e o psicológico podem estar associados, mas podem ocorrer de formas separadas: um sujeito pode passar mal físico sem necessariamente ter nenhuma miração, e o contrário também pode ocorrer, a miração de cunho sombrio também pode ocorrer sem que haja um mal estar físico, embora o mal estar físico seja característica comum com a ingestão da bebida, visto que a composição química desta provocaria por si mesma os vômitos e irritação estomacal.

Mesmo com o risco da passagem pelas “peias”, que não raras vezes ocorrem, o sentimento de plenitude e fusão com os seres da natureza e com os guias espirituais, que são relatados pelos médiuns de Umbanda, costumam ser maiores do que o medo de passar mal. Alguns destes médiuns relataram uma expansão de suas mediunidades e uma “incorporação mais firme” com seus guias, mesmo dentro do terreiro, onde o Daime não é consagrado em dias comuns de gira. Relatam que sentem os guias “mais fortes” e “mais pertos”, em termos de intensidade. Segundo uma das médiuns:

---

<sup>79</sup> “Mirações” são as visões produzidas pela mente em estado alterado de consciência, através do uso da bebida Daime, o chá da Ayahuasca.

Eu tive várias fases. No início eu tomava Daime, mas eu tomava menos. Hoje, depois desse ano, que eu fiz todos os trabalhos (na igreja do Santo Daime), mudou mais. Se eu tomava Daime na sexta e tinha gira de Umbanda no domingo, eu ainda estava “na força<sup>80</sup>”, e aí a incorporação era mais forte, no sentido da energia que a gente capta na hora do trabalho mediúnico, a vi muito mais intensa e certa, parece que houve uma expansão do meu *chakra*<sup>81</sup> da cabeça, por causa do DMT<sup>82</sup>, que é a molécula do espírito. Parece que eu tenho mais certeza de quem é o guia, porque o Daime abre pra gente ver e sentir. O desenvolvimento mediúnico sempre foi bom, mas parece que agora afinou mais a ligação com o espiritual, parece que ficou menos difícil.

Outro relato de uma outra médium corrobora com o primeiro. Segundo ela:

Eu senti uma diferença enorme entre “antes do Daime” e “depois do Daime”. Eu senti que foi uma avalanche no desenvolvimento (mediúnico) depois que comecei a tomar ayahuasca. Eu senti que foi um salto muito grande. Foi por vários motivos, eu acho. Dentro do terreiro, eu comecei a sentir com muita mais clareza tudo que o guia estava irradiando pra mim de comando, comecei a sentir com muita clareza os movimentos, instruções de fala, e comecei também a sentir com mais segurança para transmitir e para expressar aquilo, porque antes como eu sentia ainda de forma muito sutil, eu não tinha muita segurança pra poder transmitir e traduzir, porque sempre achava que era viagem da minha cabeça. Mas depois da Ayahuasca começou a ficar mais clara a informação que estava me sendo passada, eu senti mais segurança e senti de forma mais intensa. Além disso, dentro da igreja do Santo Daime, durante os trabalhos, eu tive contato com os guias, então eu pude escutar com muita clareza o timbre da voz de cada um que se manifestou lá, que esteve lá nos trabalhos, e pude conhecer mais eles, tive mais intimidade de pegar o arquétipo, mesmo sem estar incorporada, mas de sentir tanta a presença deles como se eu já conhecesse mesmo, como se eu estivesse vendo na minha frente. A presença deles ali no Daime é diferente, você sente com muita clareza. Eu pude conhecer muito melhor eles. A incorporação no Daime sinto bem diferente também do que na Umbanda, porque eu sinto ela bem mais forte e bem mais intensa, uma coisa quase que incontrolável, ela chega assim mesmo, dominando, e eu sinto que no meu caso os guias não se apresentam muito no arquétipo de Umbanda, se apresentam ainda como caboclo e preto-velho, dá pra saber quem é quem, mas ainda assim não como na Umbanda. O caboclo, por exemplo, se apresenta lá bem místico, bem esotérico, porque ele é da linha do Oriente, ele não é tão índio, apesar de ter a roupa de caboclo, é menos delimitado. Mas no geral, a abertura mediúnica teve total diferença no antes e depois, é muito claro e muito forte. Nem se compara, o meu

---

<sup>80</sup> Estar na “força” é sentir a atuação da bebida e seus efeitos no corpo de forma plena.

<sup>81</sup> Chakra é uma palavra que em sânscrito significa literalmente “roda”. Seriam centros de energia localizados nos corpos espirituais dos seres.

<sup>82</sup> O DMT (dimetiltriptamina) é o princípio ativo da bebida. É a substância responsável por causar as “mirações”, as visões psicodélicas proporcionadas pela Ayahuasca.

desenvolvimento deu uma guinada mesmo depois que eu comecei a tomar, e a minha confiança e a minha proximidade com os guias foi assim determinante.

Nestes dois relatos, de médiuns umbandistas que frequentam assiduamente a igreja do Santo Daime, é clara a transformação em termos mediúnicos que ambas tiveram. Outros ainda chegaram a participar de alguns rituais na igreja, mas optaram por não continuar mais, não se adaptaram completamente à outra religião. Colhi um relato de uma médium que fora uma vez apenas num ritual de “concentração” na igreja, e em outra num trabalho de “união” com a Umbanda, em que ela expõe o que sentiu na ocasião desta:

Tive a experiência de incorporar lá, no trabalho da girinha (nome dado à gira de Umbanda com a consagração do Daime, na igreja), o vô e a vó (espíritos da linha de pretos-velhos que trabalham com esta médium) e, sem dúvida alguma, foi muito mais intenso. Senti com mais perfeição a energia e o arquétipo, os detalhes deles. E senti que a minha influência, enquanto médium consciente, foi muito menor, muito mais difícil controlar o corpo.

Alguns médiuns ainda iniciantes na Umbanda têm procurado o Santo Daime como forma de confirmação espiritual para aquelas informações que não conseguem captar sem estarem em estados alterados de consciência. Vejamos o relato deste médium, que iniciara seu desenvolvimento mediúnico há um ano no terreiro, mas que encontrou no uso da Ayahuasca um meio mais seguro para a apreensão do plano espiritual:

O que o Daime me ajudou foi na questão de acreditar na minha mediunidade, na existência dos meus guias e de como eles são. Sendo bem sincero, eu era muito incrédulo. Aquele questionamento de “sou eu ou é o guia” pra mim era muito maior, porque eu não conseguia visualizar, e eu achava que era eu quem estava pensando. E com o Daime eu tive muitas provas em relação a isso, inclusive de visualizar o guia de outro médium, de literalmente ver uma mulher, de ver os meus guias, os meus mentores, pude me desdobrar e chegar até certo local. Num atendimento no terreiro eu fui avisado de que eu iria até uma região umbralina onde meu pai estava, porque ele já faleceu, e de que eu iria vê-lo. E nesse trabalho de Daime eu fui, e quem me assessorou foi meu guardião e uma pombagira de um dos médiuns até. O Daime me ajudou a me conhecer, eu precisei passar por um transporte<sup>83</sup>, eu fiz um transporte sem saber, e depois que eu fiz aquele transporte e senti a

---

<sup>83</sup> Mediunidade de transporte é uma faculdade mediúnica em que o médium dá passagem a espíritos sofredores e de baixa frequência. Ele incorpora esse tipo de espírito, que não é evoluído espiritualmente tal qual o guia.

agonia e o sofrimento de um espírito obsessivo, e ninguém me falou na hora, só depois que tudo ocorreu e eu fiz o transporte sem perceber, que a mãe-de-santo me falou que eu era um médium de transporte.

Esse relato mostra-se como uma ponte pra exemplificar como se dá o fenômeno inverso, quando daimistas também procuram a Umbanda como uma forma de se desenvolverem mediunicamente, visto que muitos deles também são “médiuns de transporte”, e não sabem disso. Mesmo quando descobrem, não sabem lidar com o fato, visto que na igreja não há tal desenvolvimento nem um aprendizado de como lidar com tal faculdade mediúnica. Uma das daimistas que entrevistei, que agora também está prestes a ser batizada na Umbanda, relata que

Quando você está no Santo Daime, o Daime te mostra tudo, porque tudo é o Daime. Você conversa com seus guias, você vê muitas coisas, mas tudo é o Daime te mostrando. Na Umbanda, depois de começar a fazer o desenvolvimento mediúnico, eu comecei a ficar muito diferente, porque comecei a ficar mais consciente dos processos que estava, de certa forma, susceptível a ter com o Daime. Existem algumas passagens, quando você está no Santo Daime, que são passagens que nem todos tem, porque é muito individual, e alguns processos que você passa de muito sofrimento em alguma questão, e vêm sofrimentos que às vezes você não entende, e às vezes você começa a se culpar, e você começa a sofrer de verdade naquele sentimento e você se pergunta por que. E muitas vezes você acha que é alguma coisa sua de alguma vida passada, ou de algum carma, ou de alguma coisa que você esteja fazendo, e aí você tem uma peia. E depois, fazendo o desenvolvimento na Umbanda, eu aprendi que na verdade essas peias eram transportes, que eu não tinha dimensão, porque eu não sabia que eu era médium de transporte, ninguém nunca tinha me falado, e eu não entendia. Então eu acho que muitas vezes eu já fiz muitos transportes achando que eu estava passando por peias (pessoais) minhas. E desenvolvendo na Umbanda, que eu comecei a aprender, os meus trabalhos ficaram muito diferentes, porque eu sabia quando era uma peia e quando era um transporte, e então isso me deu muito emponderamento pra trabalhar na força do Daime, porque eu comecei a aprender técnicas e a ter percepções de médium de Umbanda, e isto melhorou a qualidade dos meus trabalhos.

Esta questão do desenvolvimento mediúnico entre os daimistas já fora trazida por Guimarães (1992, p.10) em seu trabalho “A ‘Lua Branca’ de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de umbanda”, de acordo com a fala da mãe-de-santo Baixinha:

O Caboclo (Tupinambá – Chefe espiritual do Terreiro) tem um trabalho para fazer com eles (fiéis do Daime), se eles são médiuns eles não são desenvolvidos, eles são conhecedores da espiritualidade, mas não com consciência, eles sabem que existe a incorporação mas não estão se preparando para isso e o trabalho do Caboclo é preparar esses médiuns. Os caboclos vem trabalhar com o Daime curar, usar o Daime para a cura. (...) Quando o Caboclo (Tupinambá) andou por aqui, (...) não tem nem dúvida que ele deve ter acompanhado o Mestre Irineu, ele conta história do Mestre com a maior clareza.

Após a exposição de alguns relatos que mostram como as relações entre o desenvolvimento da mediunidade e o uso de plantas de poder têm sido concebidas e intercambiadas entre umbandistas e daimistas, e como eles tem sentido e gerenciado isso em seus corpos e em seus trabalhos espirituais, é possível traçarmos e abriremos mais um caminho na encruzilhada de sentidos que permeiam a Umbanda.

Não é meu objetivo de pesquisa aprofundar no entendimento e maiores desdobramentos acerca da influência do Santo Daime dentro da Umbanda, nem mesmo dentro da TUFLA, mais especificamente. Porém, fato é que tal interação gerou uma mudança, arrisco dizer que até mesmo radical, na forma como os médiuns tem encarado suas jornadas espirituais e seus desenvolvimentos mediúnicos. Como visto, alguns alegam até mesmo fazerem uso da ayahuasca com o objetivo de comprovarem que são de fato médiuns, como se, de alguma forma, a Umbanda fosse insuficiente por si só para dar conta do fenômeno mediúnico.

O uso de uma substância psicoativa nos processos envolvendo mediunidade põe em cheque e levanta muitas questões que, repito, não é meu objetivo levantá-las aqui neste espaço, sob o risco de incorrer de forma tendenciosa sobre os potenciais incertezas que a consagração da bebida poderia trazer para indivíduos que iniciam uma interação espiritual dentro da Umbanda. A consequência mais drástica de tal interação foi, sem dúvida, o final desta história: o fechamento definitivo da Casa, que - antes temporário – agora encontra-se sem nenhuma perspectiva de “abertura de portas” novamente.

### 3.5 TEIAS DE RELAÇÕES ENTRE INCORPORANTES E INCORPORADOS, E O QUE DE FATO SE INCORPORA: “MAS, AFINAL, O QUE OS GUIAS QUEREM DE NÓS?”

Nesta sessão irei me ater à literalmente “dar voz” a um dos espíritos guias que se manifestam na Umbanda, deixando que ele diga, por ele mesmo, e *in loco*, o porque os guias se manifestam, quais seus reais objetivos e quais suas formas de atuação tendo como “palco” para essa expressão o próprio corpo do médium. Se até aqui o relato que tivemos para a composição deste trabalho foi a voz da própria pesquisadora, bem como de suas colocações e percepções frutos de seu trabalho em campo, além da dos médiuns e da mãe-de-santo, agora chegou o momento de ouvirmos dos próprios protagonistas (que se fazem “visíveis” através de seus respectivos médiuns, fazendo deles suas extensões e os transformando, por conseguinte, também em protagonistas rituais) desta religião chamada Umbanda.

Através do relato coletado, busquei entender o que este espírito entende por isso que chamamos de incorporação ou possessão mediúnica, o que almeja alcançar através dela e se, no fim das contas, são eles mesmos de fato os protagonistas do rito umbandista... No entanto, outra grande questão se faz diante de toda a construção corporal que tratamos até aqui: o que, de fato, se incorpora?

Quando um médium incorpora um guia espiritual, ele está apenas recebendo em seu corpo o espírito de alguém que já desencarnou e quer ajudar alguém com alguma mensagem e tão somente, ou ele incorpora também tudo aquilo que o guia é, em sua plenitude, seus conceitos, intenções, personalidade?

Parto da hipótese de que nem tudo que é explicitado num discurso padrão das expectativas relacionadas a determinadas entidades, ou guias de trabalho, correspondem de fato à totalidade destas. Haveria algo além que elas queiram nos comunicar, ou a estrutura da Umbanda estaria de fato fechada em seu sistema religioso concebido como genuinamente brasileiro, trazendo, portanto, tão só uma representação de seus povos étnicos em sua diversidade cultural?

Mediunidade, no fim das contas, encerrar-se-ia em si mesma, ou é algo que vai além? Eu acredito que ela vá além, atuando como um meio de fato: não apenas para atender a um fim individualizado, mas talvez para alcançar a um intuito maior, e que nem ao menos nos damos conta do quão maior seja, vendo assim, de fora. Às

vezes, penso que talvez seja quase imperceptível vendo até mesmo de dentro... é o que vamos descobrir ao longo desta sessão.

Para tal, lançarei mão de uma entrevista feita de maneira informal, através de uma conversa estilo “consulta”, que coletei no trabalho dentro do terreiro. Quando a realizei, eu tinha perguntas previamente prontas, para guiar os rumos da conversa e não me perder no meio do caminho. No entanto, em alguns momentos, segui literalmente a proposta de Ingold, e deixei que os fluxos de vida me conduzissem ao longo dessa trama, traçada por muitas informações passadas tanto por ele, mas que ao mesmo tempo emanavam de minhas próprias questões em relação à pesquisa sobre corpo, em relação à religião, em relação a quem eram de fato, enfim, em relação à vida.

Será, no final das contas, que se trata apenas de “praticar a caridade”? Não haveria outros objetivos para além desta? Mais do que isso, não haveria algo de revelador, e até mesmo algo de, como defende Ingold (2013), “assombroso” nessas revelações? Afinal, como nos diz o segundo aforismo do evangelho de São Tomé, no que se refere às palavras do próprio Cristo, “aquele que busca, não pare de buscar até que encontre, e quando encontrar, *perturbar-se-á*, depois maravilhar-se-á e reinará sobre o Todo” (Evangelho de Tomé, Aforismo 02 apud LELOUP, 1997, p.15. Grifo meu). Que nos deixemos assombrar e perturbar, então.

### **3.5.1 Com a palavra, Pai Cruzeiro das Almas, o preto-velho da Calunga**

Dizem que na Umbanda - desde sua fundação com Zélio Fernandino de Moraes em 1908, este mesmo incorporando um preto-velho que receitava ervas aos pacientes onde Zélio fora internado na adolescência por apresentar “distúrbios de ordem psiquiátrica” - tem a linha de pretos-velhos como seu carro-chefe, aqueles especialistas em tratar das “dores da alma”. Em campo, aprendi através do discurso de Mãe Mocinha que os pretos-velhos eram os “psicólogos do astral”, aqueles que melhor do que ninguém podiam escutar e aconselhar os assistidos em suas lamúrias e mazelas humanas. Eu conheci um assim, um que curou minha alma. Que resgatou uma parte caída dela, na verdade. Foi por um preto-velho que adentrei à Casa. Por dois, na verdade. E por um terceiro, foi que consegui entender, de verdade, o que faziam ali, incorporados muitas vezes em médiuns brancos. “Que ironia da vida”, eu

pensava, “espíritos de negros incorporando em brancos pra combater o racismo advindo da escravidão que sofreram no passado. Isso não faz o menor sentido.”

Mas fazia. Fazia todo o sentido. E depois de ouvir um breve relato de Pai Cruzeiro, passou a fazer ainda mais sentido. Essa foi uma primeira questão que fiz em diálogo direto com um preto-velho da TUFLA, que se dá o nome de Pai Cruzeiro das Almas, para entender o verdadeiro motivo e intuito pelo qual espíritos de negros incorporavam em corpos brancos, se seria apenas para o “combate ao racismo”, ideia essa amplamente disseminada pela regência do terreiro ao explicar o trabalho assistencial realizada pela “linha dos pretos-velhos”. Eis o início do relato do guia:

Nego Cruzeiro das Almas, é como fiquei conhecido no “astral” depois de muito caminhar por entre os mortos, os espíritos daqueles que acabaram de desencarnar. Me deram esse nome quando eu mesmo, esse nego aqui que vos fala, tinha desencarnado aos pés de um cruzeiro, na fazenda onde esse nego trabalhava, já não mais como escravo, mas como curandeiro, até pros sinhozinhos que antes perseguiram a gente por trabalhar com planta e reza pra curar o nosso povo. Isso foi por volta do ano de 1880, oito anos antes de quando a princesa vinha pro Brasil aforriar nós tudo. Mas o que muitos não contaram é que muito sangue já havia sido derramado por essas bandas de cá, e muita agitação e muita rebelião já tinha sido estourada pra que isso acontecesse. Precisava amenizar a agitação toda e algumas lutas de nós de cá já tinha vencedores nossos, e leis como Ventre Livre e Sexagenários, nome chique, pensa só, eram só uma tentativa de amenizar um processo que já era inevitável, que era a nossa libertação dos grilhões dos brancos e dos homens das terras, que até negro aforriado tava virando, no final das contas.

Aqui, é perceptível a conotação social e posição marcada pela política, permeando em vários momentos da fala do guia espiritual. Ele chega a contextualizar historicamente sua vivência enquanto negro que foi quando “encarnado”, e a citar até mesmo momentos decisivos na história do Brasil, tais como as leis que renunciavam a abolição da escravatura, a Lei do Ventre Livre e a Lei dos Sexagenários. Ele continua seu relato contando porém que, apesar das pequenas vitórias, muitas vezes a “traição” vindo do próprio seio do movimento negro...

Era coisa triste de ver quando um dos nossos próprios se vendia pro branco, e era mais humilhante pra gente que via de dentro a coisa toda acontecer, do que pra quem se vendia, porque quem se vendia já não tinha mais nada pra oferecer porque a dignidade toda já tinha sido jogada na lama. Muitos de nós ainda tentava relevar - é assim que fala? – falando que fulano e beltrano se venderam porque não aguentaram mais tanta

humilhação, as mães principalmente né, que mãe que não ia proteger seu filho? Mas a verdade é que muitos dos que se vendiam, traziam no peito, naquele lugar que ninguém vê quando não se tem o olho bom do espírito, que cêis chamam de coração, trazia ali a mesma marca daqueles brancos que tinham prazer em escravizar e humilhar os outros. Porque isso era fruto de uma *doença da alma*, nego bem sabe porque trabucou<sup>84</sup> muito com isso, e mais ainda depois de meu próprio desencarne. Era uma doença que, como tava na alma, era difícil de tirar, eu vou contar pra você minha filha... poucos, mas poucos mesmo, do que vi com essa doença de alma, puderam se livrar dela de verdade. Porque ela é pior que o câncer terreno docêis, e alastra de um jeito que tem sujeito que, como cêis diz, “só entregando na mão de Deus”. E como esse nego aqui tá longe de ser Deus, o máximo que pude fazer quando trabalhei com gente assim, foi ser pior que o próprio diabo no final das contas, porque a única cura real pra tirar essa doença de alma do sujeito, que se chama orgulho e prepotência, pra não falar arrogância e soberba, era tirar de vez o chão desses camaradas. E quem tira o chão e bagunça tudo é o diabo, é o que eles dizem. Mas foi o que fiz, e muitos, posso garantir pra suncê, preferiram a chibata de se venderem, do que encarar a si mesmos como pestes ruins prepotentes que eram.

Nesta altura do relato ele toca num ponto importante. A questão das doenças e da cura, que, ao meu ver e conforme me ensinaram também em campo, era o “ponto alto” do trabalho realizado por esses guias: a “especialidade” de um preto-velho. Estes, além de serem ótimos conselheiros por terem adquirido grande sabedoria de vida quando encarnados como escravos, tinham o dom da cura. Eram exímios curadores, exímios cirurgiões-espirituais. Não todos, é verdade, mas a maioria, como pude constatar pela participação-observante, operavam curas tanto de ordem físicas quanto espirituais.

Os trabalhos de cura na TUFLA eram majoritariamente destinados aos pretos-velhos, alternando vez ou outra com a dos caboclos, mas esta de forma não convencional. Sob a égide do orixá Omulu e Obaluayê, duas faces da mesma divindade africana relacionada à cura e morte, a linha de “pretos-velhos” se caracteriza principalmente pela prática da “benzedura”, munidos com seus terços e rosários, com seus punhados de ervas em mãos e cachimbos pelos quais assopram a fumaça nos seus benzidos... É através dos benzimentos que os pretos-velhos fazem suas curas espirituais, “fechando” o corpo contra o mal e espantando as cargas negativas que pairam sobre o consulente. Em casos específicos, quando identificado algum problema de saúde mais grave, é requerida a possibilidade da realização de uma cirurgia-espiritual.

---

<sup>84</sup> “Trabucar” é uma expressão utilizada comumente pelos guiar para se referir ao ato de “trabalhar”.

A eficácia de tais cirurgias, portanto, depende, segundo a mãe-de-santo, não apenas da habilidade do guia que opera, mas também do “merecimento divino” do paciente. Para Fátima Tavares e Francesca Bassi, “o acontecimento ‘real’ da performance ritual é a criação de uma certa verdade, pois a interação é sucedida quando um idioma ‘irrefutável’ é acolhido gerando eficácias” (2015, p.328). Tal explicação da dirigente do terreiro e a constatação das autoras me fazem pensar no que Ingold definiu, portanto, como “assombro<sup>85</sup>”. Se a eficácia está entre a criação de “uma certa verdade” e o “merecimento”, logo a não-eficácia seria sempre relegada não à capacidade do guia em realizar uma cirurgia, tampouco na do médium de atuar como “as mãos” deste, mas sim no “mundo”, no “destino” e “carma” do próprio paciente, o que pode surpreender, mas não assombrar ao ponto de que a responsabilidade recaia sobre a eficácia do guia/médium.

Mas o que o guia espiritual estava a me relatar, no entanto, era sobre um tipo de doença quase incurável, até mesmo para eles, tidos como os “mestres da cura”. Ele me falava de uma doença que vinha da alma, que está muitas vezes para além de suas capacidades curativas, pois culminava por fim em moral, questão essa que nos leva mais uma vez para um problema de ordem social e política. Isto diverge um pouco da visão e das expectativas que comumente os fiéis têm em relação ao trabalho dos pretos-velhos. Ele continua:

Tô contando isso tudo pra suncê fia, porque suncê perguntou pra esse nego o que ele queria afinal ao incorporar numa menina branca assim, igual suncê. Nego vai dizer então pra suncê, que o que ele mais quer é provar, até pra ele mesmo, tem hora, e vou dizer que ainda penso nisso mesmo daqui de onde estou, que a força de um nego-véio não tá só nas curas que ele realiza - muitas delas de ordem física, pelas cirurgias, não é assim, como suncê mesma já cansou de ver esse nego aqui realizando e operando -, mas quer mostrar que a força maior do nego tá na *capacidade de resistir*. *Nossa luta é a da resistência*. Resistência contra a opressão do homem branco? Suncê vai me perguntar. Mas nem de longe, isso nego já tirou de carterinha, não é assim que cêis falam? Resistência, resistência mesmo, foi permanecer humano mesmo sendo negro, permanecer negro num corpo branco, pra mostrar que o mal não tá na cor, mas tá no sujeito homem. Nego falou pra suncê agora pouco que tinha muitos de nós que “traiu a própria raça”, como a gente falava naquela época, e ainda hoje suncêis também falam. Que por mais que as mãe dos marmanjo e marmaja que assim faziam - sim, porque tinha até mulher preta igual aquela moça assim, ainda mais as mais bonitas, que se vendiam mesmo -, e por mais que as mães defendessem falando que era por desespero, a maioria, e é até difícil

---

<sup>85</sup> Dissertarei mais amplamente sobre esse conceito ingoldiano no capítulo seguinte.

pra esse nego admitir, fazia porque parte da alma deles tava inclinada à isso, tinha um mal ali que era igual o mal que vinha dos nossos carrascos, e era por isso que muito preto virava também capitão-do-mato, perseguindo os seus. Porque o desejo do oprimido é se tornar opressor quando a alma dele tá corrompida, e isso que nego diz que é doença difícil de curar, é doença de caráter, doença de alma... A gente não pega essa doença, ela nasce conosco. Pior do que isso, ela morre também conosco. E foi por isso que nego disse que trabalhou mais com essa doença quando desencarnou do que quando ainda era vivo na carne, porque os irmãos, esses cheios de prepotência, quando chegavam do lado de cá, não mudavam eram nada. Trabalhou tanto com eles, querendo arrancar à duras penas esse mal, que, quando foi a hora, veio parar aqui em terreiro de Umbanda, alguns anos depois de quando a religião se formou no plano físico, porque como suncê bem sabe, já tinha muita movimentação e manifestação dos espíritos que hoje suncêis chamam de guia de Umbanda, pelas bandas de cá, no “astral”, como suncêis também chamam assim. O que esse nego quer dizer contando essa história toda pra suncê, fia minha, é que quando nego Cruzeiro incorpora em médium branco, nego quer, antes de tudo, mostrar que acabou esse negócio de separar preto de branco. Se nego fosse branco, ia incorporar em negro, só pra mostrar que acabou isso, que a escravidão acabou de verdade. Que escravidão pior que a da carne é a escravidão do espírito, é a escravidão da mente na ilusão de que se é escravo, ou na ilusão de que se é livre, porque livre, livre mesmo, a gente também não é.

Nesta fala, o guia espiritual levanta uma questão que ao mesmo tempo desassocia e (re)associa dois temas-chave comuns ao contexto umbandista: a “guerra espiritual” e a “cura”. Se por um lado, como já visto anteriormente, a questão da firmeza mental estava atrelada a uma postura mental do médium em “não pensar negativo”. Prática esta alias de cunho extremamente persuasivo por parte das diretrizes da Casa a fim de controle comportamental dos médiuns da corrente. E que, para tanto, este médium contava com alguns guias-protetores de caráter guerreiro tais como caboclos e exus (principalmente estes) para proteger-lhes os próprios pensamentos, constituindo assim a guerra espiritual umbandista, que - ao contrário do caso dos protestantes - é uma guerra interna e mental. Por outro lado, temos o caráter das curas espirituais, estas sim se manifestando literalmente no corpo físico, constituindo assim o que eu arriscaria dizer como uma “vitória na guerra” (contra a doença) que se expressa de forma externa ao indivíduo.

Mas o que o preto-velho parece querer dizer é algo ainda além dessas duas abordagens, pois ele expõe um tipo de doença que não pode ser curada fora, mas dentro. E expõe também que era justamente isso a verdadeira luta e prisão. Nenhum “fantasma” ou “demanda” externa que nenhum caboclo ou exu pudesse proteger: o

inimigo é a própria vítima, a doença estava em sua alma. O guia espiritual continua sua linha de raciocínio, tentando lançar luz a esse aparente paradoxo que foi por ele exposto:

Agora a fia vai achar que o nego tá ruim da cabeça também falando essas coisas, mas suncê sabe que a gente só é livre de verdade quando pode fazer o que quer. Vai falar que suncê faz sempre o que suncê quer? Mas é nunca que suncê faz. E é por isso que a luta de nego ainda é pela alforria, ainda é pela liberdade, ainda é pela libertação, a libertação verdadeira, que não é a da carne, mas a do espírito. E nego ainda tá preso fia, menos que suncê, é verdade, que ainda tá presa na mente e na matéria, e menos ainda que os irmão preto orgulhoso e cego que nego trata até hoje pelas banda de cá. Mas a verdade, a verdade mesmo fia, é que esse nego trabuca na Umbanda não é só pra ajudar suncêis a melhorar, não é só pra salvar suncêis das doenças do corpo, mas é pra lutar junto docêis pela libertação da alma, que ainda vive em tanta camada de ilusão. É a minha luta, fia. É a luta desse nego, de todos os dias. Nego manifesta no terreiro, assim como muitos dos pretos-velhos que suncê vê incorporando nos médiuns tudo amigo seu, não é pra salvar qualquer um... Porque tem gente que a gente não consegue salvar mesmo, a alma é ruim porque tá corrompida, igual falei mais cedo pra suncê que poucos se curam mesmo dessas doenças do espírito. Nego manifesta então é pra salvar um povo, o nosso povo, o povo que foi escravizado na matéria e que agora continua escravizado no espírito, na mente. Uns piores, que não entendem nem que desencarnados estão e ainda choram as mazelas dos castigos que sofreram na carne, e que ainda se apegam a lugares e pessoas, como se ainda estivessem encarnados. Outros ainda, que, mesmo tendo olhos despertados pra entender que agora possuem outro tipo de corpo, que já não é mais o físico, ainda se prendem nas ilusões que a mente prega. Talvez estes ainda estejam mais cegos, por não verem que ainda estão presos. Mas nego sabe que ele próprio ainda está preso. Se não estivesse, não estaria aqui falando com suncê, estaria em outro tipo de realidade, que é a verdadeira realidade e que não tem nenhum tipo de dor nem sofrimento. Infelizmente, minha fia, nego ainda vê muito disso na banda de cá. E se mesmo não sofrendo dessas mazelas ainda preciso trabucar com elas, é sinal de que ainda não estou livre. Porque ainda as vejo. E é por isso fia, que nego diz que é por isso que incorpora ainda em médium de Umbanda: é pra lutar pela libertação do meu povo, do nosso povo. E ainda dizem que guerreiro é só caboclo e exu (risos). Esse povo não sabe é nada nem de caboclo, e nem de preto-velho. Muito menos de exu – esse é polêmico! O povo não tá sabendo é nada de Umbanda, fia. Eu vou contar um segundo procê então, minha fia, que na verdade não deveria nem ser segredo. O povo tudo da Umbanda, os guias tudo que se manifestam aqui, todos eles, todos nós, somos guerreiros. Guerreiros da Paz, é verdade, mas ainda assim guerreiros. E suncê também é guerreira fia, porque luta junto da gente. Suncê ajuda nego, e nego ajuda suncê. Assim a gente vai junto, buscando a verdadeira liberdade. É por isso que suncêis dizem que terreiro é pronto-socorro espiritual, é justamente porque luta na

linha de frente, uns até mais na frente, é verdade, nas trincheiras mesmo. Mas todo mundo luta, de uma forma ou de outra.

Percebo que, através da fala do preto-velho, existem questões que perpassam por diversos âmbitos, de cunho social, político, e até mesmo psicológico, desdobrando-se sobretudo em questão ética/ontológica, que motivam os guias assim como ele a usarem da incorporação mediúcnica para expressar tais teores de ideias. Mas, acima de tudo, há em comum a todas elas (as ideias), um fio condutor que liga diferentes aspirações, liga distintos guias, liga diversas motivações: esse fio é permeado por uma busca infundável por LIBERDADE.

Todos os povos retratados na Umbanda, sem exceção, através das manifestações mediúnicas, dizem respeito aos povos que sofreram algum tipo de opressão social e de perda de liberdade, quando não, estigmatizados e rechaçados. *Pretos-velhos* (negros) e *caboclos* (indígenas) foram escravizados. *Erês* (crianças) não são ouvidas, não tem voz ativa na sociedade, são sujeitos dependentes de seus pais e tutores até que atinjam a maturidade etária, o que os torna coadjuvantes dentro de suas próprias vontades. *Baianos* (povo nordestino) foram extremamente discriminados e culpabilizados pelo inchaço social nas grandes metrópoles decorrentes do êxodo rural e o “sonho de emancipação na capital”. *Boiadeiros* e *marinheiros* são tidos como sujeitos brancos, serviçais, aventureiros os quais não se pode confiar. Os *malandros* então, muitos deles negros recém-alforriados ou pobres que habitavam os morros cariocas, marcados pela vida boemia e jogadores clandestinos de capoeira num período da história em que esta era enquadrada como “crime de vadiagem”, eram cotidianamente perseguidos e estigmatizados. Na mesma linha de raciocínio, as *pombagiras*, eram tidas como as “mulheres da vida”, meretrizes que perambulavam nas ruas com intuito de sedução e libertinagem. Ao seu lado, estava ainda a polêmica figura dos *exus*, marginalizados como criminosos, baixos-vingadores, que “fazem o mal” sem pestanejar, desde que lhe paguem bem - praticamente mercenários que dominavam as ruas. Concomitante a estes, temos ainda os povos *ciganos* que, reunidos em clãs e acampamentos, frequentemente ainda são associados a ladrões, trapaceiros, gente andarilha de pouca confiança que pregam truques de magia e ludibriam os incautos.

São muitos os estereótipos. Muitos são os estigmas que esses povos precisavam (e, infelizmente, ainda precisam) quebrar e combater. A Umbanda foi sua tábua de salvação, seu “estreito caminho” pelo qual poderia haver algum tipo de

esperança para alcançarem algum tipo de visibilidade, algum ouvido que os escutassem de fato. Uma promessa de uma religião salvadora que lhes daria voz. Mas não é exatamente assim que acontece na prática. Muitos ainda são os desafios, e muitas lutas ainda precisam ser travadas para que o propósito mais legítimo que liga todos os anseios de todos esses espíritos que tanto sofreram mazelas sociais, políticas, e de todas as ordens, seja alcançado.

Concluo, a partir da fala e relato de Pai Cruzeiro das Almas, preto-velho com o qual conversei, que essa “luta de resistência”, que ele menciona em determinado momento, se refere a uma “liberdade de pensamento” que remete à ideia de transformação interior, de mudança ética. A referência constante ao “espírito” como lugar da “escravização” e conseqüente “libertação” demonstra forte influência cristã-kardequista. Trata-se, portanto, de menos curar o corpo e mais auto-curar-se, aperfeiçoar-se na experiência da vida (terrena e espiritual) .

Concluo que esta “liberdade”, a qual tanto almejam até mesmo espíritos tidos como guias e de luz, pelo que pôde ser demonstrado ao longo das linhas escritas neste capítulo, ainda sofre grande opressão advinda, ao que parece, de dentro do próprio meio de sociabilidade que compõe a estrutura religiosa umbandista, na ânsia pelo controle dos corpos – o que os torna na linguagem foucaultiana, dóceis - em todos os seus níveis: físico, mental, emocional, e até mesmo espiritual, sendo este a peça-central. Percebo agora que é justamente a libertação deste, do espírito, de que se trata essa luta.

No capítulo seguinte, procurarei analisar e demonstrar como estas questões levantadas (e em certa medida, aqui até já previamente analisadas) têm implicações diretas e indiretas nas relações de poder e na rede de sociabilidade que compõem a religião umbandista e, mais do que isso, como estas implicações impactam na construção identitária dos corpos e dos sujeitos tidos como médiuns.

## **INCORPORAÇÃO E TRANSE MEDIÚNICO COMO PROCESSOS DE CRIAÇÃO DE UM “CORPO TOTAL”<sup>86</sup>: O SABER RELIGIOSO QUE MODELA SUJEITOS**

Neste capítulo, pretendo arrematar todas as pontas das linhas as quais puxei e expus ao longo dessa “tapeçaria” - pra usar o termo ingoldiano - na qual venho

---

<sup>86</sup> Livre inspiração na teoria do “homem total”, de Marcel Mauss (1925, p.405): o sujeito constituído pelas suas dimensões biológica, sociológica e psicológica.

trabalhando, e que agora começo a tecê-las em análise teórica um pouco mais aprofundada, costurando o que antes não pôde ser costurado. A primeira delas é analisar os momentos rituais, principalmente os liminares, ocorridos dentro do terreiro a partir da ideia de *Estrutura* e *Communitas*, as quais foram muito bem conceituadas e articuladas por Victor Turner, na esteira de Van Gennep.

Ao conceber o rito umbandístico dentro desse panorama, é possível realizar, talvez, o principal intuito deste trabalho, que é transcender tais estruturas, e aqui tomo *Communitas* também como parte da *Estrutura*, uma vez que é sua “outra face”, o outro lado da mesma moeda. Isso significa dizer que, para ir além do que está formalmente definido, é preciso analisar o corpo e a corporeidade como o sujeito que “faz a liga” em todo esse contexto, a única linha que, se puxada da maneira correta, emaranha tal tapeçaria no que Ingold sugere como “seguir o fluxo da vida”.

O sujeito, imbuído pelo seu corpo, é o único capaz de dar sentido e transcender as estruturas já previamente estabelecidas. Quando isso ocorre, é possível falar numa verdadeira ciência de um saber religioso, realizando o que Bruno Latour chamou de Antropologia Simétrica, isto é, quando o discurso e reflexão (e no nosso caso a experiência – corporal) dos próprios sujeitos pesquisados se encontram em plena simetria àquela feita pelo meio acadêmico. Trata-se de um saber que vem de dentro, ontológico, e considerado uma ciência de certa forma em equivalência ao dos “antropólogos de fora” à medida em que esta se mostra igualmente eficaz e apresenta resultados analíticos de modo satisfatório.

É impossível, porém, falar de construção social do corpo sem levar em conta suas dimensões afetivas e emocionais. As relações, permeadas de “fluxos de vida”, acham no terreiro terreno fértil para um grande “encontro de biografias”, como bem definiu Amurabi de Oliveira (2014), no que diz respeito às ligações entre guias e médiuns, médiuns e médiuns, guias e guias. É, pois, justamente neste emaranhado relacional que o corpo do médium é socialmente construído, levando em conta todas as suas dimensões componentes, sua psique, suas emoções, seu biológico, seu espírito, resultando no que Mauss (1925) chamou de o “homem total”. É primordialmente através das relações que é possível a composição desse Ser corpóreo, desse corpo que não nasce pronto mas, antes, se torna.

#### 4.1 AS DIMENSÕES CONSTITUINTES DO RITO NA DISTINÇÃO E REINTEGRAÇÃO DOS CORPOS SOCIALMENTE CONSTRUÍDOS

A construção de um corpo ritual perpassa por muitas dimensões, e são exatamente essas dimensões que aqui irei levantar. Uma delas tem caráter sócio-político de “reforço”, como pretendo demonstrar, dentro do próprio rito umbandista, isto é, a gira. Para isto, parto do princípio de que todos os momentos da gira perpassam pelos principais estágios rituais que Van Gennep, em “Os Ritos de Passagem” (2011), separou em três principais fases: (1) separação; (2) liminaridade; e (3) reintegração: “Proponho, por conseguinte, denominar *ritos preliminares* os ritos de separação do mundo anterior, *ritos liminares*, os ritos executados durante o estágio de margem e *ritos pós-liminares* os ritos de agregação ao novo mundo” (p.37, grifos do autor).

A separação, ou fase preliminar, se daria desde o momento que o médium começa, ainda dentro do âmbito de sua própria casa, a se preparar para adentrar ao “espaço sagrado”, quando ele toma seu banho de ervas que tem por intuito “descarregar” corpo e alma dos vestígios profanos que estão acumulados, *separando-os* assim do sagrado imanente em seu Ser, purificando-se. Continua na fase de “separação” do resto do mundo profano ao orar para seu anjo da guarda e seus guias, acendendo as velas para cada um destes antes mesmo de sair de casa. Ao longo do trajeto até o terreiro, todo um cuidado ainda é tomado para que não haja um “contágio” com as energias adversas e profanas que não devem, preferencialmente, adentrar no terreiro. Mesmo quando adentra, há ainda outros movimentos de “separação”. Separa-se o fora e dentro, sinalizado e marcado pelo assentamento de exu já logo na entrada, seguida da separação do próprio espaço onde ocorre a gira em si, do lugar aonde permanecem os assistidos que aguardam por atendimento, isto é, o lugar que abrange todo o resto da Casa. Este, também marcado e bem delimitado pela presença de uma verdadeira cerca (de mais ou menos um metro de altura, feita de bambus) e sinalizada por um pórtico que chamam de “tronqueira”, que tem ligação direta com a “ronda” lá fora, isto é, o próprio assentamento de Exu – Exu, que é o senhor dos caminhos na cultura iorubá.

Van Gennep fala de entidades liminares e de ritos da soleira, que não são relegados somente a esta em si, mas às divindades que a protegem – no caso, o próprio orixá Exu e toda a sua falange de espíritos guardiões, também denominados

exus (guias) e pombagiras. O rito de passagem que antes era material, torna-se um rito de passagem espiritual. “Não é mais o ato de passar que constitui a passagem, e sim uma potência individualizada que assegura imaterialmente esta passagem” (VAN GENNEP, 2011, p.38).

Passagem material e passagem imaterial, ou espiritual, geralmente se encontram imbricadas. Existem também os ritos de entrada e de saída da Casa, nos quais há uma série de elementos mágico-religiosos que garantem a limpeza espiritual do lugar e que mantêm as más energias longe dali. O “pórtico-tabu-de-passageiro” (idem, p.36), é a própria porta da Casa. O pórtico, a soleira da porta, representa a zona neutra, que marca os ritos de passagem. Todos estes ritos são chamados por Van Gennep de *ritos de passagem*, e o elemento mágico-religioso está imbricado no território leigo. Os habitantes deste território sabem exatamente até onde seus direitos prevalecem. Porém, como explica o autor, pode acontecer de o marco natural deste limite ser “um rochedo ou uma árvore, um rio ou um lago sagrados, que é proibido atravessar sob pena de sanções sobrenaturais. (...) Frequentemente o limite é marcado por um objeto, poste, pórtico, uma pedra em pé (marco, termo, etc.), que foi colocado nesse lugar com acompanhamentos de ritos de consagração” (idem, p.33). A proibição que permeia a passagem é portanto protegida ritualmente pela mediação das divindades das fronteiras. Segundo o autor,

A proibição de penetrar num território desta espécie tem, portanto, o caráter de interdição propriamente mágica religiosa, interdição expressa por meio de marcos, muros, estátuas no mundo clássico, e por meios mais simples entre os semicivilizados. Não é preciso dizer que estes sinais não são mais colocados em toda a linha fronteira, assim como também entre nós não são os postes, mas somente nos lugares de passagem, nos caminhos ou nas encruzilhadas (VAN GENNEP, 2011, p.34).

Assim, o sujeito se separa paulatinamente do mundo profano ao passar - e é aqui que em verdade iremos nos ater, à fase liminar, isto é, a própria gira em si – para o mundo sagrado. É importante salientar aqui que a concepção de “sagrado e profano” de Van Gennep se distingue daquela de Durkheim, pois enquanto para este último sagrado e o profano são polos totalmente opostos e de naturezas distintas, Van Gennep tende a relativizar tais posições de passagem de um para o outro, como se ambos estivessem imbricados de forma tal que a oposição radical entre eles dificilmente os manteria “em separado”. De acordo com Da Matta, “sempre

haverá um lado mais sagrado dentro da própria esfera tomada como sagrada, até que um novo contraste possa ser estabelecido e assim faça nascer algo mais ou menos sagrado ainda, num movimento complexo de interdições de interdições” (2011, p.16).

Antes de passarmos para o que de fato interessa – a fase liminar -, pontuarei aqui rapidamente o que corresponderia, no contexto do rito na Umbanda, a fase pós-liminar, isto é, aquela onde ocorre a reintegração do sujeito de volta à vida tida pelos religiosos como “profana”, ou, como diria Victor Turner (1969), da “estrutura” social, que se difere em grande medida – ou talvez nem tanto assim, como pretendo também demonstrar mais adiante com alguns exemplos – da própria “estrutura” religiosa. Considero aqui a fase que compreende desde as “desincorporações”, do rito de fechamento de gira, até a chegada do médium de volta à sua casa, como constituindo a fase pós-liminar, onde este sujeito, assim como se separou antes de seu cotidiano para se integrar ao mundo religioso, vai, paulatinamente, se reintegrando e se reinserindo novamente ao seu “mundo comum”, que está para fora do espaço do terreiro.

O que aqui de fato nos interessa – assim como interessou o próprio Van Gennep, segundo Mariza Peirano (2003) – é a fase liminar: “quando indivíduos ou grupos entram em um estado social de *suspensão*, separados da vida cotidiana, porém ainda não incorporados a um novo estado. Nesse momento, indivíduos são ‘perigosos’, tanto para si próprios quanto para o grupo a que pertencem” (PEIRANO, 2003, pp.22-23, grifo meu). No caso deste trabalho, há uma dupla situação liminar: tanto o ritual da gira em si mesmo como um momento de liminaridade, quanto o caso da incorporação, onde o sujeito se encontra “nem lá nem cá”, mas “entre”. Não é ele, mas ao mesmo tempo não deixa de sê-lo. Essa característica do médium enquanto sujeito liminar o coloca numa posição da própria zona neutra, onde uma série de tabus são inscritos, até mesmo – e principalmente – em seu próprio corpo:

Os atributos de liminaridade, ou de *personae* (pessoas) liminares são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimoniais. (TURNER, p.98. Grifo do autor)

Turner analisa a liminaridade afirmando que os atributos desta são necessariamente ambíguos. Em seu trabalho etnográfico “Floresta de Símbolos”, no capítulo “*Betwixt and Between*: o período liminar nos ‘ritos de passagem’”, no qual pesquisa os rituais entre os Ndembu, analisa os momentos pelos quais passa o neófito, esse ser transicional, a persona liminar, enfim, o iniciado que *não é isso e nem aquilo*. A tradução do próprio título já exprime essa ideia, de “*Betwixt and Between*” como “nem lá nem cá”, transmite a noção de estado (condição estável da sociedade) de transição o qual vive o noviço. Tais entidades liminares estão associadas à invisibilidade, à escuridão, à morte, ao estar no útero (TURNER, 1976). Os neófitos - ou noviços, sujeitos rituais nos ritos de iniciação, são apresentados como aqueles que não possuem status, na verdade, nesta condição, eles nada possuem.

Se por um lado os indivíduos são os desagregados, é por essa experiência que uma outra coisa está sendo formada: através deste processo gestacional está sendo criada uma “nova persona”. Na liminaridade, os neófitos são como uma “tabula rasa”, na qual é possível inscrever o conhecimento e a sabedoria do grupo, pertinentes ao novo status que ele irá possuir dali em diante. “Os neófitos tendem a criar entre si uma intensa camaradagem e igualitarismo. As distinções seculares de classe e posição desaparecem, ou são homogeneizadas” (TURNER, 1974, p.118).

Dessa forma, o médium é o sujeito neutro sobre o qual são inseridos códigos, condutas, arquétipos, símbolos, comportamentos... eles se esvaziam de si mesmos para dar lugar à um outro, que não eles mesmo, mas que se manifesta por eles. Se encontram num limbo dentro de seus próprios corpos, onde sua eficiência é comprovada na justa medida em *estar mas sem estar*. O que pode parecer um paradoxo torna-se um saber refinado que faz do médium um sujeito capaz de controlar sua situação liminar ao mesmo tempo em que não controla nada, visto que é movido por um outro que não ele. O médium é, portanto, um sujeito liminar, mas não só ele. Todo o momento ritual no qual está inserido também é uma situação que está “em suspensão” em relação à vida cotidiana.

Se tomarmos o rito da Umbanda, isto é, a gira, como um momento de liminaridade, uma vez que ela se descola da rotina em sociedade, e onde, teoricamente, não há distinções entre médiuns nem hierarquias claras para além daquela exercida pelo cargo de “mãe de santo”, é possível falarmos que a gira é um momento de *communitas*, tal qual como proposto por Victor Turner (2013):

Um “momento situado dentro e fora do tempo”, dentro e fora da estrutura social profana, que revela, embora efemeramente, certo reconhecimento (...) de um vínculo social generalizado que deixou de existir, e contudo simultaneamente tem de ser fragmentado em uma multiplicidade de laços estruturais. (...) É como se houvesse neste caso dois “modelos” principais de correlacionamento, justapostos e alternados. O primeiro é o da sociedade tomada como um sistema estruturado, diferenciado e frequentemente hierárquico de posições político-jurídico-econômicas. (...) O segundo, que surge de maneira evidente no período liminar, é o da sociedade considerada como um “comitatus” não-estruturado, ou rudimentarmente estruturado e relativamente indiferenciado, uma comunidade, ou mesmo comunhão, de indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade geral dos anciãos rituais (1974, pp.118-119).

Com o conceito de *Communitas*, Turner recupera e produz algo além da noção de “liminaridade” de Van Gennep. Ele toma a noção de “estado” como algo que transcende a concepção de “status” e “posição social”, pois a noção de estado abrange também os estados mentais, sentimentais e afetivos, além daqueles que são estados de ser criados culturalmente (PEIRANO, 2003). Segundo o próprio Turner, “estado, em suma, é um conceito mais abrangente do que status ou cargo, e se refere a qualquer tipo de condição estável ou recorrente culturalmente reconhecida” (2005, p.137). Ele fala de um “estado de transição”, e diferencia “estado” de “transição”, sendo a “transição” como um processo, um devir pelo qual o sujeito passa nos ritos de passagem.

Assim, a *communitas* é um momento de suspensão das relações cotidianas, no qual é possível observar os laços que unem as pessoas de forma mais intensa: “Despojadas dos sinais diacríticos que as diferenciam e as contrapõem no tecido social, e sob os efeitos de choque que acompanham o curto-circuito desses sinais numa situação de liminaridade, pessoas podem ver-se frente a frente. Sem mediações” (DAWSEY, 2005, p.166). A ausência de um modelo estrutural faz com que os indivíduos reconheçam o laço “igualitário”, “fusional” que as liga, sem o qual a sociedade não existiria.

Estrutura e *Communitas* constituem, desta forma, dois modelos de correlacionamento humano: são antagonistas, mas fazem parte da condição humana. De um lado, tem-se a sociedade hierarquizada, um sistema estruturado, e do outro, um sistema comunitária e não estruturado: a *communitas* é um momento de suspensão dos papéis sociais, onde há um nivelamento destes. No entanto, a “maximização da ‘*communitas*’ provoca a maximização da estrutura, a qual por sua

vez produz esforços revolucionários pela renovação da ‘*communitas*’” (1974, p.157).

Assim, a alternância do alto e baixo constitui, para Turner, um processo dialético entre estrutura e *communitas* que regula toda a sociedade. “A passagem de uma situação mais baixa para outra mais alta é feita através de um limbo de ausência de ‘status’” (TURNER, 1974, p.120). A vida social é dialética, e abrange a experiência sucessiva de estrutura e anti-estrutura, marcada pelos ritos de passagem, garantindo uma situação de equilíbrio. A sociedade, para ser sociedade e se firmar como tal, tem que alternar e justapor estes dois momentos. De acordo com Turner,

Existe, aqui, uma dialética, pois a imediatidade da “*communitas*” abre caminho para a mediação da estrutura, enquanto nos *rites de passage* os homens são libertados da estrutura e entram na “*communitas*” apenas para retornar à estrutura, revitalizados pela experiência da “*communitas*”. Certo é que nenhuma sociedade pode funcionar adequadamente sem esta dialética. O exagero da estrutura pode levar a manifestações patológicas da “*communitas*”, fora da “lei” ou contra ela. O exagero da “*communitas*”, em alguns movimentos políticos ou religiosos do tipo nivelador, pode rapidamente ser seguido pelo despotismo, o excesso de burocratização ou outros modos de enrijecimento estrutural” (1974, p.157, grifos do autor).

No entanto, existem situações liminares que reforçariam a estrutura no meio da própria *communitas*, o que pode parecer, à priori, paradoxal. Vejamos por exemplo o caso de uma médium considerada “rica”, que dentro do terreiro comumente encarna em seu arquétipo um guia tal como “pomba-gira rainha Maria Padilha”, enquanto que outros, de situação econômica menos abastada, se destacam na expressão de arquétipos de “baianos capoeiristas” - “negro fujão”. Ou ainda Pombagira “Maria Farrapo”, ou “Maria Mulambo”. É possível perceber que os nomes, bem como as expressões corporais e gestos realizados por determinados médiuns acoplados com seus respectivos guias em seus corpos, não se deslocam de um caráter estrutural social e de status.

No capítulo “Apagamento ritualizado ou integração do corpo” (2011), David Le Breton explica que “todas as figuras corporais são partilhadas pelos atores a partir de uma estreita margem de variações. Suas experiências somáticas espelham-se umas às outras, elas fundam o *sensorium commune*” (p.191). Tal senso comum seria análogo ao que Victor Turner (2013) elaborou como *communitas*, em um relacionamento “não estruturado entre indivíduos concretos, históricos e idiossincráticos” (p.13). Mas o que vemos, no entanto, por estas observações dentro

do próprio campo, é a existência de uma estrutura dentro da própria anti-estrutura. Ora, se por um lado temos no rito religioso tal momento de “suspensão hierárquica”, marcada pela *communitas*, é no próprio seio do rito que essas categorias sociais se tornam marcadas, reestabelecendo novamente uma nova estrutura social, agora reformulada no contexto do mundo mítico dos guias e entidades de Umbanda.

Nesta dinâmica, o corpo é constantemente representativo dessas distinções e funciona como um verdadeiro marcador social de tais categorias. Outro exemplo segue-se dentro da mesma “linha arquetípica”, tomemos para tal a linha dos exus: enquanto a “médium rica” manifesta em seu corpo um “Exu do Ouro”, que se apresenta como um sujeito esguio, de semblante sereno e refinado, ostentando uma capa dourada (o que já lhe confere uma distinção como mais evoluído e diferenciado de outros, por tal roupagem), o “médium pobre” ou “médium comum” frequentemente manifestará um “Exu do Lodo” ou “Exu do Trilho”, que quando incorporado no aparelho mediúnicos, joga o corpo deste no chão e faz o trabalho de “limpeza de cargas astrais”, desprendidas no solo do terreiro, permanecendo na maior parte do tempo encurvado, rastejando, ou até mesmo deitado.

Categorias sociais são aqui então outra vez reafirmadas e contrapostas: um está acima, e trabalha dando consulta, de nível intelectual e mental, e o outro abaixo, que trabalha na “faxina das impurezas”, nunca falando, ou em raríssimas ocasiões, apenas o necessário. Tal distinção é portanto marcada visivelmente no corpo, enfatizando um paradoxo que cria uma verdadeira *societas* em meio à *communitas*. De acordo com Turner (2013), no subtópico “O perigo místico e os poderes dos fracos”,

Todos esses tipos místicos são estruturalmente inferiores ou “marginais”, não obstante representem o que Henri Bergson chamaria de “moralidade aberta”, opondo-se à “moralidade fechada”, sendo a última essencialmente o sistema normativo de grupos limitados, estruturados, particularistas. Bergson fala do modo como um grupo fechado preserva sua identidade contra os membros de grupos abertos, protege-se contra as ameaças ao seu modo de vida, e renova o desejo de manter as normas de que depende o comportamento rotineiro necessário à sua vida social. Nas sociedades fechadas ou estruturadas, é a pessoa marginal ou “inferior”, ou o “estranho” que frequentemente chega a simbolizar o que David Hume chamou “o sentimento com relação à humanidade”, o qual por sua vez se liga ao modelo que denominamos *communitas*. (p.110. Grifo do autor)

Roberto da Matta também nota tal situação de paradoxo da estrutura na anti-estrutura em seu ensaio “Carnavais, paradas e procissões: reflexões sobre o mundo dos ritos” (1977), onde analisa ritos que permitem pensar a ordem social, e faz uma comparação de ritos que se contrastam: ritos de ordem (centralizados) e ritos de quebra de ordem (descentralizados). Ele toma, então, para sua análise, o Carnaval e o Dia da Pátria (Dia da Independência do Brasil). Tais eventos são simétricos e inversos da sociedade brasileira, enquanto um representa a *communitas*, o outro representa a estrutura. O que o autor demonstrou, afinal, foi até que ponto a cerimônia do Dia da Pátria constitui o limite da formalidade, e a festa do Carnaval o limite da informalidade:

Nesta perspectiva, é preciso lembrar que o Carnaval termina na Quarta-feira de Cinzas, com o silêncio pesado de uma missa, e a Parada do Dia da Pátria tem o seu ponto terminal na dispersão informal, onde soldados, oficiais, povo e autoridades retomam seus lugares no universo do mundo diário. A dispersão dos participantes, ainda formalmente vestidos mas a caminho de suas residências e acompanhados de seus parentes e amigos em trajes comuns, faz com que se crie um clima semelhante ao do Carnaval, fundado num encontro das representações formais de posições sociais (expresso sobretudo nas fardas) com o conjunto dos outros papéis sociais, que foram segregados e inibidos durante a performance ritual (DA MATTA, 1977, p.15).

É nessa análise que Da Matta transcende o estudo do ritual e da teoria dialética *Communitas/Estrutura* de Turner, uma vez que constata que há *communitas* na parada militar e há estrutura no carnaval. Isto, ao mostrar que o Dia da Pátria, que representa a estrutura social, a hierarquia, também tem traços de *communitas*, e que o Carnaval, momento propício para o surgimento da *communitas*, igualmente possui aspectos estruturais. Portanto, há também estrutura na efervescência da comunhão no rito umbandista, que perpassa, inclusive, o próprio corpo do médium.

Outra distinção social e estrutural que podemos apontar dentro do ritual da gira é a classificação de médiuns. Ora, se todos são médiuns de incorporação em pé de igualdade, haveria portanto uma hierarquia invisível que os distinguiria? Sim, é uma hierarquia invisível, mas manifestada em momentos pontuais no decorrer do rito. Ainda de acordo com Turner (2013),

A distinção entre estrutura e *communitas* não é apenas a distinção familiar entre “mundano” e “sagrado”, ou a existente, por exemplo

entre política e religião. Certos cargos fixos nas sociedades tribais têm muitos atributos sagrados; na realidade toda posição social tem *algumas* características sagradas. (p.99. Grifos do autor)

A faculdade mediúnica da psicofonia, isto é, a do médium incorporante, é uma característica unânime e comum a todos ou pelo menos a quase todos dentro de um terreiro. Mas existem nuances dentro desta categoria que marcam atributos, relacionados até à personalidade, entre os atores sociais. Trata-se de classificações como as dos chamados “médiuns de transporte”, ou “médiuns de cura”, para citar dois exemplos.

Os ditos médiuns de transporte seriam aqueles que teriam uma capacidade mediúnica especial, além da de incorporação, para se ligarem a espíritos tidos como obsessores ou do baixo astral, “espíritos de pouca luz”, como denominam. Eles, os obsessores, não necessariamente querem ou sabem dos trâmites que implicam numa ligação mediúnica no corpo psíquico do aparelho, logo, tal aparelho teria que ter uma “condição especial” que permitisse tal ligação sem muito esforço por parte do espírito desencarnado. Mas é curioso se pensarmos sobre a forma como se dá tal mecanismo de incorporação dentro de um terreiro. Não é exigido do médium a ligação direta com tais espíritos, os de baixa frequência. Aliás, não apenas não é exigido, como também não recomendado, até mesmo proibido.

O que ocorreria, portanto, seria o que eles chamam de “ligação tripla”, em que o guia espiritual do médium se ligaria não só ao seu aparelho físico, mas também ao espírito obsessor, servindo literalmente de ponte entre eles. Isso se daria porque, segundo a mãe de santo, uma ligação direta entre obsessor e médium poderia se tornar perigosa caso “saísse do controle”, incorrendo em riscos tanto para o médium receptivo quanto para os outros encarnados que estiverem no ambiente, podendo inclusive, causar danos físicos e colocando até mesmo a vida destes em situação de risco.

Ora, então um médium de transporte, que teria portanto um dispositivo especial para se ligar de forma integral aos espíritos do baixo astral, acaba no final das contas, e por “segurança”, não o utilizando, porque o guia seria então o próprio dispositivo especial, uma vez que é ele quem irá realizar a ligação entre o que o obsessor quer, ou precisa comunicar, e o médium encarnado, que falará em nome deste, mas tão somente “aquilo que for permitido passar” através do guia. É como se o guia filtrasse a comunicação, além de atuar como dispositivo que permitisse a

manifestação desta fala, realizando, portanto, um duplo-papel. Assim sendo, não poderiam, então, quaisquer médium fazer tal transporte?

A questão que se coloca é: até que ponto um “médium de transporte” realmente se diferencia dos chamados “médiuns convencionais” dentro de um terreiro, visto que, ao final, seu dom de estabelecer vínculo com um *quiumba*<sup>87</sup> é suprimido pela atuação de seu próprio guia? É um importante ponto a ser levantado, pois muitos desses médiuns ditos de transporte se usam de tal título para obterem uma espécie de status e diferenciação perante aqueles que não o tem, naturalmente, este “dispositivo” no corpo. Ora, qualquer médium, munido de seu guia espiritual, desde que este último saiba fazer a tal ligação, estaria portanto apto para realizar um “transporte falado”, que é aquele onde o espírito obsessivo se comunica verbalmente.

Assim, é possível concluir a partir desta breve observação, que, em verdade, a denominação “médium de transporte” dentro de um contexto de terreiro, que funciona com base no trâmite da “ligação tripla”, não tem sentido nenhum de existir, uma vez que qualquer médium poderia fazê-lo, pois depende mais, afinal, do guia que está atuando, do que do médium em si.

Outra categoria mediúnica em que é possível aplicar esta alternância da estrutura e da *communitas* surge dentro mesmo da própria categoria “médium de transporte”: se trata dos chamados “transportadores de carga”, médiuns que teriam a capacidade de absorver e transportar os fluidos e cargas densas advindas de um trabalho de desobsessão, por exemplo, e carregá-las e armazená-las em seus próprios corpos. Mas, elas, as cargas, precisariam sair uma hora, e estes “corpos carregados” logo precisariam de um outro tipo de especialista mediúnico... aquele da “limpeza de cargas”.

Teoricamente, de acordo com o que a mãe de santo explica para seus filhos, os médiuns de limpeza fariam somente a “descarga”, e não o transporte de cargas. Mas, como fazer uma descarga, sem antes transportá-las? Como tirar algo, sem encaminhar este algo para algum lugar? Não seria, no sentido mais estrito da palavra *médium*, um verdadeiro “transportador”, um mediador, em todos os quesitos? Sou levada a acreditar, portanto, que as classificações de subtipos mediúnicos de incorporação enquanto médiuns de: “transporte falado” (aquele onde

---

<sup>87</sup> Denominação umbandista para espírito de baixa frequência, ou de pouca luz.

o espírito obsessivo se comunica), “transporte de carga” e “descarga”, são nada mais que prerrogativas para o estabelecimento de uma espécie de hierarquia invisível, uma estrutura camuflada, num momento de *communitas*.

Assim, o ritual ora acentua, ora inibe os aspectos da sociedade que estão implícitos dentro da gira. O ritual em si não é diferente da sociedade, é a própria sociedade num momento de destaque, uma vez que ambos provêm da mesma matéria-prima. Segundo Da Matta, o rito coloca em “close-up” as coisas do mundo social, marcando alguns momentos que ela quer mostrar: “Um dedo é apenas um dedo integrado numa mão e esta mão num braço e este braço num corpo. Mas no momento em que se coloca neste dedo um anel que marcará um status matrimonial de uma pessoa, este dedo muda de posição” (DA MATTA, 1977, p.25, grifo do autor). Assim também um médium é apenas um médium, até ser marcado ou com um adereço ou classificado em um cargo que os distinga dos demais, o elevando ou o rebaixando de acordo com o status que segue cada uma dessas marcações.

Os rituais têm capacidade de separação, reforço e inversão, pois destacam papéis sociais enquanto inibe outros. A gira, constituída pelas relações sociais entre os fiéis que a realizam, é uma mensagem encenada sobre a própria sociedade e sobre os atores sociais que dela participam. Para Leach (1979), o ritual é comunicação. É um processo comunicativo em si onde gestos e palavras são repetidos de forma a assegurar que a mensagem do emissor chegue ao receptor.

Da Matta afirma que não se deve olhar o rito como uma essência, mas antes como uma expressão da sociedade, uma vez que ele (o rito) dá ênfase para certos aspectos da sociedade: “Os rituais seriam, assim, instrumentos que permitiriam uma maior clareza das mensagens sociais. (...) eles também engendram cortes nas rotinas sociais” (DA MATTA, 1977, p.29). Assim, a gira deve ser entendida como uma mensagem social que não se difere da própria estrutura da sociedade. É uma mensagem desta sobre ela mesma, onde são encenados corpos construídos que apresentam em si mesmos etnias, credos, símbolos, e uma miríade de elementos que compõem o campo religioso da Umbanda.

## 4.2 “NO FLUXO DA VIDA”: TÉCNICAS CORPORAIS APREENDIDAS E O PARADIGMA DA CORPOREIDADE

Tim Ingold (2012) 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 (p.48). É dessa forma que proponho estudar, assim como Marcio Goldman (1985), o fenômeno da incorporação mediúnica: não apenas através de uma perspectiva restritivamente biológica *ou* sociológica, que incorrem em um erro metodológico e epistemológico do reducionismo, mas antes como formas de se pensar o fenômeno como um “fato social total” de Mauss, em sua teoria do “homem total”, condensado em suas dimensões biopsicológicas e sociais.

O que Goldman propõe nada mais é que uma visão do fenômeno da incorporação e do transe mediúnico como algo que deva ser tratado em sua totalidade, isto é, de que talvez a chave explicativa para tal fenômeno esteja na justaposição de todas as dimensões que ele envolve, no exato ponto em que todas essas “linhas de vida” se conectam e inter cruzam. Como algo não apenas construído socialmente, mas também como inerente ao próprio indivíduo do ponto de vista fenomenológico.

Quando o corpo começa a ser abordado por uma perspectiva sociológica, Bruno Latour questiona quais tipos de abordagens são feitas. Em seu artigo, “*How to talk about the body?*”, ele mostra como a ciência trabalha com essa dimensão corporal. O autor opta por não teorizar sobre o corpo propriamente dito, mas sim sobre “conversas do corpo” (“*body talks*”), isto é, como o corpo é envolvido naquilo que faz e na sua relação com o mundo. Ele irá definir o corpo não como uma “morada provisória de algo superior – uma alma imortal, o universal, o pensamento – mas aquilo que deixa uma trajetória dinâmica através da qual aprendemos a registrar e ser sensíveis àquilo de que é feito o mundo” (LATOUR, 2004, p.39). O autor usa essa definição pois afirma que não há sentido em definir o corpo diretamente: o sentido está na sensibilização deste com o mundo e seus elementos, está nas relações.

Seguindo por essa perspectiva relacional, é possível pensar na proposta de Thomas Csordas de um paradigma da corporeidade, em seu trabalho “A Corporeidade como um Paradigma para a Antropologia” (2008), onde afirma que

esta teoria pode oferecer os fundamentos metodológicos para uma identificação empírica de instâncias da alteridade. Assim, “o objetivo de uma antropologia fenomenológica da percepção é capturar aquele momento de transcendência no qual a percepção começa, e, em meio à arbitrariedade e à indeterminação, constitui e é constituída pela cultura” (p.107). Ele defende que esta ideia possa ser elaborada como um estudo da cultura e do sujeito. Logo, ao tratarmos do caso da Umbanda, estaríamos falando portanto do corpo de um sujeito perpassado por uma cultura moduladora, mas não só: ele estaria no mundo antes mesmo desta, como veremos mais adiante.

Csordas tenta abandonar a perspectiva objetiva de abordagem da mente e do corpo para dar lugar a uma abordagem fenomenológica, que não distingue a mente e o corpo no nível da percepção: deve-se reconhecer o corpo como sujeito e não como objeto<sup>88</sup>. O autor nos mostra que o corpo não deve ser estudado como um objeto em relação à cultura, mas sim como sujeito da cultura, pois sem corpo não há cultura. Ele afirma em vários momentos que “o corpo está no mundo desde o princípio” (2008, p.144).

No caso do corpo do médium, ele seria à priori um incorporante natural, mas que se desenvolve culturalmente a partir das influências sociais do meio onde “desenvolve”, ou aprimora, sua mediunidade. Assim, não se trata portanto de uma natureza separada da cultura, ou de uma cultura separada da natureza, como se ambas, natureza e cultura, se opusessem em dualismo, pois elas não estão de fato separadas e tampouco são coisas radicalmente distintas.

O que Csordas faz, portanto, ao longo do seu trabalho, é colapsar algumas dessas aparentes dualidades, tais como “mente/corpo” e “sujeito/objeto”. Tal exercício é o que também procuro fazer ao colapsar, dentro do fenômeno da incorporação mediúnica, corpo e mente através do que chamo de *repertório vivencial*, que perpassaria todas essas instâncias que, em verdade, não estão separadas, mas antes condensadas.

Para corroborar com este argumento, Csordas traz as abordagens teóricas metodológicas de Merleau-Ponty (1962) e Pierre Bourdieu (1994), mostrando que eles também quebram, em seus trabalhos teóricos, algumas dualidades persistentes

---

<sup>88</sup> De acordo com Csordas, foi Hallowell (1955) quem inaugura a distinção entre corpo e objeto, indo além do conceito antropológico de que o sujeito é constituído no processo ontogênico de socialização e levando em consideração a constante reconstituição do self.

sob o princípio metodológico da corporeidade nos níveis da prática e da percepção. A dualidade que Merleau-Ponty colapsa no domínio da percepção é a do sujeito-objeto. Para ele o corpo é um contexto em relação ao mundo, e o corpo se projetando no mundo constitui a consciência:

A consciência se projeta num mundo físico e possui um corpo, enquanto ele se projeta num mundo cultural e possui seus hábitos: pois não pode ser consciência sem jogar com significações dadas, seja no passado absoluto da natureza ou no seu próprio passado pessoal, e porque qualquer forma de experiência vivida tende a uma certa generalidade, seja a de nossos hábitos ou aquela de nossas funções corporais. (MERLEAU-PONTY, 1962, p.137 *apud* CSORDAS, 2008, p.107)

Dessa forma, Merleau-Ponty indica que nossas percepções terminam nos objetos, que através da experiência podemos saber que não existem objetos que antecedem a percepção. Isso quer dizer que os objetos, num plano reflexivo, não se constituem com autonomia. “No nível da percepção, não existem objetos, nós simplesmente estamos no mundo. Merleau-Ponty quer, então, perguntar onde a percepção começa (se ela termina nos objetos), e a resposta é no corpo” (CSORDAS, 2008, p.106).

Aplicando a proposta de Merleau-Ponty em campo, diria portanto que todos os objetos que compõem o “universo umbandista” só seriam passíveis de existência e sentido *em relação* ao sujeito, isto é, os objetos só se fazem presentes no meio executando determinada função em relação à alguma coisa ou alguém. Mas isto ainda seria uma visão restrita à funcionalidade dos objetos, que Tim Ingold, em “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais”, prefere chamar de “coisas”, pois a designação “objetos” lhes tiraria a vida, como se esses fossem inanimados e passivos, o que não são e veremos mais adiante, com um exemplo, o porquê não são.

Assim, os objetos, ou coisas, seriam a extensão do próprio guia, fazendo parte inclusive da personalidade por ele convertida em arquétipos e incorporada no médium. Cada objeto utilizado por ele faz parte de seu repertório vivencial e dirá sobre quem ele é, quem foi, e principalmente, sobre o que faz. Como atua e porque atua. Um preto-velho não seria um “preto-velho completo”, um guia de Umbanda de fato, se não se usasse do seu cachimbo, por exemplo, para marcar principalmente o arquétipo “preto-velho”. Daí as diferenciações entre cada um deles e de qual preto-

velho estamos falando, afinal: enquanto “Pai Cruzeiro” usa um cachimbo tradicional e “pita” ervas como alecrim misturadas ao tabaco, “Pai Sebastião” usa um cachimbo com a piteira mais alongada e só fuma “tabaco puro”.

Isso pra ficar só no cachimbo, pois uma infinidade de usos de objeto é lançada mão para que se possa caracterizar, discernir e compor a vivência arquetípica de cada um deles. É possível estender para o tipo de terço que cada um utiliza, se utiliza, se é de madeira, de contas de lágrima, de cristal, etc. São justamente esses objetos percebidos na composição do sujeito que fazem com que ele se torna perceptível, se torna não mais um qualquer, mas um sujeito imbuído de características próprias que traz de sua vivência sócio-cultural, constituindo assim sua *personalidade*, que, na linguagem do terreiro, é denominado *arquétipo*.

O uso destas coisas, porém, não é só meramente característico e alegórico, é antes funcional: o uso de um cachimbo, para continuarmos no mesmo exemplo, seria, antes de tudo, para que a fumaça produzida por ele “limpasse as cargas astrais” advindas do consulente que está sendo benzido, e não apenas em termos de “caracterização arquetípica”. Mas, afinal, é justamente o caráter arquetípico que nasce do “uso”, da naturalidade como o processo ocorre, e de como isso gera marcadores culturais.

Tal uso, também, seria sempre um uso em relação à algo, e daí seu caráter relacional. É a “magia ritual” que transforma fumaça em agente de purificação. Assim, a fumaça não é mais apenas fumaça, ela tem uma agência, uma vez que atua no mundo. Mas não apenas por isso, porque atua no mundo, mas sim porque ela mesma estaria viva, animada por algum espírito também, não um espírito humano, mas um espírito de “purificação”, que atua no espírito do humano. Segundo Ingold, “nessa ontologia anímica, os seres não se movem em um mundo já acabado, deslocam-se em um mundo de formação, *de acordo com suas relações*” (2013, p.10. Grifos meus.). Ele dá o exemplo da “pipa no ar”:

Utilizando um quadrado de papel, vareta de bambu, fita, durex, cola e corda, é fácil fazer uma pipa. Fizemo-la num ambiente fechado, trabalhando sobre mesas. Para todos os propósitos, parecia que estávamos montando um objeto. Mas quando levamos nossas criações para fora, tudo mudou. Elas de repente passaram à ação, rodopiando, girando, mergulhando de cabeça, e – apenas ocasionalmente – voando. O que aconteceu? Alguma força vital adentrou nas pipas como mágica, fazendo-as agir de modo alheio à nossa vontade? É claro que não. As pipas estavam agora imersas em correntes de vento. A pipa que repousava sem vida sobre a mesa

dentro da sala tinha se transformado numa pipa-no-ar. Não era mais um objeto – se é que jamais o foi – mas uma coisa. Assim como a coisa existe na sua coisificação, a pipa no ar existe no seu voo. Colocando de outro modo, a partir do momento em que foi levada para fora, a pipa deixou de figurar em nossa percepção como um objeto que pode ser colocado em movimento para tornar-se um movimento que se resolve na forma de uma coisa. Poder-se ia dizer o mesmo de um pássaro-no-ar, ou de um peixe-na-água. O pássaro é o seu voar; o peixe, o seu nadar. O pássaro pode voar graças às correntes e vórtices que ele introduz no ar, e o peixe pode nadar velozmente devido aos turbilhonamentos que ele causa com o movimento de suas nadadeiras e cauda. Cortados dessas correntes, eles estariam mortos. (INGOLD, 2012, pp. 32-33)

Assim, é possível dizer que vida de todas as coisas estariam nos movimentos que realizam e na interação entre elas, isto é, nas relações e ações. Se uma pipa está viva no ar e morta na sala, se um peixe está vivo na água e morto fora dela, assim como o pássaro que deixa de voar, com o tempo esvanece, a fumaça produzida pelo cachimbo de um preto-velho ganha vida a partir da relação entre um conjunto de coisas que a tornam verdadeiramente “agente de purificação”. Dentre estes pode-se mencionar: o sopro intencionado do guia, que produz a queima da erva no cachimbo, que produz fumaça, que purifica o corpo dotado de espírito do consulente. A fumaça está viva no ar, como diz Ingold: “as coisas vazam, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas” (2012, p.13). A fumaça vaza do cachimbo, se expande no ar, penetra o corpo, penetra a alma, está viva e cumpre sua função: purifica o Ser.

Continuo ainda com Ingold e sua discussão sobre o conceito de animismo na sociedade ocidental, bem como “nossa” tendência acadêmica em negar tal visão de mundo, em “Repensando o Animado, Reanimando o Pensamento” (2013). Este autor, ao afirmar para os cientistas ocidentais que o “mundo-clima, abrangendo tanto o céu quanto a terra, é uma fonte de assombro, mas não de surpresa” (p.10), nos fornece rico material para se pensar as relações com que a ciência, e também a antropologia, tem lidado com a noção de vida nas coisas e nos seres que, segundo ele, não *estariam* simplesmente no mundo - um mundo tido como acabado ao invés de em processo de construção - mas antes *habitando* o mundo. Para ele, “a reanimação da tradição do pensamento ‘ocidental’ seria recuperar a capacidade de assombrar-se, banida da ciência oficial” (idem).

O que Ingold quer propor é que se tornou impossível para os cientistas estarem de fato no mundo que eles almejam buscar conhecimento, uma vez que

estes estariam mais propensos a ficarem surpreendidos com o que acham, em termos de resultados científicos, do que assombrados, pois o assombro fugiria da predição por eles já realizadas, porque caso estas deem errado, o mundo poderia ser responsabilizado. Segundo ele, “a maneira [científica] de conhecer o mundo, dizem, não é abrir-se para ele, mas sim ‘apreendê-lo’ dentro de uma rede de conceitos e categorias” (p.22), logo o “assombro estaria em contraposição à ciência”. E foi assim que “o assombro foi banido dos protocolos de investigações racionais conceitualmente induzidas”... (idem).

Lanço mão, aqui, da discussão promovida por Ingold ao trazermos para o caso dos seres invisíveis, os espíritos guias, bem como das coisas as quais utilizam em suas manifestações, como citei acima com o exemplo do cachimbo, para pensarmos a habitação destes no mundo, Até mesmo porque, por sua “própria natureza”, a Umbanda e toda a sua cosmogonia poderia ser considerada uma religião “animista”, pela clara alusão não só aos espíritos que nela atuam, mas também pelas “forças sobrenaturais” com as quais interage a todo momento.

Mas o que vemos comumente, na prática, é a clara distinção entre “eles e nós”, tanto por parte dos pesquisadores em religiões afro, ao tentarem se diferenciar de seus pesquisados, e também, pasmem, entre os próprios religiosos, que tomam os seus próprios guias como ícones muito distantes de si mesmos, numa espécie de glorificação e idolatria tão grande, em que o guia se torna um mito. E quando o guia se torna um mito, é difícil conceber a figura do médium como um sujeito de igual importância dentro do trabalho assistencial, o que chega a ser, em certa medida, um paradoxo. Mas iremos retomar essa discussão mais adiante, a do guia como mito.

O que quero defender aqui é que a questão relativa à agência dos espíritos guias sobre seus médiuns, bem como a agência das coisas utilizadas por estes para o trabalho dentro da religião, parece seguir uma ordem hierárquica até mesmo do ponto de vista religioso, que colocaria guia acima de médium e médium acima das coisas, ou coisas sendo utilizadas como meros instrumentos sem agência, ou melhor, sem vida. Num ambiente assim tão doutrinariamente controlado e estruturado, quando algo sai para fora do que se espera nesse contexto, por exemplo, de um guia que não se comporta como um guia, tendo por exemplo atitudes exageradas demais para um espírito de luz – no capítulo anterior eu dei alguns exemplos relativos à essas ações – o que temos é uma ação de surpresa ao invés de assombro, como diz Ingold, pois facilmente os religiosos poderiam

culpabilizar o médium, jamais admitindo-se que tão expressão inesperada viesse de um guia.

Os próprios religiosos umbandistas estariam, portanto, agindo como os cientistas mencionados por Ingold, que nunca se assombram, mas antes ficam surpreendidos. Não se assombram porque assombrar-se significa, antes de tudo, não ter mais controle sobre o fenômeno. É isso o que o assombro, pois, causa: descontrole ritual. Se um guia age fora do *script* estabelecido pela religião, há uma crise epistemológico/doutrinária no seio do próprio terreiro, e isso seria, para os integrantes, inadmissível. Assim como para os cientistas é inadmissível perder o controle sobre os fenômenos os quais estudam. Segundo Ingold, o “assombro” estaria relacionado primordialmente à capacidade de *ver* as coisas como elas realmente são, e não o que esperamos ser visto, e tal abertura geraria por consequência, certa vulnerabilidade:

Isto é o que Merleau-Ponty (1964, p.166) chama de magia ou o delírio da visão. O assombro, creio eu, é o outro lado da moeda da própria abertura para o mundo que eu mostro ser fundamental para o modo anímico de ser. É o sentimento de admiração que surge quando navegamos na crista da onda do contínuo nascimento do mundo. No entanto, com a abertura vem a vulnerabilidade. Para as pessoas que não estão familiarizadas com essa forma de ser, parece frequentemente que se trata de timidez ou fraqueza, prova da falta de rigor característico das crenças e práticas supostamente primitivas. (INGOLD, 2013, pp.22-23).

Assim, os religiosos, ao agirem tal qual os cientistas, passam também por um processo de “desencantamento” do mundo, e o seu universo que antes era tão místico passa paulatinamente a ser um mundo cada vez mais controlado e, arrisco dizer, robotizado, ao ponto de existir um protocolo até mesmo para se construir um corpo, que nada mais é que o próprio “desenvolvimento mediúnico”. Perde-se a capacidade de encantar-se, de admirar-se de fato dos “efeitos espirituais”, pois tudo passa a ser tomado praticamente como um laboratório médico ou de um cientista exato, observando corpos e esperando que reajam sempre conforme o esperado. A predição, quando errônea, passa a ser culpa do encarnado, nunca e jamais sendo considerada também de efeito espiritual. Então, os milagres param, cada vez mais, de se realizarem, dada a distância cada vez maior entre o que é mágico e o que é científico, o que nos leva, novamente, à antiga discussão evolucionista que contrapõe magia à religião e esta, à ciência. Ainda segundo Ingold,

A surpresa, porém, existe apenas para aqueles que esqueceram como ficar assombrados com o nascimento do mundo, que cresceram tão acostumados com o controle e com a previsibilidade que eles dependem do inesperado para assegurar-lhes que os eventos estão ocorrendo e que a história está sendo feita. Em contrapartida, aqueles que estão assombrados, nunca são surpreendidos. Se essa atitude de assombro não surpresa os deixa vulneráveis, ela também é uma fonte de força, resiliência e sabedoria. Pois ao invés de esperar o inesperado ocorrer e ser pego de surpresa em consequência, essa atitude permite que a cada momento eles respondam ao fluxo do mundo com cautela, discernimento e sensibilidade (2013, p.23).

O “apelo” de Ingold, ao final de seu artigo, é justamente tentar resgatar a vida nos espaços, no caso dele, o meio acadêmico, e no meu, no próprio espaço religioso, que se torna cada dia mais “sepultado”, para dizer o mínimo. O autor defende que resgatar a capacidade de assombrar-se é resgatar a capacidade de abrir-se ao mundo, não estar nele, mas habitá-lo de fato. Ele defende que o “saber deve ser reconectado com o ser, a epistemologia com a ontologia, o pensamento com a vida. Assim, a nossa reavaliação do animismo indígena nos leva a propor a reanimação da nossa própria tradição de pensamento chamado ‘ocidental’.” (INGOLD, 2013, p.24).

Temos portanto, com Ingold, um outro tipo de colapso de dualidades, a do ativo/passivo, e também de vida/morte, que seria portanto no nível da ação e que envolveria o problema da agência, que coloca uma aparente passividade dos objetos (coisas) em relação à ação humana, como se esses simplesmente agissem de volta. “De modo mais geral, sugiro que o problema da agência nasce da tentativa de reanimar um mundo de coisas já morto ou tornado inerte pela interrupção dos fluxos de substância que lhes dão vida.” (INGOLD, 2012, p.33).

No caso de Bourdieu, o colapso se dá no nível da prática, e as dualidades colapsadas são as da estrutura/prática, signo-significação e também a do corpo-mente, ativadas em oposição ao colapso, através do conceito de *habitus*:

O *habitus* é esse princípio gerador e unificador que retraduz as características intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida unívoco, isto é, em um conjunto unívoco de escolhas de pessoas, de bens, de práticas. Assim como as posições das quais são o produto, os *habitus* são diferenciados; mas são também diferenciadores. Distintos, distinguidos, eles são também operadores de distinções: põem em prática princípios de diferenciação diferentes ou utilizam diferenciadamente os princípios de diferenciação comuns.

Os *habitus* são princípios geradores de práticas distintas e distintivas - o que o operário come, e sobretudo sua maneira de comer, o esporte que pratica e sua maneira de praticá-lo, suas opiniões políticas e sua maneira de expressá-las diferem sistematicamente do consumo ou das atividades correspondentes do empresário industrial; mas são também esquemas classificatórios, princípios de classificação, princípios de visão e de divisão e gostos diferentes. Eles estabelecem as diferenças entre o que é bom e mau, entre o bem e o mal, entre o que é distinto e o que é vulgar etc., mas elas não são as mesmas. Assim, por exemplo, o mesmo comportamento ou o mesmo bem pode parecer distinto para um, pretensioso ou ostentatório para outro e vulgar para um terceiro (BOURDIEU, 1994, p.21. Grifos do autor).

O *habitus*, noção aristotélica apresentada por Mauss (1925) em “As Técnicas do Corpo”, vai, na obra de Bourdieu (1994), além de um conjunto de práticas. Ele o toma como um sistema de disposições duráveis, como um princípio moldado de forma inconsciente e coletiva para a produção de uma estrutura de práticas e representações. Assim o *habitus* é tanto um princípio gerador de práticas sociais, mas também um princípio unificador destas. A noção de *habitus* vista em Mauss aparece na obra de Bourdieu como algo “adquirido” através das técnicas da razão prática coletiva e individual.

Marcel Mauss, ao inaugurar o “corpo” como objeto de estudo da sociologia em 1925, em seu artigo “As Técnicas do Corpo”, levantou uma questão que estava para além de somente uma abordagem que tomava as técnicas corporais tradicionalmente apreendidas através da educação e formação dos corpos. 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:

Em particular, indicar-vos-ei em que grau é necessário que sejamos melhor informados sobre aquilo que chamarei “o homem total”. Isto é dito sem sombra de um espírito crítico, mas permiti que eu vos observe que os grandes progressos recentes da psicologia foram realizados de preferência em domínios muito precisos, os da psicofisiologia, os das faculdades sensitivas ou motoras, os de tais ou tais ordens de fatos. Ora, nós, sociólogos, quando encontramos o homem, a consciência humana, - em nossas estatísticas, em nossas considerações de história social ou de história comparada, em nossos estudos de psicologia ou de morfologia coletivas -, deparamos não somente com tal ou tal faculdade da alma, ou com tal função do corpo, mas com homens totais compostos de um corpo, de uma consciência individual, e desta parte da consciência que provém da consciência coletiva ou, se quisermos, que corresponde à existência da coletividade. O que encontramos é um homem que vive

em carne e em espírito num ponto determinado do tempo, do espaço, numa sociedade determinada... A maior parte dos fenômenos que o sociólogo considera, na medida em que não é um morfologista, requer precisamente esta consideração da totalidade psicológica do indivíduo. Nossos trabalhos aqui se juntam. (MAUSS, 2001, p.334)

Mauss chama técnica um “ato tradicional eficaz”, pois necessita ser transmitida tradicionalmente e precisa ser eficaz para ser transmitida. (MAUSS, 1925, p.407). 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 (idem).

Corroborando com Mauss na questão de que as técnicas são apreendidas culturalmente, Le Breton afirma que

Embora o corpo materialize a presença do sujeito no mundo, sua realidade é ambígua. O homem é o seu corpo, mas ele também possui um corpo. Suas manifestações específicas não estão todas sob o jugo da consciência, mas elas se inscrevem, apesar de tudo, no interior de modelos sociais. O corpo é um dado socializado e semantizado, ele não se insere no mundo com uma faculdade a priori de deciframento dos enigmas que o mesmo lhe propõe. As funções corporais ou afetivas que sustentam a existência social do indivíduo são adquiridas, não inatas. A dimensão cultural desenvolve, de acordo com as direções precisas, o imenso campo de possibilidades biológicas que o corpo encerra (2009, p.165).

Para entender a construção da pessoa em Mauss, podemos observar os textos “Efeito físico no indivíduo da ideia de morte sugerida pela coletividade” (1925) e “A expressão obrigatória dos sentimentos” (2001), 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)

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 Tim 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 “redescobrimento guiado”, em que cada geração mostra para a 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 mediúnica, 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).

Em seu trabalho sobre o Vale do Amanhecer - religião brasileira, semelhante à Umbanda, fundada pela médium clarividente Tia Neiva e constituída pela

articulação entre a religiosidade popular, as religiões mediúnicas e o movimento Nova Era – Amurabi Oliveira (2014) 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)

Tais biografias são ainda mais ricas para o relato etnográfico quando se leva em conta o caráter sincrético do Vale, que abarca elementos do catolicismo, do espiritismo de Allan Kardec, das religiões afro-brasileiras, das religiões orientais, tudo isso através das figuras de entidades como caboclos, princesas, alienígenas, magos, ciganas, pretos-velhos... Interessante notar que, assim como acontece na TUFLA de acordo com a afirmação de Mãe Mocinha, tais seres não são seres ditos “neutros” em relação ao conceito de “bem” e “mal” quando abordados em outros contextos das religiões afro-brasileiras, mas sim seres considerados “espíritos de luz”, advindos do “Astral Superior”, tal qual a “espiritualidade amiga” da doutrina kardecista: são “mestres ascencionados” e “mentores espirituais” que trabalham em prol da luz e da evolução espiritual de todos os seres. Como mostra Oliveira,

Essa premissa mostra-se fundamental inclusive para compreendermos a complexa relação estabelecida com os cultos afro-brasileiros, pois, ainda que entidades típicas desses se façam presentes no Vale, elas não são interpretadas pelos adeptos como pertencentes ao universo do candomblé ou da umbanda, sendo a classificação de tais entidades como “Espíritos de Luz” fundamental para essa diferenciação (OLIVEIRA, 2014, p.157).

No Vale do Amanhecer, tais entidades se manifestam através dos chamados “Aparás”, que são os médiuns de incorporação. Os outros médiuns que não incorporam são denominados “Doutrinadores”, e são estes que realizam a mediação entre os espíritos e os Aparás, além de serem os responsáveis por comandar e organizar os rituais. Segundo o autor, “ainda que essa tipologia mediúnica seja pensada no processo de classificação dos sujeitos, ela não se mostra estanque,

mas sim fluida” (OLIVEIRA, 2014, p. 149). Isto é, em determinado momento de sua trajetória mediúnic, um Doutrinador pode-se tornar um Apará ou vice-versa.

Amurabi Oliveira, ao lançar mão da análise do corpo do Apará, nos ajuda também a compreender a relação entre o sujeito, o corpo e a comunidade religiosa através de uma trajetória narrativa que ele chama de “encontro de biografias”, que pode ser observada durante o processo de incorporação. Tal encontro de biografias refere-se principalmente à trajetória do médium de incorporação e a entidade que é incorporada por ele. Oliveira diz que

Os Aparás tendem a se apresentar mais próximos do polo das religiões afro-brasileiras, o que se dá pelo entrelaçamento entre médium e entidade, de modo que o desenvolvimento mediúnico nesse caso implica na apreensão de uma nova “gramática corporal”, por meio da qual se expressam os elementos simbólicos apreendidos no processo de imersão nessa doutrina religiosa, e mais que isso, durante a incorporação há o surgimento de uma *nova persona* oriunda da confluência entre médium e entidade (Oliveira, 2014, p.162. Grifos meus).

Quanto ao surgimento de uma *nova persona*, na TUFLA, Mãe Mocinha discorda quando perguntada sobre a questão, pois afirma que o médium é um instrumento de trabalho da espiritualidade e não deve influenciar de modo algum nos atendimentos e nas orientações dadas aos assistidos. Porém, é 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 do espírito. Ele é o mensageiro, logo tem agência. Ele recebe a agência externa da entidade ao mesmo tempo em que produz agência ao dar passagem para essa entidade falar através de seu corpo, através de suas cordas vocais.

Por outro lado, ela também admite, como já fora relatado anteriormente, que o médium nunca terá uma incorporação plena, pois “toda e qualquer incorporação é uma junção da maneira como o médium traduz e da própria entidade (...) nós estamos usando de um tradutor, de um aparelho para a incorporação”, afirma ela. Mãe Bárbara de Iansã, em seu canal “Hermeticamente Aberto”, na plataforma YouTube, faz uma interessante analogia do café com leite: “o médium é o leite e a entidade é o café, na medida em que o guia despeja no médium suas

características, o que temos é uma mistura homogênea de ambos”<sup>89</sup>. Trata-se, portanto, de relações de reciprocidade.

Como defende Mãe Mocinha, o perigo de se falar em uma “*nova persona*” caracteriza-se na possibilidade de incorrer no que ela chama de “atravessar o guia”. Isso ocorre quando o médium sai do seu lugar de observador e passa a opinar, através de sua incorporação, na vida do assistido. Nesse momento, não é mais o guia quem orienta, pois o médium tomou a frente do atendimento, e isso, segundo ela, não pode acontecer em hipótese alguma. Em que pese à orientação doutrinária da Umbanda, do médium “dar passagem à entidade” da forma melhor para ela se manifestar; ainda assim, a maneira pela qual ela se expressa guarda muito da performance e modo interpretativo pelo qual este médium concebe sua “*tradução*” em ato. Em suma, quem deve elaborar o “conteúdo” da mensagem é o guia, mas a “forma” pela qual ela é transmitida compete ao médium, e passa, portanto, pelo seu crivo e interpretação.

É comum que, mesmo médiuns muito desenvolvidos, se apresentem de determinadas formas em todas as suas manifestações, com certos trejeitos que são característicos seus, seja uma forma de falar, ou uma forma de se colocar corporalmente, embora, às vezes, até isso é cortado. Lembro-me de certa vez que a dirigente deu uma “bronca” em um dos médiuns, o advertindo: “seu caboclo não coça o nariz, isso é um tique nervoso seu... tenta controlar isso!”.

Estes ajustes feitos por ela são justamente para passar ao assistido a confiança de uma incorporação firme, genuína. Pois, embora o médium possa estar totalmente fora de um arquétipo que se espera de uma manifestação de um preto-velho, ele pode estar até mais acoplado mediunicamente e passar a mensagem do espírito mais próximo da perfeição do que algum outro que faz posturas mirabolantes para mostrar o quão atuado está, demonstrando uma incorporação completamente performática. Não que todas não sejam, no fim das contas. Mas, como lembra um guia da mãe-de-santo, o Caboclo Rompe Mato: “Umbanda não é palco, não é show”, para alertar sobre os riscos dos “animismos”<sup>90</sup> dos médiuns.

Quando incorporada, a entidade transmite ao médium todo seu arquétipo, falas e orientações. Ela acopla em seu aparelho mediúnico (fisicamente, através de

<sup>89</sup> Disponível em: <<https://www.youtube.com/channel/UCstNX-Oa1RE6zhiQYNffnQ>> . Acesso em 10/02/2018.

<sup>90</sup> Animizar, na Umbanda, é quase que teatralizar, fingir estar incorporado quando não se está.

todo o seu sistema nervoso central, e energeticamente, através de seus *chakras*) fazendo dele uma extensão de si. Não se trata mais de uma mera representação, o médium não atua ou interpreta o arquétipo da entidade como numa peça de teatro, ele o faz de outra forma: quando em transe e incorporado, o médium *torna-se* a própria entidade, ele *age* como a entidade, ele é *movido* pela entidade numa teoria pura da ação.

Quando um caboclo incorpora seu cavalo, o médium não reproduz teatralmente os trejeitos do caboclo, pois ele agora se vê como o próprio caboclo. Seu corpo muda, *torna-se* caboclo. Compreende-se *como* caboclo, sem deixar de estar ali o médium. O corpo na Umbanda é construído paulatinamente num contínuo processo de desenvolvimento mediúnico, que parece nunca acabar, uma vez que um médium sempre está susceptível a receber em sua linha de trabalho espiritual uma nova entidade, e novamente o médium se põe a aprender como aquele espírito pode se relacionar com ela e entender os mecanismos pelos quais ocorrerá a acoplagem arquetípica.

Mas isso também nos coloca outra questão, que é a da mediunidade na qual o sujeito mantém sua consciência, ou pelo menos em parte (semiconsciente), durante o transe, ou se está em estado de total inconsciência. Segundo Oliveira, através da incorporação é possível notar a clara tensão entre o polo das religiões afro-brasileiras e o polo do espiritismo kardecista: “Quando buscamos compreender o grau de consciência do médium nesse processo, pois, como nos indica Camargo (1973), as primeiras tendem a possuir um transe inconsciente; as do segundo, consciente; no Vale, segundo os médiuns, o transe é semiconsciente” (OLIVEIRA, 2014, p.162).

No entanto, não é isso que parece acontecer na TUFLA. Mãe Mocinha diversas vezes, através de conversas informais e em suas colocações em dias de estudo, fala aos seus filhos de santo que a maioria esmagadora dos médiuns são conscientes ou semiconscientes, e que ela mesma só se tornara uma médium completamente inconsciente depois de longos anos trabalhando na *seminconsciência*. Segundo ela, há uma tendência em se falar que se é inconsciente para não correr o risco de haver questionamentos dos assistidos acerca dos conselhos e orientações passados pela entidade incorporada. Em suma, é uma forma de não se tornar responsável e se anular enquanto sujeito que produz agência.

Penso que o tipo de agenciamento executado pelo médium em relação à entidade por ela incorporada passa por dois aspectos fundamentais que constituem um grande paradoxo na cabeça do médium e é motivo de muitos de seus dramas na vida de “incorporado”, que é a mente e o corpo. A grande questão que se perguntam no início e, acreditem, continuam a se perguntar durante boa parte da vida como médiuns, é: “*sou eu ou é o guia?*”. Existe uma separação teórica-metodológica que dualiza corpo e mente como aspectos distintos do ser, o que pretendemos aqui questionar. Alguns autores, como demonstrado, já o fizeram (Merleau-Ponty, Csordas, Bonet...), e que adaptei para a minha tese com o nome de “repertório vivencial”, termo que tomei emprestado da teoria da informação<sup>91</sup> referente ao nível de conhecimento armazenado do receptor e do emissor.

A relação entre o que Bourdieu chamou de *habitus* (1994) e Ingold de *skills* (2000), chamo, no caso do fenômeno da incorporação mediúnica, de *repertório vivencial*. Esse repertório consiste na bagagem vivencial que cada médium traz antes e ao longo de seu desenvolvimento mediúnico, que nunca cessa. Tal repertório é formado também por tantos e diversos aspectos que prefiro chamar apenas de repertório, puro e simples: todas essas dimensões, quer sejam sociais, culturais, psicológicos, mentais, emocionais, coexistem e não se separam, pois estão condensadas numa unidade manifestada na psique do indivíduo, que perpassam e finalizam-se em seu corpo. O termo repertório também fora utilizado por Charles Tilly, e, em seu artigo sobre o tema, Angela Alonso

Mostra como Tilly partiu, em 1976, de uma noção de repertório como *formas* de ação reiteradas em diferentes tipos de conflito; abordagem estruturalista e racionalista, concentrada na ligação entre interesse e ação, e privilegiando atores singulares. *Trinta anos depois, o conceito de repertório se apresenta relacional e interacionista, privilegia a experiência das pessoas em interações conflituosas, e o uso e a interpretação dos scripts em performances. Esta reformulação enfatiza a agency e afasta-se do estruturalismo anterior de Tilly. Argumenta-se que a interpretação de Tilly pode se aplicar à história de seu conceito, apropriado em performances de outros intérpretes* (ALONSO, 2012, p.21. Grifos meus).

---

<sup>91</sup> Sendo a teoria da informação uma teoria que se baseia na transmissão e levando em conta que o médium é o sujeito transmissor de uma mensagem, logo um mensageiro, penso que seja interessante usar uma expressão da área para designar o conjunto de todo o conhecimento adquirido por ele ao longo de suas vivências e trajetória mediúnica.

Todo esse repertório está em constante movimento, em constante devir, e segue seu próprio fluxo. Teorizar sobre o processo de incorporação requer que pensemos em agenciamentos que partem da entidade para o médium, e do médium para o seu meio, numa performance que envolve dispositivos mentais e corporais, que não se sabe ao certo onde começa um e onde termina o outro. Agenciamentos que passam, principalmente, pelo nível da consciência do médium, em maior ou menor grau, como já visto no parágrafo acima.

Mas, “consciência”, para as correntes junguianas e do que se cunhou como Psicologia Analítica, difere de “mente”. E se a máxima da incorporação está no “não-pensar”, análoga aos processos de meditação (prática esta inclusive indicada pela própria regência do terreiro), talvez a maior agência que o médium pode ter em todo o seu processo é justamente “deixar fluir”, “deixar atuar-se”, “deixar afetar-se”, e todo o seu repertório é “naturalmente” ativado pela atuação da entidade sobre ele, sendo desperta e usada em ocasiões muito específicas. Alguns destes dispositivos, no entanto, não passam pelo viés da consciência, são reproduzidos de forma quase que intuitiva pelos médiuns quando incorporados: trejeitos, posturas, formas de se colocar, formas de falar, conhecimentos que são expostos através da psicofonia...

Está aí, talvez, a grande distinção entre esses dois tipos mediúnicos que na Umbanda mostram-se como “médiuns conscientes” e “médiuns inconscientes”. Vale salientar que entre estes dois extremos existem níveis de consciência, aonde se encaixam talvez, a grande maioria, os “médiuns seminsconscientes”. Ser inconsciente, porém, não significa ter uma espécie de “apagão mental” e ser possuído por um espírito externo, pois implica antes nas capacidades de percepção enquanto observador do fenômeno.

Alguns médiuns relatam que, quando na “inconsciência”, parecem estar sonhando ou como que passando um filme diante deles, ou seja, suas mentes ainda estão atuantes no processo, pois elaboram um fluxo de imagens. Por outro lado, o consciente seria aquele que está totalmente desperto, no sentido de estar observando tudo ao mesmo tempo em que atua (de modo passivo, porque quem comanda o fluxo de informações que devem ser transmitidas é a entidade) com seu repertório que tem disponível para usar.

Todos têm repertório, mas seus usos são distintos e realizados em diferentes graus de percepção pelo mediador. Um exemplo desses usos seria uma entidade cigana que faz uma consulta oracular por meio do baralho *Tarot*. O médium não

precisa, necessariamente, conhecer de *tarot* para que o espírito trabalhe incorporado, pois este último já traz em seu repertório vivencial tal conhecimento. No entanto, se o médium estudar sobre *tarot*, a entidade consegue trabalhar melhor pois seu repertório próprio aliado ao repertório do médium será mais efetivo, até mesmo no uso de certos termos específicos, no momento da “tradução” da mensagem. Ao médium que incorpora um preto-velho que trabalha com erva, muitas vezes é requerido que ele estude sobre plantas e suas propriedades. Um caboclo que trabalha com doutrinação de espíritos ditos “obsessores” exige frequentemente de seu médium que ele estude as obras de Allan Kardec.

Patrícia Birman (2005) afirma que “a agência atribuída aos espíritos em uma grande medida escapou das redes de sentido traçadas pelos antropólogos” (p.407), e 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 atribuem aos seus santos e entidades” (p.404. Grifo meu). Creio que, assim, podemos falar de uma “agência de mão-dupla”, em que o médium é atuante na mesma medida em que é atuado:

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).

Temos ainda um outro problema, que é a noção de “crença”. 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 Mocinha, a sistematização de um desenvolvimento mediúnico dentro de um terreiro diz menos sobre simbolismos e representação social e mais sobre um senso prático, 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 de uma função simbólica universal que se explicita no papel ordenador da significação através da reconstrução de representações adequadas. A proposta aqui está na ênfase da teoria da ação ao invés da eficácia simbólica, tal como proposto por Francesca Bassi e Fátima Tavares em “Para além da eficácia simbólica” (2012), focando na improvisação, nos devires e nos fluxos, em contraponto aos simbolismos e às representações.

#### 4.3 O LUGAR DAS EMOÇÕES NA RELAÇÃO GUIA-MÉDIUM E SUA INFLUÊNCIA NUMA CONSTRUÇÃO CORPORAL ARQUETÍPICA

É mister que pensemos as relações sociais que são estabelecidas entre os guias de Umbanda e seus respectivos aparelhos mediúnicos, assim como as relações entre os próprios médiuns. Não se trata apenas de uma relação do tipo técnica, em que o médium trabalharia incorporado com seu guia durante algumas poucas horas, uma, ou no máximo duas, vezes por semana. É mais do que isso, são estabelecidos verdadeiros vínculos sociais e afetivos entre estes, que ultrapassam os limites dos terreiros. Os guias atuam, portanto, como já visto em alguns momentos desta pesquisa, de forma íntima e até mesmo familiar para com seus escolhidos.

Tais afinidades são, portanto, como observei na grande maioria dos casos, por semelhanças de personalidade que definiria os guias “certos” para determinados tipos de médiuns... Numa perspectiva psicológica, é como se os guias fossem uma

própria extensão do médium, ou, de certa forma, seus espelhos. No entanto, não quero tomar aqui o princípio de que o incorporante estaria manifestando aspectos de sua própria psique no ato da incorporação, adotando *personas*, ou como define Jung, que a “psicologia moderna trata produtos da atividade da fantasia inconsciente como auto-retratos de processos que acontecem no inconsciente ou como asserções da psique inconsciente acerca de si própria” (2000, p.156). Pelo contrário, pretendo antes demonstrar como esses aspectos pertencentes ao próprio médium podem também pertencer ao seu guia protetor, e quais tipos de emoções – ou qual o lugar destas - são ativadas nesse processo, isto é, como se estabelecem no corpo essa afinidade e essa relação guia-médium.

Para tal, pretendo utilizar como base a abordagem de autores que vão na contramão de teorias biologistas e evolucionistas de que o corpo é um instrumento único e universal que se descola das emoções. Existem, de modo geral, dois diferentes tipos de abordagens do corpo e das emoções: uma primeira linha de raciocínio mais universalista, que defende a base biológica e a unidade psíquica, que tenta mostrar as emoções como sendo biologicamente embasadas. E uma segunda linha de raciocínio, mais interpretativista, que tem uma visão construcionista e semiótica das emoções, isto é, defende a ideia de que as emoções são culturalmente construídas ao mesmo tempo em que trabalha as relações entre emoção e cognição, os elementos automáticos e intencionais das emoções, e os hábitos cognitivos aprendidos.

É exatamente por essa segunda linha de raciocínio que estou seguindo para ancorar a pesquisa em relação à construção do corpo do médium e seu processo de incorporação. Adotei esta linha porque não existe um corpo descolado da vivência no mundo, e para se afirmar as teorias biológicas é preciso abrir mão da dimensão do sentido, da relação com o sujeito no mundo, e, por este fato, tais teorias não se sustentam de todo, pois a forma como as emoções são agenciadas e canalizadas pela cultura jogam por terra a ideia de que sejam naturais e universais. Como mostra Detrez, ao assinalar o caráter social e simbólico das emoções em uma dada formação social precisa:

As emoções elas mesmas não respondem em todos os lugares aos mesmos desencadeadores psicológicos e não se manifestam de forma análoga: as mensagens são interpretadas, decodificadas através de grades da percepção cultural. Escondida atrás das evidências psicológicas ou biológicas a dimensão cultural das

emoções e das sensações não é menos fundamental, novo golpe fatal antropológico aos determinismos naturalistas (DETREZ, 2002, p.93).

David Le Breton, assim como outros aqui também já referenciados, tais como Bruno Latour (2004), Thomas Csordas (2008), Tim Ingold (2000), Pierre Bourdieu, e Marcel Mauss (1925), para citar alguns, também tenta colapsar algumas dualidades, no caso dele a que envolve corpo e emoção, razão e emoção, dualidades que sempre culminam na velha dicotomia natureza e cultura. E é assim que em “As Paixões Ordinárias” (2009), na sessão “Crítica da razão naturalista”, o autor também defende uma indissociabilidade entre as abordagens sócio-culturais e as biológicas na criação e manifestação das emoções, que geralmente são realizadas em contraposição: “Perdura o clássico debate entre a congenialidade e a aquisição, entre o papel da natureza e o papel da cultura nas relações da condição humana com o mundo, entre biologia e simbologia” (Le Breton, 2009, p.180). Para ilustrar um pensamento de cunho estritamente biológico, o autor cita a descrição do verbete “paixão” do Dicionário das Ciências Médicas:

No estudo da natureza das paixões, deve-se reconhecer que ninguém pode melhor tratar desse assunto que o médico, e não o moralista ou o filósofo metafísico. A razão é evidente. As paixões são atos de organização ou da sensibilidade física compreensíveis apenas àqueles que examinaram as funções do corpo do ponto de vista clínico... É de se compreender, portanto, que a questão das paixões, de suas essências e efeitos, incubem exclusivamente aos médicos. (STAROBINSKI, “Le passé de l’émotion”, p.57 *apud* LE BRETON, 2009, p.179)

As paixões, portanto, seriam emoções tão viscerais e tão visivelmente manifestas no corpo, que chegaram a serem tomadas como objeto a ser tratado clinicamente. Por “paixões”, Le Breton toma toda a classe de sentimentos que Descartes aborda em “As paixões da alma” (1953), em que “as emoções radicam-se numa dimensão corporal, elas não são exclusivamente afeições anímicas, mas simultaneamente um movimento psíquico do homem ante o mundo” (idem). Dessa forma, para Descartes, as emoções não são criadas no corpo, mas sim são sentidas nele, isto é: terminariam no corpo, este atuando como um receptáculo destas. Segundo Le Breton, “Descartes não se interessou pelas diferenças sociais e culturais: essa não era sua preocupação. Ele considerou que as paixões eram recebidas do exterior pela alma, como os demais objetos. Uma espécie de

condicionamento explicaria as variações na influência da alma sobre o corpo.” (idem, p.181).

É como se Descartes, em outras palavras, colocasse o sujeito como um reagente aos acontecimentos externos, sentindo emoções mediante estas. As emoções seriam, portanto, nesta perspectiva, meramente reações biológicas aos fenômenos externos, não sendo portanto racionalizadas e processadas internamente. No entanto, ele admite que há algo que pode controlar e atenuar a natureza instintiva da emoção: a vontade. “Assim, o maquinário das paixões é dotado de um corretivo facultativamente operado pela vontade do sujeito, o qual não se reduz estritamente ao papel de fantoche passivo. A perspectiva de Descartes é a de um biologismo temperado pela psicologia da vontade” (LE BRETON, 2000, p.182).

Mas não seria a *vontade*, ela mesma, também uma emoção? Até mesmo um tipo de “paixão” que, dotada de raciocínio, é capaz de mover o sujeito imbuído desta?

Não é somente tal ou tal expressão de sentimento, tal ou tal atividade intelectual que supõe a coordenação destes três elementos: o corpo, a consciência individual, e a coletividade; é a própria vida, é o homem todo, é *sua vontade*, seu desejo de viver ele mesmo sua vida, que devem ser considerados do ponto de vista dessa trindade. (MAUSS, 2001, p.334. Grifos meus.)

O problema, de acordo com Le Breton, de se tomar as emoções por uma via radicalmente biológica, é desconsiderar a ação do sujeito sobre estas, que deixa de ser um agente emocional para se tornar uma reagente instintivo. Segundo ele:

Os autores da linha naturalista apagam a dimensão simbólica, aderindo à mesma objetivação das emoções. Eles jamais se enfastiam de identificá-las, como se fossem botânicos da afetividade, isentos de toda significação individual e social. Ocorre que tal percepção é desmentida pela via real, a qual destaca particularmente sua ambivalência e complexidade – a mudança incessante das diversas tonalidades afetivas, que por vezes contrastam até mesmo no decurso das horas. A busca de uma base anatomofisiológica da emoção e de sua expressão despreza as nuances, as singularidades sociais e pessoais. Ainda que esse intento seja legítimo no interior das ciências biológicas, ele não possibilita a compreensão do homem em sociedade. Ele minora qualquer participação do indivíduo e toda projeção de sentido que esse opera para apreender determinado evento. Na emoção, o sujeito é percebido como um resto negligenciável, assim como seu grupo e seu público. (LE BRETON, 2000, p.195.)

O que Le Breton expõe é que, de fato, não existe nada de irracional nas emoções, pelo contrário, elas são concebidas antes (e durante) no intelecto. Há uma lógica mental aplicada no meio social para a manifestação de determinadas emoções, e se as emoções não são irracionais, é porque elas também são construídas culturalmente e se manifestam em determinados contextos sob determinadas formas. Não existem atos que sejam totalmente racionais ou emotivos, ambos estão impregnados das mesmas essências. As emoções são ritualmente organizadas, sociologicamente construídas. Logo, as emoções não são produzidas fora da mente, pois antes são frutos dela mesma, do que pensamos ou sentimos (conscientemente ou não), percebemos ou elaboramos. Sentimo-las no corpo por consequência dessa criação, que é também intelectual. Como defende o autor,

O “coração” e a “razão”, longe de se dispersarem, entremeiam-se de forma necessária, influenciando-se mutuamente. (...) Opor razão e emoção seria desconhecer que ambas estão inscritas no seio de lógicas pessoais, impregnadas de valores e, portanto, de afetividade. Existe uma inteligibilidade da emoção, uma lógica que a ela se impõe; da mesma forma, uma afetividade no mais rigoroso dos pensamentos, uma emoção que os condiciona. (LE BRETON, 2009, p.112)

É possível dizer, portanto, que emoção e razão não se separam não apenas porque distinguem-se entre si, o que constituiria atributos diametralmente opostos, mas antes porque são feitas da mesma “matéria-prima”. Não se separam porque são amiúde (re)constituídas na mesma essência, onde uma é consequência da outra, num processo dialético que parece não cessar, não enquanto houver um sujeito para sentir e pensar. Nesse sentido, não é possível, de fato, estabelecer os limites para discernir onde uma começa e onde a outra termina, uma vez que é justamente no corpo onde ambas se cristalizam. Não existem pontes para ligá-las, uma vez que não estão e nunca estiveram separadas.

Defendo, portanto, que é justamente no corpo de médium em que são cristalizadas as principais emoções constitutivas de sua própria personalidade, e que estas emoções inclusive seriam, elas mesmas, as pontes ou dispositivos que ligariam e acionariam as afetividades criadas entre médium e o espírito que o guia. As relações são construídas principalmente com base nessas emoções. É possível expor exemplos claros destas interações.

Tomemos uma médium filha de Yansã<sup>92</sup>, orixá tida como de “gênio forte”, que, ao se manifestar na personalidade de seus filhos, eles se mostram às vezes como bravos e “sem paciência”. A orixá bem usa de sua “paixão”, isto é, a “raiva” - por ser algo mais visceral, é descrita como um tipo de “paixão por Descartes (1953) – ao seu favor, o que a torna uma deusa guerreira destemida. Por essa característica, uma filha de Yansã traz como guia espiritual uma “Cabocla Jurema”, por exemplo, que se mostra arquetipicamente como uma guerreira indígena nativa das matas que, quando incorporada, trabalha com “vencimento de demanda”, isto é, atua nas lutas cármicas tanto dos filhos de fé quanto dos casos dos assistidos que chegam no terreiro, sejam essas lutas de cunho obsessivo, ou meramente lutas internas inerentes às próprias crises existências que assolam o ser humano. Relato este caso, que é real, onde a própria cabocla Jurema, em conversa comigo em campo, me deu um exemplo de como acontecem as afinidades emocionais guia-médium:

Fia, imagine se eu, que chego assim do jeito que cê viu, igual uma ventarola, sacudindo meu cavalo todo, incorporasse numa moça doce assim igual suncê? Cê ia conseguir receber essa cabocla? Não ia. Porque sua personalidade é da água, é diferente. Aí cabocla escolhe uma médium que é parecida com ela, olha como meu cavalo é...

A moça em questão a qual se referia a cabocla, isto é, seu cavalo (sua médium de incorporação) é conhecida no seu meio por ser uma pessoa de personalidade muito forte, extremamente “geniosa”, e de “pavio curto”. Tal personalidade, composta por emoções tão viscerais, por “paixões” sentidas no corpo e extravasadas para além dele no momento mesmo da incorporação, nos faz pensar que a construção corporal deste corpo, que se torna morada espiritual em seu ápice, passa por uma concepção emocional que não só é moldada, mas também inatas, isto é, pertencentes essencialmente à pessoa, antes mesmo que ela possa conceber tais emoções de forma consciente.

Ao usar o conceito de Foucault (1989) de “corpos dóceis”, Siqueira e Siqueira compreendem que o corpo também está inscrito na dimensão política e num jogo de poder. Segundo ambos, “a relação política do corpo pode começar com vistas a uma

---

<sup>92</sup> Orixá, deusa africana ligada às tempestades, ventanias, raios e trovões. No Brasil, foi sincretizada com Santa Bárbara, pois em seu martírio, o carrasco da santa foi atingido por um raio. Além do simbolismo da espada, lansã por ser guerreira, e Santa Bárbara por ter sido martirizada (decapitada) pelo fio da espada.

utilização econômica como força de produção investida de relações de poder e dominação. (...) Não são somente instituições como hospitais, prisões, escolar e quartéis que agora disciplinam os corpos” (2007, p.91). Nesse sentido, ao analisar o corpo como também construído pelas relações políticas e de poder, pode-se pensar no corpo do médium incorporado como um corpo moldado através de suas marcas, de cargas, de seus pesares:

As marcas inscritas no corpo são história, memória de experiências e, sendo visíveis, tornam-se identificáveis, comunicativas, reconhecíveis, informativas. Afinal, não se pode esquecer nem se tornar indiferente àquilo que não se pode apagar. Se o corpo é marcado, cortado, pintado, queimado, torturado, é porque se quer que ele comunique. (...) Olhares menos atentos poderiam classificar tais práticas como primitivas, selvagens, irracionais e desprovidas de sentido. Aqui, como em todo comportamento humano, há sentidos e significados em jogo. Toda ação e comportamento sociais somente ganham sentido quando compreendidos a partir da totalidade de uma lógica simbólica. (...) Os penitentes, os que se oferecem em sacrifício pelos outros, os soldados, os bombeiros, aqueles que imaginamos sofrerem castigos cruéis e dolorosos, de um modo geral, aceitam a situação e se conformam com a forma como a sociedade atua sobre seus corpos. Em outra mão, pessoas que se submetem a tratamentos físicos com vistas a modificar sua aparência também aceitam os “sacrifícios” impostos com vistas a alcançar o que é socialmente mais bem-aceito. Nesse sentido, o corpo escarificado, deformado, mutilado, amputado revela um valor coletivo hierárquico (SIQUEIRA *et* SIQUEIRA, 2007, p.88).

Dessa forma, pode-se perceber que, além do ponto de vista biológico, o corpo, enquanto manifestação cultural, se insere no campo do político e do poder, uma vez que é através de seu corpo que o médium se coloca em níveis de status, de classificação, de diferenciação e de individuação. Nem um corpo é como outro, e é perceptível as relações estabelecidas entre critérios como “forte” e “fraco”, “legítimo” e “falseado”, “genuíno” e “forçado”, “belo” e “grotesco”... tais classificações perpetuam no imaginário tanto de quem assiste de fora, como entre os próprios médiuns, que diagnosticam-se a si mesmos durante todo o processo, apontando virtudes e vicissitudes entre os seus, a fim de delinear a religião como autêntica e peculiar. Mais do que isso, são esperados determinados tipos de emoções advindos de determinados indivíduos, muito devido à sua relação direta com os orixás que os regem e os guias os quais incorporam.

O que aconteceria, por exemplo, se uma pessoa fosse rotulada como filho de determinado orixá - sendo esta revelação feita mediante ao jogo de búzios e/ou

através da revelação de um próprio guia incorporado – e não apresentasse tão claramente as características esperadas dos filhos deste orixá? Aconteceria, como eu vi acontecendo em campo, que o indivíduo entra num processo de verdadeira “crise de identidade”. Quando uma filha de Yansã, por exemplo, foi batizada no terreiro como se fosse de Yemanjá, esta não entendia muitas vezes sua personalidade agressiva e a quase inexistência do sentimento de “preocupação de mãe”, característica tida como latente nas filhas da orixá rainha dos mares. Ela recebia em seu corpo guias declaradamente da linha das águas, passivas e amorosas, mas não sabia lidar com elas, chegando ao ponto de repreender muitos dos sentimentos que insistiam em aparecer no meio desse êxtase religioso, o que a levava à mesma repressão social do cotidiano para fora do terreiro, onde comumente tendemos a não demonstrar nossas emoções, pois estas muitas vezes são tidas como “fraquezas”, como nos mostra Le Breton (2009):

Toda palavra proferida, toda relação social deveria estabelecer-se com comedimento e no pleno controle dos sentimentos. O senso comum assimila facilmente a emoção com a emersão na irracionalidade, com a falta de autocontrole, com a experiência de uma sensibilidade exarcebada. A emoção seria, portanto, o fracasso da vontade, um descontrole, uma imperfeição que se deve emendar, corrigindo-se seu rumo na direção de uma existência razoável. Uma atitude de rigor moral face ao mundo jamais padeceria tais fraquezas, como se a vida afetiva devesse manter-se num curso sereno, com variações quase imperceptíveis de nível. (p.114)

Num contexto em que as emoções são comumente reprimidas, onde chorar em público deve ser evitado, em que a expressão sentimental é quase que proibida, uma vez que nossa sociedade é caracterizada pela moderação sentimental, o que ocorre durante o processo de incorporação – e mesmo entre os que não incorporam mas também vivenciam estas experiências emocionais - onde os sentimentos são fortemente expressos? Em que momento elas ganham relevância? E quais seriam os sentimentos e as emoções que o médium deve demonstrar, e como deve demonstrar?

Através de suas performances e de seus relatos, procurei entender como “a face social se sobrepõe a interioridade dos sentimentos”. (LE BRETON, 2009, p.143), uma vez que determinadas reações emotivas são esperadas dentro do terreiro, e quando não se manifestam, existem julgamentos. Estes julgamentos vêm, em sua grande maioria, dos próprios integrantes do grupo, pois projetam nos seus

semelhantes o que acreditam ser legítimo e genuíno em termos de “entrega devocional”.

Mauss já havia concluído, em seu ensaio “A expressão obrigatória dos sentimentos” (1921), que, embora tais expressões funcionem sob determinadas “regras”, “performances”, sendo culturalmente construídas e estabelecidas, isto não quer dizer que sejam menos sinceras e reais para os sujeitos que as vivenciam:

Todas estas expressões coletivas, simultâneas, de valor moral e de força obrigatória dos sentimentos individuais e do grupo são mais do que simples manifestações, são sinais, expressões compreendidas, em suma, uma linguagem. Estes gritos são como frases e palavras.<sup>93</sup> É preciso dizê-las, mas se é preciso dizê-las é porque todo o grupo as compreende. A pessoa, portanto, faz mais do que manifestar os seus sentimentos, ela os manifesta a outrem, visto que é mister manifestar-lhos. Ela os manifesta a si mesma exprimindo-os aos outros e por conta dos outros. Trata-se essencialmente de uma simbólica (MAUSS, 1981 [1921], p.332).

Reforçando os dizeres de Mauss, Detrez assinala a dimensão social da expressão dos sentimentos:

Marcel Mauss mostrou, estudando os ritos de saudação e os ritos funerários a relatividade cultural da expressão e a manifestação dos sentimentos: as lágrimas, que segundo o senso comum ocidental são uma resposta instintiva a dor, intervém em certas populações para saudar uma pessoa. Da mesma forma, nos ritos funerários australianos, a expressão, mas também o sentimento de luto, tem um caráter obrigatório, e são dirigidos a uma certa categoria da população (as mulheres), a uma hora, uma data, uma ocasião dada (DETREZ, 2002, p.94. Tradução livre).

Ainda de acordo com Detrez, podemos ver mais uma vez a maneira como emoções e sentimentos integram uma linguagem simbólica que não é fruto do acaso e da espontaneidade: “Os sentimentos, mas também suas manifestações fisiológicas, expressões obrigatórias e codificadas, são sociais e variam de uma cultura a outra, ao ponto que a gente pode desenhar uma antropologia das emoções” (DETREZ, 2002, p.94).

Outra importante antropóloga francesa que destaca a importância da obra de Mauss à compreensão da construção social das emoções é a pesquisadora Michela

---

<sup>93</sup> Aqui Mauss se refere a um ritual funerário australianos, o qual analisou. A dor expressada, de forma bem intensa, varia de acordo com a posição dos atores no sistema de parentesco.

Marzano. Conforme ela sublinha, gestos e ações são o efeito de como a sociedade intervém no corpo:

Aliás, como mostrou bem Marcel Mauss no começo do século XX, a maior parte das posturas e dos movimentos são o resultado de uma construção social. As atitudes que adotam os homens e as mulheres em uma sociedade dada, ainda que elas possam aparecer como espontâneas e responder à lógica do gesto natural, constituem “técnicas culturalmente valorizadas e atos eficazes” (MARZANO, 2010, pp. 63-64).

A ideia de ato tradicional eficaz é retomada por Marzano assinalam o quanto elas são fruto de uma razão coletiva em detrimento do acidental e do espontâneo. É nos momentos liminares onde são expressas as emoções obrigatórias, nos dizeres de Mauss. Esse momento de liminaridade vivido pelo sujeito que experencia o divino em seu próprio corpo é o momento em que podemos observar o modelo de *communitas* (Turner), como visto na primeira sessão deste capítulo.

Tomemos, portanto, a incorporação, e todo o ritual que envolve a Umbanda, como um lugar apropriado à expressão das emoções. Apropriado no sentido de ser um terreno fértil à expressão das emoções que se originam através do grupo de pessoas ligadas por um mesmo ideal, e é exatamente através do grupo que as emoções podem se desenvolver ao máximo. Le Breton afirma que “a causa das emoções, seus efeitos sobre o indivíduo ou sua modalidade de expressão não se concebem fora do sistema de significados e de valores que regem as interações no grupo” (2009, p.152).

Para entender tal afirmação do autor, voltemos ao caso da médium que fora erroneamente classificada como filha de Yemanjá ao invés de Yansã. Com suas emoções reprimidas e não sendo demonstradas de forma devida a partir do que é esperado arquetipicamente de uma filha das águas, a crise existencial da filha de fé cessa no momento em que a mãe-de-santo corrige o erro, a declarando filha daquela que comanda os raios e trovões.

A mudança de comportamento é nítida e até mesmo levada às últimas consequências. Todas as características emocionais de “uma Yansã” se exarcebam nas incorporações que se seguem à declaração de filiação, sendo marcadas por fortes brados, rodopios, corridas homéricas em torno do espaço da gira, tal como uma “ventania”... Até mesmo espíritos-guias são substituídos por outros: sai a cabocla da águas e entra um caboclo guerreiro.

As relações são até mesmo postas à prova, uma vez que, pergunta-se, o que será feito então da cabocla das águas? Continuará atuante, procurará outro médium pra incorporar? “Continuará na linha da médium”, explica a mãe-de-santo, “mas atuará de forma secundária, dando apenas sustentação ao trabalho principal, que agora será coordenado pelo senhor caboclo Guerreiro do Raio”. Esse acontecimento ilustra uma verdadeira teia de relações que é delineada de acordo com as afinidades não só de personalidades, mas também dos tipos de emoções que são geradas diante delas. São verdadeiramente e completamente construídas e ajustáveis.

A concepção de “emoções sendo construídas culturalmente” aparece também no trabalho de Octavio Bonet. Em seu ensaio, “O corpo e as emoções entre a natureza e a cultura” (2006), ele apresenta uma linha de raciocínio que dá ênfase à experiência ao invés da representação, ou seja, aborda o corpo sob uma perspectiva fenomenológica. Isto porque existem “dimensões do não-verbal que não são ‘representáveis’”. O efeito emotivo derivaria dessa falha e é a emoção em jogo que modifica a situação de interação” (BONET, 2006, p.05). O que o autor quer dizer é que existem emoções que não se podem traduzir, que simplesmente o são, e estão no mundo, não se podendo representá-las e apenas podendo senti-las.

Bonet discute aspectos do trabalho de Leavitt (1996), para quem é complexo conceituar as emoções, visto que estas não se enquadram nem no aspecto biológico, nem no aspecto cultural: “o conceito e o termo emoção são usados para se referir a experiências que não podem ser categorizadas dessa forma (associadas a algum dos polos em questão) porque envolvem significado e sentimento, mente e corpo e cultura e biologia” (LEAVITT apud BONET, 2006, p.05).

Assim como Mauss, o que Leavitt propõe, na verdade, é uma convergência entre os enfoques socioculturais, biológicos e psicológicos (Mauss define estes termos com a teoria do “homem total”, como já visto neste tópico). “Corpos humanos sociologizados” é o termo que Leavitt usa para se referir à ideia de corpos que existem antes como grupos e em interação do que como entidades isoladas, e é nessa interação em grupo que as emoções surgem como resposta para o sentido e sentimento expressos nestas situações.

Nesta proposta, os corpos sentidos e vividos permitiriam tomar as emoções como “experiências aprendidas e expressas no corpo em interações sociais através da mediação de sistemas de signos, verbais e não verbais” (Leavitt, 1996, p.526). As emoções seriam assim sentidas em experiências corporais não pensadas ou

valorizadas, ou seja, as emoções podem ser tidas como sentimentos que não necessariamente passam pela consciência (BONET, 2006, p.06).

Nessa perspectiva, Bonet sublinha o estudo de Michelle Rosaldo (1984), que trabalha com a ideia de que não existe pensamento descolado da vida afetiva. O afeto é visto como sendo ordenado ou canalizado culturalmente. Dessa forma, é possível admitir “a existência de uma dimensão corporal das emoções (mesmo que numa posição subordinada à dimensão corporal), já que as emoções não são uma coisa oposta ao pensamento, mas cognições implicando uma encarnação, como pensamentos encarnados.” (BONET, 2006, p.06; grifos meus). De acordo com Rosaldo, as emoções são “pensamentos de alguma forma ‘sentidos’ em rubores, pulsações, movimentos de nossas vísceras (...) São pensamentos incorporados, pensamentos formados com a apreensão de que ‘estou envolvido’” (1984, p.143; grifo da autora; apud BONET, 2006, p.06).

Dessa forma, Bonet começa a tentar diluir as fronteiras entre emoção/ razão, indivíduo/grupo, e, através da ideia de *embodiment* (pensamentos que não passam pela consciência e que são sentidos no corpo), a própria fronteira natureza/cultura começa a ser flexibilizada. A questão que o autor levanta é saber se o corpo é um só, ou existem corpos distintos? “Se, de fato, temos o mesmo corpo, embora que o representamos de forma diferente, ou se nosso corpo é diferente em termos biológicos. O interessante dessa pergunta é que dilui a fronteira entre natureza e cultura e dilui, em última instância, nossa representação do corpo.” (BONET, 2006. P.07).

Tais afirmações põem à prova, no nosso caso da incorporação, se todos os corpos são capazes de incorporar, ou se somente aqueles biologicamente e socialmente preparados para tal o conseguem (aqui, entende-se por socialmente aqueles envolvidos pela fé e pelo contexto social no qual estão inseridos estes sujeitos). Dei início a tal discussão no capítulo anterior tendo como base a afirmação da mãe de santo de que era capaz até mesmo de “tirar leite de pedra”, isto é, que ela conseguiria transformar qualquer corpo e qualquer sujeito, num médium de incorporação. Tal empreitada implicaria não apenas em passar por cima de uma questão biológica e inata do “sujeito-médium”, desafiando assim sua própria constituição ontológica, mas de fato em alargar a própria fronteira do que realmente seria esse tal “sujeito-médium *de incorporação*”.

E a resposta qual eu havia chegado era a de que não era possível “transformar água em vinho”, vulgarmente falando. Que muitas dessas pessoas, tidas como médiuns umbandistas, não eram necessariamente nascidas médiuns de incorporação: elas eram antes *transformadas* em médiuns que incorporam, isto é, se *tornavam* médiuns ao longo de um árduo e trabalhoso processo de desenvolvimento mediúnico que implica num processo de aprendizado envolvendo técnicas socialmente e corporalmente apreendidas, como visto no capítulo anterior, e também no último tópico.

Trago os desdobramentos desse debate para este capítulo a fim de mostrar que essa questão, que a princípio eu a fizera em termos de “não importa se é ou se não é”, pois não era e não é importante definir isso – embora eu tenha definido - isto é, classificar mais uma vez sujeitos como médiuns e não-médiuns. Importava ainda mais o *como* era feita essa passagem.

O que ocorre, portanto, no momento de liminaridade que faz com que o sujeito consiga moldar sentimentos, forças e emoções a fim de construir um corpo que expressa todo um repertório vivencial que constitui não apenas o guia, mas também o próprio médium? Como pensar as emoções que, antes de tornarem-se conscientes, incorporam-se, jogando então um papel central à produção do significado de sua jornada espiritual? Se não era possível “transformar água em vinho”, *como* acontecia então?

Acontecia, portanto, um processo análogo a este “milagre de Cristo”. Um simulacro. Não vou entrar no mérito aqui da legitimidade ou não do processo – embora já tenha o feito, de certa forma - mas antes quero demonstrar a eficácia dele, como resultado final, pois se trata, de fato, de um corpo que é moldado, tanto de forma social e cultural, como também de forma biológica, haja visto o número de implicações físicas realizadas pelas restrições, tabus e preceitos pelos quais os médiuns passam.

Após a explanação feita através dos argumentos dos autores os quais eu utilizei, é possível dizer que essa passagem entre o “não-ser” e o “se tornar”, muitas vezes conhecida como o “processo de desenvolvimento mediúnico”, é realizada em vias de fluxos de vida que se encontram, como propõe Ingold (2011), constituindo uma *tapeçaria*, uma *malha*. Ou “encontro de biografias”, como cunhado por Amurabi de Oliveira (2014).

Um ponto importante ressaltado por Bonet que nos ajuda a pensar nessa modulação, é a passagem do corpo-objeto para o corpo-sujeito, que é a passagem de um corpo estritamente biológico, para um corpo que se relaciona com o mundo, um corpo cultural. Tal assertiva corrobora com a afirmação de Thomas Csordas, ao dizer que nós não temos um corpo, somos um corpo. Seguindo essa mesma questão de corpos distintos, Tim Ingold defende a ideia de que “se o nosso corpo emerge da atividade do viver, o viver afeta o modo como nosso corpo se constitui”. (INGOLD apud BONET, 2006, p. 08). Bonet defende que a novidade na antropologia do corpo e das emoções está na ênfase posta nas relações e não na essência universal operante em todas as culturas. Sua proposta estaria, portanto, no foco sobre um sujeito relacional.

A emoção, ao se expressar no indivíduo, passou antes por uma manifestação no grupo. Não há nada de natural nos gestos; o corpo é parte integrante da simbologia social. Vale destacar também que não somente as circunstâncias canalizam as emoções, mas também a interpretação do sujeito, que funciona como um mediador. Isto porque, como mostra Le Breton, “a projeção de sentido que o indivíduo realiza por intermédio do prisma de sua cultura afetiva e de sua história ordena em permanência o infinito fluxo de sensações que o acometem” (2009, p.124).

E é assim que o médium, antes mesmo de sair de casa, já se imbui dos sentimentos e expectativas em relação a gira a qual irá participar, e quais emoções devem canalizar no momento da incorporação para que haja legitimidade nesta. Ele, de fato, projeta no tempo toda a gama dos fluxos emocionais que devem lhe atravessar no momento de seu transe para que seu corpo seja um corpo apto à recepção do espírito, se utilizando de um método que é, antes de tudo, tradicional e eficaz (Mauss, 1925). E apreendido.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Colapsar dualidades” (CSORDAS, 2008): eis a empreitada que, assim como Thomas Csordas, também me propus a tentar realizar ao longo deste trabalho, usando como pano de fundo o estudo de caso do *corpo* no contexto religioso umbandista, mais precisamente em um terreiro específico, que tomei como campo de pesquisa. Acredito que, agora, se julgarem que eu não obtive o êxito máximo neste objetivo, creio que ao menos eu tenha conseguido, de alguma forma, conciliar certas dualidades sob determinado aspecto. Quando se enxerga forças muito opostas e igualmente atuantes em um mesmo sistema que, ora se fecha, ora se abre, é preciso ter não apenas discernimento para lidar com elas, mas antes de tudo, saber “dançar conforme a música”. Quando digo que é preciso saber dançar conforme a música, isso significa, antes de tudo, que é preciso saber deixar levar-se – e também atravessar-se – pelos sem número de fluxos (INGOLD, 2000) que permeiam determinado fato social.

Assim como Jeanne Favret-Saada (2005), que não pôde “fazer outra coisa a não ser deixar-se afetar” (p.155, alteração minha), e seguindo a pista - sobre o que seria um “corpo afetado” - proposta por Bruno Latour em *How to talk about the body?* (2008), fiz de meu próprio corpo um campo de afeto, afetação, experimentação e descoberta, num fluxo que tanto restringia devires, quanto fazia jorrar de seu âmago controles que nem eu mesma fazia ideia que podiam ali estar, operando de forma quase sutil, quase imperceptível, porém com imensa capacidade de ação.

Latour defende que “um sujeito ‘por si próprio’, não tem nada de particularmente interessante, profundo ou válido” (2008, p.43), e, assim sendo, este sujeito deveria tornar-se logo um “sujeito articulado”. Um sujeito articulado seria aquele que aprende, portanto, a ser afetado pelos outros. O foco estaria portanto, mais do que no indivíduo, mais do que no corpo, na *interação* entre eles, na interação entre o sujeito e seu corpo, entre sujeito-corpo com outros sujeitos-corpos, numa constante *relação* que se entrelaça tal qual o conceito ingoldiano (2011) de *malha* (*meshwork*), esse entrelaçado de fluxos de vida que são tecidos à partir, justamente, de tais interações.

Colocar, portanto, o foco na *relação* ao invés de no *indivíduo*, isto é, num corpo à priori fechado, é, antes de tudo abrir esse corpo para traçar, através dele, essa malha relacional pela qual podemos elaborar não apenas teorias acerca de “o que é o corpo”, mas, principalmente, refletir acerca das nuances e possibilidades de “*como falar do corpo*”<sup>94</sup>. De como *tratar* do corpo. Dos corpos. Fluidos e rígidos. Moldáveis e estruturáveis, em consonância mútua. Essa transferência de abordagem do sujeito para a relação entre sujeitos é totalmente análoga e compatível à proposta que fiz, desde o início desta pesquisa, de tomá-la por um viés relacional da chamada “virada ontológica” na Antropologia, Antropologia Simétrica ou Relacional, cujas abordagens incluíam mais do pesquisador em seu próprio campo enquanto sujeito que afeta, e é igualmente afetado por ele.

Partindo desta premissa, percebi que a questão que me movia no início deste trabalho, ao tentar entender e refletir sobre o processo de incorporação mediúnica nos terreiros de Umbanda, que antes poderia ser facilmente formulada em algo como: “*no processo de desenvolvimento mediúnico, o que seria de fato ‘genuíno’ e inato, e o que seria socialmente moldado, elaborado e construído?*”, passou gradativamente a ser enunciada como, por fim: “*como o ‘genuíno’ e inato se tornam passíveis de elaboração e construção social?*”. Percebi que, mais importante do que entender e definir o *que é*, era tentar entender e refletir sobre *como se torna*. O *processo*, portanto – sempre inacabado, é terreno mais rico e mais fértil em caracteres de observação e elaboração, do que o produto inicial e final deste. Os caminhos pelos quais os sujeitos, os corpos, os sujeitos-corpos, percorrem “*ao longo de*”, é mais importante do que “chegar lá”. Até mesmo porque, a cada aparente “chegada”, mais um novo caminho e uma nova jornada se abria para ser explorada. Mais uma bifurcação se abria nessa teia de relações que é constantemente tecida neste processo de desenvolvimento mediúnico de incorporação.

Transferir e reelaborar a questão inicial da qual parti foi mister, uma vez que, permanecer na primeira elaboração da questão incorreria num desvio de abordagem que não apenas tentei evitar, mas pretendi até mesmo combater: a do reducionismo teórico-metodológico de que uma coisa só poderia ser explicada por vias da eliminação de outra. Se pauto minha pesquisa com base num corpo que seja natural e inato, ou, em contraponto, num corpo que fosse puramente social e construído, eu

---

<sup>94</sup> “How to talk about the body?” (LATOURE, 2008)

não estaria seguindo as pistas propostas por Thomas Csordas de “colapsar dualidades”, mas antes de reafirmá-las. Seria retornar, mais uma vez, à velha e infértil discussão que opõe natureza e cultura. Sendo assim, o *como* no lugar do *que* é, é, assim como o corpo que também é meio, um caminho pelo qual podemos não apenas percorrer seguramente, mas antes e de fato, conciliar opostos e dualidades.

Dessa forma, através dos relatos etnográficos – incluindo minha própria experiência sócio-religiosa - que trouxe ao longo deste trabalho, principalmente nos dois últimos capítulos, procurei demonstrar como a “natureza” da mediunidade inata ou dom especial se conjuga e se entrelaça com a “cultura” do desenvolvimento mediúnico induzido. Mas aqui, neste ponto, precisei fazer uma observação metodológica a fim de guiar a análise desse processo de construção mediúnica: há uma tênue linha que ora divide corpos moldados (corpos dóceis, em termos foulcautianos) de corpos fluidos (em termos ingoldianos), e ora os conjuga, de forma a criar um esquema de “desenvolvimento mediúnico” que se mostrou, ele mesmo, extremamente dual e contraditório justamente por se mostrar como algo estrutural e, ao mesmo tempo, instável.

É nesse movimento de passagem, porém, de uma estrutura firme para a dissolução ou suspensão temporária desta - na ideia de *communitas*, de Victor Turner (2013), que se encontra o corpo do médium: constantemente atravessado tanto por fluxos quanto por disciplinas impostas a ele. Tentei pontuar, ao longo dos relatos etnográficos, em quais momentos houve a incidência da uma teoria da ação e dos fluxos de vida, e em quais momentos pode se observar a manifestação da teoria da eficácia simbólica e dos corpos disciplinados.

Isso porque o sujeito-médium é sempre um sujeito inacabado. O corpo nunca é um corpo pronto (ainda bem), mas moldado através desta teia de relações que o cerca. O corpo não é, nem de longe, o produto final de um processo, mesmo que, como visto, seja imposto sobre ele um processo altamente estruturado em “cinco estágios de desenvolvimento”. O corpo se esgueira pra fora. Tenta respirar para além daquilo que o retém. O corpo “vasa”. Extravasa. É algo como um “acontecer”, onde vários “aconteceres” se entrelaçam, vazando para além de sua própria superfície. Segundo Ingold, “a coisa tem o caráter não de uma entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios constituintes, longe de estarem neles contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós” (2012, p.29). Estamos lidando, afinal de contas, com um

corpo que é vivo. Como defende este mesmo autor, “forma é morte; dar forma é vida.” (p.26). Portanto, assim como ele, também me propus a “restaurar a vida num mundo que tem sido efetivamente morto” (idem).

A questão é que não seria portanto possível desenvolver-se mediunicamente se de outro modo não houvesse uma contínua e sistematizada *relação* entre sujeitos, seres, e até mesmo objetos, durante o processo: é a mãe-de-santo coordenando o desenvolvimento, é o médium se pondo em posição de entrega para “ser afetado”, é o guia espiritual querendo “afetar”, são os outros médiuns que influenciam e atuam, juntamente com seus próprios guias, enfim, em toda essa construção psico-corporal interativa que, devidamente preparada, permitiria a manifestação mediúnica.

Com um arquétipo moldado e definido no corpo do médium, este se encontrava praticamente “pronto” para iniciar seus atendimentos ao público visitante, isto é, dar assistência a quem vai ao terreiro à procura de ajuda. Eu observava todo esse processo como uma verdadeira “fabricação de corpos”, uma construção social do corpo, para constituir-se em um corpo místico e religioso. Nesse corpo construído, onde estaria o médium, e onde estaria o guia? Esta era a primeira questão que eu me colocava ao observar o fenômeno. Onde começava um, e onde terminava o outro, eu me perguntava. Se tratava de um caso de hibridismo, uma união literal de “corpo e alma” entre dois seres, uma “possessão” do espírito comunicante exterior ao médium, ou ainda uma representação performática de um ser idealizado? Entre essas três “categorias”, haveria de ter uma resposta coerente para minha questão, que acima de tudo, pairava sobre descobrir “como” acontecia, mais do que apenas descobrir o que “era” aquilo. Quais os mecanismos acionados naquele processo, como se conectava mente e espírito de dois seres distintos num mesmo corpo? Como era possível aquilo, e, mais do que isso, como se construía e lapidava aquilo num espaço de tempo, que, para meu espanto, às vezes se mostrava tão curto...

E foi assim que, como eu viria descobrir meses mais tarde, datando de minha própria inserção no grupo enquanto membro integrante, isto é, enquanto “uma igual”, eu me deparei com uma verdadeira técnica de construção corporal, que tradicionalmente é conhecida e trabalhada nos terreiros de Umbanda como “desenvolvimento mediúnico”. Por ignorância e desconhecimento meu, antes de ter contato com essa religião, e por muitos conceitos previamente tidos socialmente

referentes à incorporação mediúnica, categorias trabalhadas no capítulo anterior, eu não poderia imaginar que esse tipo de fenômeno fosse “desenvolvível”, isto é, aprimorado. Cheguei à conclusão de que o trabalho na Umbanda é, sobretudo, um trabalho sobre movimento. Os corpos em consonância com os movimentos arquetípicos das entidades também dissipam as coisas que em si se acumulavam, e o médium precisava ter a destreza de puxar e dissipar essas ondas energéticas que lhe perpassam o corpo a todo o momento. Seu corpo torna-se uma constante e genuína máquina de “descarga e recarga”. Um corpo atravessado. Vasado.

Há, portanto, uma verdadeira ciência e uma forma de conhecer o mundo através destas elaborações que perpassam fisiologia humana, conhecimento sobre energia e interação psíquica, criando um verdadeiro emaranhado criativo de linhas de vida e de saberes, nos termos ingoldianos (2012). Para a Umbanda, tudo tem um fundamento, fundamento este muitas vezes explicado pela tênue linha, que não mais separa, mas costura razão e fé.

Através dos relatos colhidos em campo, foi possível perceber como o indivíduo vai adequando gradativamente seu modo de ser às orientações recebidas por um agente externo, isto é, o guia espiritual em contexto de uma missão espiritual que não é apenas traçada, mas que é também construída. Utilizei para entender esse processo a noção de agenciamento, que “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). Isso porque nos agenciamentos há enunciados, modos de enunciação e regimes de signos.

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, portanto, no curso do processo, “ao longo de”, nos termos de Tim Ingold (2012). Pensar a incorporação através do conceito de *itinerância*, que seria um movimento para a frente, envolvendo criatividade e improvisação, logo de malha (*meshwork*), é pensar numa movimentação dos atores de forma mais fluida e mais plástica, que, ainda que de 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 substancialista.

No entanto, por diversas vezes a própria estrutura religiosa se faz valer em forma de restrição no seio dos próprios processos relacionais. Se de um lado temos um “corpo aberto” ao desenvolvimento, e portanto, moldável e suscetível à influência de diversas forças em suas composição enquanto médium (entidades, energias cruzadas entre ambos, objetos, etc.), por outro lado esse corpo, justamente por se colocar nesta exata posição de “abertura”, corre o risco de se tornar, o que Michel Foucault demonstrou em “Vigiar e Punir” (1987), em um verdadeiro “corpo dócil”, que se sujeita às restrições estruturais da Casa, muito pautado, inclusive, pela própria proposta de um desenvolvimento “em 5 passos”, que é, antes de tudo, a própria estrutura montada de um processo que poderia (e deveria, se levarmos em conta a singularidade com a qual é realizada uma interação mediúnica) ser feito de forma mais fluida e mais livre - até mesmo mais particular, levando-se em conta “caso a caso” - do que realmente acontece na prática.

Esta fluidez e esse devir, porém, de alguma forma transparece em diversas situações que literalmente “fogem do controle” da regência da Casa, inclusive desafiando, por vezes, o próprio método estrutural que é empregado para dirigir as giras e os trabalhos espirituais. E é exatamente nessas entrelinhas, nesse verdadeiro percalço, por onde a *communitas* de Turner (2011) “respira” em meio à estrutura estabelecida, que podemos pensar pelo viés de uma abordagem relacional, que enfatiza os agenciamentos ao longo do processo. Desta forma, temos aqui talvez mais que processos meramente mecânicos que se desenrolam num roteiro pré-estabelecido, temos, como defende Bonet, itinações que transpassam as próprias fronteiras: “as itinações não se dão em um mundo em rede que preexiste, mas em uma malha de linhas de vida que se produzem na mesma itinação” (Bonet, 2014, p.336). Aqui, os pontos não estão conectados, embora um sistema (com gradações, “gradações” e etapas) está sempre aberto às improvisações, pois as coisas de fato acontecem no desenrolar do percurso empreendido pelo médium.

Chamei a incorporação na Umbanda de mediunidade de fronteira sendo aquela que abarca no próprio corpo diferentes aspectos mediúnicos provenientes de outros cultos e crenças, sincretizando em seu seio tanto as possessões candomblecistas, as comunicações espíritas (kardecistas), bem como as próprias influências psíquicas do médium incorporante, formando nele mesmo e através dele

o que chamei de repertório vivencial, o conjunto de saberes do sujeito incorporado acrescido dos saberes da entidade incorporante.

Tomando por uma perspectiva relacional, concluí que natureza deve ser recombinação à cultura, isto é, entendo que é possível interpretar o processo de desenvolvimento mediúnico como um aprimoramento ou refinamento, seja ele cultural ou social, em consonância com uma estrutura psíquica natural a qual o sujeito já portaria desde o momento de seu nascimento. Há, portanto, um entrelaçamento destas perspectivas que põem em relação diferentes aspectos que, a meu ver, compõem a mediunidade de incorporação na Umbanda de fato como uma técnica apreendida, mas que é ao mesmo tempo intrínseca ao sujeito-médium.

Falar de minha própria experiência religiosa não foi tarefa fácil. Anjos e demônios permeavam cada reflexão e análise descrita nesta pesquisa. Conciliar minha própria vivência com o intento de produzir um trabalho científico fez de mim uma verdadeira “atravessadora de fronteiras”, isto é, alguém que, tal qual um médium, estava numa situação constantemente liminar, à margem, habitando as trincheiras no entre-campos e entre-mundos. Ser uma incorporadora, uma incorporante, ou uma incorporada, como queiram chamar, é também ser uma atravessadora de fronteiras. O corpo é o próprio limiar e a fronteira final onde o sujeito-médium deve aprender a “navegar” a fim de que não se perca em mares ora revoltos, ora tão calmos que escondem os profundos mistérios de sua própria psique conjugada com a do seu mensageiro comunicante, seu guia espiritual, e todas as forças que através dele possam vir a se manifestar.

Assim, incorporar, se eu pudesse definir em uma única frase, é saber que tudo está sob o seu controle, mas ao mesmo tempo nada está. É um paradoxo com o qual o sujeito-médium vai ter que aprender a lidar quando se incorpora uma entidade. A agência recebida e ao mesmo tempo praticada está contida na justa medida entre o saber se entregar e o saber receber. Saber ser “afetado” (LATOURE, 2008). É uma questão de equilíbrio, no fim das contas. Equilíbrio mental, equilíbrio emocional, equilíbrio psicológico, equilíbrio corporal... tal qual diria Marcel Mauss em sua teoria do “homem total” (2003), composto por todas essas dimensões do ser. Tudo passa pelo corpo e se encerra nele, aqui, neste plano.

A fase liminar se daria, portanto “quando indivíduos ou grupos entram em um estado social de suspensão, separados da vida cotidiana, porém ainda não incorporados a um novo estado. Nesse momento, indivíduos são ‘perigosos’, tanto

para si próprios quanto para o grupo a que pertencem” (PEIRANO, 2003, pp.22-23, grifo meu). No caso deste trabalho, há uma dupla situação liminar: tanto o ritual da gira em si mesmo como um momento de liminaridade, quanto o caso da incorporação, onde o sujeito se encontra “nem lá nem cá”, mas “entre”. Não é ele, mas ao mesmo tempo não deixa de sê-lo. Essa característica do médium enquanto sujeito liminar o coloca numa posição da própria zona neutra, onde uma série de tabus são inscritos, até mesmo – e principalmente – em seu próprio corpo.

Se por um lado os indivíduos são os desagregados, é por essa experiência que uma outra coisa está sendo formada: através deste processo gestacional está sendo criada uma “nova persona”. Dessa forma, o médium é o sujeito neutro sobre o qual são inseridos códigos, condutas, arquétipos, símbolos, comportamentos... ele se esvazia de si mesmo para dar lugar à um outro, que não ele mesmo, mas que se manifesta por ele e através dele. Se encontra num limbo dentro de seu próprio corpo, onde sua eficiência é comprovada na justa medida em estar mas sem estar. O que pode parecer um paradoxo torna-se um saber refinado que faz do médium um sujeito capaz de controlar sua situação liminar ao mesmo tempo em que não controla nada, visto que é movido por um outro que não ele. O médium é, portanto, um sujeito liminar, mas não só ele. Todo o momento ritual no qual está inserido também é uma situação que está “em suspensão” em relação à vida cotidiana, se tomarmos o rito da Umbanda, isto é, a gira, como um momento de liminaridade, uma vez que ela se descola da rotina em sociedade, e onde, teoricamente, não há distinções entre médiuns nem hierarquias claras para além daquela exercida pelo cargo de “mãe de santo”. Assim, concluo que é possível falarmos que a gira é um momento de *communitas*, tal qual como proposto por Victor Turner (2013).

O que ocorre, portanto, no momento de liminaridade que faz com que o sujeito consiga moldar sentimentos, forças e emoções a fim de construir um corpo que expressa todo um repertório vivencial que constitui não apenas o guia, mas também o próprio médium? Como pensar as emoções que, antes de tornarem-se conscientes, incorporam-se, jogando então um papel central à produção do significado de sua jornada espiritual? Se não era possível “transformar água em vinho”, como acontecia então?

Acontecia, portanto, um processo análogo a este “milagre de Cristo”. Um simulacro. Não vou entrar no mérito aqui da legitimidade ou não do processo – embora já tenha o feito, de certa forma - mas antes quero demonstrar a eficácia

dele, como resultado final, pois se trata, de fato, de um corpo que é moldado, tanto de forma social e cultural, como também de forma biológica, haja visto o número de implicações físicas realizadas pelas restrições, tabus e preceitos pelos quais os médiuns passam.

Após a explanação feita através dos argumentos dos autores os quais eu utilizei, é possível dizer que essa passagem entre o “não-ser” e o “se tornar”, muitas vezes conhecida como o “processo de desenvolvimento mediúnico”, é realizada em vias de fluxos de vida que se encontram, como propõe Ingold (2011), constituindo uma tapeçaria, uma malha. Ou “encontro de biografias”, como cunhado por Amurabi de Oliveira (2014).

Dessa forma, procurei arrematar todas as pontas das linhas as quais puxei e expus ao longo da “tapeçaria” a qual vim trabalhando ao longo deste trabalho, tecendo-as em uma análise teórica, e costurando o que antes não pôde ser costurado. Analisei os momentos rituais, principalmente os liminares, ocorridos dentro do terreiro a partir da ideia de Estrutura e *Communitas*, as quais foram muito bem conceituadas e articuladas por Victor Turner, na esteira de Van Gennep.

Ao conceber o rito umbandístico dentro desse panorama, foi possível realizar, talvez, o principal intuito deste trabalho, que é transcender tais estruturas, e aqui tomei *Communitas* também como parte da Estrutura, uma vez que é sua “outra face”, o outro lado da mesma moeda. Isso significa dizer que, para ir além do que está formalmente definido, é preciso analisar o corpo e a corporeidade como o sujeito que “faz a liga” em todo esse contexto, a única linha que, se puxada da maneira correta, emaranharia tal tapeçaria no que Ingold sugere como “seguir o fluxo da vida”.

Falar de construção social do corpo, porém, requer levar em conta as suas dimensões afetivas e emocionais. Para tal, lancei mão da discussão levantada por David Le Breton em sua perspectiva antropológica das emoções em “As Paixões Ordinárias” (2009). As relações, permeadas de “fluxos de vida”, acham no terreiro terreno fértil para um grande “encontro de biografias”, como bem definiu Amurabi de Oliveira (2014), no que diz respeito às ligações entre guias e médiuns, médiuns e médiuns, guias e guias. É, pois, justamente neste emaranhado relacional que o corpo do médium é socialmente construído, levando em conta todas as suas dimensões componentes, sua psique, suas emoções, seu biológico, seu espírito, no “homem total” de Mauss (1925). É primordialmente através das relações que é

possível a composição desse Ser corpóreo, desse corpo que não nasce pronto mas, antes, se torna.

Assim, 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, formando assim o “encontro de biografias” (OLIVEIRA, 2014).

O sujeito, imbuído pelo seu corpo, é o único capaz de dar sentido e transcender as estruturas já previamente estabelecidas. Quando isso ocorre, é possível falar numa verdadeira ciência de um saber religioso, realizando o que Bruno Latour chamou de Antropologia Simétrica, isto é, quando o discurso e reflexão (e no nosso caso a experiência – corporal) dos próprios sujeitos pesquisados se encontram em plena simetria àquela feita pelo meio acadêmico. Trata-se de um saber que vem de dentro, ontológico, e considerado uma ciência de certa forma em equivalência ao dos “antropólogos de fora” à medida em que esta se mostra igualmente eficaz e apresenta resultados analíticos de modo satisfatório.

Concluo, finalmente, que é possível falarmos em um corpo moldado e que também é inato. Que é ontológico e também social. Que é construído, moldado e formulado, ao passo que também é concebido à priori. Colocar-me em meio a esses fluxos me permitiu ver na fronteira o que antes eu só via ou de dentro (meio religioso), ou de fora (meio acadêmico). O (entre) meio foi o lugar-chave para que eu pudesse observar de forma satisfatória todos os processos pelos quais os corpos destes sujeitos, que também são médiuns e mediadores, perpassam para atingirem certa maestria naquilo que almejam ser enquanto pessoas habitando o mundo. Deixo, portanto, a última linha desta “tapeçaria” solta, repleta de devires, para que através dela este trabalho possa ser um dia continuado, jamais deixando que os fluxos de vida cessem de jorrar de seu seio mais essencial, a que rega os saberes que a constituem e a mantem (sempre) viva.

## REFERÊNCIAS

- ALONSO, Angela. Repertório, segundo Charles Tilly: História de um Conceito. In: **Sociologia e Antropologia**. vol.2 nº3. Rio de Janeiro, Junho de 2012.
- ALVES JUNIOR, Antonio Marques. **Tambores para a rainha da floresta: a inserção da Umbanda no Santo Daime**. 2007. 272 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.
- AMORIM, D. **O Espiritismo e as Doutrinas Espiritualistas**. 4. ed., Rio de Janeiro, Léon Denis, 1989.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.
- BAHIA, Joana; NOGUEIRA, Farlen. Tem Angola na umbanda? Os usos da África pela Umbanda Omolocô. In: **Revista Transversos**. "Dossiê: Histórias e Culturas Afro-Brasileiras e Indígenas - 10 anos da Lei 11.645/08". Rio de Janeiro, nº. 13, MAI-AGO, 2018.
- BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. 2v. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BASTIDE, Roger. **O sonho, o transe e a loucura**. Editora Três Estrelas. 2016.
- BIRMAN, Patrícia. **O Que é Umbanda**. São Paulo: Abril Cultura/ Brasiliense 1985.
- BIRMAN, Patricia. **Fazer estilo, criando gêneros**. Rio de Janeiro: Edições UERJ/Relume Dumará, 1995.
- BIRMAN, Patricia. Transas e Transes: Sexo e Gênero nos Cultos Afro-Brasileiros, um sobrevôo. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 13(2): 256, maio-agosto/2005.
- 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. Papyrus Editora. 2008 (1994).
- BRAGA, Lourenço. **Umbanda e Quimbanda**. 12. Ed. Rio de Janeiro: Spiker, 1961.
- BROWN, Diana. Uma História da Umbanda no Rio. **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: ISER, n. 18, 1985.
- CAMARGO, C. P. Ferreira de. **Kardecismo e Umbanda**. São Paulo, Ed. Pioneira-EDUSP. 1961.

CAMPBELL, Colin. **A orientalização do Ocidente**: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Religião & Sociedade*, v. 18, n. 1, p. 5-22, 1997.

CAMURÇA, Marcelo. “Devoções Católicas na Pós-Modernidade: Das Romarias e santuários ao turismo religioso, marketing religioso e altares virtuais”. In: **Espiritismo e Nova Era**: Interpelações ao Cristianismo Histórico. Aparecida, SP: Editora Santuário. (Cultura e Religião). 2014.

CAMURÇA, M. **Changes in alternative religiosities in Latin America: from the New Age to flows of transnationalizations**. *Int J Lat Am Relig* 2, 191–206 (2018).

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.

CARNEIRO, João Luiz. CARNEIRO, Érica Jorge. Umbanda Esotérica não é Esoterismo na Umbanda. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano X, n. 28, Maio/Setembro de 2017.

CERVIÑO, Jayme. **Além do inconsciente**. 5. ed. Rio de Janeiro: FEB, 2005.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. **Umbanda**: uma religião brasileira. São Paulo: FFLCH/USP-CER, 1987.

CSORDAS, Thomas. A Corporeidade como um paradigma para a Antropologia. In: **Corpo, Significado, Cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008, pp. 101-146.

CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda**: Uma Religião Brasileira. São Paulo: Madras, 2015.

CUMINO, Alexandre. **Vertentes de Umbanda**. 2017. Disponível em <<https://umbandaeucurto.com/materias/textos/vertentes-de-umbanda-branca/>>

DAWSEY, John. Victor Turner e antropologia da experiência. In: **Cadernos de Campo** 13, 2005, pp.136-176.

DA MATTA, Roberto. Carnavais, paradas e procissões: reflexões sobre o mundo dos ritos. In: *Religião e Sociedade* nº 1, 1977, pp. 03-30.

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

DETREZ, Christine. **La construction sociale du corps**. Paris, Édition du Seuil. 2002.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**: O sistema totêmico na Austrália. São Paulo, Livraria Martins Fontes. 2000.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. Trad. de Carlos Brandão, 2 ed.: São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção Tópicos).

ELIADE, Micea. **O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase**. São Paulo. Ed. Martins Fontes, 2002.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. (tradução de Paula Siqueira). **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.

FLORIANO, Maria da Graça. **A cultura banto nas religiões afro-brasileiras**. (arquivo pessoal da autora), 2016.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis, Vozes, 1987.

FRIGERIO, Alejandro. **A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social**: Umbanda e Batuque na Argentina. Debates do NER, Porto Alegre, ano 14, n. 23 p. 15-57, jan./jun. 2013.

HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 2608.

GELL, Alfred. **Art and Agency**: an anthropological theory. New York, London: Clarendon Press. 1998.

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.

GIUMBELLI, E. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, V. G. (org.) **Caminhos da alma**: memória afro-brasileira, São Paulo, Summus, 2002.

GIUMBELLI, E. **Presença na recusa**: a África dos pioneiros umbandistas. REVISTA ESBOÇOS Volume 17, Nº 23, pp. 107-117 — UFSC, 2006.

GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. **A “Lua Branca” de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu**: estudo de caso de um terreiro de umbanda, 1992. 124 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) UFRJ, Rio de Janeiro.

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

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

INGOLD, Tim. Repensando o animado, reanimando o pensamento. In: **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v.7, n.2, p.10-25, jul./dez. 2013.

INGOLD, Tim. O dédalo e o labirinto. Caminhar, imaginar e educar a atenção. In: **Horizontes Antropológicos** 44: 21-36. 2015.

JUNG, Carl Gustav. **A Natureza da psique**. Petrópolis, RJ: Vozes. 1986

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

KARDEC, Allan. **O Livro dos Médiuns**. Tradução de Evandro Noletto Bezerra. 2 ed. 1 imp. Brasília: FEB, 2013. Cap. 14, item 166, p. 175.

LATOUR, Bruno. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. In: **Objectos Impuros: Experiências em Estudos sobre a Ciência**. Porto: Afrontamento, 2008.

LELOUP, Jean-Yves. **O Evangelho de Tomé**. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

LEACH, Edmund. "Ritualization in Man". In: **Reader in Comparative Religion**, New York, Harper & Row, 1979, pp. 229-233.

LE BRETON, David. **Eloge de la marche**. Paris, Éditions Métailié. 2000.

LE BRETON, David. **As Paixões Ordinárias: antropologia das emoções**. Petrópolis, Vozes. 2009.

LIMA, Tania Stolze. **O que é um corpo?** *Religião e Sociedade*, v.22, n.1. 2002.

LIRA, Wagner Lins. **Daqui nós tira um ouro de chá!** Umbanda, Santo Daime e xamanismo popular no tratamento religioso de patologias físicas, mentais e espirituais: o caso de um Terreiro alagoano. Tese (doutorado). Universidade Federal do Pernambuco, 2016.

LIRIO, Alba. **Baixinha: Biografia e ensinamentos de uma operária da fé**. Rio de Janeiro. Novas Direções, 2011.

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).

MARZANO, Michela. **La philosophie du corps**. Paris, Puf. 2010. (2007).

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, p. 401-422. 2003 (1925).

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 (1925).

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, p.325-335. (1921) 2001.

MATTA E SILVA, Woodrow Wilson. **Lições de Umbanda (e Quimbanda) na Palavra de um Preto-velho**. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos. 1975.

MATTA E SILVA, Woodrow Wilson. **Umbanda de Todos Nós**. São Paulo: Ícone, 2004.

MENDONÇA, Izabela Matos Floriano. **Diálogo entre Religiosidades Espíritas e Terapias Alternativas: As Práticas e Crenças da Apometria em Juiz de Fora**. Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. 2013.

MOURA, Marta Antunes de Oliveira. **Mediunidade: estudo e prática**. Programa 1. 2. ed. Brasília: FEB, 2014.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada**. São Paulo: EDUSP, 1996.

OLIVEIRA, Amurabi. **A Nova Era com um jeitinho brasileiro: o caso do Vale do Amanhecer**. Debates do NER, Porto Alegre, ano 12, n. 20 p. 67-95, jul./dez. 2011.

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

OLIVEIRA, Amurabi. **A Nova Era com Axé: Umbanda Esotérica e Esoterismo Umbandista no Brasil**. R. Pós Ci. Soc. v.11, n.21, jan./jun. 2014.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Das Macumbas à Umbanda – A Construção de Uma Religião Brasileira (1908-1941)*. Rio de Janeiro. Centro Universitário Moacyr Sreder Bastos. Exame de Monografia em História, 2003.

ORO, Ari Pedro. **Transnacionalização religiosa sem migração no Cone Sul**. Debates do NER, Porto Alegre, ano 14, n. 23 p. 61-72, jan./jun. 2013.

ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda e Sociedade Brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PEIXOTO, Norberto. **Exu: O Poder Organizador do Caos**. 2.ed – Porto Alegre: BesouroBox, 2016.

PEIXOTO, Norberto. **O Transe Ritual na Umbanda: Orixás, Guias e Falangeiros**. Porto Alegre: BesouroBox, 2019.

PEREIRA, Júlia. **Umbanda: afro-brasileira ou genuinamente brasileira?** Disponível em <<https://umbandaead.blog.br/2016/09/02/umbanda-afro-brasileiraougenuinamentebrasileira>> Acesso em 29/06/2019.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Sociologia da Religião: Área Impuramente Acadêmica. In Sergio Miceli (org.), **O que ler na ciência social brasileira** (1970-1995). Vol. II: Sociologia. São Paulo, Sumaré/Anpocs, pp. 237-287, 1999.

PINTO, Tancredo da Silva. **A origem da Umbanda**. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1970.

PRATES, Geisiane Batista. **A Faculdade de Teologia Umbandista: entre o passado e o presente**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2016.

RABELO, Miriam C.M. **Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas**. CADERNO CRH, Salvador, v. 24, n. 61, p. 15-28, Jan./Abr. 2011.

RAMOS, A. Linha de Umbanda. In: **Antologia do negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1967, p.354-356.

RAMOS, A. **O Negro brasileiro: ethnologia e psicanálise**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

RIVAS NETO, Francisco. **Escolas das Religiões Afro-brasileiras: Tradição Oral e Diversidade**. São Paulo: Arché, 2012.

RODRIGUES, N. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

RODRIGUES, N. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Editora Nacional, 1945.

SARACENI, Rubens. **Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada: a religião dos mistérios, um hino de amor à vida**. São Paulo: Madras, 2016.

SARACENI, Rubens. **Umbanda, o ritual do culto à Natureza**. São Caetano do Sul, fevereiro de 1990.

SCHECHNER, Richard. O que é performance? In: **Performance studies: an introduction**. New York, London: Routledge, 2006.

SIQUEIRA, E. D.; SIQUEIRA, D. C. O. **Corpos autorizados: comunicação, poder e turismo**. Conexão – Comunicação e Cultura, UCS, Caxias do Sul, v.6, n.11, jan./jun. 2007.

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

STEIL, Carlos Alberto & CARVALHO, Isabel. Diferentes aportes no âmbito da antropologia fenomenológica: Diálogos com Tim Ingold. In: **Cultura, percepção e ambiente**. Diálogos com Tim Ingold. São Paulo: Terceiro Nome. pp. 31-47. 2012.

STEPHAN, Ana Maria. **O corpo como lugar do sagrado nas religiões africanas**. (arquivo pessoal da autora), 2016.

TABER, Dicionário Médico Enciclopédico. Trad. Fernando Gomes do Nascimento. 1 ed. São Paulo: Manole, 2000, p.1737. In: **Federação Espírita Brasileira**: <<http://www.febnet.org.br/blog/geral/colunistas/o-transe-mediunico/>> Acesso em 20/05/2018.

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.

TAVARES, Fátima. Experiência religiosa e agenciamentos eficazes. In: Tavares, Fátima & Bassi, Francesca (orgs.). **Para além da eficácia simbólica**. Estudos em ritual, religião e saúde. Salvador: EDUBA, p. 261- 282. 2012.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974 e 2013.

VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 2011, pp.34-40.

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