

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Alexandre Frank Silva Kaitel

**NÃO CHUTA QUE É MACUMBA: Processos de Subjetivação em Médiuns
Desenvolventes na Umbanda.**

Belo Horizonte

2019

Alexandre Frank Silva Kaitel

**NÃO CHUTA QUE É MACUMBA: Processos de Subjetivação em Médiuns
Desenvolventes na Umbanda.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Geraldo Cantarela.

Área de Concentração: Religião e Cultura.

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

K13n	Kaitel, Alexandre Frank Silva Não chuta que é macumba: processos de subjetivação em médiuns desenvolvendo na Umbanda / Alexandre Frank Silva Kaitel. Belo Horizonte, 2019. 212 f. : il. Orientadora: Antônio Geraldo Cantarela Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião 1. Umbanda - Pesquisa - Belo Horizonte (MG). 2. Médiuns - Aspectos psicológicos. 3. Mediunidade. 4. Sincretismo (Religião). 5. Subjetividade. 6. Psicologia junguiana. 7. Psicologia e religião. 8. Cultos afro-brasileiros. 9. Orixás. I. Cantarela, Antônio Geraldo. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título. SIB PUC MINAS CDU: 299.6
------	--

Alexandre Frank Silva Kaitel

**NÃO CHUTA QUE É MACUMBA: Processos de Subjetivação em Médiuns
Desenvolventes na Umbanda.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica
de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do
título de Doutor em Ciências da Religião.

Área de Concentração: Religião e Cultura.

Prof. Dr. Antônio Geraldo Cantarela (PUC Minas) – Orientador

Prof. Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza (PUC Minas) – Examinador

Prof. Dr. Luiz Henrique Lemos Silveira (Faculdade Pitágoras, Teixeira de Freitas, BA)
– Examinador

Prof.^a Dr.^a Mariana Ramos de Moraes (PUC Minas) – Examinadora

Prof. Dr. Steven Engler (Mont Royal University, Canada) – Examinador

Belo Horizonte, 16 de dezembro de 2019

Agradecimentos

Agradeço a Deus, aos sagrados Orixás, aos espíritos guias e protetores de Umbanda.

Agradeço a Ana Paula, minha esposa; a Izabel, minha filha, e a João, meu filho, por darem sentido a minha existência. Agradeço também pelo apoio e paciência, mesmo quando o doutorado diminuiu nosso tempo de convivência.

Agradeço a minhas três famílias que sempre me apoiaram, neste momento e em tantos outros. Minha família de sangue, especialmente a Cris que puxou a fila; minha família escolhida, amigos chapa 2 e Goularts; e minha família de santo da Casa de Caridade Pai Cruzeiro de Aruanda, especialmente à Vera, minha segunda mãe, a Glauco e Claudia, meus padrinhos no santo.

Agradeço a meu orientador, professor Cantarela, e a todos os professores, funcionários e colegas do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, em especial a meu amigo Guaraci.

Agradeço a meus colegas e alun@s do curso de psicologia da PUC Minas pelas trocas e aprendizagens mútuas.

Agradeço aos Terreiros de Umbanda participantes da pesquisa, aos médiuns e sacerdotes que disponibilizaram seu tempo durante as entrevistas e a observação participante. Obrigado Casa de Caridade Pai Cruzeiro de Aruanda. Obrigado Casa de Pai Cipriano. Obrigado Centro Espírita São Sebastião. Obrigado Templo Escola Ogum 7 espadas.

RESUMO

Esta tese teve como objetivo apresentar uma compreensão do processo de desenvolvimento mediúnico na Umbanda e das transformações na subjetividade das pessoas que passam pelo processo na sociedade contemporânea de Belo Horizonte. A metodologia da pesquisa foi empírica qualitativa. A pesquisa enquadra-se, de acordo com a árvore do conhecimento implantada na CAPES, na área de Ciências da Religião e Teologia, subárea das Ciências Empíricas da Religião. A tese fundamenta-se em duas das sub-disciplinas das Ciências da Religião; a Psicologia da Religião e a Antropologia da Religião. A coleta de dados e informações foi realizada em quatro Terreiros de Umbanda da cidade de Belo Horizonte através de entrevistas semi-estruturadas e observação participante. Entrevistamos os médiuns desenvolvendo, definidos para fins da pesquisa como aqueles que estão desenvolvendo sua mediunidade e não começaram a atender incorporados com todas as falanges espirituais que trabalham no Centro umbandista ao qual são vinculados, ou que fazem isso a menos de um ano, e os sacerdotes que os acompanham no processo. A análise do material coletado utilizou-se de uma metodologia inspirada na psicologia fenomenológica e na etnografia. Entendendo a subjetividade como aberta e em constante transformação e a mediunidade como a capacidade de um ser humano em estado não usual de consciência de acessar informações e/ou capacidades que ele não reconhece ter no estado de vigília, junto com a crença que estas informações e capacidades são oriundas do contato com algum ser extrafísico, procurou identificar no campo as principais mudanças subjetivas influenciadas diretamente pelo desenvolvimento da mediunidade na Umbanda e pela inserção em uma comunidade de Terreiro. Os resultados revelam tanto similaridades quanto singularidades entre os processos vivenciados nos Centros de Umbanda participantes da pesquisa. Revelam também mudanças subjetivas nos campos fenomênicos internos e externos das pessoas influenciadas pelo desenvolvimento. As compreensões advindas da pesquisa bibliográfica e, principalmente, da pesquisa empírica permitiram a postulação de fases típicas pelas quais passam os médiuns desenvolvendo em seu processo de desenvolvimento inicial na religião umbandista. Permitiram ainda a proposição de uma releitura da teorização junguiana sobre a incorporação de espíritos e uma indicação sobre como a incorporação de espíritos provenientes de falanges específicas promovem transformações subjetivas nos médiuns desenvolvendo coerentes com as características dessas falanges. A pesquisa abriu a possibilidade de pesquisas futuras que ratificarão e/ou retificarão nossos achados com dados e informações colhidas em outras casas

de Umbanda de Belo Horizonte e/ou de outras localidades. O entendimento de uma subjetividade aberta ao ambiente sugere que modificações nos locais onde o desenvolvimento mediúnico acontece modificam, pelo menos parcialmente, o processo.

Palavras-chave: Umbanda, Mediunidade, Médiuns Desenvolventes, Subjetividade, Pesquisa Empírica, Pesquisa qualitativa, Ciências da Religião.

ABSTRACT

This doctoral thesis had the objective to present a comprehension about the mediunity development process in Umbanda and the subjectivity changes that take place with the people that go through the process in the modern society of Belo Horizonte. The methodology used in the research was empirical and qualitative. The research fits in the Sciences of Religion and Theology area, subarea of Empirical Sciences of Religion, based in the tree of knowledge implanted in CAPES. The thesis is grounded in two sub-disciplines of Sciences of Religion, the Psychology of Religion and the Anthropology of Religion. The information and data collect took place in four Umbanda's Centers in the city of Belo Horizonte, through participant observations and semi-structured interviews. We interviewed developing mediums, defined in this research as mediums that did not begin to work incorporated with all the spiritual groups that work in the Umbanda's Centers where they are developing, or the ones that work for less than one year, and the clergyman that goes through with them in the process. The analysis of the material collected used a methodology inspired in the phenomenological psychology and in the ethnography. Understanding subjectivity as open and in constant transformation, and mediunity as the capacity of a human being in non usual state of consciousness to access information and/or capacities that he does not recognize having in the usual state of consciousness with the belief that those information and capacities come from the contact with a extra-physical being, we try to identify the major changes in subjectivity influenced by the development of mediunity in Umbanda and the insertion in the Terreiro's community. The results shows similarities and singularities between the processes experienced in the Umbanda's centers participants in the research. They also show changes in the external and internal phenomenological fields influenced by the development of mediunity. The comprehensions that come from bibliographic studies and, mostly, from the empirical research allowed the postulation of typical stages that the developing mediums go through in the beginning of their mediunity development in the religion. It also allowed a new reading of junguian theory about incorporating spiritual beings and gave a indication about how the incorporation of spirits coming from specific phalanges promote changes in subjectivity consistent with the features of the phalange. The research points to the possibility of future research that will ratify or rectify our findings with data and information coming from other Umbanda's Centers in Belo Horizonte or other cities. The understanding about subjectivity as open to the environment suggest that different locations modify, at least partially, the process

Key-words: Umbanda, Mediunity, Developing Mediums, Subjectivity, Empirical Research, Qualitative Research, Sciences of Religion.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Três estruturas da Casa de Caridade Pai Cruzeiro de Aruanda, o congá à esquerda, a casa de exu à direita e a garagem onde ficam os consulentes à frente	p. 101
Figura 2 - O congá da Casa de Caridade Pai Cruzeiro de Aruanda	p. 101
Figura 3 - O altar da Casa de Caridade Pai Cruzeiro de Aruanda	p. 102
Figura 4 - Congá do Centro Espírita São Sebastião	p. 103
Figura 5 – Tronqueira	p. 104
Figura 6 - Altar do Centro Espírita São Sebastião	p. 104
Figura 7 - Altar da Casa de Pai Cipriano	p. 105
Figura 8 – Estandartes	p. 105
Figura 9 - Atabaques da Casa de Pai Cipriano	p. 105
Figura 10 - Congá da Casa de Pai Cipriano	p. 106
Figura 11 - Congá do Templo Escola Ogum 7 Espadas	p. 107
Figura 12 - Altar dos ciganos	p. 107
Figura 13 – Assistência	p. 107
Figura 14 - Cruzeiro das almas	p. 107

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	p.13
1.1 Delimitação da pesquisa.....	p.16
1.2 Justificativa	p. 19
1.2.1 Justificativa pessoal	p.19
1.2.2 Justificativa social	p.20
1.2.3 Justificativa para as ciências da religião	p.22
1.3 Ciências da religião na contemporaneidade	p.23
1.4 Religião no Brasil contemporâneo	p. 27
2. UMBANDA	p. 31
2.1 Umbanda no censo de 2010	p. 42
2.2 Os trabalhadores de Umbanda	p. 46
2.2.1 As falanges de Umbanda	p. 49
3. PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO E DESENVOLVIMENTO MEDIÚNICO ...	p. 61
3.1 Mediunidade	p. 64
3.1.1 Mediunidade: visões religiosas	p. 64
3.1.2 Mediunidade: visões científicas.....	p. 65
3.1.3 Mediunidade X psicopatologias	p. 70
3.1.4 Mediunidade como estado não usual de consciência	p. 72
3.1.5 Leitura junguiana da mediunidade	p. 73
3.1.6 Leituras fenomenológicas da vivência religiosa comunitária	p. 77
3.1.7 Vivências simbólicas e rituais	p. 82
3.1.8 Mediunidade como fenômeno de absorção e aprendizagem	p.85
4. PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO EM MÉDIUNS DESENVOLVENTES	p. 90
4.1 Metodologia	p. 90
4.2 Os Centros	p. 98

4.3 Rituais	p. 110
4.3.1 As giras	p. 111
4.3.2 Outros rituais	p. 128
4.4 etapas do desenvolvimento da mediunidade	p. 136
4.4.1 Os entrevistados	p. 139
4.4.2 O Processo: campo fenomênico externo	p. 142
4.4.3 O Processo: campo fenomênico interno	p. 175
 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	 p. 193
 REFERÊNCIAS	 p. 201
 APÊNDICE A – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido	 p. 209
APÊNDICE B – Termo de Compromisso dos Centros Umbandistas	p. 212

1 INTRODUÇÃO

Esta tese de doutorado em Ciências da Religião tem como objetivo pesquisar, no contexto urbano contemporâneo, processos de subjetivação em médiuns desenvolvendo a partir de sua inserção na comunidade umbandista e do início da incorporação de entidades umbandistas.

Ao falarmos em processos de subjetivação nos referimos às transformações na subjetividade, aqui tratada como processual e aberta ao ambiente; logo, essas transformações incluem mudanças intra-subjetivas, intersubjetivas e extra-subjetivas. Ocupamos-nos prioritariamente com as transformações decorrentes do desenvolvimento da mediunidade, aqui definida como a capacidade de um ser humano, em estado não usual de consciência (como o transe, a incorporação, a experiência mística), de acessar informações e/ou capacidades que ele não reconhece ter no estado de vigília, junto com a crença que estas informações e capacidades são oriundas do contato com algum ser extrafísico. Compreendemos que o desenvolvimento da mediunidade acontece sempre em um contexto ambiental específico, e que esse contexto determina parcialmente como ocorre o processo. Assim, características históricas e ambientais da sociedade brasileira contemporânea, da sociedade belorizontina e das comunidades de fé onde realizamos a pesquisa interferem no desenvolvimento mediúnico e serão abordadas na tese.

Essa definição que apresentamos acima trata a existência de seres extrafísicos como verdadeira para aquela pessoa e não como verdade intersubjetiva ou objetiva. Ressaltamos que toda mudança é pluricausal, logo, há sempre vários influenciadores da mudança. Assim, ao dizermos que as transformações decorreram do desenvolvimento da mediunidade, estamos afirmando que este processo foi influência fundamental da mudança, mas não a única causa.

Senra (2015) aponta que a área de conhecimento na qual se insere este pesquisa foi recentemente renomeada na Capes como Área de Ciências da Religião e Teologia, e que podemos perceber esforços para o estabelecimento das diretrizes que delimitam seus campos de pesquisa e atuação. Senra (2016) descreve a árvore do conhecimento e suas subáreas. Nossa pesquisa se encaixa na subárea das Ciências Empíricas da Religião, pois utiliza da pesquisa de campo como fonte principal de informações e dados. Na pesquisa, de caráter qualitativo, utilizo como formas de coleta de dados a observação participante de inspiração

etnográfica e as entrevistas não-estruturadas realizadas com agentes religiosos umbandistas. Na análise dos dados utilizamos uma metodologia advinda da psicologia fenomenológica, que explicitaremos no sub-capítulo sobre metodologia, que prioriza a fidelidade ao discurso dos entrevistados e entrevistadas.

Durante o trabalho de escrita realizamos algumas escolhas discursivas que explicitamos aqui. Grafamos Orixá com letra maiúscula, como forma de buscar isonomia com a figura de Deus, normalmente grafada assim na literatura religiosa. Utilizamos a maiúscula para as várias denominações religiosas: Candomblé, Umbanda, Kardecismo e outras. Também escolhemos utilizar letras maiúsculas quando as palavras Casa, Centro e Terreiro se referem às organizações religiosas. Utilizamos as três palavras durante o texto ao invés de escolher e nos ater a uma delas apenas, contemplando a diversidade de termos usados na Umbanda. Quando nos referimos às disciplinas científicas as iniciais maiúsculas foram utilizadas novamente. Outra escolha foi explicar, no corpo do texto, as palavras relativas a termos umbandistas que não são de conhecimento da população em geral. Fizemos isso na primeira vez que a palavra apareceu na tese.

A escolha do título, Não Chuta que é Macumba, não se refere ao tratamento dado às oferendas umbandistas. Faz referência à expressão popular “chuta que é macumba” utilizada com o sentido de se afastar, chutando pra longe, algo negativo. Esta expressão explicita o preconceito contra as religiões afro-brasileiras, tidas como algo a ser mantido a distância. O título subverte a frase, apontando para a conotação positiva dada à Umbanda pelos médiuns desenvolventes, e também apontando implicitamente para a necessidade social de maior tolerância religiosa.

A tese se divide em cinco partes. Inicialmente apresentamos a delimitação da pesquisa: seu objetivo, sua justificativa, a escolha por realizá-la dentro do campo teórico das Ciências da Religião e o contexto socio-histórico no qual ela se realiza. Em consonância com o conceito de subjetividade utilizado, que a considera aberta ao ambiente e em transformação constante influenciada pelas mudanças ambientais, descrevemos o contexto mais global onde aconteceram os desenvolvimentos mediúnicos estudados na pesquisa. Este contexto mais amplo inclui a cultura ocidental - secularizada, em crise de sentido, individualista e consumista. Inclui também a cultura brasileira contemporânea – mística, sincrética, urbana, com possibilidades de múltiplas pertencas religiosas e vivendo uma desinstitucionalização no contato com o sagrado.

No segundo capítulo apresentamos a Umbanda. Caracterizamos a religião como sincrética, cristã, espiritualista, da natureza, não conversionista e iniciática. Apresentamos três diferentes relatos sobre o surgimento da religião e discutimos a relação da sociedade brasileira com a Umbanda a partir de análises do CENSO de 2010. Falamos também da relação da religião com grupos sociais minoritários, com a natureza e com os prazeres do corpo. Por último descrevemos uma cosmovisão sobre os seres que trabalham na Umbanda, com ênfase nas falanges espirituais

No terceiro capítulo falamos dos processos de subjetivação ligados ao desenvolvimento da mediunidade. Apresentamos o conceito de mediunidade que cunhamos para fins da pesquisa e o conceito de subjetividade que utilizamos. Diferenciamos mediunidade de psicopatologia e focamos em diferentes leituras científicas sobre o fenômeno mediúnico. Falamos de mediunidade como fenômeno místico, como estado não usual de consciência e como assimilação de arquétipos do inconsciente coletivo a partir da leitura junguiana e pós-junguiana. Dizemos também da leitura fenomenológica da vivência comunitária religiosa e das leituras antropológicas sobre vivências simbólicas e rituais e sobre a caracterização da mediunidade como efeito de absorção e de aprendizagem.

No quarto capítulo, o principal da tese, apresentamos a pesquisa empírica qualitativa que realizamos. Iniciamos explicitando a metodologia utilizada no estudo, que coletou os dados através de uma triangulação entre observação participante (de noventa rituais) e entrevistas semi-estruturadas (vinte entrevistados). Descrevemos os quatro Centros de Umbanda participantes e os entrevistados. Apresentamos também os rituais envolvidos no desenvolvimento da mediunidade na Umbanda e teorizamos sobre as etapas do desenvolvimento mediúnico, a principal contribuição inédita de nossa pesquisa. Nesta descrição das etapas utilizamos de aspectos descritivos do processo, como é próprio das Ciências da Religião, e aspectos subjetivos ligados ao que os sujeitos da pesquisa acreditam que aconteceu durante o desenvolvimento de sua mediunidade, ligados a uma leitura religiosa umbandista. Ainda no quarto capítulo apresentamos e analisamos as vinte entrevistas semi-estruturadas a partir das unidades de sentido retiradas dos discursos dos sujeitos de pesquisa e categorizadas pelo pesquisador, seguindo uma metodologia vinda da psicologia fenomenológica. Dividimos as categorias em dois subitens. No subitem que enfoca o campo fenomênico externo falamos dos motivos e motivações para o desenvolvimento da mediunidade, dos fenômenos místicos vivenciados pelos médiuns, do início do desenvolvimento mediúnico, do início das incorporações e dos atendimentos. Neste mesmo

subitem abordamos o manejo do grupo de médiuns, a forma com que os umbandistas lidam com o preconceito, e as mudanças no processo de desenvolvimento como aconteceu com os sacerdotes principais e auxiliares e como ocorre hoje com os médiuns desenvolventes. No segundo subitem, que aborda o campo fenomênico interno, falamos de modificações na subjetividade provocadas pela incorporação de entidades umbandistas, tanto das modificações mais globais quanto das modificações específicas provocadas pela incorporação de diferentes falanges espirituais. Terminamos o subitem apontando as dificuldades e medos que acometeram os médiuns em seu processo de aprendizagem.

Apontamos que na descrição e análise de nossos dados utilizamos de uma duplicidade de linguagens. Utilizamos a linguagem científica, típica das Ciências da Religião, juntamente com a linguagem mítica-religiosa presente no discurso dos sujeitos de pesquisa e de textos teológicos umbandistas. Fazemos isso por considerarmos os dois saberes igualmente importantes, e não reduzíveis um ao outro. Procuraremos apontar no texto quando esta duplicidade de linguagens aparece de forma mais explícita, e diferenciar os dois discursos.

Finalmente, na quinta parte da tese, apresentamos nossas considerações finais à pesquisa.

1.1 DELIMITAÇÃO DA PESQUISA

Neste capítulo introdutório apresentamos a delimitação da pesquisa: a questão norteadora do estudo e seus objetivos, além de operacionalizar os conceitos de religião e mediunidade que utilizamos neste estudo. Falaremos da justificativa pessoal para a pesquisa, o fato de ser interessado e estudioso da psicologia da religião e de ser médium umbandista e ter vivenciado as profundas transformações que o desenvolvimento da mediunidade na Umbanda produziu em meu devir. Apresentaremos também os motivos da escolha das Ciências da Religião para a realização do doutorado, ligados às características desse campo de conhecimento como multidisciplinar e aberto à pluralidade das religiões. Ainda no primeiro capítulo enfocaremos o contexto socio-histórico no qual a pesquisa se realiza, marcado pela secularização e pela crise de sentido moderna. Características da sociedade brasileira como o sincretismo e o misticismo estarão também presentes na caracterização que faremos. Outros aspectos da cultura brasileira, intervenientes no processo, dos quais trataremos são o

crescimento do individualismo, do consumismo e da desinstitucionalização no trato com o sagrado.

Nossa pergunta de pesquisa foi: Como, na sociedade urbana de Belo Horizonte (MG), os médiuns iniciantes vivenciam seu processo de desenvolvimento mediúnico e as transformações subjetivas e relacionais ligadas ao processo? Não formulamos uma hipótese inicial a ser refutada ou confirmada. Acreditamos que uma aproximação do campo menos diretiva nos proporcionaria maior probabilidade de encontrarmos dados e informações novas e relevantes sobre nosso tema. Esta escolha metodológica direcionou nossa escolha dos procedimentos de coleta de dados. Utilizamos na pesquisa de entrevistas semi estruturadas e observação participante de inspiração etnográfica. Falaremos mais da metodologia no subcapítulo inicial da pesquisa empírica.

Para responder a esta pergunta passamos por três passos iniciais: Revisamos a bibliografia, operacionalizando os conceitos principais do estudo a ser utilizados na análise dos dados coletados: mediunidade, processos de subjetivação, Umbanda, entidades umbandistas; e revisamos o estado da arte, nas publicações em Ciências da Religião, sobre mediunidade na Umbanda, procurando pesquisas que trataram do mesmo tema ou de temas semelhantes, como o desenvolvimento da mediunidade em outras religiões. e que pudessem subsidiar nossa análise. Ainda, através da pesquisa bibliográfica, entramos em contato com discussões sobre as características e práticas da contemporaneidade que mais influenciam os processos de desenvolvimento mediúnico.

Iniciamos, então, a pesquisa empírica no campo. Procuramos identificar processos de subjetivação em médiuns desenvolventes a partir dos pontos de vista dos próprios médiuns e dos líderes religiosos responsáveis por acompanhá-los durante o processo, pontos de vista marcados pela leitura religiosa umbandista. Entrevistamos doze médiuns desenvolventes e oito sacerdotes umbandistas, advindos de quatro Terreiros de Umbanda diferentes. Descrevemos as práticas de desenvolvimento mediúnico desses quatro Centros de Umbanda da cidade de Belo Horizonte e analisamos como se inserem nos processos de subjetivação dos médiuns desenvolventes. Para fins dessa pesquisa conceituamos como desenvolventes os médiuns que estão desenvolvendo sua mediunidade e não começaram a atender incorporados com todas as falanges espirituais que trabalham no Centro umbandista ao qual são vinculados, ou que fazem isso a menos de um ano.

A Umbanda, surgida em Niterói (RJ) no ano de 1908, é marcada pelo sincretismo religioso, sendo influenciada por religiões de matrizes africanas, europeias e ameríndias. A Umbanda se fundamenta na crença da convivência e comunicação entre seres humanos encarnados (vivos) e entidades (espíritos desencarnados, encantados e Orixás), e na evolução espiritual como processo contínuo. Os princípios básicos da Umbanda são o amor, a fé e a caridade. A caridade, motor de evolução espiritual, é praticada tanto pelos espíritos (seres humanos desencarnados) que aconselham, benzem, dão passes e outros tratamentos energéticos às pessoas que frequentam os centros, quanto pelos médiuns, que doam seu tempo e energia e funcionam como equipamentos através dos quais os espíritos, encantados e Orixás se comunicam. A Umbanda é uma religião de trabalho, onde o atendimento às pessoas que a procuram em busca de alívio para diversos males é prioritário, e as questões teológico-filosóficas são secundárias. O entendimento umbandista sobre caridade é operacional, diz de ajudar o outro sem cobrar pelos atendimentos, numa postura de doação. A caridade realizada pelos espíritos diz da abertura para incorporarem, se colocando em uma posição inferior daquela que ocupam atualmente, para ajudar as pessoas. Acredita-se na Umbanda que para um espírito ter permissão divina para trabalhar incorporado ele precisa ter algum nível de superioridade em comparação com os encarnados: superioridade moral, superioridade de conhecimento ou as duas ao mesmo tempo.

O trabalho dos médiuns é a principal atividade executada nos rituais da religião umbandista. Os médiuns desenvolventes, aqueles ainda não inseridos nas linhas de trabalho ou inseridos nelas recentemente, são os que passam por processos mais intensos de construção, desconstrução e reconstrução da subjetividade, tanto por estarem iniciando o contato mais próximo com as entidades quanto por se inserirem em uma nova comunidade. Quando falamos de linhas de trabalho estamos nos referindo às funções de atender aos consulentes estando incorporados com as entidades umbandistas: Orixás, espíritos ou encantados. Esclarecemos que quando falamos de subjetividade não estamos nos referindo apenas ao mundo íntimo do sujeito e sim a um “eu” que se abre para o mundo, onde estão as coisas e os outros sujeitos, e que se modifica neste contato.

Durante a pesquisa entendemos a incorporação de entidades na Umbanda utilizando de duas realidades superpostas. A primeira é a realidade teológica umbandista, que acredita que o médium permite que seu organismo seja utilizado por outro ser, através do acoplamento de sua energia vital com a energia vital da entidade. A segunda é a realidade científica. Dentre as várias possibilidades científicas disponíveis para entendermos o processo mediúnico

utilizamos as leituras psicológicas junguiana e transpessoal, que postulam que o médium entra em estado não usual (alterado) de consciência e adquire outro padrão de funcionamento, e uma leitura etnográfica que entende a incorporação como fenômeno de absorção e aprendizagem. Trabalhando com dois tipos de conhecimento diferentes, o científico e o teológico-umbandista, recorreremos tanto a fontes primárias escritas por umbandistas quanto a fontes secundárias escritas por pesquisadores da religião. Salientamos que essa divisão não apresenta categorias mutuamente exclusivas, pois há pessoas que são tanto pesquisadoras da religião quanto umbandistas.

1.2 JUSTIFICATIVA

Apresentaremos as justificativas para a realização da pesquisa, divididas em três itens: a justificativa pessoal, a justificativa social e a justificativa para a escolha das Ciências da Religião como campo disciplinar.

1.2.1 Justificativa pessoal

Acreditamos que em toda pesquisa existe a questão da implicação pessoal do pesquisador. São várias as propostas metodológicas para se lidar com essa questão dentro das Ciências da Religião. Na pesquisa que propomos utilizaremos a proposta de nos posicionar, informando aos leitores e leitoras da nossa vinculação com a Umbanda.

Algumas das propostas para solucionar o problema da implicação pessoal de quem estuda religião vão desde o ateísmo metodológico à necessidade de empatia pelo objeto. Outra proposta metodológica no tratamento científico das religiões aponta para a necessidade de se explicitar as próprias convicções em relação à religião e eventuais laços com igrejas, templos, terreiros ou quaisquer outras formas institucionalizadas de religião (NUNES, 2007, p.105).

Quando fiz o mestrado o objetivo foi me capacitar para lecionar psicologia. Hoje, tendo lecionado há mais de vinte anos, surge a vontade de ampliar minha atuação me capacitando como pesquisador, em um tema de interesse central em minha vida e sobre o qual há muito a pesquisar. Tenho interesse desde a graduação em psicologia (concluída em 1997)

pelas Ciências da Religião, principalmente pela Psicologia e Antropologia da Religião, e delas venho me aproximando através dos pontos de vista da Psicologia Analítica Junguiana, da Gestalt-Terapia (uma das psicologias humanistas-fenomenológicas) e da Etnografia. O tema ganhou maior importância a partir de 2010, ano em que me inseri em um Centro de Umbanda como médium desenvolvendo. Dois anos depois me tornei médium de trabalho na Casa de Umbanda Casa de Caridade Pai Cruzeiro de Aruanda.

1.2.2 Justificativa social

As sociedades ocidentais, a partir da modernidade, passaram por um processo de secularização. Casanova (1994) sintetiza três posições distintas sobre a secularização, e afirma que somente a primeira se manteve quando confrontada com os dados de pesquisa produzidos: 1) secularização significa diferenciação da religião das esferas seculares, fim da religião como macro-estrutura social; 2) significa declínio das crenças e práticas; 3) significa restrição da religiosidade na esfera privada.

Na segunda metade do século XX surgem críticas ao conceito de secularização, apontado como trans-histórico, linear e eurocêntrico. O próprio Peter Berger (2001), autor criador do conceito, que afirmava que o pluralismo religioso e o individualismo diminuiriam a força e o papel das religiões a ponto delas se tornarem irrelevantes na contemporaneidade, voltou atrás em 1999.

Assim, o estudo que apresentamos se insere nesta sociedade onde a religião não é mais a principal organizadora cultural, mesmo que continue sendo praticada pela maioria da população e importante na esfera privada.

A religião ocupa espaço importante na vida de muitos brasileiros. O censo de 2010 mostra que 92% dos brasileiros se identificam como sujeitos que têm uma religião (CENSO, 2014). Propomos pesquisar em comunidades religiosas urbanas os processos de subjetivação de sujeitos se inserindo nestas comunidades. Processos estes que são construídos na interface de vivências intra-subjetivas, intersubjetivas e psicossociais.

Acreditamos que o desenvolvimento da mediunidade e a inserção na comunidade religiosa do Centro umbandista no qual o desenvolvimento acontece é profundamente

influenciado pelas características da contemporaneidade e da localidade (Brasil, Minas Gerais, Belo Horizonte) onde as vivências acontecem. Os sujeitos que ingressam em uma comunidade religiosa umbandista começam a compartilhar símbolos e sentidos. Alguns desses símbolos são pautados por uma afroperspectiva, influenciados pela raiz africana da religião, sendo contracultural em relação à cultura dominante branca, de classe média, e consumista da sociedade brasileira contemporânea. A Umbanda é ligada historicamente a extratos socioeconômicos pobres, mestiços e periféricos, tendo sido utilizada para tratamento de enfermidades e aflições por pessoas que não tinham acesso à medicina e psicologia convencionais. Tem ainda aspectos encantados, acreditando em magia e na interferência dos espíritos no mundo dos vivos, e ecológicos. Na Umbanda esses aspectos contraculturais coexistem com outros que são coincidentes com a cultura brasileira hegemônica: o cientificismo e a moralidade cristã. Nas diferentes Umbandas esses sentidos culturais e contraculturais convivem, pesando mais para o lado contracultural nas Umbandas mais influenciadas pelos Candomblés e mais para o lado hegemônico nas Umbandas mais influenciadas pelo Kardecismo. Estas diferentes vinculações de sentido interferem tanto no preconceito social contra a Umbanda quanto na subjetividade dos médiuns desenvolvendo que se encontram frente à tarefa de integrar duas cosmovisões distintas em um todo integrado. Estudar este fenômeno se reveste de importância para a sociedade, à medida que descortina aspectos de seu funcionamento quando em contato com seus extratos minoritários.

A Umbanda compartilha com a sociedade brasileira as características do sincretismo e da urbanidade. Estudar a Umbanda como manifestação simbólica tipicamente urbana e brasileira nos permite compreender como uma sociedade em transformação resgata e modifica saberes míticos tradicionais e como os sujeitos que participam desses processos sociais e míticos se transformam e se constroem frente a essas múltiplas influências. A Umbanda “organiza e reflete relações sociais e as condições de existência de seus praticantes, tornando-se extremamente importantes na formação da identidade destes” (LEME, 2006, p. 9).

A pesquisa poderá enriquecer o campo ao estudar uma religião nova, com pouco mais de 100 anos, e tipicamente brasileira. Sanchis (2012) aponta que a religiosidade brasileira é mística, acreditando na presença de seres extrafísicos entre nós, e sincrética; assim como a Umbanda. Para o autor, o Brasil possui uma identidade/projeto que busca que as múltiplas identidades não se percam nem se misturem, que possam se enriquecer criativamente. Sanchis (2012) afirma também que coexistem no Brasil afirmações identitárias claras e porosidade identitária religiosa. A afirmativa sobre o projeto brasileiro, escrita em outro contexto

histórico, nos parece hoje exageradamente otimista. O que percebemos atualmente é um recrudescimento de posturas excludentes e preconceituosas, ligadas a uma projeção política e social de grupos de poder que preferem um país mais monolítico e pautado por uma leitura cristã fundamentalista.

Terminada a justificativa social do estudo, passaremos a falar dos motivos e motivações para a escolha do campo disciplinar das Ciências da Religião para a realização da pesquisa.

1.2.3 Justificativa para as Ciências da Religião

O desenvolvimento da mediunidade na Umbanda e suas repercussões na subjetividade dos sujeitos são claramente, fenômenos religiosos. Um fenômeno religioso pode ser pesquisado por várias disciplinas científicas. Escolhemos pesquisar dentro das Ciências da Religião por perceber que esta ciência proporciona uma aproximação complexa e plural de um objeto que é multifacetado e complexo (GRESCHAT, 2005; USARSKI, 2006; USARSKI, 2007).

As Ciências da Religião foram constituídas por saberes advindos de várias outras disciplinas. Esta herança facilita sua abertura ao conhecimento produzido em outras áreas, que se somam ao conhecimento produzido dentro de suas fronteiras. Nomearemos de subdisciplinas (USARSKI, 2007) essas disciplinas constituidoras e também outros núcleos de conhecimento existentes atualmente dentro das Ciências da Religião. Nossa proposta de pesquisa perpassa por duas subdisciplinas: a Psicologia da Religião e a Antropologia da Religião. Outro ganho epistemológico das Ciências da Religião importante para nossa pesquisa é a inclusão da mística, cujo estudo pede uma expansão para além da racionalidade tecno-científica.

Ainda a respeito da epistemologia nas Ciências da Religião, apontamos que sua proposta de um pluralismo metodológico onde tanto a objetividade (ou inter-subjetividade, como preferimos) quanto a subjetividade do pesquisador são importantes, faz parte de nossa pesquisa. Buscamos objetividade, ou melhor, intersubjetividade quando descrevemos nossa observação participante e/ou os discursos de nossos entrevistados e entrevistadas. A subjetividade aparece quando o autor diz de suas vivências com a Umbanda, e quando analisa

de acordo com seu referencial teórico e vivencial o que foi descrito. Assim, uma pesquisa embasada nesses princípios pode ser oportunidade de pensarmos, enquanto campo de saber, nas possibilidades e dificuldades da proposta.

Consideramos que as Ciências da Religião é um campo de saber adequado para a consecução desta pesquisa também por se aproximar dos fenômenos religiosos sem pretender emitir um julgamento moral sobre a validade das religiões e vivências religiosas a partir de um ponto de vista doutrinário ou julgar uma religião como sendo melhor ou pior que outras. As Ciências da Religião “aproximam-se de seus objetos por um interesse primário isento de motivos apoloéticos ou missionários” (USARSKI, 2006, p.17). No caso desta pesquisa esta característica se investe de especial importância por dois motivos: a característica da Umbanda de ser uma religião alvo de intolerância religiosa no Brasil, que pressiona para uma visão negativa da mesma, e a vinculação pessoal do pesquisador com a Umbanda, que pressiona para uma visão positiva. Assim, “a consciência da relatividade e a postura de um não etnocentrismo diante das expressões múltiplas no mundo religioso” (USARSKI, 2006, p.17) e a proposta de se aproximar empiricamente do objeto de estudo se abrindo aos saberes advindos do campo de pesquisa e dos interlocutores são essenciais para responder à pergunta de pesquisa e para a consecução dos objetivos da pesquisa, que apresentamos na introdução da tese.

Autores das Ciências da Religião e áreas afins como Queiruga (2007) e Panasiewick (2016) propõem o encontro inter-religioso respeitoso. Esta pesquisa, dentro do Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, pode contribuir, ainda que de forma singela, neste processo.

1.3 Ciências da Religião na Contemporaneidade

Um dos efeitos da complexidade da religião como objeto de estudo e de suas multifacetadas formas de apresentação nas vivências humanas é uma pluralidade de conceitos, metodologias e pontos de vista através da qual ela é estudada. Há vários conceitos, relativamente diferentes, que definem religião e religiosidade (GRESCHAT, 2005; VALLE, 2007; SCHMIDT, 2007). Poderíamos utilizar uma grande quantidade deles para identificar o desenvolvimento da mediunidade na Umbanda como um fenômeno religioso. Neste projeto

utilizaremos o conceito de religião de Oliveira e Ribeiro (2013, p.205): um fenômeno “de organização humana e, portanto, cultural. Conjunto dos modos de crer e compreender a vida e as relações sociais que conformam as instituições, o corpo doutrinário, visão de mundo, sentido moral, práticas rituais e bens simbólicos”, complementado pelo que diz Valle (2007) que acredita que a religião é mais do que a institucionalização da religiosidade (apesar do aspecto institucionalizante não poder ser ignorado). Para o autor religião é “uma atitude, isto é, uma maneira de ser diante de alguém ou algo. Estrutura-se como uma síntese dinâmica, orientada por metas, normas e valores que são assimilados pelas pessoas a partir do que são, sentem, pensam e... buscam” (VALLE, 2007, p.131). No caso da atitude religiosa este algo ou alguém inclui tanto o transcendente quanto a comunidade religiosa. Sendo assim, a religiosidade “não pode ser reduzida apenas a uma ideia ou sistema de crenças e práticas adotado por alguém” (VALLE, 2007, P.131), visto que a pessoa acaba por transformar subjetivamente o que recebe nas relações sociais.

Consideramos, junto com Maluf (2011), que a religião e as religiosidades não são produtos naturais fixos, ao contrário, estão em constante transformação como produtos de diferentes agenciamentos sociais. A proposta da autora para o estudo da religião inclui focar “no que os sujeitos fazem, em como enunciam o que fazem e pensam, e em como esses enunciados se constituem por sua vez em práxis social” (MALUF, 2011, p.9).

Uma das vertentes de pesquisa que norteia esta tese de doutorado é a compreensão de como a contemporaneidade influencia na vivência religiosa humana. Vários autores (FRANKL, 1995; FREITAS; PAIVA, 2012; GIOVANETTI, 1999; LIBANIO, 2011; ROESE, 2013; ROESE; SCHULTZ, 2014; VALLE, 2007) dizem que, no mundo moderno, a vinculação da verdade com a ciência suplantou a vinculação da verdade com a religião, predominante na idade média. Existia a perspectiva, hoje considerada ingênua, de que os avanços tecnológicos resolveriam a maioria das questões humanas e produziriam aumento do bem estar geral.

A falsa promessa de felicidade suprema, de uma espécie de paraíso ou de salvação que viria com o desenvolvimento, já não era mais o discurso religioso, mas da ciência moderna. Ora, o modelo de desenvolvimento não trouxe a prometida felicidade, antes revelou tantas contradições que a humanidade é capaz de produzir que a crise existencial se tornou inevitável diante da constatação da impossibilidade e da irrerealidade da promessa. (ROESE; SCHULTZ, 2014, p.494-495)

Na contemporaneidade, com a quebra desta esperança, entra em cena uma crise de sentido. Esta crise é percebida na relação do ser humano com o mundo:

com o mundo circundante – o meio ambiente, o mundo humano – a sua relação com o outro – deteriorada pela violência, e o mundo próprio – cujos sintomas de mal estar se evidenciam no agravamento das doenças físicas e psíquicas na atualidade, e na incapacidade de realização da sua capacidade de responsabilidade com o mundo, o outro e consigo mesmo. (ROESE, 2013, p.1611-1612)

Esta crise de sentido é provocada, por um lado, pela dilapidação dos sistemas tradicionais de valor que nos norteavam (ligados no ocidente à religião cristã, ao modo de produção capitalista e à família burguesa) e por outro pela vontade de sentido que constitui a vivência humana. Para responder a essa crise de sentido surge uma tendência de retorno do sagrado. “Secularização e vitalidade religiosa coexistem na cultura ocidental contemporânea” (FREITAS; PAIVA, 2012, p.11). Assim, o ser humano contemporâneo se percebe frente à tarefa de se constituir frente à crise de sentido influenciado por um mundo em constante transformação e onde coexistem sistemas de valores diferentes. Um mundo complexo e multifacetado.

O sagrado que retorna na contemporaneidade o faz de forma transformada. Uma primeira transformação importante apontada por Gauchet (2004) e por ele nomeada como saída da religião acontece quando a religião deixa de ser a única fonte de emanção das leis e costumes, se tornando uma influência entre outras. Ao contrário do que ele percebe acontecendo nas sociedades primitivas, quando o sentido era heterônomo e os seres humanos negavam completamente sua potência, na contemporaneidade há autonomia tanto dos seres humanos quanto dos Estados frente à religião. Para Gauchet (2004) quando isso acontece não podemos mais falar em religião em estado puro, apesar de haver ainda traços de religião que influenciam o viver. Ele volta a esta questão em 2008, quando afirma que

Assistimos a dois processos simultâneos: a uma saída da religião, compreendida como saída da capacidade do religioso em estruturar a política e a sociedade, e uma permanência do religioso na ordem da convicção última dos indivíduos (GAUCHET; FERRY, 2008, p.41).

Outra transformação, apontada por Vattimo (1998; 2006), é a perda da força dos grandes discursos. Vattimo considera que nosso tempo vive o fim da metafísica, como verdade última e imutável. Ele considera que a hermenêutica, como interpretação individual ou grupal da verdade, superou a metafísica na forma de ler o mundo. Superou também a metafísica na leitura bíblica, que para ele teria como único limite a consideração do amor como verdade crística.

A única verdade que as Escrituras nos revelam, aquela que não pode, no curso do tempo, sofrer nenhuma desmistificação – visto que não é um enunciado experimental, lógico, metafísico, mas sim um apelo prático – é a verdade do amor, da caritas (VATTIMO, 2006, p.71).

Vattimo (1998) aponta que a religião na contemporaneidade terá um discurso débil, desprovido de dogmas e ligado a alguns princípios básicos. A isto ele chama secularização; que estaria ancorada na kenosis, no rebaixamento de Deus ao nível humano pela encarnação de Cristo. Assim como Deus se rebaixou ao se tornar Filho e habitar a carne, também a igreja deve se rebaixar e apostar em uma religião mais ligada à vida cotidiana. Ele aponta que na religião católica este discurso débil se ligaria potencialmente a uma postura mais caritativa e de valorização da alteridade. Para Vattimo (1998; 2006) a religião cristã é a mais preparada para dar esse salto, por já trazer em seu íntimo a proposta secularizante via kenosis. No livro *Idade da Interpretação* (2006) o autor afirma que “o cristianismo introduz no mundo o princípio da interioridade, com base no qual a realidade objetiva perderá pouco a pouco o seu peso determinante” (Vattimo, 2006, p.67). Não concordamos com essa afirmação, apesar de percebermos que assim se deu na Europa (e no que se convencionou chamar de mundo ocidental). Parece-nos que as religiões da natureza (das quais falaremos depois para situar a Umbanda) têm tanto potencial quanto o cristianismo para trilhar esse caminho.

Camurça (2008) discute a questão da secularização/ressurgimento do sagrado a partir da eclosão de Novos Movimentos Religiosos. Esses movimentos possuem tanto características do sagrado, como utilização de mágica e experiências místicas, como características seculares como o individualismo e a lógica científica. Apesar de mais aparente nestes movimentos, esta duplicidade estaria presente em todas as religiões contemporâneas, como espírito de época. No caso brasileiro, Sanchis (1998 apud CAMURÇA 2008) aponta

uma cosmovisão espiritualista. Esta cosmovisão, ligada a uma concepção pré-moderna, é mesclada ao individualismo e a uma leitura científica (pseudo-científica) dos fenômenos, em uma bricolagem de reencantamento racionalizado. Vários autores que escrevem sobre Umbanda dizem que essas características a definem e diferenciam de outras religiões, pela forma maciça com que aparecem nesta religião brasileira.

1.4 Religião no Brasil contemporâneo

Uma característica central da religiosidade brasileira contemporânea é a desinstitucionalização (SANCHIS, 2013) que implica uma menor influência institucional na forma dos seres humanos vivenciarem sua fé, com menos apego aos dogmas (como aponta Vattimo) e com tendência por “construção de universos simbólicos particulares, com elementos emprestados a cosmovisões e corpos de orientação institucionais variados” (SANCHIS, 2013, p.14). Esta característica aparece de forma diferenciada na Umbanda, uma religião especialmente sincrética que não tem uma organização central que determine a validade dos dogmas e rituais; onde cada Terreiro determina (em parte) o que é lícito. Assim, como existe grande variância entre os Terreiros, os seres humanos podem, além do que foi dito, escolher um Terreiro que coincida mais com sua cosmovisão individual.

Esta característica coincide com a tendência contemporânea global de aumento do individualismo, mesmo que seja possível argumentar que há fortes influências dos microgrupos de pertencimento na escolha individual de vinculação e trânsito religioso. O censo de 2010 aponta na direção da desinstitucionalização, com o aumento daqueles que se declaram sem religião (sem vinculação a uma igreja), hoje o terceiro grupo mais numeroso (depois dos católicos e evangélicos) abrangendo 8% da população, e também o aumento dos evangélicos genéricos (que circulam por várias igrejas evangélicas) que hoje são 5% da população. Muitos fiéis de outras religiões transitam esporadicamente pela Umbanda.

A pluralidade religiosa é outra característica da religião no Brasil (CAMURÇA, 2013; PRANDI, 2013; SANCHIS, 2013). Os brasileiros e brasileiras contemporâneos transitam pelas religiões, tanto modificando sua pertença principal quanto frequentando mais de uma religião. Alguns teóricos das Ciências da Religião afirmam que estas duas características, desinstitucionalização e pluralidade, marcam o secularismo mais do que simplesmente a perda

da força da religião na sociedade. Esta bricolagem religiosa coincide com a própria formação histórica do povo brasileiro, onde a bricolagem entre várias etnias se fez presente (não sem conflitos).

Outra característica histórica contemporânea que se faz presente na vivência religiosa brasileira é o consumismo. Camurça (2013) percebe no Brasil a oferta de serviços e bens religiosos simbólicos acontecendo em um ambiente de competição e livre oferta, e a vivência religiosa se aproximando da vivência de compra de produtos religiosos customizados. Nesta direção escreve Cumino:

Há um mercado religioso expondo, fazendo ofertas e promoções de seus ‘produtos’, depreciando seus ‘concorrentes’ e colocando o ‘consumidor’ muito a vontade para trocar de ‘fornecedor’ ao sabor do vento, desde que venham a engrossar suas fileiras; é isto que importa para somar números nas ‘marchas’, passeatas e conglomerados públicos e privados, que possa mostrar sua força de manobra política na conquista de eleitorado, voto e poder (CUMINO, 2015, p.188).

Como maior expoente deste tipo de religião, apontamos as Igrejas Evangélicas de grande inserção midiática (afinal, na vivência consumista a propaganda é a alma do negócio) e que se ancoram na teologia da prosperidade. Outras religiões, principalmente aquelas de menor inserção na mídia e/ou que não tentam converter ou fazer proselitismo, acabam tendo reduzido seu número de fiéis neste ambiente volátil de competição.

A sociedade brasileira tem visto o agravamento de preconceitos religiosos e ouvido discursos de ódio contra religiões espiritualistas, principalmente contra aquelas influenciadas mais fortemente por matrizes africanas (Candomblés e Umbandas), principalmente por parte de alguns líderes religiosos evangélicos que ocupam crescente espaço nos meios de comunicação e na política (MARIANO, 2007). A este respeito se pronuncia Roesse (2013, p.1625): “Os instintos do ser humano comum se apresentam hoje cada vez mais ameaçadores, pois se aglutinam aos fundamentalismos religiosos e políticos e tendem a alcançar uma hegemonia e uma uniformização geral na organização da massa anônima”. Teixeira (2007) entende que o agravamento dos preconceitos religiosos se deve à perda de sentido da existência ocorrido na contemporaneidade. O autor afirma que frente a essa carência de sentido e à pluralidade de opções religiosas existentes, o sujeito pode responder se abrindo às

diferenças ou adotando posturas fundamentalistas. As posturas fundamentalistas se ligam a duas estratégias defensivas: na primeira “ocorre um fechamento comunitário, é a estratégia do gueto. No segundo caso, mais ameaçador, adota-se a estratégia da cruzada, ou seja, o caminho da reconquista da sociedade em nome da tradição religiosa particular” (TEIXEIRA, 2007, p.13). Essa segunda estratégia pode facilmente descambar para atos de violência, tanto simbólica quanto física, como temos visto com frequência na sociedade brasileira atual.

No ranking das denúncias por intolerância religiosa, entre 2011 e 2014, encontramos que a intolerância às religiões de matrizes africanas são as campeãs em denúncias totalizando 75, seguidas pelas manifestações cristãs evangélicas com 58, espíritas com 27 e católicas na casa dos 22 registros (BRASIL, 2014). Estes números ganham proporção mais adequada se lembramos que apenas 0,3% da população brasileira se declara pertencente às religiões de matriz africana (TEIXEIRA, 2013). Assim, os 75 registros ocorreram em uma população muito menor numericamente, mesmo considerando que há uma sub-nomeação no CENSO por alguns adeptos de religiões de matrizes africanas não se nomearem como tal por razões ligadas à intolerância e ao racismo religioso.

Pesquisas que propõem dar voz a sujeitos membros de religiões alvos de preconceito religioso, como a Umbanda, podem ser parte do processo de defesa dessas minorias religiosas ao dar visibilidade a elas em um ambiente acadêmico, onde existem sujeitos que funcionam como formadores de opinião. Apesar deste não ser o objetivo principal do estudo, contribuir para esta mudança fez parte da motivação pessoal do pesquisador. Passaremos agora ao segundo capítulo da tese.

Até aqui delimitamos a pesquisa, apresentando seus objetivos e sua questão norteadora: Como, em Belo Horizonte, os médiuns iniciantes vivenciam seu processo de desenvolvimento mediúnico e as transformações subjetivas e relacionais ligadas ao processo? Apontamos que para responder à pergunta utilizamos de uma metodologia, que será apresentada no capítulo quatro, colhendo dados a partir de entrevistas semi-estruturadas e da observação participante, e os analisando através de um olhar influenciado pela etnografia, e pelas psicologias junguiana, transpessoal e fenomenológica. As duas primeiras psicologias utilizadas principalmente na compreensão da mediunidade como estado não usual da consciência e a terceira utilizada principalmente como método de análise dos dados. Definimos religião como um devir influenciado, mas não restrito, pela institucionalização; ligado às crenças e cosmovisão dos sujeitos assim como às práticas rituais, bens simbólicos,

doutrina e moral religiosa. Mostramos que trabalhamos ao mesmo tempo com duas visões a respeito da mediunidade, a visão científica e a teológica umbandista; e definimos como desenvolvendo os médiuns que ainda não atendem incorporados ou que o fazem a menos de um ano. Apresentamos, ainda, características das sociedades ocidentais contemporâneas e da sociedade brasileira que influenciam o processo de desenvolvimento mediúnico. No capítulo que se segue apresentaremos a Umbanda, acreditando que características da religião influenciam no desenvolvimento da mediunidade e nas mudanças que promovem nos sujeitos, que não acontecem da mesma forma em toda religião mediúnica.

2 UMBANDA

No segundo capítulo apresentaremos a Umbanda, iniciando pela etimologia da palavra e pelas características definidoras da religião; ser sincrética, cristã, espiritualista e da natureza. Descreveremos brevemente três relatos diferentes sobre o surgimento da religião no Brasil, e falaremos das entidades umbandistas, nos centrando principalmente nas falanges espirituais, os grupos de espíritos com características comuns que trabalham na Umbanda. A teorização sobre as falanges de Umbanda, onde a leitura religiosa umbandista aparece de forma prevalente, será importante na análise dos dados referentes às diferentes modificações percebidas pelos médiuns desenvolvedores quando do início da incorporação de cada um desses grupos de espíritos, um dos aspectos de novidade trazidos por nosso estudo. Trataremos dos números censitários de 2010, que mostram a pequena quantidade de adeptos de religiões de matrizes africanas no Brasil, e os problematizamos discutindo que existe uma subnotificação influenciada pelo preconceito religioso, pelo fato da Umbanda ser religião iniciática e das pessoas não precisarem se tornar umbandistas para desfrutarem de seus bens simbólicos e tratamentos espirituais. Focalizaremos também a maneira não usual pela qual a natureza, os prazeres do corpo, as sexualidades não heteronormativas e os grupos sociais minoritários são tratados na Umbanda, e como essas posturas afastam algumas pessoas e aproximam outras da religião. Estes aspectos históricos e ambientais discutidos a partir dos dados censitários fazem parte da tese por explicitarem o panorama social no qual ocorrem os processos de desenvolvimento mediúnico, e que delimitam parcialmente suas possibilidades.

Atualmente há uma discussão sobre a etimologia da palavra Umbanda e seus significados. Uma corrente mais exotérica a define como sendo de origem sânscrita; outra afirma que a palavra se forma a partir de ajustes de princípios adâmicos ou vatâmicos presentes na escrita ariana e na linguagem védica expressa inicialmente como Aumbhandhan, tendo o sentido de normas e ensinamentos sobrenaturais. Há ainda uma corrente mais histórica, que coloca o vocábulo como sendo proveniente do grupo linguístico de tradição Bantu (OLIVEIRA; JORGE, 2013), mais especificamente dos dialetos Umbundo, Kimbundo e Ambundo, derivando-se da palavra kimbanda, que recebeu no processo de constituição histórica, no Brasil, denominações como Quimbanda, Quibanda, Embanda, Banda fazendo referência ao chefe supremo do culto; ao feiticeiro; ao médico; ao adivinho por vezes; ou ao espaço de macumba ou mesmo o seu ritual religioso (SILVA, 1995).

A Umbanda é marcada pelo sincretismo religioso; sofrendo influências do Espiritismo kardecista, dos Candomblés, da Pajelança e do Catolicismo popular e de práticas orientais (CORRAL, 2010; LAGES, 2007; LAGES, 2003; MARTINS; BAIRRÃO, 2009; SARACENI, 2010). A Umbanda fundamenta sua prática na crença nas inter-relações entre os mundos material/visível e espiritual/invisível, e na possibilidade dos espíritos desencarnados e encantados incorporarem-se aos médiuns e auxiliarem os seres humanos vivos através de conselhos, benzeções, banhos e tratamentos energéticos (CORRAL, 2010; MARTINS; BAIRRÃO, 2009; SARACENI, 2010). Fundamenta também na crença das inter-relações entre seres humanos e Orixás, seres divinos associados à natureza e que acompanham e assistem os seres humanos em seu processo de desenvolvimento contínuo durante múltiplas encarnações. Neste sentido, Oliveira e Jorge (2013) dizem sobre os fundamentos da Umbanda que:

A primeira e fundamental é a relação entre o mundo sobrenatural e o natural. Os umbandistas crêem que há planos de existência de mesma realidade espiritual, ou seja, há o plano onde habitam os Orixás e Ancestrais e o plano onde habitam os seres humanos. (OLIVEIRA; JORGE, 2013, p. 36).

O sincretismo, ligado à falta de uma organização central que estabeleça parâmetros claros sobre o que é Umbanda e o que não é, faz com que cada Terreiro seja diferente dos outros, apesar de algumas características comuns a todos, que estamos apresentando neste texto. Cada centro de Umbanda acaba realizando uma bricolagem própria das várias influências da religião. Refletindo esta característica, Carneiro (2014) afirma que Umbanda são várias, e as agrupa em diferentes escolas umbandistas: Umbanda popular, Umbanda Omolokô, Umbanda Traçada, Umbanda com influências kardecistas, Umbanda de Caboclo, Umbanda Iniciática, Umbanda com influências do Santo Daime e Outras Umbandas.

Podemos pensar que, além dos motivos apontados, a falta de um campo doutrinário unificado se deve também ao fato da Umbanda ser uma religião onde a vivência de contato direto com as entidades espirituais impera. Considera-se que as entidades que trabalham na Umbanda só podem fazê-lo se tiverem alguma vantagem sobre os seres humanos vivos. Pode ser uma vantagem em termos de conhecimento, em termos de desenvolvimento moral, ou as duas ao mesmo tempo. Assim, quando uma entidade pede que se faça algo, mesmo que

diferente do padrão previamente estabelecido, seu pedido tende a ser acatado. A vivência direta tem vantagem sobre a tradição. A essa explicação, de origem religiosa, podemos acrescentar uma explicação simbólica. Durand (1995, p.12) afirma que o símbolo é “uma representação que faz aparecer um sentido secreto, é a epifania de um mistério”. Os Orixás e espíritos que incorporam na Umbanda podem ser entendidos como símbolos, se vistos por esse paradigma. Seriam, assim, mediadores para aquela pessoa entrar em contato com algo que o transcende. Para Durand (1995, p.30-31) este mediador “é pessoal, emana de certo modo do exame livre, ou melhor, da livre exultação, escapando assim a qualquer formulação dogmática imposta do exterior”. Neste mesmo sentido, Mariz (2013), afirma que as vivências místicas dificilmente são institucionalizadas.

Frente ao exposto no parágrafo anterior podemos teorizar que a Umbanda seria, por sua característica de religião de incorporação de espíritos e Orixás, refratária a uma ordenação teológica fechada. Isto acontece porque o contato direto com as entidades umbandistas, dentro de fenômenos que podem ser classificados como místicos (como veremos no próximo capítulo), promove uma compreensão da religião circunscrita ao Centro no qual ocorreram os fenômenos. Cada Centro cria sua própria leitura teológica influenciada pelas entidades que lá trabalham e pela experiência direta com elas. Há vários pontos de concordância, mas também pontos de divergência entre os Terreiros. Uma unificação doutrinária é improvável, pois cada Terreiro valoriza os ensinamentos passados pelas entidades que lá se fazem presentes e não abre mão das singularidades em prol de uma cosmovisão unificada. Consideramos que essa é uma das características que diferencia a Umbanda de outras religiões, apesar de em algum nível o mesmo processo de visões singulares estarem presentes em todas as comunidades religiosas.

A Umbanda, além de sincrética, é também não-proselitista, pois não prega conversão das pessoas que a procuram procurando auxílio; cristã, pois é baseada nos evangelhos de Cristo; espiritualista, pois realiza atendimentos espirituais através de espíritos incorporados em médiuns; e da natureza, pois considera a natureza sacra e o corpo tão importante quanto a alma. A religião umbandista tem como objetivo principal a prática da caridade, e através dela a evolução espiritual dos que participam do processo.

A Umbanda propõe o acolhimento de vivos e não vivos provenientes de substratos minoritários (em termos de poder) da sociedade. A incorporação de espíritos que foram, em alguma de suas encarnações (ou que para reforçar a simbologia da simplicidade se nomeiam

como) espíritos de escravos (pretos e pretas velhas), indígenas (caboclos), crianças (erês), pessoas ligadas à vivência “da rua” e/ou a profissões pouco valorizadas (guardas, policiais, ciganos, prostitutas, malandros, boiadeiros, marinheiros) e migrantes (baianos e nordestinos) reforçam a integração de aspectos negligenciados da formação identitária do povo brasileiro (LAGES, 2003), tanto quanto aspectos arquetípicos pouco valorizados da personalidade dos umbandistas (LAGES, 2003; LAGES, 2007).

Quando nos referimos a substratos minoritários estamos falando de grupos que detém, em determinado momento histórico, menos poder e status social. Seguindo essa lógica, seriam atualmente grupos minoritários: as mulheres, frente aos homens; os negros e indígenas, frente aos brancos; os pobres, frente aos ricos; os gays, lésbicas, travestis, transgêneros e outros, frente aos heterossexuais; os de religiões espiritualistas e da natureza, frente aos cristãos católicos e protestantes. Uma característica das sociedades contemporâneas é o reconhecimento da necessidade de empoderamento desses grupos, e de uma organização social que garanta que eles adquiram os mesmos direitos civis dos grupos majoritários. Esta característica se contrapõe à tendência hegemônica, instituída, de manutenção do poder nas mãos daqueles grupos que atualmente são mais poderosos e têm mais status.

Há três tipos diferentes de relatos a respeito do surgimento da Umbanda (RIVAS; JORGE apud CARNEIRO, 2014, p.65). Baseando-se em um aprofundamento bibliográfico a partir desta ideia, escolhemos nomear esses três relatos como: relato mítico, ligado à figura de Zélio Fernandino de Moraes como fundador da Umbanda; relato histórico, que compreende a formação da Umbanda como fenômeno social a partir da releitura urbana e moderna dos Candomblés realizadas no sudeste; relato institucional, a partir da organização de alguns princípios básicos da religião nos anos 30 e 40 do século XX.

Roger Bastide, pesquisador francês que foi professor da Universidade de São Paulo (USP) e realizou diversas pesquisas de campo sobre religiões afro-brasileiras, traça um histórico dessas religiões partindo dos Candomblés da Bahia, chegando até a Umbanda. Para o autor, as religiões diaspóricas africanas no Brasil se organizaram na Bahia como comunidades onde os descendentes dos negros e negras escravizados conviviam e se protegiam. O Terreiro refazia laços emocionais perdidos, promovia auxílio espiritual e financeiro. Assim, auxiliava na organização emocional e social das pessoas que dele participavam. Com a interiorização, e a distância física entre os fieis de religiões afro-brasileiras causada por ela, começou a ser comum que uma única pessoa, ou um grupo muito

pequeno de pessoas, começasse a atender incorporado com espíritos. Neste segundo momento das religiões diaspóricas africanas perdia-se a vinculação comunitária, sobrando o auxílio imediato a problemas específicos através da consulta aos espíritos. Essas consultas eram, por vezes, uma atividade remunerada. Bastide (1971) acreditava que esta nova formação do culto, mais individualizado, tendia a aumentar as características patológicas presentes nas religiões, que não estariam mais controladas por um aspecto público comunitário. No terceiro momento, com a crescente urbanização, se formam novamente comunidades religiosas. Estas novas comunidades resgatavam algo do caráter comunitário e organizador perdido no segundo momento; apesar de já marcado pelo individualismo moderno. Esta nova leitura das religiões afro-brasileiras; moderna, urbana e com influências do espírito científico da época, promoveu no sudeste a formação da Umbanda, a partir de uma aproximação da macumba carioca - religião de matriz africana surgida nas comunidades marcadamente pobres e negras do Rio de Janeiro no século XIX onde atendimentos eram realizados por sacerdotes incorporados com espíritos - com religiões “brancas” como o kardecismo.

O relato institucional da fundação da Umbanda apresenta a tentativa de organização dogmática da religião e sua legitimação social, iniciada nas décadas de 30 e 40. Cumino (2015), cientista da religião e sacerdote umbandista, nomeia este período de segunda onda umbandista, marcada principalmente pela expansão da Umbanda para outros estados brasileiros além do Rio de Janeiro. O autor aponta uma relação ambígua com o Estado Novo e seu líder Getúlio Vargas. O populismo e o nacionalismo, marcas da política deste período, promoveram a industrialização e a urbanização do Brasil. É neste novo ambiente cultural que a Umbanda floresce e toma contornos parecidos com o que tem hoje. Esta valorização nacionalista não acaba com a perseguição oficial às religiões afro-brasileiras, mas a ameniza; ao mesmo tempo em que valoriza a Umbanda como religião tipicamente brasileira, segundo o espírito de época de busca por uma identidade nacional. No ano de 1934 o estado do Rio de Janeiro coloca a Umbanda sobre jurisdição do Departamento de Tóxicos e Mistificações da polícia. Esta mudança pode ser vista por um viés positivo, pois permitiu e legitimou a atuação dos Terreiros, mas também por um viés negativo, pois o registro na polícia exigia o pagamento de uma taxa (não exigida para as religiões cristãs) e permitia que a polícia fechasse Centros umbandistas cujas práticas fossem consideradas impróprias. Como a noção de impropriedade era subjetiva, abria-se espaço para extorsões e intimidações. Complementando o que diz o autor, apontamos que a valorização estatal aconteceu principalmente para as vertentes mais brancas da Umbanda, com maior influência kardecista,

continuando a perseguição estatal a incidir sobre as Umbandas mais negras, com influências dos Candomblés. Cumino (2015) cita como eventos significativos deste período a realização, em 1934, do Primeiro Congresso de Religiões Afro-Brasileiras em Recife, organizado por Gilberto Freire; a fundação da Federação Espírita de Umbanda do Brasil por Zélio Fernandino de Moraes em 1939 e no ano seguinte o registro em cartório da primeira casa de Umbanda fundada por esse médium anos antes (1908), a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade; e a organização do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda em 1941 no Rio de Janeiro.

O relato mítico do surgimento da Umbanda discorre sobre como o médium Zélio Fernandino de Moraes, na época com dezessete anos, incorpora o Caboclo das 7 Encruzilhadas dentro de uma sessão espírita kardecista e funda uma nova religião. Quando nomeamos o relato como “mítico” não estamos dizendo de algo falso ou fantasioso, segundo o significado da palavra no senso comum. Mítico, para nós, aponta para um nível diferente de significação, também verdadeira. O relato é mítico porque sua importância vem da simbologia nele utilizada, uma simbologia que indica os eixos norteadores centrais da religião, mais do que de sua veracidade histórica. Neste sentido, toda narrativa fundante de uma religião é mítica.

Zélio se preparava para ingressar na carreira militar quando foi acometido por uma paralisia. Os exames médicos não indicavam nada de anormal, mas mesmo assim Zélio não conseguia se movimentar da cintura para baixo. Um dia, ao acordar, anunciou a sua família: “amanhã estarei curado”. No dia seguinte se levantou da cama e andou como se nada tivesse acontecido. O acontecimento espantou seus médicos, e também tios de Zélio, padres católicos, que não conseguiram explicar o que havia ocorrido.

Um amigo da família sugeriu uma visita à Federação Espírita do Rio de Janeiro, situada em Niterói. Ao chegar lá, o médium dirigente pediu que Zélio sentasse à mesa, pois teria importante papel na sessão. Em determinado momento dos trabalhos, Zélio saiu da sala e buscou uma rosa, que colocou no centro da mesa. Os presentes estranharam aquilo, estranharam ainda mais quando começaram a se manifestar vários espíritos que se identificaram como caboclos indígenas ou escravos africanos. Os dirigentes do Centro kardecista começaram então a doutrinar esses espíritos, considerando que eram pouco evoluídos, e lhes negaram o papel de guias nos trabalhos mediúnicos. O espírito incorporado em Zélio então falou:

Se julgam atrasados estes espíritos dos pretos e dos índios, devo dizer que amanhã estarei em casa deste aparelho, para dar início a um culto em que esses pretos e índios poderão dar sua mensagem, e, assim, cumprir a missão espiritual que a eles foi confiada. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E, se querem saber o meu nome, que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim. (CORRAL, 2010, p. 11)

O caboclo anunciou que no dia seguinte aconteceria na casa de Zélio a primeira sessão de uma nova religião cujas bases seriam o evangelho de Cristo e a caridade; disse ainda que enviaria a várias comunidades uma porta voz que convocaria as pessoas que necessitassem de atendimento a comparecer a essa primeira reunião. No dia seguinte, 16 de novembro de 1908, às 20 horas, manifestou-se na casa de Zélio o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Estavam do lado de fora membros do centro kardecista, que foram comprovar se o que foi dito aconteceria, e um grande grupo de pessoas doentes. O caboclo pediu então que entrassem na casa os doentes que se encontravam no lado de fora para que fossem atendidos. A esse trabalho deu o nome Umbanda. Depois se manifestou um espírito de preto velho, pai Antônio, que ensinou o ponto cantado a ser usado para chamar o caboclo. Assim se deu a fundação da primeira casa de Umbanda, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Dez anos mais tarde, por orientação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, Zélio já havia articulado e fundado mais sete tendas de Umbanda (CORRAL, 2010).

Como já apresentamos em outro texto (KAITEL; SANTOS, 2017), Ortiz (1976) aponta que a Umbanda surgiu no Brasil e tem características típicas de nossa cultura, como o sincretismo. Ele aponta que a religião realizou uma releitura de elementos religiosos negros, brancos e índios; a partir de uma percepção marcadamente influenciada pelos costumes da classe média urbana da época. De acordo com o autor, nas décadas de vinte e trinta surgem, no Rio de Janeiro e no Rio Grande do Sul, Terreiros de Umbanda, onde sacerdotes de orientação kardecista começam a utilizar elementos de origem africana em suas religiões. A Umbanda surge em um contexto social de crescente industrialização e escolarização da população. A Umbanda, assim como os Candomblés, centra seus rituais na incorporação ocorrida em estado não usual de consciência. Outras características em comum são a hierarquia, a organização geográfica em Terreiros, o vocabulário. Na direção da influência do Espiritismo Kardecista são marcas umbandistas a doutrina de evolução espiritual, a utilização prioritária de vestimentas brancas e a valorização da ciência que leva a uma roupagem

pseudo-racionalista da religiosidade. Negrão (1993) aponta raízes negras, com leitura encantada do mundo, e ética cristã, com dicotomia marcada entre bem e mal, além de princípios pragmáticos ligados à caridade, de inspiração kardecista. Esta pragmática se liga ao fato da Umbanda ser uma religião de trabalho, ocupando-se da resolução de questões específicas da vida das pessoas, mais do que de doutrinações. A alegria e extroversão dos guias são entendidas pelo autor como forma de viabilizar a aproximação com as pessoas, e a moralidade entendida como motor de desenvolvimento e evolução espiritual.

Segundo Montero (1999), a Umbanda é uma forma de adequação da religiosidade africana às exigências da racionalidade urbana industrial. Assim percebe-se uma característica híbrida, com exigência da modernidade. Vale ressaltar que os estudos atuais sobre a Umbanda, apontam para um resgate e ressignificação positiva dos valores africanos na sociedade urbana. Esta ressignificação acontece mais notadamente em estratos sociais ligados à esquerda política, e nas Umbandas com maior influência dos Candomblés. Nas Umbandas com maior influência do Kardecismo uma moral mais tradicionalista, com desvalorização dos aspectos africanos diaspóricos ainda perdura.

Gostaríamos de pontuar que essa vinculação da Umbanda com a etnia negra, apesar de existente, é menor do que a vinculação dos Candomblés. Para Prandi (2013) e Duccini e Rabelo (2013), esta maior vinculação com os movimentos de afirmação da identidade negra ajuda a explicar o aumento relativo do número de candomblecistas dentro das religiões de matriz africana, quando comparados com os umbandistas. Apontamos mesmo com este crescimento relativo os umbandistas representavam, de acordo com o CENSO de 2010, 69% dos adeptos das religiões afro-brasileiras.

A Umbanda, ainda que brasileira, ter pouco mais de cem anos, e ter surgido como dissidência do Espiritismo Kardecista, é frequentemente confundida com o Candomblé e nomeada como religião afro-brasileira. Isto acontece pela vinculação da Umbanda com camadas mais pobres da população, que são também negras, e por algumas características importantes das religiões tradicionais africanas existentes também na Umbanda.

Existem, certamente, na cultura africana em geral e na religião em particular elementos que se apresentam com certa constância: a presença do sagrado em todas as coisas, relação harmônica entre a arquitetônica do mundo visível e a do invisível, a relação dinâmica entre os vivos e os mortos, o acesso às sucessivas etapas do amadurecimento técnico e humano baseado nos processos pedagógicos de afiliação

e de iniciação, a construção identitária alicerçada sobre o sentido do comunitário. (CANTARELA, 2013, p.99-100)

Poderíamos aprofundar a discussão das inter-relações entre etnia e religião apontando a existência de várias nações no Candomblé brasileiro, cada uma delas ligada a uma etnia africana diferente; discutindo a forma como elas, assim como a maioria dos países africanos, são percebidas pela população em geral como idênticas; discutindo as diferenças entre as religiões tradicionais na África e os Candomblés no Brasil; as influências que cada nação teve na outra. Não sendo este o objetivo desta pesquisa, gostaríamos de apontar apenas que a nação que mais influenciou a formação da Umbanda foi a Angola, de etnia bantu.

Os bantus foram um dos principais povos trazido ao Brasil como escravos. “Segundo dados destacados por Yêda Pessoa de Castro, assessora técnica de línguas africanas do museu de Língua Portuguesa em São Paulo, dos escravos que foram sequestrados para o Brasil, 75% eram Bantos” (FUENTES, 2014, p.183). Estes povos cultuavam os antepassados divinizados (nomeados Minkisis, cujo plural é Inkisis) com os quais se comunicavam em seus ritos religiosos. O povo bantu não se configura como uma etnia, mas como grupo linguístico. Pode-se argumentar, como faz a psicologia analítica, que nosso funcionamento psíquico depende parcialmente de nossa linguagem, pois ela seria a principal estruturante de nossas cognições. Sendo assim, mesmo que de forma mais sutil do que se fossem uma mesma etnia ou sociedade, os bantu acabam apresentando algumas características culturais semelhantes entre si.

Outra forte influência da Umbanda é da nação de candomblé Ketu, de onde foi extraída a maioria dos nomes dos Orixás cultuados. Gostaríamos também de dizer que consideramos a influência do Espiritismo Kardecista tão forte quanto a influência do Candomblé Angola. Podemos argumentar a esse respeito baseando-nos, entre outras coisas, no fato de que as incorporações na Umbanda são principalmente incorporação de espíritos (seres humanos mortos) como acontece no Kardecismo, enquanto no Candomblé o mais comum é a incorporação de Orixás (seres divinos, que não participam do processo de crescimento via reencarnação). Falaremos mais dos seres que participam da cosmovisão umbandista no sub-capítulo 2.2. Apesar de minoritárias quando comparadas às influências do Espiritismo e dos Candomblés, as influências vindas do Catolicismo, da Pajelança e das práticas orientais não podem ser desconsideradas.

Da religião Católica popular vem o sincretismo dos Orixás com os Santos, e algumas práticas similares às dos Congados e Reinados; da Pajelança vem a importância dada aos espíritos de indígenas, nomeados caboclos, e alguns rituais retirados das religiões ameríndias. As práticas orientais aparecem na utilização de técnicas meditativas e curativas, como terapias com cristais e cromoterapias, presentes em alguns Centros.

A Umbanda é reconhecida como uma religião aberta à diversidade sexual. Na Umbanda homens e mulheres de quaisquer gêneros podem ser sacerdotes e médiuns. Há algumas Casas de Umbanda onde homens e mulheres têm funções diferentes, apesar de similares em importância. Isto acontece devido a uma influência vinda dos Candomblés. Em outros Terreiros sacerdotes homens e mulheres executam as mesmas funções. Não se faz distinção também entre orientações heterossexuais, homossexuais e bissexuais (ou outros grupos LGBTTs). Frequentadores e fiéis não heterossexuais são acolhidos em suas diferenças e não são orientados a mudar seu comportamento sexual voltado a pessoas do mesmo sexo ou de ambos os sexos.

Podemos compreender que esta postura inclusiva tem tanto motivos sociológicos quanto motivos teológicos. A Umbanda é uma religião surgida há pouco mais de cem anos, no contexto urbano. Assim, sofre influências da contemporaneidade e da urbanização, tempo histórico e local onde as diversas formas de expressão da sexualidade humana são mais bem acolhidas. Os motivos teológicos derivam do fato da Umbanda ser, ao mesmo tempo, uma religião cristã, por se basear nos Evangelhos de Cristo, e uma religião da natureza. A hermenêutica umbandista dos evangelhos acentua a proposta central de ser uma religião universal, no sentido de estar aberta a qualquer pessoa, independente de seu gênero, e de ser uma religião do amor. Sendo religião do amor, acredita que Deus (chamado também de Zambi ou Olorun) valoriza qualquer união onde as pessoas se amem, independentemente de serem do mesmo sexo ou do sexo oposto. Esta característica foi observada em nossa pesquisa empírica em quatro Casas de Umbanda de Belo Horizonte.

Consideramos que a Umbanda é tanto uma religião cristã espiritualista quanto uma religião da natureza. É espiritualista por acreditar na existência de espíritos (seres humanos mortos) e na possibilidade deles se comunicarem e influenciarem a os seres humanos encarnados (vivos). É cristã por se basear nos ensinamentos de Jesus, já presentes no discurso fundador da Umbanda citado acima. É cristã também via o sincretismo dos Orixás com os santos católicos. Falamos, por exemplo, que São Lázaro é um Obaluaíê porque este santo

desenvolveu ao ponto máximo para um humano as características divinas de acolher e cuidar dos doentes; por esse mesmo motivo ele foi canonizado (numa leitura umbandista, que não coincide com a da Igreja Católica Romana). Há outros seres humanos, e de alguns deles se fala nas lendas do Candomblé, que desenvolveram essas habilidades no mesmo nível e também se tornaram Obaluaiês. Vale a pena notar que se tornaram um Obaluaiê (ser divinizado) e não o Obaluaiê (ser divino). O Obaluaiê foi quem energizou esses seres humanos em seu processo de desenvolvimento na direção da divinação. Pontuamos que a consideração da Umbanda como religião cristã advém de uma leitura feita pelos próprios umbandistas, outras religiões discordam dessa visão, e desvalorizam a Umbanda por não ser cristã.

A Umbanda é também uma religião da natureza, pois considera que ela é tão sagrada quanto o céu, estando o mundo da terra e o mundo espiritual estreitamente ligados. Os ciclos vitais naturais são divinizados, assim como locais específicos da natureza que aumentam nossa ligação com a energia de algum Orixá. Neste sentido se parecem com as religiões africanas subsaarianas. “O vínculo religião/natureza – a sacralização ambiental – gera uma série de traços típicos das religiões africanas” (ANTONACCI, 2013, p. 526). Os prazeres do corpo são vistos como celebração do sagrado, e não como algo que nos desvia dele. Os prazeres do corpo (comida, bebida, sexo, movimento) são necessários a uma boa vida. E podem ser sacralizados. O sexo, por exemplo, pode ser sacralizado tanto pela reprodução quanto pelo amor. Sacerdotes e médiuns podem ter vida sexual, e esta vida sexual pode aproximá-los de Deus. A hilética se equipara em importância à noética; sensações físicas, emoções, pensamento e significação estão presentes na configuração de um único fenômeno transcendente. Sendo as religiões que dicotomizam corpo e espírito/alma majoritárias em nossa cultura, há pressão para que a Umbanda se distancie da influência do Candomblé e da Pajelança de valorizar a natureza.

A simbologia do panteão dos Orixás aponta a necessidade de se estabelecer uma relação de respeito com a natureza. Este símbolo se choca com a postura capitalista, predatória dos recursos naturais, e com a postura social que coloca seres humanos acima da natureza. Ainda que seja contracultural, esta vinculação com a natureza se apresenta chamativa para parcelas da população que têm entre suas ideologias a preservação dos ecossistemas.

A Umbanda é criticada pelo fato de alguns espíritos beberem e fumarem. Argumentam que esses são hábitos ruins e que se fossem mesmo desenvolvidos os espíritos não fariam isso

(essa última argumentação parte principalmente de alguns kardecistas mais conservadores). Alguns umbandistas respondem a isso afirmando que o fumo e as bebidas são utilizados por conterem energias que ajudam a dispersar energias negativas, e que as entidades as utilizam para esse fim apenas. Discordo dessa resposta por dois motivos, um pessoal e outro teológico. Pessoalmente vi muitos exus, pombagiras, caboclos e pretos-velhos beberem e fumarem. Eles não só afirmam gostar como tem bebidas e fumos de preferência, e pedem que a bebida seja preparada de forma específica, adequada ao seu gosto. Por exemplo, meu exu de trabalho (aquele que mais incorpora durante as sessões) fuma preferencialmente charutos e bebe preferencialmente whisky. Além disso, nas conversas realizadas durante a observação participante da pesquisa, diferentes médiuns afirmaram que a quantidade e frequência que as entidades bebem e fumam não provoca malefícios. Disseram também que quando a entidade bebe, ela leva o álcool, não permitindo que o médium fique tonto ao final do ritual ou tenha ressaca no dia seguinte (pelo menos na grande maioria das vezes). Alguns afirmaram inclusive que quando o médium fica tonto isto é prova de mistificação, que ele não estava adequadamente incorporado; a respeito dessa última fala não houve consenso na observação participante realizada.

A necessidade de negar que as bebidas e o fumo além de seus valores energéticos e pragmáticos de dispersar energias negativas têm também o valor de presentear e agradar as entidades tem como base a percepção que os prazeres do corpo são incompatíveis com a evolução espiritual. Essa concepção do corpo vem do Catolicismo e do Espiritismo, religiões que influenciaram a Umbanda. Entretanto, tanto o Candomblé quanto a Pajelança, que também influenciaram a Umbanda, tratam o corpo e a alma como indissociáveis em nosso patamar de evolução, assim como são indissociáveis os seres humanos e a natureza. É baseada nestas influências que se utilizam nos rituais umbandistas plantas, frutas, águas; e que se realizam muitos desses rituais na natureza. A nosso ver, seria incoerente essa grande valorização da matéria viva e a desvalorização do corpo como fonte de prazer e alegria. Esta visão se liga ao fato do Terreiro onde o pesquisador é médium (seguindo a tendência em Belo Horizonte) valorizar os aspectos africanos diaspóricos da religião. Podemos hipotetizar que o mesmo não ocorra nas Umbandas mais brancas (que predominam em São Paulo) onde a influência kardecista se faz mais presente.

2.1 Umbanda no Censo de 2010

Algumas denominações religiosas, principalmente as espiritualistas, apresentam no Censo números menores de fiéis do que realmente têm, pois seres humanos com pertenças religiosas múltiplas preferem historicamente se declararem como sendo de uma religião “mais aceitável” socialmente apesar de frequentarem Centros e Terreiros. A esse respeito se pronuncia Prandi (2013, p.204): “O Censo, entretanto, sempre ofereceu números subestimados dos seguidores das religiões afro-brasileiras, o que se deve às circunstâncias históricas nas quais essas religiões se constituíram no Brasil e a seu caráter sincrético daí decorrente”.

Teixeira (2013) concorda com Gilberto Velho (2003, apud TEIXEIRA 2013) que aponta ser o brasileiro um crente na existência de espíritos e na possibilidade deles se manifestarem e influenciarem os vivos. Os autores nomeiam que metade da população brasileira tem, neste sentido, crenças espiritualistas. Sanchis (apud CAMURÇA, 2008) aponta também esta característica dos brasileiros perceberem relações cotidianas entre espíritos e a realidade terrena. A essa característica cultural damos o nome de encantamento. Apesar disso, apenas 2,02% da população se declarou kardecista no censo de 2010. Os números de umbandistas e candomblecistas, reunidos na (discutível) denominação “religiões afro-brasileiras”, são ainda menores, 0,3% da população. O preconceito ainda existente contra religiões espiritualistas e a memória da perseguição estatal são fatores que ajudam a explicar esse falseamento dos números; outro fator importante é a ausência no Censo de pergunta que verifique se as pessoas frequentam outra religião além daquela à qual se nomeou adepto. A hipótese é que uma pergunta desse tipo desvelaria um número muito maior de kardecistas e umbandistas, visto que essas duas religiões não são religiões de conversão, seus frequentadores não são pressionados a abandonarem sua religião e se converterem. A Umbanda, ao oferecer seus bens simbólicos e serviços espirituais sem a necessidade de conversão se coloca em desvantagem na captação de fiéis, principalmente dentro do ambiente de livre concorrência do qual falamos anteriormente. Contrapomos esta desvantagem à vantagem da Umbanda poder se colocar de forma diferenciada no mercado religioso, não realizando proselitismo e se encaixando na proposta de Vattimo (2006) de uma religião não missionária e que respeita o direito de cada sujeito realizar sua bricolagem religiosa própria. Acreditamos que assim, apesar de uma estagnação dos números de fiéis no Censo, a Umbanda acaba por ter em seus Centros e Terreiros vários fiéis de outras religiões que procuram esporadicamente ou sistematicamente a assistência umbandista. O objetivo principal estaria

garantido, mesmo que a força política vinculada ao número averiguado de fiéis fique prejudicada.

Outra explicação para o pequeno número de adeptos das religiões de matriz africana é o fato de serem religiões iniciáticas, que por motivos teológicos se abrem pouco para serem conhecidas pelo grande público, principalmente via os grandes meios de comunicação de massa. Assim, a Umbanda e os Candomblés se colocam em desvantagem na captação de fiéis frente às religiões Evangélicas e Católica Romana, que possuem grande inserção no rádio e na televisão.

A religião dos orixás continua sendo religião de pequenos grupos, quase fechados em si mesmos. As cerimônias iniciáticas afro-brasileiras não são abertas sequer a todos os membros de um terreiro, não sendo concebível sua exposição a todos, muito menos sua divulgação por meio televisivo (PRANDI, 2013, p.215)

Os números censitários mostram que em 1980 se declaravam seguidores de religiões afro-brasileiras 0,6% da população, já em 2010 eram 0,3%. Além dos motivos já apontados, entendemos que esses números dizem também de um processo interno à religião umbandista, religião de maior número de seguidores entre as afro-brasileiras. Cumino (2015), cientista da religião e sacerdote umbandista, divide os primeiros cem anos da Umbanda em quatro ondas. A primeira onda (1908-1928) diz do nascimento e expansão inicial no Rio de Janeiro; a segunda onda (1924-1944) diz da legitimação e expansão para outros estados da federação; a terceira onda (1945-1990) diz de uma expansão da Umbanda, até 1980, seguida de esvaziamento gradual na década de 90. A quarta onda, atual, diz da busca de maturidade e crescimento lento. O autor acredita que a rápida expansão vivida na terceira onda não se sustentou devido aos sacerdotes e às organizações umbandistas não terem conseguido criar nem um campo doutrinário coeso nem se organizarem para defender seus interesses políticos. Percebemos hoje um início de organização entre as organizações que pretendem ser porta vozes da Umbanda, pressionadas pelo aumento dos discursos de ódio proferidos contra a religião, principalmente por grupos neopentecostais com grande inserção midiática. Já a criação de um campo doutrinário mais unificado é dificultada por uma característica da Umbanda que já surge como sincrética e que continua acolhendo e reformulando práticas advindas de outras tradições religiosas e/ou magísticas; característica essa que levou Patrícia Birman (apud Cumino, 2015), psicóloga e antropóloga, a afirmar que na Umbanda existe permanentemente uma tensão entre a Unidade e a Multiplicidade. Já nascendo híbrida e

continuando aberta a influências exógenas, a Umbanda apresenta diferenças consideráveis no funcionamento de seus templos, nos seus rituais, nos processos de desenvolvimento de seus médiuns e consulentes. Estas diferenças dificultam que os sacerdotes e organizações, consigam se organizar e se tornar atores sociais de maior influência. A quarta onda da Umbanda, além do que dissemos acima, apresenta também uma mudança significativa no perfil dos fieis, que estão mais estudados e menos pobres. A esse respeito se pronuncia Cumino (2015, p.191) “hoje a Umbanda não é mais religião das camadas populares e desvalidas, e sim de uma classe privilegiada e culta”. Esta nova realidade impacta a configuração atual de vários Terreiros, cujos médiuns têm maior escolaridade e nível de renda comparado aos médiuns de décadas atrás. Em nossa pesquisa, três dos quatro Terreiros pesquisados apresentavam esta nova configuração identitária tanto entre os médiuns quanto entre as pessoas que frequentam as sessões na assistência para receberem auxílio das entidades. Na discussão de nossos dados empíricos falaremos mais sobre esse impacto.

A narrativa mítica do surgimento da Umbanda, que já relatamos, aponta alguns símbolos e significados básicos para o entendimento da religião. O primeiro é o acolhimento de substratos minoritários (em termos de poder) da sociedade. Levantamos a hipótese que esta escolha de se vincular simbolicamente a camadas menos privilegiadas da sociedade, que está na contramão da cultura contemporânea de valorização exacerbada do poder e da capacidade de consumir, é uma das características umbandistas que dificulta a vinculação do público à religião. Apesar de dificultar a vinculação da maioria da população, esta mesma característica facilita a vinculação de defensores das minorias sociais à religião.

A religião umbandista tem como objetivo principal a prática da caridade, e através dela a evolução espiritual dos que participam do processo. A Umbanda, ao oferecer seus bens simbólicos e serviços espirituais sem a necessidade de conversão se coloca em desvantagem na captação de fiéis. Camurça (2013) percebe no Brasil a oferta de serviços e bens religiosos simbólicos acontecendo em um ambiente de competição e livre oferta, e a vivência religiosa se aproximando da vivência de compra de produtos religiosos customizados. Nesta mesma direção escreve Cumino (2015):

Há um mercado religioso expondo, fazendo ofertas e promoções de seus ‘produtos’, depreciando seus ‘concorrentes’ e colocando o ‘consumidor’ muito a vontade para trocar de ‘fornecedor’ ao sabor do vento, desde que venham a engrossar suas

fileiras; é isto que importa para somar números nas ‘marchas’, passeatas e conglomerados públicos e privados, que possa mostrar sua força de manobra política na conquista de eleitorado, voto e poder (CUMINO, 2015, p.188).

A Umbanda fundamenta-se na crença das inter-relações entre seres humanos e Orixás, seres divinos associados à natureza e que acompanham e assistem os seres humanos em seu processo de desenvolvimento contínuo durante múltiplas encarnações. A simbologia do panteão dos Orixás aponta a necessidade de se estabelecer uma relação de respeito com a natureza, diferente da postura capitalista, predatória dos recursos naturais, e com a postura social que coloca seres humanos acima da natureza. Ainda que seja contracultural, esta vinculação com a natureza se apresenta chamativa para parcelas da população que tem entre suas ideologias a preservação da natureza. Esta vinculação com a ecologia, junto com a vinculação com a defesa dos direitos da etnia negra e o fato de não ser heteronormativa, influencia positivamente na inserção da Umbanda nas camadas mais jovens e estudadas da população, principalmente com os universitários de cursos de humanos e ciências sociais. O Censo aponta que os fiéis das religiões afro-brasileiras ocupam o segundo lugar em termos de escolaridade, perdendo apenas para os espíritas kardecistas (DUCCINI; RABELO, 2013). Este número aponta uma reversão do que acontecia no surgimento da religião, quando a umbanda era predominantemente uma religião da população periférica, pobre, das grandes cidades.

2.2 Os trabalhadores da Umbanda

A compreensão umbandista do mundo reconhece a existência de grande variedade de seres, que se localizam em uma variedade de dimensões (lugares). Essas dimensões não são completamente separadas, há pontos de encontro, chamados pontos de força na Umbanda, que permitem que nós acessemos a energia dos seres que lá existem e permite também que alguns seres extradimensionais entrem em nosso plano de existência (plano terra). Apresentaremos agora uma tipologia dos seres existentes na leitura de mundo da Umbanda, divididos em categorias elencadas a partir da pesquisa bibliográfica e das informações coletadas durante a observação participante. Durante a realização do doutorado publicamos um artigo, na revista

Diversidade Religiosa, sobre esse assunto, que pode ser acessado para maiores informações (KAITEL; SANTOS, 2017). Esta categorização é uma tentativa inicial, e não pretende encerrar o assunto sobre o tema. Existem diversas compreensões sobre a Umbanda, esta é apenas uma delas.

No mundo espiritual/invisível existe Deus, eterno e incriado, energia que anima todo o universo e que está em tudo. Na Umbanda nos referimos a esse completamente Outro como Deus, Zambi e/ou Olorum. É impossível aos seres humanos compreenderem totalmente o mistério divino.

Existem os seres divinos. Seres criados por Deus, ou por outro ser divino, que já nascem portando todas as características e potencialidades, não as adquirem no processo de desenvolvimento. São eles os Anjos, Arcanjos, Querubins, Orixás energéticos (tronos de Deus, locais dos quais emanam as energias divinas), Demônios. Esses seres não incorporam, participando dos rituais apenas “do invisível”. Os Orixás energéticos são tronos de Deus, irradiam uma das sete qualidades divinas: fé, amor, conhecimento, justiça, lei, evolução e geração. São sete pares de Orixás, um universal irradiante e um cósmico condensador, cada par representando uma das qualidades de Deus. Cada uma dessas qualidades é uma das sete linhas de Umbanda (SARACENI, 2010). Os Orixás universais nos energizam em nossa busca por evolução, e os Orixás cósmicos nos tiram energia quando nossas ações estão no caminho contrário de nosso processo evolutivo.

Como exemplo de Orixá energético tem-se Yemanjá, que irradia a energia do mar e da criação. É impossível conter toda essa energia em um corpo humano. As Yemanjás que incorporam nos Terreiros são condensações de parte da energia de Yemanjá, já “cruzada” (misturada) com a energia de outro Orixá; por isso falamos de qualidades ou tipos diferentes de Yemanjá. Incorporam também sob a mesma designação seres elementais da dimensão aquática de Yemanjá, que apesar do nome não são seres divinos e sim encantados; e seres divinizados na energia da Orixá mãe. A concepção inicial de Orixás vem das religiões tradicionais yorubanas, como avatares da natureza (avatares são corporificações de uma energia ou de parte dela), concepção próxima da apresentada aqui. Há também alguns mitos yorubanos (apesar disso ser mais comum entre os Bantu) onde seres humanos, ao cumprirem tarefas heróicas, se divinizam e entram no panteão dos Orixás. Textos tradicionais sobre Umbanda afirmam que os médiuns não incorporam os Orixás, o que se vê é a manifestação de guias (espíritos) que trabalham sobre as ordens destas divindades. A partir de 1950, com a crescente valorização da raiz africana dentro da Umbanda (e da cultura brasileira em geral),

começa a se fazer cada vez mais frequente o relato de incorporação de Orixás durante os rituais. Também o Orixá “manifesta de si poderes que transcendem nossa limitada compreensão humana, uma vez que são poderes divinos” (SARACENI, 2011, p.35). Lembramos aos leitores que essa valorização da cultura negra não incide da mesma forma sobre todos os estratos da população, e nem sobre todas as Umbandas. Os estratos populacionais mais ligados a uma visão política de esquerda e as Umbandas de maior influência dos Candomblés são os estratos onde isto acontece de forma mais perceptível.

Os seres divinizados são seres que já foram espíritos, mas que se desenvolveram ao máximo dentro de uma das energias de Deus e por isso não evoluem e nem encarnam mais. Quando se diz que São Jorge é um Ogum (e não o Ogum, que é trono de Deus), se está dizendo que havia um ser humano (espírito) que desenvolveu no máximo possível suas habilidades de guerreiro e produtor de tecnologias até o ponto de se divinizar. Esta noção corresponde à noção de santos, do catolicismo, e também com a noção Bantu de ancestrais divinizados; antepassados qualificados, fundadores, heróis civilizatórios. Matta e Silva (2009) nomeia como Orixás esses espíritos chefes de falange que segundo ele não incorporam e trabalham apenas do invisível.

Os espíritos são seres que participam do processo de desenvolvimento via múltiplas encarnações. Espíritos são seres complexos, no sentido de estarem presentes neles (em quantidade diferente) a energia de todos os pares de Orixás energéticos. Somos nós, seres humanos encarnados (que possuem corpo) e desencarnados. Ressaltamos que nos rituais umbandistas a prática mais usual é o trabalho com espíritos. Para poder trabalhar na Umbanda o espírito precisa ter alguma vantagem evolutiva sobre o ser humano que lhe serve de equipamento mediúnico; ou uma vantagem em termos de conhecimento, ou uma vantagem em termos de desenvolvimento moral, ou as duas ao mesmo tempo. São espíritos os guias e guardiões de Umbanda. Esta noção corresponde à orientação kardecista, que acredita inclusive que os seres divinos são na verdade espíritos muito evoluídos. A premissa bantu de ancestrais que trabalham para auxiliar seus descendentes também se aproxima dessa noção.

Existem também seres que estão no processo de evolução, mas que não fazem isso através de múltiplas encarnações; são os encantados¹. Esta é uma categoria ampla criada pelo autor da tese e outro pesquisador umbandista para o texto publicado na revista *Diversidade Religiosa* (KAITEL; SANTOS, 2017), onde abordamos as entidades que se fazem presentes

¹ O termo encantados é utilizado também com outros significados. Na região norte, por exemplo, encantados se referem aos espíritos que morreram, mas não deixaram de ter corpo, mente e alma (não há o cadáver).

nos rituais umbandistas. Nesta categoria englobamos os elementais (seres de dimensões aquáticas, aéreas, ctônicas ou ígneas); elementais da natureza (‘espíritos’ de plantas, rochas, animais de poder); elementares (seres mais simples, no sentido de terem energias menos misturadas que as nossas, e que por isso possuem contato maior com o Orixá energético. Alguns dos erês são elementares). Estes também incorporam, mas não tão frequentemente quanto os espíritos.

Há ainda larvas astrais, que parecem ser seres vivos, mas que são na verdade forjadas pelas vibrações mentais negativas dos espíritos. Essas larvas precisam, para se manter, absorver energias de seres vivos que estão vibrando na mesma frequência. Assim, uma larva forjada a partir da projeção de uma fissura por álcool precisa se aproximar de algum alcoolista para dele sugar a energia que a manterá existindo. Ao sugar a energia, a larva enfraquece o sujeito, e também (até certo ponto) impele o sujeito a beber mais. Quando a conexão do sujeito com a larva é quebrada, através de um banho de descarrego ou de uma benzeção, a larva começa a perder energia até desaparecer.

2.2.1 As Falanges Espirituais

A caracterização que faremos a seguir sobre as falanges espirituais será utilizada na análise dos dados para melhor compreensão de um dos pontos inéditos, e por isso centrais dessa pesquisa, surgidos na pesquisa de campo: as modificações subjetivas ocorridas com os médiuns desenvolvendo a partir da incorporação de tipos específicos de espíritos. Apontamos que essa caracterização parter, predominantemente, do discurso religioso umbandista.

Os espíritos que trabalham na Umbanda se dividem por proximidade energética e funções exercidas. Como dissemos acima, há sete linhas de Umbanda, cada uma delas ligada a um tipo de energia/característica divina. Estudiosos da religião, como Saraceni (2010) e Cumino (2015) acreditam que em cada linha encontram-se um par de Orixás; outros, como Barbosa Junior (2014) e Matta e Silva (2009), acreditam que cada linha é representada por um Orixá principal, sendo outros Orixás existentes na mesma linha secundários. Saraceni (2010), nomeia as sete linhas como: 1) linha cristalina da fé, de Oxalá e Oyá; 2) Linha aquática da geração, de Yemanjá e Omolu ; 3) Linha mineral da concepção, de Oxum e Oxumaré ; 4) Linha aérea da Lei, de Ogum e Egunitá; 5) Linha ígnea da justiça, de Xangô e Yansã; 6) Linha vegetal do conhecimento, de Oxossi e Obá; 7) Linha ctônica de Obaluaíê e Nanã. Mata

e Silva (2009), divide as sete linhas em: 1) linha de Oxalá; 2) linha de Yemanjá; 3) linha de Xangô; 4) linha de Ogum; 5) linha de Oxossi; 6) linha de Yori (crianças); 7) linha de Yorimá (velhos). Os Orixás são divindades responsáveis por uma parte específica da criação e que emanam energias ligadas a aquela parte específica. Yemanjá, por exemplo, é responsável pelos mares e oceanos. Os Orixás são responsáveis também por guiar os espíritos encarnados (seres humanos vivos) e desencarnados em seu processo de evolução. Eles fazem isso doando energia e, no caso dos vivos, também através das entidades da Umbanda que intermediam o contato com os Orixás.

Dizer que alguém é filho de um Orixá significa dizer que aquela pessoa é energizada (em seu processo de desenvolvimento) prioritariamente por aquele ser divino, apesar da crença umbandista que todos os Orixás doam sua energia para todas as pessoas (só que em quantidades diferentes). Os filhos do Orixá costumam ter algumas características da personalidade semelhantes às dele. Existe também uma correlação entre os Orixás que mais energizam um médium de Umbanda e as entidades que nele incorporam, no sentido que é mais fácil um médium filho de Yemanjá incorporar uma entidade que age sob a energia dessa Orixá. Para o trabalho mediúnico é importante saber as três ou quatro linhas principais do médium, pois isto determinará parcialmente que tipos de rituais purificadores e energizadores o médium deverá realizar. Determina também (parcialmente) quais os pontos fortes e fracos do médium. Quando a energia do espírito desencarnado (guia ou protetor) é diferente da energia do médium, os rituais são determinados por ambas às energias.

Na maioria dos Centros de Umbanda, em cada sessão trabalham uma ou duas falanges apenas, o que aumenta a egrégora (energia grupal) e facilita a incorporação. Cada falange se liga prioritariamente a uma ou duas linhas de Umbanda e são especializados em realizar trabalhos dentro dessas linhas, apesar de poderem trabalhar em todas as sete. Na incorporação é necessária uma aproximação da energia do médium com a energia da entidade espiritual, se mais falanges se fizessem presentes ao mesmo tempo a incorporação seria dificultada, pois energias diferentes estariam influenciando o corpo mediúnico da casa durante a sessão². As falanges mais conhecidas são a dos pretos e pretas velhas, a dos erês (crianças), a dos caboclos e caboclas, e a dos exus e pombagiras. Hoje em dia muitas outras falanges participam dos trabalhos umbandistas; falange da linha do oriente (cura física), dos

² Sessão é uma das maneiras pelas quais os umbandistas se referem aos rituais religiosos compostos pela manifestação dos espíritos e o atendimento aos consulentes que, pode ser pública ou privada. Outros nomes utilizados são trabalho, gira, macumba.

marinheiros e elementais aquáticos, dos boiadeiros e boiadeiras, dos cangaceiros e cangaceiras, dos baianos e baianas, dos malandros e malandras.

Dentro das falanges podem existir dois tipos de subdivisões. Primeiro, subdivisões identificadas pelos locais preferenciais e/ou tradicionais de morada dos espíritos: caboclos e caboclas das matas virgens e das matas; velhos e velhas do Congo, Angola, Aruanda; exus e pombagiras dos caminhos, das encruzilhadas e dos cemitérios. Segundo, subdivisões identificadas pelo nome do espírito chefe da subdivisão: caboclo Rompe-Nuvem, Ventania, Jurema; preta velha Mãe Maria Conga, Pai Joaquim, Vó Quitéria; erê (criança) Mariazinha, Paulinho, Terezinha; exu/pomba-gira Tranca-Ruas, Maria Padilha, Capa Preta. Quando um espírito incorpora é esse nome de divisão que ele dá como seu e não o nome que teve em sua última encarnação; assim, é possível haver dois exus Tranca-Ruas trabalhando ao mesmo tempo, ou seja, dos espíritos da falange de exu e sub-falange Tranca-Ruas das Almas.

Na Umbanda, o trabalho com as entidades espirituais (espíritos) representa a maior parte do cotidiano dos rituais. Os espíritos encontram-se após o mundo visível e, ao mesmo tempo, manifestam a inter-relação entre os mundos visível e invisível. Acreditamos que os espíritos de Umbanda, na perspectiva da caridade, praticam uma kenosis (voltando à carne) e se colocam em posição dialogal conosco, espíritos encarnados. Um diálogo imanente-transcendente, entre o mundo astral e da corporeidade. Esta prática simboliza abertura ao diálogo e ao diferente; se os espíritos, com mais conhecimento e desenvolvimento moral se dispõem ao diálogo direto conosco nós, seguindo o exemplo, devemos nos colocar da mesma maneira diante aos outros seres humanos e ao diferente. Assim, podemos perceber na Umbanda um movimento, mesmo que não instituído, de diálogo inter-religioso. Marcas cotidianas dessa abertura ao diálogo são encontradas no fato da religião não fazer proselitismo, de ver como caminhos alternativos as outras religiões e de acolher em seus rituais pessoas de quaisquer vinculações religiosas. Podemos perceber isso na tipologia proposta a seguir, onde explicitaremos algumas formas dessa inter-relação umbandista.

Na perspectiva da relação entre os mundos, percebemos que todos os espíritos compõem o mundo invisível, e se manifestam interagindo com o mundo físico de forma direta - por meio de incorporações, e indireta - quando imantam energeticamente os vários objetos de uso e também os que a eles são ofertados com sua energia e esta energia é posteriormente transmitida aos humanos encarnados.

a) Pretos e pretas velhas

Os velhos simbolizam “[...] a humildade, que encerra os princípios do amor, do sacrificial, e da paciência, ou seja, a negação do poder temporal” (MATTA E SILVA, 2009, p.156). Os pretos e pretas velhas têm grande conhecimento magístico, e auxiliam receitando banhos, chás, benzendo. São muito pacientes e dão frequentemente conselhos aos consulentes, sendo chamados de psicólogos dos pobres. Apresentam-se na forma de negros anciãos, de andar lento e postura curvada. Vários portam terços e rosários, e clamam por Maria e Jesus durante os atendimentos. Fumam cachimbo, mascam fumo de rolo, bebem café amargo e, em cerimônias específicas, comungam utilizando pão e vinho. Tratam os consulentes por filhos e filhas. Utilizam uma linguagem simples, com português errado, e com palavras antigas e fora de moda.

Para o sociólogo Sullivan Barros os pretos velhos

enquanto representações mais amplas são marcadas pela tolerância, pela rústica simplicidade e, por um profundo sentimento de caridade. Somente aqueles que sofreram na carne as desventuras da vida podem de fato entender ou se aproximar da compreensão do sofrimento alheio. (BARROS, S. C., 2013, p.7)

b) Crianças.

As crianças de Umbanda, também chamadas de erês, cosmes, meninos de angola, constituem uma falange que simboliza “[...] a pureza, que nega o vício, o egoísmo e a ambição” (MATTA E SILVA, 2009, p.156). Apresentam-se, fenomenicamente, como crianças pequenas, de até nove anos, que gostam de doces e bebidas adoçadas (refrigerantes, sucos, garapa, etc.). São falantes, diretos e alegres. Dirigem-se às pessoas chamando-as de tios e tias e pedindo a elas suas bênçãos. Nesta falange trabalham juntos elementares, espíritos que morreram ainda crianças e renascidos (espíritos que alcançaram um novo patamar de evolução).

Martins e Bairrão (2009, p. 496) apontam outra característica dessa falange, a capacidade “de responderem as expectativas dos consulentes, expressas verbalmente ou não, e às vezes antes mesmo da pessoa se dar conta de tal expectativa”. Essa capacidade se liga à

facilidade de se projetarem no futuro, advinda da pouca vinculação com o passado por não terem vivido muitos anos.

c) Linha do oriente

Os espíritos dessa falange são especialistas em curas físicas. Muitos se apresentam, como sendo de outras culturas: japoneses, chineses, árabes, ciganos... ou líderes religiosos: padres, monges, freiras. Barbosa Junior (2014, p.195) aponta que a linha do oriente é “bastante genérica, sempre aberta às entidades ancestrais mais diversas, isto é, a espíritos os mais variados que com ela se afinem, agrupando-se de acordo com distintas tradições, traços culturais, etc”. Falam baixo e devagar e utilizam cirurgias espirituais, terapias de cristais, imposição de mãos. Aproximam-se da falange médica do Espiritismo Kardecista, e trabalham na perspectiva de organizar as energias fluídas que compõe internamente os seres humanos e outras que, a estes, envolvem, criando campos energéticos de enfrentamento às desordens espirituais que acometem os consulentes, as quais se expressam por meio de mazelas físicas, psicológicas e espirituais. Estes espíritos possuem “elevado senso espiritual e moral” (BARROS, S. C., 2013, p. 12) e por vezes substituem pretos velhos e caboclos como guias principais dos médiuns.

Os atendimentos dessas entidades requerem a higienização tanto dos elementos do mundo visível (físico), por meio do uso de roupas brancas e a limpeza do ambiente, a abstinência de sexo, fumo e álcool, carnes, etc., quanto dos pensamentos, sentimentos e intenções. Isto, a fim de que os consulentes, médiuns, espíritos e assistentes, construam, juntos, uma egrégora positiva, livre de interferências, a comunicação com o plano invisível (astral) objetivando, por meio do o equilíbrio energético, a cura do consulente.

d) Caboclos e caboclas

Os indígenas simbolizam “[...] a simplicidade, que é oposto da vaidade, do luxo e da ostentação” (MATTA E SILVA, 2009, p.156). Os caboclos e caboclas têm grande

conhecimento de plantas e ervas, que receitas e usam para dispersar energias negativas (batendo com elas nos locais e/ou pessoas).

Fenomenicamente, se movimentam, gritam, assoviam. A fala é rápida, em rompantes, e o português parece o de alguém que o tem como segunda língua. “Durante a incorporação soltam brados fortes que funcionam como verdadeiros códigos que fazem parte de uma linguagem comum entre eles, que se cumprimentam e se despedem por meio destes sons” (BARROS, S. C., 2013, p. 6). Alguns fumam charutos, outros mascam fumo de rolo, quase todos, bebem Jurema - uma bebida feita da casca da árvore de mesmo nome, composta por vinho tinto, mel, noz-moscada e outros ingredientes naturais que juntos são colocados para curtir. Representam força e maturidade. São caçadores, xamãs e guerreiros. Fazem “puxadas”, retirando as energias negativas e encostos dos consulentes.

Ressalta-se que, O espírito fundador da Umbanda como religião instituída se apresentava como caboclo, um representante dessa falange de trabalho espiritual umbandista.

e) Boiadeiros e boiadeiras

Espíritos que já trabalharam com gado e que se utilizam dessa experiência para desenvolver e ajudar que os consulentes desenvolvam força, vigor e obstinação. O boiadeiro “simboliza a natureza empreendedora dos homens, mas também sua simplicidade, persistência e determinação, mostrando o jeito de ser e a história do típico homem do sertão” (BARROS, S. C., 2013, p. 9).

Fenomenicamente, eles gesticulam como quem está laçando e conduzindo bois, gestos que são acompanhados de sons fortes e precisos, como *êh boi*, *maxé troa*, *barram baxeto*, *xê troa*, entre outros. São diretos em suas falas e orientações de ordem espiritual e material, dentro e fora dos centros/casas/terreiros. Em nossa experiência constatamos que são espíritos que ocupam uma posição normativa, representantes da ordem e da lei. Usam laços, berrantes, lenços, chapéus, dentre outros apetrechos; consomem mijo de égua (cerveja) e fumam cigarros e charutos. Contudo, existem Casas/Terreiros onde boiadeiros não fumam. Seus focos de atendimentos são as questões de proteção espiritual e prosperidade profissional dos filhos dos Terreiros e consulentes (aqueles que procuram atendimento na Umbanda), o que nos remete a própria função do ser humano que tem a profissão de boiadeiro e boiadeira, a

qual cuida, mantém a ordem, transporta e defende sua boiada, por grandes extensões de terra e os desafios que nesse trabalho se apresentam. Neste sentido, precisão e experiência são características inerentes a estas entidades; é em busca delas que os entendimentos dessas entidades são procurados. Com efeito, é por essas características que essa falange, assim como a de caboclos (as) é valorada. Elas têm perspectivas de atendimento muito similares, o que permite a essas entidades trabalhar em conjunto, visto que há uma aceitação positiva, em relação a isto, por parte dos consulentes. “Segundo alguns umbandistas, já foram exus e transitaram de faixa vibratória (nos Candomblés onde se manifestam boiadeiros, geralmente fazem funções protetoras das quais os Exus se encarregam na Umbanda)” (BARBOSA JUNIOR, 2014, p. 192).

f) Cangaceiros e cangaceiras

“Agrega espíritos de antigos cangaceiros ou afins que hoje usam seus conhecimentos para proteção, limpeza, defesa e outros” (BARBOSA JUNIOR, 2014, p. 192). A manifestação dessa falange pauta-se em uma linguagem oral e corporal rude como expressão da personalidade nordestina das entidades umbandistas que a compõem. Nesta falange os espíritos trabalham no viés do corte às perseguições espirituais e que acometem seus consulentes, assim como das energias emanadas contrariamente, por meio de oferendas ou não. Estes trabalhos, em alguns casos, podem ser feitos juntos com as falanges de baianos e exus. Isto, por haver uma proximidade entre as energias que regem essas três falanges, o que justifica e é justificado pelo uso de materiais de trabalho semelhantes nos atendimentos e oferendas a elas destinadas. Utilizam o fumo - numa perspectiva de limpeza e vibração do campo energético astral, o álcool - para queima de impregnações negativas no corpo astral³ e as bebidas alcoólicas - como solventes para as energias negativas impregnadas. Ademais, essas entidades visam o empoderamento de seus consulentes frente à suas dificuldades e dissabores cotidianos, como as desavenças pessoais e espirituais que, em sua maioria, desorganizam a vida das pessoas e suas comunidades.

³ Corpo astral é um campo energético e magnético que envolve o corpo físico das pessoas e objetos. É similar ao perísprito do Kardecismo.

g) Baianos e baianas

Os baianos da umbanda são espíritos ligados ao Nordeste do país, que viveram ou passaram parte de sua vida em Estados dessa região. Segundo os umbandistas, a maior parte dos baianos em vida foi nordestinos pobres, brigões, alguns cangaceiros, outros pais e mães-de-santo, macumbeiros, mestres do catimbó e da pajelança. (BARROS, S. C., 2013, p. 11)

Fenomenicamente, estes espíritos se expressam com sotaque baiano, são altivos, gostam de dançar e são muito alegres e ao mesmo tempo bravos. “Irreverentes e batalhadores, representam, ainda, o arquétipo do migrante nordestino a enfrentar o cotidiano com determinação” (BARBOSA JUNIOR, 2014, p. 191). Em sua maioria, esses espíritos, bebem cachaça e fumam cigarros de palha. Seus atendimentos prezam os cortes das demandas (energias contrárias ao bom funcionamento da vida provindos dos inimigos físicos e espirituais) que dificultam a prosperidade dos consulentes. Os trabalhos, por eles feitos, pautam-se em pontos cantados e/ou riscados com pomba (uma espécie de giz sacralizado, que podem ser de cor ou branco) representações do sol, da lua, de corações, estrelas, espadas, etc. a fim de dizerem a que se destina determinado atendimento.

h) Malandros e malandras

Espíritos que foram malandros, sobrevivendo nas ruas e morros por meio da esperteza. Por conseguinte, aconselham os consulentes para que não sejam enganados e nem ingênuos demais; para eles, ser esperto favorece a sobrevivência no mundo. Isso, em virtude de ser a esperteza, sua característica mais marcante. Manifestam-se por meio de comportamentos descomprometidos, e perspicazes, como também, brincalhões e astuciosos, de forma peculiar, estilos bons vivants, contudo, elegantes. Eles gostam de baralho, música e da vida boêmia, com efeito, bebem bebidas alcoólicas variadas e fumam cigarros e charutos, dentre outras coisas ofertadas e existentes no Mundo Visível. Comportamentos que os colocam muito próximos, energeticamente, das vibrações dos exus e pombagiras, o que possibilita a eles trabalhem juntos, uma vez que, suas competências de atendimentos objetivam, em grande parte, a materialidade das necessidades profissionais, financeiras e afetivas de seus consulentes. “Alguns terreiros afirmam que os malandros são um tipo de exu. Outros,

entretanto, dizem que os malandros não devem ser confundidos com estes, vistos que eles possuem características que lhe são próprias” (BARROS, S. C., 2013, p. 9).

i) Marinheiros e elementais aquáticos

“Alegres, brincalhões, amigáveis, identificam-se com a vida no mar, à qual estavam ligados quando encarnados (homens ou mulheres) como marujos, capitães, piratas, pescadores e outros” (BARBOSA JUNIOR, 2014, p. 193). São especialistas e auxiliam os consulentes a se manter de pé em situações caóticas onde o barco balança. Apresentam-se com um andar irregular, como se estivessem bêbados ou em um barco durante uma tormenta. Gostam de beber cerveja e cachaça, fumam cigarros e cultivam o desapego. Em seus atendimentos, ocupam-se de questões relacionadas à dissolução de egrégoras negativas (energias adversas) em seus consulentes, as quais interrompem a fluidez da vida material e espiritual deles. Além disso, tem ligação com as Orixás aquáticas: Yemanjá (principalmente), Oxum e Nanã. Os elementais aquáticos são as sereias, ondinas e tritões, não falam, se comunicam cantando enquanto intervêm na energia dos consulentes.

As mensagens usualmente trazidas por essa falange dizem de “união, amor, fé e equilíbrio” (BARROS, S. C., 2013, p. 10). Entretanto, a visão de amor dessas entidades se aproxima mais da vivência de um amor em cada porto do que da vivência do amor monogâmico. Devido a isso, e a beberem cachaça, carregam uma ambigüidade similar à dos exus e pombagiras.

j) Exus-Mirins

Para alguns umbandistas os exus-mirins são “espíritos infantis que conviveram nas ruas, afastaram-se das relações familiares já em idade tenra e foram expostos às mais perversas formas de discriminação social, além dos riscos de violência das grandes cidades” (BARROS, S. C., 2013, p. 10). Para outros umbandistas eles são elementares de dimensões mais densas que a nossa.

Os membros dessa falange trabalham cortando demandas, principalmente aquelas ligadas a doenças. Fumam cigarros e bebem bebidas alcoólicas misturadas a bebidas doces

(pinga com coca-cola, conhaque com garapa...), comem doces de cor escura e caruru, este, como os erês. Apresentam, fenomenicamente, uma perspectiva infanto-juvenil; utilizando-se de linguagem e comportamentos característicos de uma posição limítrofe entre bem e o mal. Para Saraceni (2011, p.31), eles “geram de si, como Mistério divino, o fator intencionador, e em sua tela refletora ressoam todas as intenções em geral e cada uma em particular”; assim, reagiriam às pessoas de acordo com as intenções que possuem mais do que de acordo com os atos que realizam.

k) Exus e pombagiras

Os exus e pombagiras são as figuras mais polêmicas da Umbanda. Alguns autores, como Lages (2003) afirmam que são entidades que podem tanto fazer o mal quanto o bem. Exus se ligam à qualidade *potência* e pombagiras à qualidade desejo. São responsáveis, conjuntamente, pela proteção dos centros/casas/terreiros e pessoas. São eles que quebram as demandas, desfazendo trabalhos de magia e larvas, são eles também que abrem os caminhos para o amor sexual e para prosperidade financeira. Os exus tiveram, em alguma de suas encarnações, experiências marcantes com violência (foram lutadores, guardas, policiais, assassinos...) e hoje utilizam dessa experiência se colocando como “braço armado de Deus”. As pombagiras tiveram experiências marcantes com sedução (foram concubinas, prostitutas, vendedoras, videntes, ciganas...), utilizando sua beleza e/ou poder de convencimento para conseguir o que queriam e hoje colocam essa experiência a serviço do bem, aumentando o desejo de viver e dando incentivo para os consulentes busquem suas realizações.

Apresentam-se como homens fortes e bravos (exus), mulheres alegres e sedutoras (pombagiras). Ambos fazem uso de armas como facas, punhais, espadas, em suas magias. Exus bebem destilados como cachaça e whisky e fumam charutos e cigarros enquanto pombagiras fazem uso de champanhe, cigarros e cigarrilhas e ambos riem muito; alguns falam palavrões; dão broncas quando necessário. Outra visão dos exus e pombagiras é que eles são encantados de outra dimensão, mais a esquerda da dimensão terra, e que trabalham na Umbanda no intuito de se desenvolverem para depois ingressar no ciclo reencarnatório em nosso plano. Há ainda outra corrente, que entende que os exus e pombagiras são *maus* no sentido de terem como única função precipitarem acontecimentos negativos na vida das pessoas que cometeram erros. Matta e Silva (2009, p. 318) afirma que a Quimbanda (onde

trabalham os exus e pombagiras) “faz sentir sua ação no próprio karma para cobrança das causas e dos efeitos já constituídos pelas ações negativas, precipitando o retorno e o choque”. Apesar de precipitarem acontecimentos ruins seriam, assim, indispensáveis para o processo cármico de evolução espiritual. Para aqueles que comungam desta última concepção de exus e pombagiras é mais comum relegá-los a outra religião, a Quimbanda, ou a trabalhar com eles apenas em sessões fechadas. Hoje em dia essa última noção é minoritária.

Algumas autoras, como Borges (2009), nomeiam o trabalho mediúnico realizado com a incorporação de exus e pombagiras de Quimbanda, mesmo em centros onde existem rituais de Umbanda. Em nossa pesquisa, o trabalho com exus e pombagiras foi nomeado de linha da esquerda da Umbanda. Na observação participante de nosso campo apareceu a noção de que os exus e pombagiras da Quimbanda realizariam qualquer tipo de trabalho, para o bem e para o mal, e que os exus e pombagiras de Umbanda realizariam apenas trabalhos para o bem. Esta noção desvaloriza a quimbanda frente à Umbanda. Borges (2009, p.3) discorda dessa colocação e afirma que a

Quimbanda, com um panteão constituído de Exus e elementos das profundezas não representa o mal em si, mas sim a defesa contra este. Ontologicamente os Exus não são maus, mas apenas desconhecem o bem. Faz-se necessário o trabalho com estes em rituais de Quimbanda para adquirirem discernimento e assim não prejudicarem os seres humanos.

No segundo capítulo apresentamos a Umbanda, iniciando pelas variadas etimologias da palavra, dentre as quais valoramos como mais adequada a que liga a palavra Umbanda com a palavra kimbanda, proveniente do grupo linguístico bantu. Caracterizamos a Umbanda como religião sincrética, a partir de influências dos Candomblés, do Espiritismo kardecista, do Catolicismo Popular, das Pajelanças e de práticas orientais de cura. Além de sincrética é religião cristã, criada para que um grupo de espíritos pudesse fazer caridade seguindo os evangelhos de Cristo; espiritualista, pois acredita que os espíritos desencarnados podem influenciar no nosso dia-a-dia; e religião da natureza, pois a venera através do culto aos Orixás, corporificações de elementos naturais. Descrevemos três relatos diferentes sobre o surgimento da religião no Brasil: o relato místico, ligado à figura de Zélio Fernandino de Moraes; o relato histórico, partindo dos relatos de Bastide (1971); e o relato institucional, a tentativa de organização dogmática da religião e sua legitimação social acontecida entre as décadas de 30 e 40 do século XX. No capítulo apresentamos também os seres presentes na

cosmovisão umbandista, com destaque para as falanges espirituais, os principais seres que trabalham na religião. Tratamos dos números censitários de 2010, que mostram que apenas 0,3% da população brasileira se define como adepto de religiões de matrizes africanas, e apresentamos algumas problematizações sobre essa aferição discutindo a existência de subnotificação nos dados censitários. Focalizamos ainda a forma contracultural pela qual a Umbanda trata os grupos minoritários, a natureza, os prazeres do corpo e as sexualidades não heteronormativas.

No terceiro capítulo abordaremos a mediunidade, apresentando algumas teorias científicas sobre esse processo e sobre como se dão as mudanças acontecidas com os sujeitos a partir do seu desenvolvimento mediúnico. A esse processo de reconstrução dos sujeitos nos referiremos como processo de subjetivação.

3 PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO E DESENVOLVIMENTO MEDIÚNICO

No terceiro capítulo, que aqui se inicia, falaremos de teorias que ajudam a entender as modificações ocorridas com os médiuns desenvolvendo a partir de sua inserção em um centro umbandista e do início das incorporações de entidades de Umbanda. Primeiro, apresentamos uma visão dos seres humanos como seres processuais, em constante processo de transformação e abertos às modificações simbólicas e ambientais que vivenciam. Depois, falaremos da mediunidade, centrando-nos em visões científicas sobre o tema, principalmente nas visões das psicologias transpessoal e junguiana, que utilizamos para entender a parte intrasubjetiva do processo, e nas visões da fenomenologia da religião e da etnografia, utilizadas na compreensão da parte intersubjetiva e social do processo de modificações a partir do desenvolvimento mediúnico. Diferenciaremos fenômenos místicos de fenômenos psicopatológicos, e abordaremos os rituais religiosos e a simbologia como propulsoras de modificações nos seres humanos.

A subjetividade, historicamente, foi vinculada à interioridade. Nesta pesquisa, entretanto, não utilizaremos esse conceito dessa forma, e sim como proposto por Ferreira Neto (2011, p.67): “A emergência de um território existencial, produzida por uma multiplicidade de dimensões, e que se individualiza por certa fronteira, certo contorno de si mesmo”. Apontamos que quando falamos de subjetividade nos referimos a um processo em constante transformação associado às transformações dos espaços sociais, por isso o mais adequado é falar de processos de subjetivação. No mesmo sentido, se posicionam Almeida e Romagnoli (2017) quando afirmam que a subjetividade “está relacionada com o indivíduo, em seu devir constante, singular, único, mas totalmente atravessado pela multiplicidade de acontecimentos da coletividade” (ALMEIDA; ROMAGNOLI, 2017, p. 667). Dois aspectos nos interessam mais diretamente nesta conceituação. Primeiro, a noção de que a subjetividade trata tanto de características singulares dos sujeitos quanto de suas características advindas do funcionamento social introjetado. E mais do que isso, a noção de que esta diferenciação entre o que é próprio e o que é impessoal nunca é algo claramente definível, visto que é um organismo só constituído pelas duas fontes de características. Segundo, a percepção de que modificações ambientais e comportamentais modificam a subjetividade, vista mais como processo do que como estrutura. É por utilizarmos esta noção de subjetividade que tratamos das características brasileiras contemporâneas, das características da religião e das modificações comportamentais, sensoriais e afetivas das pessoas para entender o que acontece a elas quando desenvolvem sua mediunidade na Umbanda.

Além disso, acompanhando Foucault (2001), acrescentamos que tanto as técnicas de dominação quanto as técnicas de si existentes no tempo histórico e no espaço no qual os sujeitos vivem influenciam os processos de subjetivação. Técnicas de dominação são as maneiras que os grupos, organizações e instituições utilizam para pressionar as pessoas a se enquadrarem no que é considerado normal naquela cultura. Técnicas de si são as formas disponíveis naquela cultura através das quais as pessoas resistem parcialmente a essas pressões, gerindo sua própria vida de forma singular. Os sujeitos são, ao mesmo tempo, assujeitados às condições locais e sócio-históricas de produção de sua subjetividade e parcialmente autônomos em relação a elas. Autônomos não no sentido de serem imunes, mas no sentido de terem capacidade de produzirem contracondutas e se insurgirem contra uma condução de suas vidas imposta de fora para dentro. Esta autonomia, entretanto, “não é uma espontaneidade, mas um conjunto de ações trabalhosas, exigentes, que por vezes exigem um custo pessoal” (FERREIRA NETO, 2018, p.18). É possível resistir às pressões ambientais para ser de determinada forma, mas não é fácil. Os médiuns desenvolvendo na Umbanda recebem pressões de dois lugares diferentes: da sociedade brasileira, ainda preconceituosa com religiões com raízes africanas; e das comunidades umbandistas nas quais se inserem, que valorizam positivamente a religião. Assim, tem que realizar essa autonomia, já difícil naturalmente, frente a pressões ambíguas advindas de seus diferentes lugares de pertencimento.

Este conceito de subjetividade aponta que os processos subjetivos se inscrevem em múltiplos planos da realidade e que para entendê-los precisamos colher informações de fontes múltiplas.

São os fluxos, os vários planos de realidade aos quais os sujeitos estão expostos, os diferentes agenciamentos (centrais e periféricos) que se cruzam e confrontam, que implicam nessa outra perspectiva metodológica de reconhecer essas diferenças e rastreá-las (MALUF, 2011, p.9)

A fenomenologia também percebe a subjetividade humana como sendo aberta ao mundo e estando em constante mutação. Bello (2004, p. 251) afirma que “o estudo da subjetividade não está fechado em si mesmo, que há uma abertura para o mundo externo e que nele não estão somente as coisas físicas, mas estão também os outros seres humanos”. Ao

encontro da subjetividade de um ser humano com a subjetividade de outro, encontro esse que acaba por modificar as duas, a fenomenologia se refere como intersubjetividade.

Foucault (2011, p.17) afirma que “para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito”. Nesta pesquisa propomos exatamente compreender esta transformação na subjetividade de sujeitos que desenvolvem sua mediunidade e começam a integrar o grupo de médiuns de centros espíritas umbandistas.

Entendemos que o desenvolvimento da mediunidade e o início da incorporação de entidades umbandistas acabam por modificar a subjetividade dos sujeitos participantes do processo. Os múltiplos planos de realidade vivenciados pelos sujeitos interferem nessas modificações, e não é possível esgotar todos esses planos. Assim, selecionamos alguns planos de realidade que nos parecem mais importantes nos processos de subjetivação de médiuns desenvolvendo: A mediunidade e incorporação entidades umbandistas; a inserção na comunidade religiosa; as vivências simbólicas e ritualísticas. As múltiplas fontes das quais colhemos dados foram: os textos acadêmicos; os textos teológicos umbandistas; os discursos dos médiuns desenvolvendo e sacerdotes, colhidos via entrevistas semi-estruturadas; os rituais, observados via observação participante; as conversas de bastidores, realizadas durante a observação participante; as memórias do autor da tese sobre seu desenvolvimento mediúnico; a vivência do autor como umbandista na sociedade contemporânea de Belo Horizonte e como membro do REPLUDI – grupo de pesquisa em religião, pluralismo e diálogo do programa de pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Informações vinculadas nas mídias digitais e tradicionais também acabam se fazendo presentes, embora não as tenhamos utilizado como fontes de coleta de dados e informações.

Iniciamos os sub-capítulos conceituando mediunidade e apresentando teorias sobre mediunidade que embasaram a análise dos dados empíricos. Destacamos as visões das psicologias junguiana e transpessoal sobre mediunidade, nas quais nos baseamos para compreender a parte intra-psíquica do processo de subjetivação. A diferenciação de fenômenos místicos (cuja mediunidade é um dos exemplos) de fenômenos psicopatológicos também é importante. Depois, trazemos a psicologia fenomenológica, principalmente seus conceitos de comunidade e de sagrado, para entender a parte mais social do processo. A antropologia entra com a conceituação sobre rituais, sobre fenômenos de absorção e sobre a incorporação de entidades espirituais e Orixás.

3.1 Mediunidade

Apresentaremos neste subitem da tese principalmente visões científicas sobre mediunidade. Começaremos, entretanto, apresentando visões religiosas do mesmo. Foi dentro da visão religiosa que este conceito foi inicialmente gerado.

3.1.1 Mediunidade: Visões Religiosas

Kardec (1993) cunhou o termo médium para se referir àquelas pessoas que intermediam a relação dos espíritos com os seres humanos vivos. Na literatura kardecista o termo é usado com dois sentidos; o primeiro, mais amplo, diz da possibilidade daquela pessoa ser influenciada por espíritos. Nesse sentido todos os seres humanos são médiuns. O segundo sentido, diz da possibilidade dessa influência espiritual provocar efeitos mais intensos e possibilitar ao médium utilizar capacidades que não são dele, mas do espírito com o qual se comunica.

Mediunidade na Umbanda é a capacidade de mediar a “comunicação entre os dois planos da vida: o espiritual e o material” (SARACENI, 2010a, p.30), a capacidade de servir de instrumento para espíritos, encantados e Orixás se comunicarem e auxiliarem os seres humanos encarnados (vivos). O médium “é o ponto chave do ritual de Umbanda no plano material” (SARACENI, 2010a, p.31). Considera-se que trabalhar com a mediunidade propicia que tanto o médium quanto o espírito acelerem seu processo natural de evolução espiritual. “O resultado do encontro da energia da entidade com energia do médium resulta na ‘transcendência da matéria’, transformando o ser humano em ser divino, capacitando-o a manipular as ‘energias’ e orientar os consulentes de maneira adequada” (ZANGARI, 2005, p.79).

Há várias formas de mediunidade (Kardec, 1993); na Umbanda as mais comuns, de acordo com Saraceni (2010a, p.30), são a mediunidade de incorporação, quando a entidade utiliza o corpo do médium e tem autonomia parcial em relação a ele, e a de inspiração, quando a entidade comunica algo mentalmente ao médium e ele repassa a informação. É comum

também a faculdade mediúnica de divinação, que traz informações sobre o futuro através do jogo de búzios ou cartas. Esta faculdade, entretanto, costuma se restringir aos sacerdotes.

O médium desenvolvendo, de acordo com Saraceni (2010a), está em um momento de transição delicado. Ele está exposto a uma nova vivência, está se adaptando energeticamente às entidades com as quais trabalha, ao mesmo tempo em que essas entidades se adaptam a ele e à corrente mediúnica daquela casa umbandista onde acontece o processo. É nesta transição e nas mudanças produzidas por ela que tratamos neste trabalho.

Tendo apresentado brevemente noções religiosas sobre mediunidade, passaremos agora às visões científicas do fenômeno.

3.1.2. Mediunidade: Visões Científicas

O conceito de mediunidade exposto acima parte do postulado da existência objetiva de seres extrafísicos (Orixás, espíritos, encantados, etc) e da possibilidade de comunicação com eles. Consideramos que por isso não é um conceito utilizável na pesquisa que pretendemos realizar. Na pesquisa utilizaremos como conceito de mediunidade a capacidade de um ser humano, em estado não usual de consciência (como o transe, a incorporação, a experiência mística), de acessar informações e/ou capacidades que ele não reconhece ter no estado de vigília, junto com a crença que estas informações e capacidades são oriundas do contato com algum ser extrafísico. Ressaltamos que essa definição trata a existência de seres extrafísicos como verdadeira para aquela pessoa e não como verdade intersubjetiva ou objetiva. Utilizaremos também a caracterização proposta por James (1991), da mediunidade como uma experiência mística (a edição original do livro de James é de 1902).

Para James (1991) a mediunidade é uma das experiências místicas. O autor propõe quatro características necessárias para configurar uma experiência como mística: inefabilidade, qualidade noética, transitoriedade e passividade. A inefabilidade diz da dificuldade em se traduzir em palavras a experiência mística, explicada em parte por ser esta experiência mais próxima de estados afetivos do que de estados intelectuais. A qualidade noética da experiência é a possibilidade que ela traga aumento do conhecimento de si e do mundo. A transitoriedade diz de uma duração temporal reduzida. A passividade é a percepção

que os pensamentos, sentimentos e atos produzidos durante o transe mediúnico não foram produzidos pelo sujeito e sim por algo ou alguém exterior a ele. Vários pesquisadores contemporâneos (BINGEMER, 2015; BORGES; ALMEIDA; FREITAS, 2012; CARRETTE, 2012; ZUNINO, 2011) são influenciados pela caracterização proposta por James (1991). Bingemer (2015) cita que:

Dupré acrescenta à tipologia de James uma quinta característica, a de Integração. Afirma ele que, expandida para além de seus limites ordinários, a consciência mística de alguma maneira consegue ultrapassar oposições previamente existentes na sua integração com uma realidade mais alta. (BINGEMER, 2015, p.37)

Roger Bastide (1990) argumenta que a padronização e ortodoxia discursiva das religiões acabam por provocar um aprisionamento da religiosidade espontânea (sagrado selvagem) em religiosidade instituída (sagrado instituído). As vivências místicas, de irrupção do sagrado, teriam o importante papel de resgatar este sagrado original.

Na Umbanda, o trabalho com as entidades espirituais (espíritos) representa a maior parte do cotidiano dos rituais. Os espíritos encontram-se após o mundo visível e, ao mesmo tempo, manifestam a inter-relação entre os mundos visível e invisível. Esta cosmovisão é influenciada pelas religiões tradicionais africanas subsaarianas.

povos africanos concebem o universo segundo interações entre energias vitais; relacionam-se com seus ancestrais em simbiose com outros seres e divindades de seu cosmo, compartilhando e renovando suas tradições vivas, oralmente repassadas de geração em geração (ANTONACCI, 2013, p.525).

Acredita-se que os espíritos de Umbanda, na perspectiva da caridade, praticam uma kenosis (voltando à carne) e se colocam em posição dialogal conosco, espíritos encarnados. Um diálogo imanente-transcendente, entre o mundo astral e da corporeidade. Esta prática simboliza abertura ao diálogo e ao diferente; se os espíritos, com mais conhecimento e desenvolvimento moral, se dispõem ao diálogo direto conosco, nós, seguindo o exemplo, devemos nos colocar da mesma maneira diante aos outros seres humanos e ao diferente.

Para continuarmos falando da mística umbandista, vamos definir qual significado de mística utilizaremos nesta pesquisa. Já apresentamos parte desse significado, que segue a proposta de James (1991), agora complementaremos com a idéia de outros pesquisadores. Compreendemos que a mística é um caminho que traz a possibilidade de uma manifestação de unidade com uma verdade mais profunda. Estas manifestações são imediatas, experienciais, muito energéticas e mediadas por conteúdos simbólicos. Na mística há essa possibilidade de lógica não exclusiva, onde um fenômeno pode ser mediado e imediato ao mesmo tempo. Esta lógica é comunicada por uma linguagem mística, apofática, onde se diz sobre o indizível. Quando a vivência simbólica energizada é direcionada de forma saudável propicia uma vivência mística. Manifestações místicas provocam modificações que incluem uma nova cosmovisão, mais unitária, e novas práticas cotidianas. As manifestações são da ordem da gratuidade, apesar de facilitadas por determinadas posturas e atitudes. Produzem modificações na espiritualidade dos sujeitos, na forma com que dão sentido à sua existência. As várias escolas místicas utilizam procedimentos para dar um continente a essas experiências, facilitando sua assimilação por parte dos sujeitos que delas participam. Esse processo ocorre situado dentro de um tempo histórico e de um espaço geográfico que lhe confere determinados contornos, como tratamos anteriormente neste capítulo ao falarmos sobre os processos de subjetivação.

Velasco (2013, p.20) afirma que as manifestações mais importantes dos fenômenos místicos são “a linguagem mística, as repercussões psicossomáticas da experiência sobre o sujeito, e formas de viver determinadas que fornecem lugar a um grupo de pessoas e instituições a serviço das pessoas místicas”. Segundo o autor a linguagem mística não é apenas uma forma posterior de dar significado a uma vivência, ela é elemento indispensável à própria vivência.

A linguagem mística é marcadamente simbólica. O ser humano, no contato com o sagrado, estabelece através do imaginário e do uso dos símbolos uma ponte que permite o religar entre o humano e a transcendência. O imaginário e os símbolos presentes em cada religião permitem também fortalecer as ligações entre seus membros, apontando de forma imagética para fundamentos que caracterizam a cosmovisão daquela religião e seu funcionamento e criando sensações de pertencimento. Assim, dizem também da última manifestação do fenômeno místico apontada por Velasco (2013), o aspecto comunitário e institucional.

A linguagem mística umbandista traz uma característica que a diferencia da maioria das místicas ligadas às religiões do livro (judaísmo, cristianismo, islamismo), pois enquanto elas recorrem frequentemente ao silêncio introspectivo a Umbanda recorre principalmente ao som ritmado e ao movimento corporal como forma de facilitar a entrada em um estado não usual de consciência. Ainda que possamos apontar que tanto o silêncio quanto o ritmo e o movimento estão carregados da incapacidade de expressar de forma digital e inequívoca as vivências místicas, elas configuram de forma diferente estas vivências. Na Umbanda a linguagem corporal tem a mesma importância da linguagem verbal. Considera-se que os saberes místicos estão decodificados nos discursos teológicos, expressos nos pontos cantados, sentidos nas experiências estéticas e inscritos nos corpos. E mesmo assim há sempre algo que escapa.

José Jorge de Carvalho (2005), antropólogo estudioso das religiões afrobrasileiras, afirma que a característica central da mística dessas religiões é a experiência do transe. Ele afirma que através das incorporações ocorridas durante o transe mediúnico o adepto vai introjetando formas de se relacionar com as divindades. Na pesquisa de campo que realizamos encontramos indícios dessas aprendizagens. Os médiuns desenvolvendo adquirem novos modos de agir, similares aos das entidades pertencentes a falanges espirituais específicas (como as falanges dos pretos-velhos, dos exus e outras), a partir da incorporação dos espíritos dessas falanges. O autor diz ainda que nas religiões espíritas “o aperfeiçoamento místico significa um melhoramento do canal mediúnico e da qualidade do espírito, de maior ou menor luz” (CARVALHO, 2005, p. 22). Assim, para este autor, o desenvolvimento da mediunidade na Umbanda é uma forma de aperfeiçoamento místico.

Assim como em outras religiões diaspóricas de raízes africanas, a religião umbandista está inscrita nos corpos de seus médiuns. A linguagem oral e a linguagem corporal têm o mesmo valor, diferentemente do que acontece com as religiões do livro. A performance física dos médiuns incorporados com seus guias e Orixás é tão importante quanto aquilo que dizem verbalmente durante as sessões de atendimento. Os passos da dança dos Orixás, os cheiros dos incensos, das velas e do fumo, o gosto das comidas, a estética das roupas e ornamentos; tudo se junta em um todo integrado para manifestar o fenômeno mediúnico e expressar uma vivência em parte inefável. Não estamos dizendo com isso que as religiões do livro não dão importância aos aspectos hileéticos. O ajoelhar em direção à Meca dos muçulmanos, a dança circular dos Dervixes, o balançar do corpo durante as recitações judaicas, o comer e beber a carne e o sangue de Cristo dos cristãos são todos aspectos

hiléticos importantes. Apontamos apenas que a significação inscrita nos corpos nos parece mais aparente nas religiões de matrizes africanas.

Em culturas de matrizes orais, onde o corpo humano é feito como lócus de percepção e comunicação, como receptáculo simbólico e expressivo da vida física, psíquica e transcendental, a religiosidade é intensamente vivida em performances carregadas de perspectivas ética e estética do grupo cultural (ANTONACCI, 2013, p. 533).

Morin (2002) percebe a identidade como singular e plural ao mesmo tempo. Os seres humanos são únicos e possuem um ego (eu) a partir do qual percebem suas vivências e se separam dos outros, e são também “um ponto singular de holograma, que contém a maioria das características do todo na sua própria singularidade” (MORIN, 2002, p.73). Como holograma o ser humano reflete tanto sua espécie (biológica) quanto sua cultura. Na relação com outros seres humanos aparecem, assim, tanto a estranheza quanto a similitude. “O outro já se encontra no âmago do sujeito” (MORIN, 2002, p.77); o ser humano comporta em si várias dualidades, comporta em si a presença do outro sexo, das outras idades, de sentimentos e pensamentos antagônicos. Cada ser é, então, uma multiplicidade de personalidades. Esta multiplicidade aparece socialmente ao interpretarmos diferentes papéis sociais, ao sermos atores de nossa própria vida e, pela mimese, ao imitarmos “personagens reais ou de ficção, não só imitando-lhes o comportamento, mas entrando neles e deixando-os possuir por eles” (MORIN, 2002, p.91). Morin (2002, p.92) cita ainda que a “possessão por orixás nos cultos de candomblé” seria um exemplo desta capacidade mimética. Podemos pensar que o mesmo vale para as incorporações (preferimos esse termo, pois possessão remete a uma conotação negativa, como em possessão demoníaca) de entidades na Umbanda ou no Espiritismo Kardecista.

Para ZANGARI (2005), o médium tem a capacidade de assumir, quando em estado alterado de consciência, vários papéis sociais. Ele é ao mesmo tempo intérprete, pois há características definidas pela religião para cada entidade, e autor das entidades que incorpora, pois cada pessoa modifica parcialmente essas características. Os papéis sociais interpretados na incorporação mediúnica possuem a peculiaridade de serem autônomos, não estando completamente sob o controle do médium, o que diferencia mediunidade de teatralização.

Minha aposta interpretativa é de que a mediunidade de incorporação seja uma alteração de consciência disciplinada culturalmente, cuja aparição e conteúdo dependerá, portanto, de fatores tanto sociais quanto individuais. O grupo fornecerá as informações simbólicas, ou seja, uma semântica específica. O indivíduo que adere ao grupo, recebe, elabora, assimila e transmite tais informações. Mais do que isso, as vivencia (ZANGARI, 2005, p. 82).

3.1.3. Mediunidade X Psicopatologias

Uma discussão da psicologia da religião, central para nossa pesquisa, é a diferenciação entre estados de consciência míticos e patológicos. Nas ciências da saúde encontramos vários teóricos que aproximam fenômenos mediúnicos de patologias psíquicas. Zunino (2011, p.101) afirma que “para a ciência médica, esse tipo de êxtases não é mais que um estado hipnótico induzido e imitado que beira a superstição e que pode manifestar-se no corpo através da degeneração e da histeria”. É possível perceber algumas semelhanças nas descrições de fenômenos mediúnicos com as descrições de dissociações histéricas e surtos esquizofrênicos. Um primeiro entendimento nessa direção diz que os fenômenos mediúnicos são sintomas de dissociação. Almeida (2004) faz uma leitura de Janet (1889 in ALMEIDA, 2004) onde dissociação é a “perda da unidade de funcionamento da personalidade humana, com desprendimento de uma parcela autônoma que originaria diversos automatismos motores ou sensoriais fora de um controle consciente”. Esta visão patologizante tem sido questionada por autores diversos como Almeida (2004), Jung (1984, 2000), Lewis-Fernandes (1998 in Almeida 2004) e Roesse (2014) que afirmam que a dissociação e outras experiências míticas só são patológicas em alguns casos, em outros são fenômenos que podem estar a serviço de uma melhor estruturação do ego e não de uma perda de unidade.

Hoje o consenso é que para diferenciar uma experiência patológica de uma experiência religiosa mística é preciso estar atento ao resultado da experiência na vida do sujeito e à adequação da experiência às crenças individuais e culturais do sujeito (FRANCO, 2013).

Wapnick (1997) propõe três características que diferenciariam os fenômenos mediúnicos (místicos) dos fenômenos esquizofrênicos (patológicos). Primeiro, o fato do médium controlar a entrada e a saída do estado não usual de consciência (transe) enquanto o esquizofrênico não tem esse controle (no surto); segundo, a tendência do médium de se aproximar das outras pessoas e de melhor se adequar à vida em comunidade enquanto o esquizofrênico tende ao afastamento e à inadequação; terceiro, a percepção subjetiva do

médium de voltar do estado não usual de consciência melhor do que entrou enquanto o esquizofrênico percebe sequelas e sente culpa após voltar do surto.

Grof e Grof (1990) apresentam cinco características que diferenciam as experiências espirituais da psicopatologia. Primeiro, a capacidade do médium de perceber a subjetividade de sua experiência enquanto o doente mental a percebe como objetiva e externa; segundo, a coerência interna do processo e entre as lembranças do médium e as percepções intersubjetivas do processo enquanto o esquizofrênico vivencia um processo incoerente e desorganizado; terceiro, o fato de exames médicos não indicarem alterações orgânicas nos médiuns e as indicarem nos esquizofrênicos; quarto, a ausência de desorientação e obnubilação da consciência nos médiuns e a presença de turvação da consciência e desorientação espaço-temporal nos esquizofrênicos; quinto, razoável ajustamento social e psíquico prévio por parte dos médiuns contrastando com os graves desajustes sociais prévios à experiência encontrados nos esquizofrênicos.

Almeida (2004) acrescenta às diferenças citadas outras provenientes da revisão bibliográfica que fez sobre o tema: os médiuns estão inseridos em um contexto cultural que legitima suas experiências, compreendem a incredulidade de pessoas que não comungam de sua cultura, não possuem ideias autodestrutivas nem heterodestrutivas e tem alterações de consciência mais breves (algumas horas); os esquizofrênicos vivenciam experiências que fogem de seu contexto cultural, não concebem que outros não comungam de suas crenças e tratam quem duvida de forma agressiva e/ou com extrema desconfiança, possuem tendências violentas, descontrole dos impulsos e comportamentos de pouco auto cuidado, além de terem alterações de consciência mais longas (semanas e até meses).

Zangari e colaboradores (2013) também diferenciam fenômenos patológicos de estados alterados de consciência, enfatizando a coerência entre a vivência do estado alterado de consciência e a etnoepistemologia nos fenômenos saudáveis. Assim, estados alterados de consciência acontecidos em religiões mediúnicas ou meditativas seriam consideradas em sintonia com a visão de mundo do indivíduo e do grupo e tenderiam para a saúde. Outro autor que propõe diferenciação do mesmo tipo é Lewis (apud ZANGARI e col., 2013), que diferencia possessões centrais, adequadas à cultura e circunscritas a rituais religiosos, e possessões periféricas, crônicas e incontroláveis.

Jung em sua obra também apresenta diferenciações desse tipo, afirmando que nos estados patológicos o contato com os símbolos dos inconscientes fragmentam o ego enquanto

nos estados saudáveis esses mesmos símbolos auxiliam e promovem saúde através da função transcendente da psique. A função transcendente “resulta da união dos conteúdos conscientes e inconscientes” (JUNG, 2000, p.1) e possibilita a compensação das unilateralidades do ego e da cultura dominante.

Consideramos os complexos pessoais compensações de atitudes unilaterais ou censuráveis de nossa consciência; do mesmo modo, mitos de natureza religiosa podem ser interpretados como uma espécie de terapia mental generalizada para os males e ansiedades que afligem a humanidade (Von Franz, 1977, p.79).

Esta compensação ocorre quando o ego consegue acessar símbolos inconscientes dotados de numem, energia psíquica, e se modifica através da assimilação desses símbolos. A assimilação da energia numinosa necessita de um continente, de uma situação ambiental e interna onde a confiança em seu próprio potencial e nos interlocutores permita um contato que não negue e nem apresse a elaboração simbólica.

3.1.4 Mediunidade como estado não usual de consciência

Zangari e colaboradores (2013) afirmam que relatos de contato relevantes com o transcendente ocorrem quando os sujeitos estão em estados alterados de consciência. Os autores apontam ainda o papel dos estados alterados de consciência na confirmação e renovação dos sistemas de crenças. Visões religiosas, premonições, inspirações divinas, incorporações e exorporações seriam, de acordo com os autores, exemplos de vivências que ocorrem em estados alterados de consciência.

Preferimos utilizar nesta pesquisa a nomenclatura estados não usuais de consciência, por entender que a palavra alterados pode trazer uma conotação negativa, por contraposição com a palavra normais. Os autores supracitados não utilizam a palavra de forma pejorativa, e discutem, entre outras coisas, a dificuldade de conceituar consciência e de distinguir estados normais e alterados de consciência.

Tart (apud ZANGARI e col., 2013) afirma que nos estados não usuais (alterados) há uma mudança qualitativa do padrão mental de funcionamento. Essas mudanças podem incluir

alterações no pensamento, confusão temporal, perda de controle consciente, alteração emocional, alteração na imagem corporal, distorções perceptivas, mudanças no significado e significância das experiências, sentido de inefabilidade, de renovação e hipersugestionabilidade. Na incorporação de entidades de Umbanda podemos perceber muitas dessas mudanças. Os pensamentos são alterados, os médiuns não identificam que os pensamentos das entidades correspondem ao que eles médiuns pensariam se expostos às mesmas situações. Há confusão temporal, os médiuns saem do transe sem noção adequada de quanto tempo passaram incorporados. Há perda de controle consciente, os médiuns acreditam que quem age e pensa no transe são as entidades, não eles, e que elas fazem o que decidem. Médiuns mais conscientes relatam ter algum controle, via negociação, do que as entidades fazem e falam; médiuns mais inconscientes relatam não ter qualquer controle. Há alteração emocional, algumas vezes os médiuns retornam do transe chorando; outras vezes, retornam extasiados e alegres. Alterações na imagem corporal acontecem quando o médium olha para si, para uma parte de seu corpo, e vê a entidade; distorções perceptivas ocorrem quando olham para outros médiuns e vêem as entidades. Inefabilidade e renovação também não são experiências incomuns. A respeito da hipersugestionabilidade, a maior facilidade de serem influenciados quando estão em estados não usuais de consciência, não foram encontrados relatos de médiuns em nosso campo, mas pode-se pensar que o gestual típico das falanges espirituais é incorporado pelos médiuns via um processo desse tipo.

Zangari e colaboradores (2013) apontam alguns fatores envolvidos na estimulação de estados não usuais de consciência: aspectos subjetivos (medos e expectativas), influências grupais e culturais, treinamento, estimulação sensorial e/ou motora (sons, danças circulares...), relaxamento, modificações químicas no organismo (por substâncias alucinógenas ou deficiências nutricionais), predisposição. Na Umbanda percebemos as expectativas dos médiuns iniciantes de que vão incorporar, as influências grupais sobre como se comportam as entidades incorporadas, a estimulação sensorial via palmas, cantos e toque de atabaques e outros instrumentos musicais. Pode-se pensar também que como algumas entidades fumam e bebem bebidas alcoólicas, existe algum grau de alteração de consciência provocada por substâncias psicoativas; entretanto, esta hipótese perde força, já que o consumo acontece depois que o médium já está incorporado.

3.1.5 Leituras junguianas da mediunidade

Um dos precursores da psicologia da religião é o psiquiatra e psicoterapeuta suíço Carl Gustav Jung (1875-1961). A proposta do autor era estudar o fenômeno religioso como expressão da mente humana, distanciando-se de abordagens metafísicas e teológicas. Jung não discute sobre a existência de Deus como ente transcendente ao ser humano, ele enfoca a experiência humana subjetiva de Deus.

Religião é - como diz o vocábulo latino *religere* – uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de “numinoso”, isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causado por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador. Qualquer que seja a sua causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade. De qualquer modo, tal como o *consensus gentium*, a doutrina religiosa mostra-nos invariavelmente e em toda a parte que esta condição deve estar ligada a uma causa externa ao indivíduo. O numinoso pode ser a propriedade de um objeto visível, ou o influxo de uma presença invisível, que produzem uma modificação especial na consciência. Tal é, pelo menos, a regra universal. (JUNG, 1984, p. 19).

A psicologia analítica é uma teoria muito utilizada na compreensão de fenômenos religiosos. Isto ocorre pela importância central do tema religião na obra de Jung, que entende que fenômenos religiosos são inerentes à psique humana, e da valorização positiva do imaginário religioso, percebido como possibilidade de promoção de saúde através da função transcendente da psique. A função transcendente “resulta da união dos conteúdos conscientes e inconscientes” (JUNG, 2000, p.1) e possibilita a compensação das unilateralidades do ego e da cultura dominante. Jung diz que é através dos símbolos que podemos acessar os arquétipos do inconsciente coletivo. A função transcendente possibilita também trazer mais vitalidade à vivência humana através da assimilação dos símbolos numinosos, carregados de energia psíquica, e uma adequação desta energia ao momento atual da vida da pessoa. Esta vitalização seria necessária mesmo aos frequentadores assíduos de uma religião, visto que a experiência religiosa excessivamente instituída tenderia a desvitalizar sua vivência transcendente.

Apontamos que Jung não é um defensor das religiões, o autor suíço percebe tantos aspectos saudáveis quanto patológicas na forma que os seres humanos vivenciam a religião.

Escreve Byington (1988, p.14): “a grande função do símbolo é a intermediação da consciência e do inconsciente coletivo para estruturar o ego”. Na vivência umbandista as

pessoas entram em contato com vários símbolos e imagens religiosas, e podem utilizá-las para melhor estruturar seu ego. Esta mesma possibilidade está presente, em maior ou menor escala, em todas as religiões. Entretanto, para que os símbolos consigam realizar esta tarefa, é essencial que eles sejam símbolos vivos, ou seja, que sejam animados por aspectos inconscientes do sujeito que os vê. Isto explica porque uma mesma imagem pode ter para uma pessoa um caráter simbólico e para outra não ter. “Um símbolo é vivo só quando é para o observador a expressão melhor e mais plena possível do pressentido e ainda não consciente. Nestas condições operacionaliza a participação do inconsciente. Tem efeito gerador e promotor de vida” (JUNG, 2011, p. 489). Os símbolos, como auto-expressões espontâneas da psique, servem também para compensar a unilateralidade com que a sociedade moderna trata os tipos de conhecimento, exacerbando a importância do saber racional em detrimento da sensibilidade intuitiva, esta última marcadamente expressa através do simbolismo.

Outra questão importante a respeito das manifestações simbólicas é que elas podem também ser sintomáticas. A energia numinosa, quando direcionada pelos complexos, marcas deixadas no inconsciente individual por experiências históricas do sujeito e que funcionam organizando ao seu redor experiências que com ele tem alguma similaridade, pode favorecer o adoecimento psíquico. Complexos fixados em etapas anteriores do amadurecimento podem favorecer comportamentos regressivos, pautados mais pelo trauma do que pela adaptação saudável. Por exemplo, uma fixação na fase da aprendizagem da mastigação pode gerar comportamentos agressivos correlatos ao morder na vivência atual. Silveira (2017, p. 68) afirma que “a religião, na perspectiva da psicologia junguiana, é uma experiência arquetípica, podendo assim, ser simbólica ou não simbólica, ligada tanto ao processo de Individuação, quanto ao impedimento do desenvolvimento da personalidade”. Silveira (2017) trata como simbólica apenas as experiências que propiciam o desenvolvimento a partir da realização da função transcendente. Em nossa pesquisa preferimos tratar como simbólicas tanto as experiências promotoras de crescimento quanto as promotoras de estagnação, que ele trata como não simbólicas, seguindo Byington (1988) que diz que há símbolos estruturantes e desestruturantes do ego.

A teoria junguiana procura entender e explicar como a vivência simbólica constela energia inconsciente e como esta influencia no viver e no desenvolvimento da subjetividade. Um símbolo é uma palavra ou imagem que “implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato. Esta palavra ou imagem tem um aspecto inconsciente mais amplo...” (Von Franz, 1977, p.20). Símbolos religiosos são aqueles que possuem um papel específico

ligado à construção de sentido vivencial. Para Jung (2003) o objetivo da religião hoje é manter a saúde espiritual dos sujeitos suprindo a carência de sentido presente na vivência contemporânea.

O autor concebe outro objetivo da religião, propiciar que os seres humanos experienciem seu mundo inconsciente através da mediação de símbolos religiosos que dariam um continente a arquétipos que, de outro modo, poderiam, por seu caráter hiper-energético, desestruturar o ego.

Parece mesmo ser uma experiência arriscada ou uma aventura duvidosa confiar-se ao caminho incerto que conduz à profundidade do inconsciente. Tal caminho passa a ser o do erro, da ambiguidade e do equívoco (JUNG, 1961, p.167).

Jung (1984) entende que o que chamamos de mediunidade é a invasão do ego ou assimilação pelo ego dos complexos do inconsciente pessoal e dos arquétipos do inconsciente coletivo. A estrutura de personalidade postulada por Jung inclui o ego, parte operacional e centro das escolhas; o inconsciente individual, depositário de todas as vivências ocorridas com o sujeito; o inconsciente coletivo, depositário de todas as vivências ocorridas com a espécie humana. O inconsciente coletivo é composto por arquétipos, marcas deixadas pela repetição de fenômenos universais de carga emocional significativa. Arquétipos são “esquemas de pensamentos coletivos da mente humana” (JUNG, 1977, p. 75), são predisposições a reagir emocionalmente e a criar imagens similares quando expostos a situações similares. Os arquétipos possuem autonomia frente aos aspectos egóicos do sujeito. Autonomia no sentido dos arquétipos e complexos psicológicos funcionarem seguindo lógica diversa, muitas vezes percebida como exterior ao sujeito. “os arquétipos são, assim, dotados de iniciativa própria e também de uma energia específica” (Von Franz, 1977, p.75). Apesar do inconsciente coletivo ser único, a influência que tem nos sujeitos não é idêntica pelo fato da atuação dos arquétipos ser influenciada por conteúdos do inconsciente individual e do ego. “Cada novo conteúdo que vem do inconsciente é alterado na sua natureza básica ao ser parcialmente integrado na mente consciente do observador” (Von Franz, 1977, p. 308).

O autor (JUNG, 2000a) entende que os fundamentos na crença em espíritos e outras entidades são as percepções de imagens inconscientes e de sua autonomia frente ao ego. Jung (2000a) correlaciona a alma com os complexos do inconsciente pessoal. A assimilação de um complexo provocaria, segundo o autor, uma sensação de identidade e bem estar. A vivência

de assimilação de complexos seria para ele um correlato ao que se chama de recuperação da alma nas religiões arcaicas (Jung usa o termo religiões primitivas). Ele correlaciona os espíritos com arquétipos do inconsciente coletivo. A assimilação de arquétipos provocaria estranhamento, visto que o inconsciente coletivo não é da pessoa, e medo. A vivência da assimilação de arquétipos seria correlata à possessão por espíritos nas religiões arcaicas.

Esta comparação foi realizada levando em conta as experiências humanas em religiões arcaicas visitadas pelo autor na África, religiões onde os espíritos são temidos. Nas religiões mediúnicas modernas, como o Espiritismo Kardecista e a Umbanda, alguns espíritos são temidos (os kumbas e espíritos pouco evoluídos) e alguns são venerados (espíritos evoluídos, guias, protetores). Isto provoca reações diferentes às postuladas por Jung. Falaremos mais disso nas considerações finais, quando apresentaremos uma proposta umbandista de releitura da teoria junguiana a respeito da incorporação de espíritos.

Retomando o que escrevemos ao final do sub-capítulo 3.1.3, um papel importante da vivência religiosa dentro de uma religião organizada, a Umbanda em nosso caso, é dar um continente à vivência simbólica.

Esta seria a grande contribuição das instituições religiosas, pois ao organizarem padrões para que a ascese espiritual se efetive, elas acabam propiciando espaços externos e internos que ajudam na emergência dos símbolos vivos. Exerce assim, um domínio positivo sobre a consciência coletiva, o que gera certo equilíbrio, mas não se deve esquecer que tem também seu lado negativo, ou seja, o poder de prender os homens aos signos e de promover inflações ao eu (FERREIRA, 2011, p. 76-77)

Jung (apud SILVEIRA, 2017) afirma que um contato não mediado com os arquétipos poderia desestruturar o ego, e que os rituais religiosos servem, de maneira correlata aos símbolos, como mediador desse contato com o inconsciente coletivo.

Agora, após apresentarmos leituras das psicologias transpessoal e junguiana a respeito da mediunidade, nos centraremos em leituras que abordam os aspectos intersubjetivos e sociais do processo. Faremos isso através de teorias fenomenológicas e etnográficas.

3.1.6 A leitura fenomenológica da vivência comunitária religiosa

Para entendermos as transformações ocorridas com os médiuns desenvolvendo durante o processo de desenvolvimento mediúnico e sua inserção em um Centro umbandista, como já dissemos, não basta entender o que se passa no mundo interno do sujeito.

Considerando que o ser humano é bio-psico-espírito-social (BELLO, 2004; BELLO, 2006; ROESE; SCHULTZ, 2014), assim, a compreensão de qualquer fenômeno humano passa pelo entendimento de sua corporeidade (biológico); seus desejos, emoções, impulsos e construções simbólicas (psíquico); seus valores e capacidade de reflexão (espiritual), e seu contexto sócio-histórico-espacial (social).

A fenomenologia, ancorada nas ontologias existencialista e humanista, tem como preocupações principais de estudo a consciência intencional e o sentido atribuído às vivências (VALLE, 2007). Em algumas escolas fenomenológicas mais tradicionais há também uma busca pela essência, por algo que seria a-histórico, que se manteria independente das mudanças socioculturais. Esta noção de a-historicidade, criticada por Usarski (2006), não é utilizada pelas escolas contemporâneas de fenomenologia, que a consideram equivocada, e não será utilizada nesta pesquisa. A esse respeito se pronunciam Mahfoud e Massimi (2004, p.7): “temos assim a oportunidade de superar estreitos limites frequentemente demarcados – por preconceito ou insuficiência de conhecimento- como se a fenomenologia não se ocupasse da dimensão histórica enquanto se volta à apreensão de essências”. Acreditamos sim na existência de características ontológicas, mas elas são experienciadas e colocadas em ação no mundo em um contexto sócio-histórico-espacial que as modifica. Uma destas características ontológicas é a vontade de sentido.

O ser humano tem vontade de sentido e necessidade de transcender a si mesmo – trata-se de um fenômeno antropológico de base – de sair do ensimesmamento e de olhar para além de si, para um outro, para uma causa. O sentido da existência também se baseia nisto – na possibilidade de autotranscendência e esta é uma questão espiritual fundamental. (ROESE, 2013, p.1634)

Fazer parte de uma religião significa compartilhar uma cosmovisão e um arcabouço simbólico, além de permitir em muitos casos a inserção em uma comunidade, local de pertencimento emocional. Fazer parte de uma religião é apontado como um dos movimentos realizados para compensar características das sociedades contemporâneas onde o racionalismo e o consumismo tendem a reduzir as relações humanas a relações objetivantes (GIOVANETTI, 1999; LIBANIO, 2011). Na mesma direção afirma Maffesolli (2014, p. 30): “o irmanamento/fraternidade que estes grupos (iniciáticos) propõem permite remediar o vazio espiritual e o isolamento que se desenvolve nas megalópoles pós-modernas”. Apontamos que

este último autor diz sobre como esse processo acontece de forma especialmente forte nas religiões e grupos iniciáticos, como a Umbanda, religião que tem aspectos esotéricos abertos apenas a seus membros.

Autores clássicos da fenomenologia da religião têm procurado compreender como os fenômenos religiosos se inserem e modificam a vivência das pessoas. O ambiente cultural da época do surgimento da fenomenologia demandava por teorias que questionassem os rumos tomados pela Europa, em crise espiritual, e o papel da religião nesse contexto. Otto (apud GASBARRO, 2013), pastor luterano, afirma que a verdadeira religiosidade, “fundada na intuição-percepção de uma potência numinosa [...] no mergulho na profundidade da alma, onde o intelecto encontra o sentimento, e o racional funde-se ao irracional” (GASBARRO, 2013, p.81), conseguiria trazer a resposta a essa questão. Para Otto (apud GASBARRO, 2013), o Sagrado tem como características ser misterioso – pois não totalmente compreensível –, fascinante – pois detém a autoridade suprema e nos movimenta-, e tremendo – pois provoca temência devido à sobrepotência. O ser humano reage a esse Totalmente Outro como criatura, e de forma global: corporalmente, racionalmente e emocionalmente. Apesar de uma postura apologética sobre a religião, marcadamente sobre o cristianismo, não compatível com a visão pluralista das Ciências da Religião, a caracterização de Otto sobre o sagrado ainda é amplamente utilizada em estudos sobre o fenômeno religioso. Na pesquisa de campo, aparecem algumas falas que remetem às características postuladas por esse pesquisador.

Outro teórico importante da fenomenologia da religião é van der Leeuw (1890-1950), pastor da Igreja Reformada Holandesa, que utiliza da epistemologia husserliana e da ontologia existencialista no entendimento das religiões. Para van der Leeuw a vida possui três etapas sobrepostas: a experiência vivida, a compreensão e o testemunho. A tarefa da fenomenologia seria se debruçar sobre as duas últimas. O “sujeito tem a urgência de ir além do limite e pensa a religião como potência e dela se serve para dar um sentido forte ao mundo” (GASBARRO, 2013, p.86). Bello (2004) acrescenta que van der Leeuw acredita que os seres humanos estão sempre em busca da potência, para se realizarem e terem uma vida mais ampla, mais cheia de sentido. Esta potência pode ser buscada pelo ser humano pela via horizontal, através de ações que ele realiza na busca por redenção e salvação. Entretanto, quando se esgota esse caminho, a via horizontal, o ser humano se volta para a via vertical, onde a potência penetra em sua vida através da graça, da ação de alguma divindade. Na pesquisa empírica que realizamos a relação entre o desenvolvimento da mediunidade na Umbanda e a busca por potência pode ser percebida nas falas que explicitam modificações globais na subjetividade dos médiuns

desenvolventes. Muitos, como apresentaremos em nossa análise de dados, perceberam que suas vidas se tornaram mais completas e cheias de sentido a partir de seu desenvolvimento mediúnico.

Considerado por muitos o mais importante fenomenólogo da religião, o romeno Mircea Eliade (1907-1986), que assim como Jung fazia parte do Ciclo de Eranus (grupo de pensadores que estudavam simbologia), supera seus antecessores ao falar de mitos e rituais (ausentes em Otto) e a propor a dialética sagrado/profano no entendimento da realidade sociocultural (em van der Leeuw só há lugar para o sagrado).

Eliade (apud GASBARRO, 2013) integra a sacralidade (Otto) e a potência (van der Leeuw) afirmando que:

O sagrado de fato depende estruturalmente da percepção originária, por parte do homem, da superioridade e da potência da Natureza-Mundo, no que diz respeito à própria precariedade: daqui vem a atração fatal – fascinans- à qual o pensamento não está em condições de resistir, e o inevitável sentido de dependência e angústia – tremendum- que acompanha o vivido (GASBARRO, 2013, p.93).

Sobre a dicotomia sagrado/profano, Gasbarro (2013) aponta que na obra de Eliade o primeiro é a generalização dos códigos religiosos e o segundo a generalização dos demais códigos culturais. Entretanto, não estão os dois códigos em complementaridade, pois o sagrado seria hierarquicamente superior ao profano e se expressaria nele de maneira deturpada. Na observação participante realizada, apareceu frequentemente a fala de que as entidades (espíritos, encantados e Orixás) de Umbanda ao incorporarem nos médiuns passariam pelo “filtro humano”. Este filtro traria sempre alguma modificação, de modo que o médium revelaria, na verdade, uma amálgama entre ele e a entidade. É papel do médium, frente a isso, se vigiar para “não passar na frente da entidade”; ou seja, para diminuir ao máximo as influências humanas no trabalho das entidades. Essa necessidade parte da percepção de que o sagrado, no caso as entidades, teriam, como afirma Eliade, superioridade sobre o profano, no caso o médium.

No desenvolvimento da mediunidade na Umbanda, os sujeitos se deparam com uma nova vivência no mundo, na direção de um maior encantamento do mundo, com presença de seres extra-físicos que modificam a realidade física, e do aumento da frequência da passagem por fenômenos místicos. Deparam-se também com outros seres humanos, membros da comunidade umbandista onde ocorrem os processos de desenvolvimento. Assim, é esperado

que ocorram modificações tanto em seu devir quanto na forma pela qual percebem e dão sentido a ele. Esta noção foi corroborada por nossos dados empíricos.

Uma noção teórica importante para a compreensão desse processo é a de significação imaginária social. Castoriadis (2006) afirma que o que permite aos sujeitos encontrarem alguma unidade significativa nos diferentes espaços sociais nos quais circulam é a “coesão interna de um tecido de sentido, ou de significações que penetram toda a vida da sociedade, dirigem-na e a orientam: o que chamo as significações imaginárias sociais” (CASTORIADIS, 2006, p. 65). Podemos pensar que tanto a sociedade brasileira quanto o grupo de médiuns de um Centro umbandista, ou outro grupo qualquer dentro da sociedade, possuem representações sociais que os constituem. Sendo os Centros umbandistas que estudaremos localizados no Brasil (mais especificamente na região de Belo Horizonte), é de se esperar que algumas destas instituições imaginárias coincidam; entretanto, como a religião umbandista é minoritária e marginalizada, é de se esperar também que algumas destas instituições imaginárias sejam diferentes. Na nossa pesquisa procuramos verificar como os sujeitos, ao começarem a fazer parte de um grupo que tem significações imaginárias parcialmente distintas daquelas da sociedade como um todo, vão (na medida do possível) integrar as novas significações às aquelas que já possuíam para conseguir manter essa unidade de sentido citada pelo autor.

Uma significação imaginária presente nas comunidades umbandistas é a percepção do grupo religioso como uma segunda família. O culto aos antepassados serviu, no Brasil, como compensação psíquica para a perda da família deixada na África pelos negros e negras sequestrados e escravizados. A Umbanda tem também estreita ligação com a população negra. Como já dissemos, foi grandemente influenciada pelo culto aos antepassados dos Candomblés Bantu. Assim, não é de se espantar que essa importância da família continue presente na Umbanda. Isto acontece através do estabelecimento de uma nova comunidade não mais dependente de laços de sangue (LAGES, 2011). Comunidade esta que não é só um local de convivência, mas, como aponta Bello (2004, p.140), uma relação profunda onde “eu implico a existência deles e eu sou implicado por eles, com toda a minha vida original”. Podemos perceber também essa importância pelo nome usualmente dado aos sacerdotes umbandistas, pai e mãe de santo, e pela nomeação dos pretos e pretas velhas, principais espíritos a trabalharem nos centros umbandistas (junto com os caboclos e caboclas), como pais, mães, avós e avôs. O Censo de 2010 aponta que as religiões afro-brasileiras são aquelas onde a transmissão intra-familiar acontece de forma mais efetiva (ALMEIDA; BARBOSA, 2013), o que também reforça esta significação imaginária social.

A participação em uma comunidade religiosa umbandista na contemporaneidade pode servir como resgate de uma simbologia de família, que se enfraqueceu historicamente, além de ajudar na construção de um sentido vivencial e de dar esperança de ajuda na resolução de várias questões da vida diária.

O terreiro pode, nesse sentido, ser compreendido como uma cooperativa religiosa cujo produto é um bem simbólico e mágico que tem como função, por um lado, de estruturar a cosmovisão dos seus participantes, dando-lhes sentido de vida e, por outro lado, a resolução imediata de problemas para os quais não encontram solução no mundo secular. (ZANGARI, 2005, p.86)

Tendo explorado algumas teorias fenomenológicas que nos ajudam a entender o processo do desenvolvimento mediúnico na Umbanda, passaremos a dizer de teorias de fundamentação etnográfica e de como elas podem nos ajudar a entender os processos de subjetivação dos médiuns desenvolventes.

3.1.7 Vivências simbólicas e rituais

Um dos fenômenos mais importantes que animam as transformações ocorridas na subjetividade dos médiuns desenvolventes são os fenômenos simbólicos. O ser humano, no contato com o sagrado, estabelece através do imaginário e do uso dos símbolos uma ponte que permite o religar entre o humano e a transcendência. O imaginário e os símbolos presentes em cada religião permitem também fortalecer as ligações entre seus membros, apontando de forma imagética para fundamentos que caracterizam a cosmovisão daquela religião e seu funcionamento e criando sensações de pertencimento.

Para CROATO (2001, p.81) “o símbolo é, na ordem da expressão, a linguagem originária e fundante da experiência religiosa”. Como não conseguimos acessar diretamente o Totalmente Outro transcendente, entramos em contato com ele via símbolos. A apresentação simbólica não esgota o transcendente, isto é impossível, mas permite aos sujeitos um contato mediado com ele, ou melhor dizendo, com uma de suas manifestações.

DURAND (1995, p. 11) afirma que “o domínio de predileção do simbolismo é o não-sensível sob todas as suas formas: inconsciente, metafísico, sobrenatural e surreal”. O autor

ratifica que o símbolo nos remete a algo que não podemos conhecer através de nossa percepção sensorial. O simbolizado não é um objeto conhecível em sua completude, é sempre Mistério. O símbolo “remete para um indizível e invisível significado e, deste modo, sendo obrigado a encarnar concretamente esta adequação que lhe escapa, e isto através do jogo das redundâncias míticas, rituais, iconográficas, que corrigem e completam inesgotavelmente a inadequação” (Durand, 1995, p.16).

Certa duplicidade acompanha o símbolo; ele mostra e esconde, é luminoso e sombrio, acessível por hermenêuticas redutoras e amplificadoras, imagem específica e significado irreduzível. Além disso, o símbolo tem função equilibratória, “o pensamento simbólico faz sentir seus benefícios pelo menos em quatro sectores” (Durand, 1995, p.97). Traz equilíbrio vital, diante da morte; equilíbrio psicossocial, compatibilizando o desejo individual com as demandas sociais; equilíbrio antropológico, apontando o ecumenismo da alma humana e contrabalançando a predominância do racionalismo tecno-científico; equilíbrio do universo, trazendo permanência à constante mutação. Apontamos que essa visão equilibratória do símbolo coincide com o que diz Jung.

A principal maneira através da qual os médiuns desenvolventes entram em contato com os símbolos religiosos é a sua participação nos ritos religiosos de Umbanda. Vilhena (2013) define ritos religiosos como “ações simbólicas, coletivas ou individuais, embasadas em sistemas de crenças que postulam a existência, de modo único, alternado ou combinado, de forças ou energias que podem ser tanto internas como externas aos sujeitos, de seres transcendentais” (VILHENA, 2013, p.514). Nesta pesquisa descrevemos alguns dos principais ritos umbandistas ligados ao desenvolvimento da mediunidade.

Os ritos umbandistas são conjuntos de ações complexas dos quais participam pessoas (vivas) e entidades. Na umbanda há rituais abertos, como as sessões (giras) de atendimento e as sessões de orações (rosário dos pretos velhos, por exemplo), e rituais dos quais participam apenas os médiuns daquele Centro. Há ainda rituais onde por questões da egrégora energética necessária para o bom funcionamento dos trabalhos participam apenas alguns dos médiuns. A preparação da pomba, pó ritualístico produzido através da mistura de giz com outras substâncias utilizado para limpeza e sacralização de pessoas e ambientes, e os cortes (sacrifícios animais), quando são feitos (em nossa pesquisa três dos quatro Terreiros pesquisados os realizam), se encaixam neste último tipo.

Durante a ação ritual, é possível expressar socialmente através de suas várias linguagens todo um complexo onde o subjetivo e o objetivo, o individual e o comunitário se mesclam em manifestações de desejos, saudades, dores, alegrias, amores, ódios, medos, esperanças, desesperos. Em rituais que alternam momentos de efervescência emocional, de pausas e de movimentos, os rituais agem sobre os participantes, colocando em dinamismo corpo, espírito, imaginação, sentimentos que se traduzem em ações e práticas sociais (Vilhena, 2013, p. 517)

Os ritos atualizam experiências míticas essenciais à vida religiosa; e transformam e ressignificam o mundo, trazendo ordem e inteligibilidade. Na Umbanda, isto é feito quando se revive de forma atualizada e simbolizada um mito, por exemplo, quando se oferece uma oferenda contendo inhame a Oxalá. Acontece também quando os espíritos explicam algo sobre o que está acontecendo no mundo sócio-histórico. Apareceu algumas vezes durante a observação participante realizadas a narrativa, passada por alguma entidade e repassada pelos médiuns, que estamos atualmente em um momento de mudança energética do planeta. Esta mudança provocaria, por um lado, aumento da instabilidade e caos social, e por outro lado, traria a possibilidade de uma nova configuração mais positiva para o planeta se conseguirmos, como espécie humana, vencer os desafios colocados. Outro exemplo de fala organizadora é a nomeação de cada ano como pertencente a um Orixá, ou mais comumente a um grupo de Orixás. O ano de 2019, por exemplo, por ser ano de Ogum (Orixá da guerra e das tecnologias, sincretizado com São Jorge em Minas Gerais), traria mudanças rápidas. As cobranças pelos maus feitos também “viriam a cavalo” e de forma severa.

Os rituais também respondem a desejos e problemas das pessoas e comunidades. O principal rito de Umbanda é a sessão de atendimento. Durante as sessões os fiéis conversam com os espíritos, fazem pedidos, recebem conselhos e ajudas magísticas. As ajudas magísticas acontecem quando as entidades dão passes energéticos, debelando energias negativas e/ou aumentando as energias positivas das pessoas; e quando são realizados ou ensinados rituais (nomeados de magias, macumbas, feitiços, ebós, oferendas...) para favorecer que a pessoa tenha suas demandas atendidas.

Como acessam o sagrado e seus poderes, Vilhena (2013) diz que os rituais acabam imantando os locais, pessoas e objetos que dele participam com esse poder. Na mesma direção do que diz a autora, o entendimento teológico umbandista afirma que a participação dos médiuns desenvolvendo nos rituais os imanta com as energias das entidades participantes dos rituais, e ajuda no processo de adequação da energia do médium à energia das entidades

espirituais que trabalharão incorporados com ele. Assim, todos os rituais dos quais o médium iniciante participa fazem parte de seu desenvolvimento.

Marcel Mauss (1872-1950), um antropólogo francês muito utilizado no entendimento dos rituais religiosos, afirma que nestes as pessoas transcendem em direção à alteridade através do dar, receber e retribuir. Através dessa prática, marcada pelo simbolismo, se estabelecem contratos e alianças tanto inter-grupais quanto inter-sociais (MAUSS, 2003). Na Umbanda, as oferendas de flores, frutos, folhas, comidas e bebidas direcionadas às entidades espirituais e Orixás servem ao objetivo principal de facilitar a troca energética entre os dois planos da existência, o mundo visível e o mundo invisível (KAITEL; SANTOS, 2017). A cosmovisão bantu afirma que esses dois planos são mutuamente dependentes, e mantidos pelas trocas realizadas entre eles. Há oferendas feitas como forma de agradecimento, como forma de retribuição a alguma conquista; oferendas feitas como forma de direcionar um pedido, e oferendas como forma de reverência, estas últimas normalmente realizadas em datas estipuladas pelo calendário litúrgico de cada Centro umbandista.

Os rituais podem servir ainda, de acordo com Vilhena (2013) como forma de angariar ou atestar poder. A participação em rituais, sua condução e/ou a determinação de como devem ser realizados, demonstram o lugar de poder ocupado por uma pessoa frente à comunidade religiosa, pois atestam a possibilidade de acesso ao sagrado que aquela pessoa tem. Na observação participante realizada foi dito, sempre à boca pequena, que alguns membros do grupo ficaram ressentidos por não terem sido chamados a participar de rituais específicos, e que ficaram com ciúme daqueles convidados.

3.1.8 Mediunidade como efeito de absorção e aprendizagem

Dois estudos antropológicos realizados com outras religiões, uma Cristã Pentecostal e um Candomblé, oferecem caminhos para entender o desenvolvimento mediúnico na Umbanda sob o viés da mediunidade ser uma capacidade aprendida socialmente. A idéia inicial da tese era utilizar apenas estudos que se referissem ao desenvolvimento mediúnico na Umbanda, mas a produção insuficiente sobre o tema na área de estudo e as relações percebidas entre o que aconteceu nestas duas outras religiões e na Umbanda nos fez mudar de ideia.

O primeiro estudo, baseado em etnografia e medidas psicológicas empíricas, realizado com religiosos evangélicos nos Estados Unidos apontou que pessoas com maior capacidade

de ficarem absorvidas em seu mundo imaginativo interno respondem melhor a práticas de aprendizagem que possibilitam experiências espirituais não usuais. Luhrmann, Nusbaum e Thisted (2010, p. 75) conceituam absorção como “a capacidade de se manter focado em objetos mentais – o que humanos imaginam ou percebem no mundo circundante – e permitir que este foco aumente enquanto diminui a atenção voltada à quantidade de distrações cotidianas da vida normal” (em tradução nossa do texto em inglês). Ou seja, absorção é a capacidade de se concentrar em uma percepção sensorial ou imaginação ao mesmo tempo em que se diminuem o foco em estímulos concorrentes. Esta capacidade de absorção estaria presente nos estados de transe e dissociação, e em experiências religiosas de fascinação e estupor.

A capacidade de absorção em experiências religiosas, de acordo com este estudo, estaria ligada à predisposição inata, ao sentido e interpretação do fenômeno religioso dado pelos sujeitos e a práticas religiosas específicas. Os autores argumentam que o mesmo raciocínio pode ser utilizado na compreensão de experiências de incorporação.

Expandindo o argumento para as religiões mediúnicas, como a Umbanda, pode-se afirmar que um médium é um sujeito com predisposição inata à absorção que foi ensinado culturalmente a interpretar suas experiências como advindas do contato com seres extrafísicos e que foi treinado em práticas específicas para melhorar sua capacidade de absorção.

Haveria, então, dois tipos importantes de aprendizagens no desenvolvimento da mediunidade. Uma primeira aprendizagem, cognitiva e linguística, onde se apreendem sentidos e explicações para os fenômenos de incorporação. Veremos, na análise de nossos dados empíricos, que uma diferença apontada na forma como o desenvolvimento da mediunidade se dá hoje, comparativamente como foi vivenciada pelos sacerdotes entrevistados, é a importância dada à aprendizagem teórica. A segunda aprendizagem, que enfatiza práticas sensoriais e corporais, se dá na vivência direta dos rituais. Ambas as aprendizagens estão ligadas e se retroalimentam.

A aprendizagem cognitiva, interpretativa, é tradicionalmente transmitida através da oralidade nas religiões de matrizes africanas diaspóricas. Atualmente, a leitura de textos escritos em livros e/ou em sites coexiste com a oralidade. Nas duas formas de transmissão o fator cultural-comunitário do desenvolvimento da mediunidade se faz perceber. A aprendizagem corporal acontece na vivência direta dos rituais, onde o médium aprende sobre as posturas e atos corporais que ajudam ou atrapalham a incorporação. Por exemplo, foi usual na observação participante de nossa tese ouvir que os médiuns precisam “firmar a cabeça”. Esta firmeza implica em ficar concentrado nas sensações que o acometem no momento, sem

permitir devaneios e memórias que possam desviar seu foco do aqui-e-agora; ou em ficar em oração. Ambas as aprendizagens são facilitadas tanto por habilidades pré-existentes, como uma habilidade já desenvolvida de concentração, quanto por um maior interesse em aprender. Luhrmann, Nusbaum e Thisted (2010) enfatizam ainda que esta aprendizagem parece mudar a forma pela qual os religiosos experienciam a espiritualidade. Este dado aparece também em nossa pesquisa.

Os autores apontam algumas sensações e modificações usuais nos religiosos que desenvolvem sua capacidade de absorção. Os dados de campo que apresentaremos apontam que essas sensações e modificações estão presentes também no desenvolvimento da mediunidade na Umbanda. Uma primeira modificação citada sugere uma nova leitura dos fenômenos cotidianos. Nomeamos essa nova leitura de encantada, por incluir interferências diretas de seres extra-físicos no dia-a-dia das pessoas. Outra modificação é uma crescente importância dada às intuições e imagens internas, principalmente as percebidas como não provenientes da própria pessoa. Coincidentemente com nossos dados de campo, no início os religiosos encontraram dificuldades para diferenciar que conteúdos advinham deles e quais advinham das entidades. Pistas corporais podem ajudar na identificação. Reações de formigamento, calor e calafrios são eliciadas pelo contato com a divindade, de acordo com os sujeitos de pesquisa do artigo e também de nosso campo. Eles apontaram também modificações na vivência da temporalidade.

Os autores apontam que os sujeitos de pesquisa relataram imagens internas mais vívidas e reais. Essas imagens, em alguns casos, começam a ser percebidas como exteriores aos sujeitos. Luhrmann, Nusbaum e Thisted (2010) nomearam essa experiência de alucinatória. Isto acontece em um contexto de aprendizagem cognitiva que afirma que as pessoas devem se concentrar em suas imagens internas durante o contato com a divindade. No contexto de nossa tese, os médiuns passam por uma aprendizagem cognitiva que coloca o foco da atenção nas modificações provocadas pelas entidades, que vem de fora.

O segundo estudo, realizado por Halloy (2004), trata da aprendizagem dos saberes corporais em um Candomblé belga. Na Umbanda os aspectos corporais não são importantes quanto no Candomblé, onde a dança dos Orixás é o ponto central das sessões, mas também é um ponto importante da incorporação das entidades. Cada falange espiritual tem gestos e posturas típicos, e um gestual muito diferente pode, assim como apontado no estudo de Halloy (2004), ser entendido como animismo (incorporação falsa).

O pesquisador belga aponta que a aprendizagem corporal acontece ancorado na capacidade de emissão e recepção do corpo humano, mais do que em uma aprendizagem

verbal-cognitiva. Em nossa pesquisa de campo vimos que as orientações dadas aos médiuns iniciantes sobre como se portar corporalmente se restringiam a um pedido para que não ficassem tentando controlar o que faziam, deixando fluir o que aparecesse como movimento. Assim como na pesquisa supracitada este direcionamento traduz uma crença de que as entidades sabem o que fazer, e que o papel do médium iniciante é apenas não atrapalhar. “A fonte das competências corporais é assim deslocada para as entidades...” (HALLOY, 2004, p. 479). Em nossa experiência com as duas religiões esta proposta de não interferir é ainda mais forte na Umbanda do que no Candomblé, onde alguns aspectos da dança dos Orixás é fixa, pedindo movimentos específicos.

O reconhecimento social de que aquela manifestação é adequada (real) e o tempo são fatores importantes dessa aprendizagem corporal. Informações implícitas são passadas por médiuns mais experientes e pais de santo, que interferem quando percebem uma movimentação atípica. Pedidos para que a entidade “tome conta” e “não judie” de seu aparelho aparecem quando as movimentações parecem violentas ou descontroladas. A bagagem de competências que permite ao próprio médium adequar seus movimentos e gestos ao que é esperado socialmente é adquirida com tempo. As primeiras incorporações tendem a parecer desarticuladas mas, com o papel moderador e esteticamente normativo do tempo, acabam por se inserir nas possibilidades consideradas acertadas naquele Centro de Umbanda.

Apontamos que, assim como nesta tese, a pesquisa de Halloy afirma que esta aprendizagem é construída de forma complementar na relação médium-entidade, mediada pela grupo dos médiuns do Terreiro onde acontece o desenvolvimento mediúnico. Na tese isto é nomeado principalmente como uma sincronização entre as energias do médium e das entidades que trabalham com ele. Lembramos que essa nomeação parte do discurso dos sujeitos de pesquisa e é marcada pelo discurso religioso umbandista.

No início desse capítulo apresentamos nossa noção ontológica, que percebe os seres humanos como abertos tanto ao meio externo quanto a seu mundo interno simbólico. Trouxemos o conceito de mediunidade que cunhamos para a pesquisa: a capacidade de um ser humano, em estado não usual de consciência de acessar informações e/ou capacidades que ele não reconhece ter no estado de vigília, junto com a crença que estas informações e capacidades são oriundas do contato com algum ser extrafísico; e apontamos características comuns e dissonantes existentes entre os fenômenos místicos e psicopatológicos. Utilizando da psicologia transpessoal, caracterizamos mediunidade como estado não usual de consciência; e utilizando da psicologia analítica junguiana falamos da mediunidade como acesso ou invasão do ego pelos conteúdos simbólicos arquetípicos. Abordamos também

conceituações sobre o sagrado na fenomenologia da religião, o papel da simbologia e dos rituais religiosos no devir humano, e um entendimento da mediunidade como efeito de absorção e aprendizagem, estes dois últimos a partir da antropologia da religião.

No próximo capítulo apresentaremos a parte principal de nossa pesquisa, a pesquisa empírica, com descrição e análise dos dados e informações colhidas no campo.

4 PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO EM MÉDIUNS DESENVOLVENTES

No quarto capítulo apresentaremos a pesquisa empírica que realizamos. Apresentaremos inicialmente a metodologia que utilizamos na consecução da pesquisa. Falaremos de características do pesquisador que delimitam seu lugar de fala e direcionam seu olhar para os dados e informações, a partir de uma noção epistemológica que diz que não existe neutralidade científica. Depois caracterizamos a pesquisa como qualitativa e apontamos como seus aspectos aparecem no trabalho realizado; abordamos aspectos do campo teórico das Ciências da Religião, mais marcadamente de duas de suas subdisciplinas, a Psicologia da Religião e a Antropologia da Religião, e suas influências na metodologia utilizada na tese. Neste capítulo descrevemos também como se deu a coleta e a análise dos dados e informações, e apresentamos os Centros de Umbanda que acolheram a pesquisa e os vinte entrevistados. Ao final analisaremos o material coletado e o apresentaremos como um *holos*.

Começo dizendo de meu lugar de fala. Partindo do pressuposto que a ciência é posicionada, que faço ciência a partir do local que ocupo no mundo e não de forma neutra, é justo informar os leitores da tese das condições de produção da pesquisa. Estas condições de produção dizem de minhas características como pesquisador e de características da pesquisa que de alguma forma direcionam meu olhar e recortam os dados e informações. O fato de ser médium umbandista (um insider), psicólogo (abordagem humanista-fenomenológica e junguiana), professor de psicologia da PUC Minas, da pesquisa ser empírica e qualitativa, de ser desenvolvida dentro do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, de utilizar teorias da Psicologia da Religião e da Antropologia da Religião, de coletar dados e informações a partir da entrevista semi-estruturada e da observação participante, de utilizar uma metodologia inspirada na psicologia fenomenológica e na etnografia na compreensão das entrevistas; tudo isso delimita meu lugar de fala.

Iniciamos a compreensão dos dados e informações colhidos no campo apresentando nossa metodologia de pesquisa. Depois apresentamos brevemente os entrevistados e entrevistadas e começamos a nos debruçarmos sobre os dados e informações. Finalmente pretendemos apresentar um quadro holístico do fenômeno pesquisado.

4.1 Metodologia

A pesquisa empírica que propomos é do tipo qualitativo, que segundo Minayo (2007), é capaz de conjugar a intencionalidade inerente aos atos e a questão do significado com as relações humanas e com a estrutura social. Propomos utilizar a observação participante, entrevista semi-estruturada e pesquisa bibliográfica como métodos de coleta de dados e informações, e metodologias de inspiração fenomenológica-hermenêutica e etnográfica para o tratamento dos dados e informações coletadas. Propomos ainda transitar por diferentes subdisciplinas das Ciências da Religião: a Psicologia da Religião e a Antropologia da Religião.

A metodologia que utilizamos propõe que, ao invés de partir de uma hipótese apriorística e tentar prová-la ou refutá-la, partamos dos dados e informações colhidas no campo e só depois, de forma indutiva, produzamos uma teoria explicativa. Assim, os dados tem prioridade e direcionam o tratamento teórico a ser utilizado, e não apenas a vinculação teórica prévia do pesquisador. Isto não implica em uma postura ingênua, que desconsidera que o saber já adquirido pelo pesquisador acaba direcionando seu entendimento e hermenêutica dos dados e informações, mas pede que o pesquisador esteja o mais aberto possível às novidades surgidas no campo. A consideração pelo que os sujeitos de pesquisa produzem sobre sua própria vivência é essencial, assim como a teorização concomitante com a coleta de dados. Assim, cada dado coletado sobre o contexto dos sujeitos participantes da pesquisa, suas ações, pensamentos e sentimentos, serve para direcionar uma tentativa sempre incompleta de produzir um quadro teórico explicativo sobre aquele fenômeno. A explicação foi sendo construída, desconstruída e reconstruída durante toda a coleta de dados.

Na coleta dos dados empíricos estivemos atentos ao que propõe Greschat (2005), resgatando Wilfred C. Smith, sobre a relação entre o pesquisador e os agentes religiosos. O autor propõe a personalização da Ciência da Religião, uma aproximação empática não distanciada dos sujeitos de pesquisa. Diz que a utilização de entrevistas, apesar do menor alcance quantitativo, ganha em profundidade. Diz também que muitas vezes uma conversa pode ser mais esclarecedora que uma entrevista mais estruturada. Pensando nisso, estruturamos nosso roteiro de pesquisa, inicialmente, com apenas duas perguntas.

Podemos perceber que a pesquisa enfoca a experiência de seres humanos ao desenvolverem sua mediunidade na Umbanda, que coleta dados diretamente com os sujeitos no campo e que se utiliza de duas disciplinas auxiliares das Ciências da Religião. Camurça (2008) aponta como pontos comuns a diversos autores das Ciências da Religião a interdisciplinaridade e a aproximação compreensiva não julgadora da verdade/falsidade das

religiões. Ele aponta ainda que o cientista da religião precisa tanto se abrir e ser afetado pela experiência religiosa quanto avaliá-la academicamente; assim, precisa tanto da compreensão ‘de dentro’, realizada pelos fiéis quanto da análise ‘de fora’, a partir das teorias científicas.

A questão do pesquisador orgânico é controversa dentro das Ciências da Religião. Pierucci (apud CAMPOS, 2013) diz que seria impossível este tipo de pesquisa, que tenderia ao proselitismo devido ao pesquisador ser tentado por uma dupla vantagem, vantagem da lucidez científica e vantagem da fidelidade religiosa. Campos (2013) discorda, e recuperando o argumento de Weber, advoga que o pesquisador precisa de vocação, e que esta se liga diretamente ao interesse pessoal pelo tema pesquisado. Fechando seu argumento, Campos (2013) discute a impossibilidade de neutralidade científica, e a implicação decorrente de que os cientistas consigam nomear suas várias vinculações e se posicionarem criticamente frente a elas. Outro autor que participa dessa discussão é Camurça (2008). Para Camurça a crítica de Pierucci aos cientistas sociais vinculados a uma religião é dualista e rígida em excesso. Para o autor “não apenas a boa vontade, mas também a má vontade pode ser tão prejudicial quanto a primeira para uma análise isenta e distanciada do fenômeno religioso contemporâneo” (CAMURÇA, 2008, p.14). Isto sem negar que a vinculação emocional a uma religião oferece dificuldades que devem ser superadas objetivando essa vinculação e “buscando controlar seus efeitos para dentro da pesquisa” (CAMURÇA, 2008, p.118).

Greschat (2005) também fala da questão da vinculação do pesquisador. Para ele são os teólogos que normalmente estudam a própria religião, enquanto os cientistas da religião normalmente estudam uma religião diferente da que professam. Assim, nas Ciências da Religião, são os agentes religiosos que podem julgar se o entendimento sobre a religião deles está correto. Nossa pesquisa, ao se referendar nos saberes empíricos colhidos junto aos agentes religiosos, se enquadra parcialmente no entendimento de Greschat (2005), mesmo que o pesquisador seja membro da religião que estuda. Também não se enquadra parcialmente, pelo motivo exposto.

Creswell (2014) apresenta oito características da pesquisa qualitativa. Realização em habitat natural, o pesquisador ser um instrumento-chave, utilização de múltiplos métodos, raciocínio complexo, atenção ao significado atribuído pelos participantes da pesquisa, utilização de um projeto emergente, uso da reflexão posicionada e construção de relatórios de pesquisa holísticos. Veremos a seguir como essas características aparecem em nossa pesquisa.

Realizar a pesquisa em habitat natural significa que “os pesquisadores qualitativos reúnem informações bem de perto, falando diretamente com as pessoas e vendo como elas se comportam e agem dentro do seu contexto” (CRESWELL, 2014, p. 50). Na pesquisa realizamos entrevistas com os médiuns desenvolventes e sacerdotes umbandistas, e a observação participante das giras de desenvolvimento e outras práticas e rituais que visam promover o desenvolvimento da mediunidade. O uso de múltiplos métodos implicou no uso de dados provenientes de várias fontes. O instrumental que propomos inclui a utilização de entrevistas semi-estruturadas, de exame de textos científicos e religiosos, da observação do comportamento dos sujeitos durante as sessões de desenvolvimento e fora delas, e a descrição dos rituais utilizadas como técnicas de coleta de dados. Na análise examinamos os dados e procuramos “entender o seu significado, organizando-os em categorias ou temas que perpassam todas as fontes de dados” (CRESWELL, 2014, p. 50).

O raciocínio complexo envolve a utilização de lógicas indutiva e dedutiva. Os dados provenientes das diversas fontes foram organizados indutivamente em unidades abstratas de informação como categorias e temas, com a participação dos sujeitos e pesquisa, e os temas e categorias construídos foram dedutivamente checados com os novos dados e com a significação oferecida pelos sujeitos para reunir evidências que os apoiem ou refutem. Esta atenção aos significados oferecidos pelos sujeitos de pesquisa, assim como o ir e vir entre os funcionamentos indutivos e dedutivos que implicam em uma pesquisa que vai se construindo e se modificando enquanto é realizada correspondem as quinta e sexta características apontadas pelo autor.

A reflexão posicionada implica no pesquisador informar os leitores sobre suas experiências que possam interferir mais diretamente na sua interpretação das informações. No caso de nossa pesquisa identificamos que as vivências do autor como médium umbandista e como psicólogo clínico deveriam ser informadas. Na preparação do relatório holístico, a tese, o pesquisador pretendeu identificar e apresentar as interações dos fatores que interferiram na vivência do desenvolvimento da mediunidade e da inserção em um grupo social de médiuns umbandista de um Centro. Discutiremos as perspectivas dos sujeitos de pesquisa “comparando com a visão pessoal do autor, com a literatura existente e com modelos emergentes que pareçam transmitir adequadamente a essência dos achados” (CRESWELL, 2014, p. 55).

A proposta metodológica desta pesquisa inclui a combinação de duas abordagens qualitativas de pesquisa, a fenomenologia hermenêutica e a etnografia. “Um estudo fenomenológico descreve o significado comum para vários indivíduos das suas experiências

vividas” (CRESWELL, 2014, p. 72). Na nossa pesquisa, a experiência vivida de se desenvolver mediunicamente em um centro de Umbanda. Estamos interessados tanto no que foi vivenciado quanto no como vivenciaram, estas são as questões chave das pesquisas fenomenológicas segundo Moustakas (1994, in CRESWELL, 2014). A fenomenologia permite dar voz aos sujeitos de pesquisa através da prática da epoché, a suspensão dos juízos de valor do pesquisador; da redução eidética, redução do fenômeno à sua essência através da descrição da vivência compartilhada de vários sujeitos; e da redução transcendental, redução do fenômeno aos conteúdos da consciência, consciência esta que é constituidora das essências.

Ao estudarmos o tema proposto, estaremos atentos aos aspectos corporais, mentais, espirituais e sócio-culturais envolvidos no processo. Esta concepção da fenomenologia se difere da posição clássica, essencialista e a-histórica, criticada por diversos autores como Cruz (2013), Gasbarro (2013) e Pondé (2001). Mantém a proposta de ir aos fenômenos com abertura à alteridade, respeitando os saberes advindos do campo; a necessidade de descrição dos fenômenos e a ocupação com os sentidos e significados dados a eles pelos seres humanos que os vivenciam.

A escolha pela fenomenologia hermenêutica (CRESWELL, 2014, p. 74-75) permite que o pesquisador utilize também suas vivências pessoais e teóricas com o tema pesquisado na discussão das informações colhidas junto aos sujeitos de pesquisa. Tendo falado das influências das metodologias qualitativa e fenomenológica em nossa pesquisa, passamos agora a abordar as influências provenientes do campo disciplinas da Antropologia da Religião.

Camurça (2008) afirma que a Antropologia da Religião é uma disciplina marcada pelo relativismo e que seus autores clássicos “distribuíram seus interesses nos sistemas simbólicos, como o mito, o rito, a magia, por meio dos quais o enigmático da alteridade passou a ganhar inteligibilidade” (CAMURÇA, 2008, p.12). Na mesma direção argumenta Guerriero (2013) que aponta que os antropólogos estudaram elementos constitutivos das religiões: mitos, rituais, símbolos e crenças, e afirma que a grande contribuição dessa ciência ao estudo das religiões é a validação social e acadêmica que confere igualmente a todas as manifestações religiosas. Para o autor, são particularidades do olhar antropológico, baseado no “trabalho de campo, a busca do ponto de vista do nativo, o olhar relativizador e o distanciamento” (GUERRIERO, 2013, p.246). Na Antropologia não se concebe a existência de uma divindade, o foco são as crenças, hábitos, práticas e costumes dos agrupamentos humanos. Nosso

conceito de mediunidade, já apresentado, segue a característica de tratar a existência das entidades umbandistas como verdadeira para o interlocutor, não como verdade objetiva ou intersubjetiva.

Outra particularidade da Antropologia, a partir dos trabalhos de Malinovski e Evans-Pritchard (apud GUERRIERO, 2013), foi o reconhecimento de uma racionalidade no pensamento mágico e religioso. Neste aspecto o trabalho dos antropólogos supracitados coincide com o de Jung e outros membros do Círculo de Eranus. Também esses acreditam que o pensamento mítico-religioso é característica dos seres humanos, e que tem tanta importância quanto o pensamento lógico-conceitual. Na tese isto aparece quando tentamos apresentar sem diferenciação de importância a leitura teológica umbandista e a leitura científica dos fenômenos pesquisados. Gostaríamos de pontuar que mesmo com esta equalização da importância, consideramos importante diferenciar as duas leituras, por serem elas provenientes de tipos diferentes de conhecimento, que não podem ser reduzidos um ao outro.

Na nossa pesquisa descreveremos os ritos utilizados no desenvolvimento mediúnico, e os entenderemos segundo os significados oferecidos pelos sujeitos de pesquisa. Camurça (2008) afirma também que a Antropologia se empenha “prioritariamente na busca do sentido conferido às ações e não chegar às suas causas e explicações últimas” (CAMURÇA, 2008, p.85). Diz do processo de secularização, que permite os estudos científicos da religião, e afirma que “para o cientista social compreender a religião ele precisa ultrapassar o que ela diz de si mesma, situando-a em um conjunto mais abrangente” (CAMURÇA, 2008, p.88). Ao fazer isso é preciso se deixar afetar, o que provoca aumento tanto do conhecimento sobre a religião quanto do próprio pesquisador. Estas propostas são centrais na nossa pesquisa, e encontram respaldo também nas teorias psicológicas que utilizaremos.

Schmidt (2007) aponta que hoje, a maioria dos antropólogos da religião pesquisa baseando-se em dados etnográficos empíricos colhidos através da observação participante. A proposta metodológica desta pesquisa contempla observar as giras de desenvolvimento e outros rituais ligados ao desenvolvimento mediúnico através de um olhar etnográfico. As informações colhidas serão, então, relacionadas “com outras instituições e constructos sociais” (SCHMIDT, 2007, p.70) e com os sentidos simbólicos encontrados na Umbanda e na sociedade contemporânea. Este exercício de contextualização, segundo Schmidt (2007) também é típico da Antropologia contemporânea.

Apontamos no parágrafo anterior que a observação de ritos religiosos é parte fundamental de nossa coleta de dados. O rito pode ser estudado como fenômeno coletivo e/ou como fenômeno subjetivo. Na pesquisa o fenômeno subjetivo aparece quando colhemos dados sobre o significado dado aos fenômenos pelos sujeitos, e das emoções vinculadas a eles. Já o fenômeno coletivo aparece nas descrições dos rituais e de fenômenos sociais ligados ao desenvolvimento da mediunidade na Umbanda.

A etnografia fez parte de nossa metodologia de pesquisa por permitir “descrever como funciona um grupo cultural e explorar as crenças, a linguagem, os comportamentos e as questões enfrentadas pelo grupo” (CRESWELL, 2014, p. 84). Esta metodologia permite também perceber temas emergentes no grupo e propor para eles uma interpretação. Uma questão central em nossa pesquisa é compreender como os médiuns desenvolvedores se integram ao grupo de médiuns do Centro de Umbanda onde se desenvolvem; como lidam com a nova cultura a eles apresentada durante sua integração. A coleta de dados via observação participante se enquadra na proposta etnográfica de “ir até o local da pesquisa, respeitando as rotinas dos indivíduos no local e coletando uma ampla variedade de materiais” (CRESWELL, 2014, p.85). Na análise dos dados a etnografia permite oferecer um “retrato cultural holístico do grupo que incorpora as visões dos participantes (etic), além das visões do pesquisador (etic)”; nisso podemos perceber uma convergência com a fenomenologia hermenêutica.

Engler (2007) afirma que “de maneira ampla, a estética refere-se ao estudo e à avaliação de modos da sensação humana” (ENGLER, 2007, p.201). A Umbanda é uma religião repleta de sensações: sensações provocadas pela incorporação; pelo som dos tambores e dos pontos cantados; pelo cheiro das velas, incensos, flores, fumo e defumações; pelo gosto das comidas e bebidas utilizadas nos rituais; pela visão das roupas, guias e imagens. Bairrão (2015) aponta que na Umbanda o entendimento da religião é “concreto e inscrito na experiência sensorial e social imediata” (BAIRRÃO, 2015, p.2). A descrição destes estímulos sensoriais e de como eles afetam os sujeitos de pesquisa e o pesquisador, além da explicação de sua simbologia pelos participantes, farão parte da pesquisa. Esta proposta segue uma tendência contemporânea das Ciências da Religião que “tem ampliado suas fontes nas últimas décadas estudando as imagens, a arquitetura, a música, os odores e os gostos” (ENGLER, 2007, p.212).

Agora, depois de delimitar teoricamente a pesquisa, passamos a apresentar os sujeitos e Terreiros de Umbanda pesquisados, e as metodologias de coleta e análise de dados e informações.

A escolha dos sujeitos se deu entre aqueles membros dos Centros de Umbanda pesquisados que aceitaram participar da pesquisa. Foram convidados a participar das entrevistas doze médiuns desenvolvendo e oito líderes religiosos. Os líderes religiosos se dividem em quatro sacerdotes principais e quatro sacerdotes auxiliares, que acompanham esses médiuns em seu processo de desenvolvimento. Priorizamos Terreiros de Belo Horizonte que apresentaram menores restrições à pesquisa. Selecionamos quatro Centros umbandistas. Um Centro onde havia polifonia ritual, a presença de mais de uma religião no mesmo espaço físico com a participação dos mesmos sujeitos. Esse Terreiro, o Centro Espírita São Sebastião, toca Umbanda, Candomblé Angola e Reinado. Foi neste local onde encontramos a Umbanda mais influenciada pelo Candomblé. Outros dois terreiros, a Casa de Caridade Pai Cruzeiro de Aruanda e a Casa de Pai Cipriano, conjugam as influências do Candomblé e do Espiritismo dentro do que percebemos ser a tônica usual em Belo Horizonte. No quarto terreiro, o Templo Escola Ogum 7 Espadas, encontramos a menor influência do Candomblé. Este terreiro, que se auto-intitula de Umbanda Sagrada, apresenta uma tônica mais comum no estado de São Paulo, onde o espiritismo kardecista tem maior influência. Durante uma conversa informal acontecida durante a observação participante dois sacerdotes apontaram que tanto a influência “do Umbandomblé quanto da Umbanda Branca” tem crescido em Belo Horizonte. Esta diversidade entre as influências religiosas nos Terreiros reflete, parcialmente, a diversidade própria à Umbanda. Gostaríamos de apontar, entretanto, que devido ao grande escopo de tipos diferentes de Umbanda, o número de Terreiros pesquisados é insuficiente para abarcar todo o espectro das diferenças entre eles. Outras pesquisas que abordem o desenvolvimento mediúnico em Centros de outros tipos de Umbanda, como o Umbandaime e a Umbanda Esotérica, trariam informações complementares a essas que produzimos em nossa pesquisa.

Tendo nomeado e apontado algumas características dos centros pesquisados, passaremos a abordar a construção de nossas entrevistas. As vinte entrevistas, que ao todo duraram dezesseis horas e doze minutos, foram gravadas e transcritas literalmente. Os entrevistados assinaram um termo de consentimento livre e esclarecido, cujo modelo se encontra nos anexos. Nesta pesquisa utilizamos entrevistas semi-estruturadas, aquelas onde há um roteiro de perguntas, mas há também flexibilidade para modificá-lo durante as entrevistas. Escolhemos uma entrevista pouco estruturada, com apenas três perguntas norteadoras, para permitir que os sujeitos de pesquisa exponham o que percebem como essencial ao fenômeno estudado sem grandes interferências dos direcionamentos dados pelas perguntas de um roteiro de entrevista. A entrevista utilizou perguntas tema para iniciar o diálogo, mas priorizou seguir

o caminho de sentidos e significados apontados pelos entrevistados a partir das perguntas tema, que apresentaremos agora.

As perguntas temas dessa pesquisa, inicialmente, eram duas; uma abrindo e outra fechando as entrevistas: 1) Conte como começou sua história com a Umbanda; 2) Tem algo mais que gostaria de dizer sobre o desenvolvimento mediúnico? À medida que aconteceram as entrevistas e a observação participante, surgiu uma unidade de sentido que acabou sendo incorporada como nova pergunta norteadora. Esta é uma das características de pesquisas qualitativas, os métodos de coleta vão se aprimorando durante a própria pesquisa, e as teses vão sendo construídas e reconstruídas durante o trabalho. Em nossa pesquisa a unidade de sentido surgida naturalmente durante as entrevistas foi a que tratava das modificações subjetivas ligadas à incorporação de falanges específicas. A diferenciação entre as unidades de sentido produzidas artificialmente, onde as perguntas do entrevistador sugerem o tema, e as surgidas naturalmente na conversa, onde as perguntas apenas aprofundam temas trazidos pelo entrevistado; mesmo que nem sempre esta divisão seja muito clara, é importante para que entendamos a análise de prevalência que faremos. O que estamos chamando de análise de prevalência é apontar quantos, entre os vinte entrevistados, disseram daquela unidade de sentido na entrevista. Entendendo que unidades de sentido mais frequentes são mais importantes na explicação intersubjetiva do fenômeno. Assim, iniciaremos analisando as unidades com maior prevalência nas entrevistas. Não foi possível, por questões de tempo e foco, analisar nesta tese todas as unidades de sentido construídas. As unidades de sentido restantes poderão, no futuro, ser utilizadas em outras publicações. Citaremos, adiante, quais unidades de sentido surgiram, inclusive as que ficaram de fora da análise.

Passaremos agora à apresentação mais detalhada dos Centros de Umbanda pesquisados.

4.2 Os Centros

Foram selecionados quatro Centros de Umbanda da cidade de Belo Horizonte. Em cada centro seriam entrevistados o sacerdote ou sacerdotisa principal, um sacerdote/médium auxiliar e três médiuns desenvolves, para um total de cinco entrevistas em cada Terreiro. Todos os sacerdotes e sacerdotisas eram também médiuns de incorporação. A seleção dos

Centros seguiu alguns critérios. O primeiro foi a possibilidade de realizar tanto as entrevistas quanto a observação participante no Centro. Permitir que o pesquisador participasse de rituais de desenvolvimento mediúnico como observador participante se mostrou mais difícil do que conseguir indicações para entrevistas. A Umbanda tem aspectos esotéricos, há informações que não são passadas a não fiéis, ou mesmo aos fiéis de outros Centros. Outro critério, mais subjetivo, foi a avaliação do pesquisador de que aquele centro era confiável. O pesquisador participou de sessões abertas em todos os Centros antes de relacioná-los para a pesquisa. Algumas dessas participações, três delas, aconteceram mesmo antes do pesquisador ingressar no doutorado. Eram Centros já conhecidos. O quarto Centro foi visitado pela primeira vez durante a pesquisa. Um fator importante para a escolha desse Centro foi o fato dele ser representante de uma linha de Umbanda pouco conhecida em Minas Gerais, a Umbanda Sagrada, cujo criador é um dos teóricos da Umbanda favoritos do pesquisador, Rubens Saraceni (já falecido). Os Centros serão nomeados e descritos do mais próximo afetivamente para o mais distante afetivamente do pesquisador.

O primeiro Centro selecionado foi o Centro no qual o pesquisador é médium, a Casa de Caridade Pai Cruzeiro de Aruanda. É o Centro onde a filiação do pesquisador à religião pesquisada mais se fez notar, no que esta característica oferece de oportunidades e desafios. As principais oportunidades dizem respeito ao número de observações realizadas, já que o pesquisador está na casa no mínimo uma vez por semana; à abertura para a participação nos rituais; à abertura para se falar na entrevista; as principais dificuldades dizem respeito à necessidade de se redobrar a atenção para não se fazer proselitismo disfarçado de pesquisa científica.

A sacerdotisa principal foi médium em dois outros Centros antes de abrir a Casa de Caridade Pai Cruzeiro de Aruanda no bairro Fernão Dias, bairro de classe média periférico. Construiu, a pedido de seu preto velho, um altar para realizar orações após sair do segundo Centro e ficar desigrejada; este altar se tornou um quatinho aberto a família e amigos, e depois de um tempo ela, auxiliada pela filha, abriu as sessões ao público em geral. Há, na entrada do lote, uma garagem que se torna o local onde as pessoas esperam para ser atendidas. As sessões de atendimento abertas ocorrem com periodicidade semanal, nas quintas-feiras às 19h. Além das sessões abertas acontece mensalmente nas noites de terça um tipo de sessão nomeada “mesa do oriente”; onde a falange do oriente e/ou a falange médica do espaço oferece tratamento energético-espiritual de cura. Há ainda duas festas anuais que ocorrem sempre em datas fixas, a festa dos pretos velhos no dia 13 de maio e a festa de Cosme e

Damião no dia 27 de setembro. Há também rituais esotéricos anuais, como a feitura da pomba e a virada de ano, e rituais esotéricos ligados a filhos ou consulentes específicos da casa. Na sexta-feira da paixão se reza um rosário. A Casa de Caridade Pai Cruzeiro de Aruanda é o único dos quatro Centros pesquisados onde não se utilizam atabaques durante os rituais.

Continuando a garagem para o lado esquerdo há um quarto onde se guardam, entre outras coisas, as cadeiras usadas pela assistência e a mesa utilizada na mesa do oriente. Indo na direção da casa, que fica no fundo do lote, onde moram a sacerdotisa principal e o filho no andar superior, e o ex-marido, a filha e a neta no andar inferior, a casa dos exus fica à esquerda e o congá à direita. A casa dos exus é o ponto de força dos exus e pombagiras que guardam a Casa e os trabalhos. Um ponto de força é um local preparado para facilitar a troca energética entre os mundos visível e invisível, propiciando que as entidades ajam efetivamente no mundo físico. O conga (ou gongá) é o local onde acontecem as incorporações e atendimentos. Fica em frente ao altar e tem um ponto de força no chão que faz ponte entre os mundos da baixo, plano terra, e de cima, plano celeste. Há plantas medicinais e mágicas plantadas em um canteiro grande e três nichos redondos espalhados no terreno cimentado. A primeira imagem apresentada abaixo mostra o ponto de vista de alguém que está na casa olhando para a rua, com o congá à esquerda (parede branca), a garagem e um dos nichos com plantas à frente, e à direita a casa dos exus e pombagiras (parede amarela) e o início do jardim.

As imagens seguintes mostram o congá (figura 2) e o altar em close (Figura 3). As imagens principais são de Jesus, centralizado no altar mais alto, Oxossi/São Sebastião no altar mais alto à esquerda, e Yemanjá no altar mais alto à direita. A três passos do altar, centralizado, o ponto de força do chão do congá. Este ponto de força simboliza a ligação entre o chão (mundo físico) e o céu (mundo espiritual). Nas paredes vemos estandartes de santos. Os estandartes, assim como as imagens, são imantados com a energia do santo/Orixá ao qual se referem e servem como ponte entre os mundos visível e invisível.

A Casa de Caridade Pai Cruzeiro de Aruanda é o único dos quatro Centros pesquisados a não utilizar atabaques em seus rituais. O som do atabaque facilita a incorporação, pois ajuda na entrada em estado não usual de consciência. A sacerdotisa principal informou que deixou de usar atabaques por estar em área residencial, e temer alguma reclamação por parte dos vizinhos. Na observação participante, muitos médiuns

disseram que a falta dos atabaques tem que ser remediada pelas palmas e por uma maior concentração no momento da sessão.

Figura 1: Três estruturas da Casa de Caridade Pai Cruzeiro de Aruanda, o congá à esquerda, a casa de exu à direita e a garagem onde ficam os consulentes à frente.



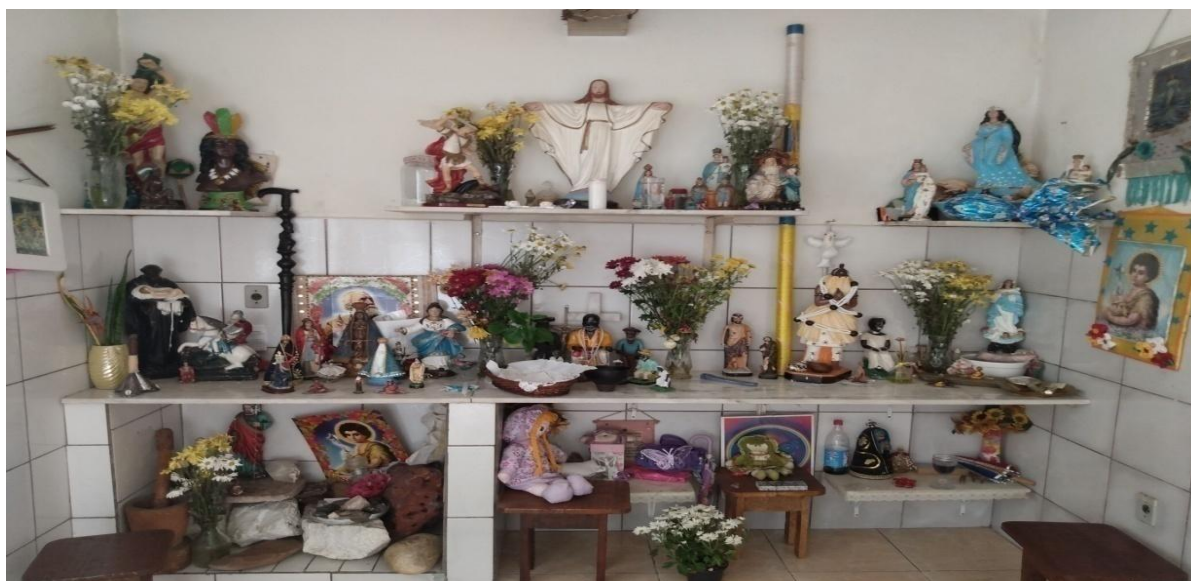
Fonte: Fotografia do autor

Figura 2: O congá da Casa de Caridade Pai Cruzeiro de Aruanda



Fonte: Fotografia do autor

Figura 3: O altar da Casa de Caridade Pai Cruzeiro de Aruanda



Fonte: Fotografia do autor

O segundo Centro selecionado foi o Centro Espírita São Sebastião (CESS). O pesquisador é amigo do sacerdote principal, e frequenta o centro esporadicamente, de seis a oito vezes por ano. O CESS é uma casa tradicional, fundada no ano de 1920, pela sacerdotisa Dona Cecília, e hoje é coordenada por seu filho adotivo. O CESS se localiza no bairro Sagrada Família, bairro de classe média alta, próximo ao centro da cidade. É uma casa mista, onde se toca Umbanda, Candomblé Angola e Reinado. As sessões de Umbanda acontecem aos sábados, às 15h. No lote há um salão amplo, onde acontecem as giras (sessões de Umbanda). A figura 4 mostra o salão, com o congá (onde ficam os médiuns), dois altares laterais, os três atabaques, e o altar principal, visto em close na figura 6. O CESS, Centro mais bem aparelhado dentre os quatro pesquisados, tem ainda neste salão principal uma saída lateral a direita do congá, para onde vão os Orixás serem vestidos, um vestiário, uma sala de costura e um closet de roupas rituais. Um quarto para atendimento individual, onde se jogam os búzios e se realizam outros trabalhos esotéricos, fica logo a esquerda da entrada do salão principal, um nicho dedicado ao reinado fica logo na entrada à direita. No mesmo lado há um bebedor, um banheiro e uma mesa onde se anotam os nomes dos frequentadores e onde se fazem as contribuições de dez reais. A figura 5 mostra a tronqueira de exu, que fica do lado de fora da entrada do salão.

Na parte dianteira do lote, entre o salão principal e a rua, ficam (da direita para a esquerda) um quarto dedicado às almas, a firmeza dos caboclos e do Orixá Tempo em um jardim, a porta do muro que abre para a rua, a tronqueira de exu (firmeza feita na entrada do Centro para os exus guardiões) e as bandeiras do reinado. A esquerda deste primeiro grupo de locais há uma casa com dois andares e uma garagem. No andar superior mora o sacerdote principal. No andar de baixo há um vestiário, uma sala de atendimentos individuais e estudo, um banheiro e a cozinha que serve o centro. Há lugar para se guardar os animais que vão ser ofertados nos cortes, e plantas mágicas plantadas. Há ainda um quarto dedicado aos exus do candomblé, uma camarinha (para onde vão os candoblecistas que serão raspados para o santo), e um nicho sagrado onde uma árvore sacralizada representa Xangô. O congá (figura 4) tem dois altares laterais, um dedicado aos caboclos e outro a Ogum/São Jorge. O altar principal fica afastado e tem como imagens centrais São Sebastião ladeado por Jesus Cristo à sua direita e Nossa Senhora à sua esquerda. Os atabaques ficam à esquerda. Há um gradil de madeira separando a assistência (palavra que designa tanto as pessoas que serão atendidas pelas entidades quanto o local que elas ocupam durante os rituais) do congá no salão principal. As pessoas entram pela direita e saem pela esquerda da grade.

Figura 4: Congá do Centro Espírita São Sebastião



Fonte: Fotografia do autor

Figura 5: Tronqueira



Fonte: Fotografia do autor

Figura 6: Altar do Centro Espírita São Sebastião



Fonte: Fotografia do autor

O terceiro Centro pesquisado foi a Casa de Pai Cipriano, onde a sacerdotisa principal, é filha da sacerdotisa da Casa de Caridade Pai Cruzeiro de Aruanda. O pesquisador também frequentava esporadicamente este Centro, três a quatro vezes por ano. A Casa de Pai Cipriano fica no bairro Paulo VI, na periferia de Belo Horizonte. O Centro funciona em um conjunto de dois barracões, localizados no mesmo lote da casa da sacerdotisa principal, entre a rua e a casa. O barracão principal se divide entre o congá, onde acontecem os atendimentos de Umbanda, e o quarto da cigana da sacerdotisa, onde se realizam rituais divinatórios utilizando-se do tarot e outros trabalhos ligados ao povo cigano. Os rituais divinatórios acontecem às segundas feiras a tarde, e são pagos. As sessões de atendimento são mensais, sempre na segunda feira de semanas quando a lua está cheia. No outro barracão encontram-se as firmezas para os exus e pombagiras (quartinho de exu). Há também algumas festas fixas anuais: no dia doze de outubro acontece a festa da Mariazinha, onde se canta parabéns para a erê da sacerdotisa principal e se louva Nossa Senhora do Rosário, e o dia dos reis quando o Centro recebe um Reinado da região. Além disso, se realizam outros rituais mais esotéricos, e louvações a alguns Orixás.

Figura 7: Altar da Casa de Pai Cipriano



Fonte: Fotografia do autor

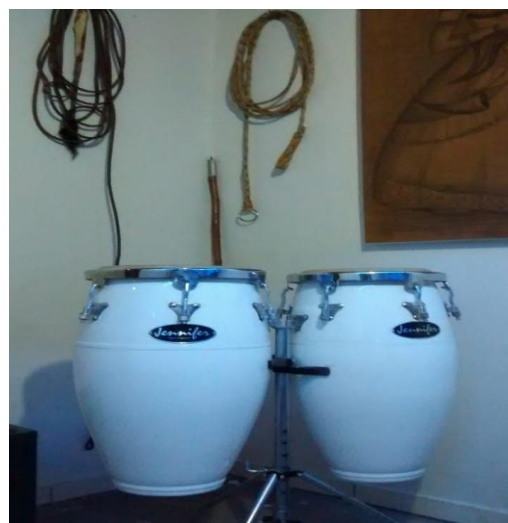
A foto acima mostra a parte superior do altar. Na prateleira do alto a imagem de Jesus/Oxalá se destaca, e na prateleira de baixo se destacam Nossa Senhora da Conceição, Obaluaiê e Nossa Senhora do Rosário. As fotos abaixo mostram o estandarte de Nossa Senhora do Rosário (na parede lateral esquerda), os atabaques (situados em frente à porta de entrada, do lado oposto do altar) e uma visão da parte debaixo do altar com os tocos dos pretos velhos e um vaso demarcando o ponto de força do chão.

Figura 8: Estandartes



Fonte: Fotografia do autor

Figura 9: Atabaques da Casa de Pai Cipriano



Fonte: Fotografia do autor

Figura 10: Congá da Casa de Pai Cipriano



Fonte: Fotografia do autor

O Templo Escola Ogum 7 Espadas é o centro menos conhecido do pesquisador, que assistiu a cinco sessões na casa, duas delas específicas para o desenvolvimento mediúnico. O Templo se localiza na Avenida Cristiano Machado, um dos principais corredores de tráfego da cidade, a cinco minutos de carro do hipercentro de Belo Horizonte. É o que ocupa a localização mais central entre os quatro centros pesquisados. Foi alugado para a construção do templo, e funciona desde 2016, começando com as sessões abertas ao público em 2017. As sessões de atendimento acontecem às terças feiras, 19h; havia também dois cursos acontecendo durante o desenvolvimento da pesquisa, o curso de Teologia de Umbanda as quartas e o curso de Magia de Exu aos sábados. O salão fica no segundo andar da construção, e para se chegar nela se sobe uma escada. Na escada há nichos, um com a firmeza dos malandros, mais especificamente do Sr. Zé Pelintra, se destaca. O salão se estende paralelamente à escada. No lado direito (figura 12) ficam as cadeiras onde se sentam as pessoas que vieram receber atendimento, a secretaria, além de uma pequena cantina e do banheiro. A esquerda fica o congá (local sagrado onde acontecem os atendimentos), onde ficam os médiuns; os homens à esquerda do altar e as mulheres à direita. O altar (figura 10) fica na parede do lado oposto da escada, ladeado pelos atabaques à esquerda e por pontos desenhados na parede à direita. Em frente ao altar, do outro lado do salão, fica a firmeza do povo cigano (figura 11) e dois vestiários. Depois dos atabaques há uma sacada, para onde se levam os despachos dos exus. Há um andar superior, onde se realizam outros trabalhos

magísticos e terapias alternativas, ligados principalmente ao povo cigano. A esposa do sacerdote, uma das sacerdotisas auxiliares do templo, é quem coordena este espaço.

Figura 11: Congá do Templo Escola Ogum 7 Espadas



Fonte: Arquivo pessoal

Figura 12: Altar dos ciganos.



Fonte: Arquivo pessoal

Figura 13: Assistência.



Fonte: Arquivo pessoal

Figura 14: Cruzeiro das almas



Fonte: Arquivo pessoal

O cruzeiro das almas (figura 14) é o ponto de força dos pretos-velhos. Oferendas aos pretos-velhos são colocadas no cruzeiro das almas.

Na entrevista, o sacerdote principal da casa fala de sua fundação:

E fui cuidar do Centro. E aí levou uns dois, três meses para deixar tudo ok. Aí começamos, nós éramos um grupo de doze. Você conheceu lá. Só de congá são mais de 100 metros quadrado. E ali a gente era assim, uma rodinha ali no meio. Eu tinha dez cadeirinhas. Eu estava fazendo as firmezas da Casa, os assentamentos, as defesas que tem que fazer, as tronqueiras, etc. Isso leva um tempo. E nesse meio tempo eu abri a Gira e chamando linhas que havia aqueles médiuns que nunca tinham trabalhado. E eles já foram acompanhando a abertura dos Orixás, dos assentamentos, procurando os Guias e cantando, tocando e ensaiando o ritual, porque você abrir uma Casa onde ninguém canta, então eles tinham que decorar esse ritual. E aí foi e desenvolvendo ali, trabalhando, dando passe um no outro um mês, dois e aí já liberei para trazer familiares, pessoas amigas, convidados que queriam conhecer. Então já liberou. E aí tive que comprar cadeiras (Pai Joaquim).

Quando se olham os quatro altares dos Centros pesquisados, vemos que em todos eles uma das imagens principais é a de Jesus, representado sem a cruz. Nas observações surgiu, mais de uma vez, a explicação da representação de Jesus não crucificado na Umbanda estar ligada à noção de que a mensagem central de Jesus ser a de amor ao próximo, e não do sofrimento como algo necessário à elevação espiritual. Isto se liga ao que falamos anteriormente sobre a Umbanda, por ser religião da natureza, ter uma hermenêutica diferente a respeito do lugar do prazer e do sofrimento.

Terminada a breve descrição dos Centros, continuaremos o texto abordando os ritos observados durante a pesquisa.

Na observação participante descrevemos as giras de desenvolvimento, principal rito de desenvolvimento mediúnico da Umbanda, e outros processos e rituais realizados com esse fim. Descreveremos também como os médiuns e líderes religiosos se comportam frente aos rituais, e conversaremos com eles buscando descobrir as interpretações que têm dos acontecimentos. A observação participante que realizamos incluíram dois momentos distintos. O primeiro foi a observação de sessões de desenvolvimento mediúnico, ou sessões de atendimento onde ocorriam também desenvolvimentos mediúnicos. Foram descritas características presentes em todas as sessões, e depois oito sessões específicas, para exemplificar como ocorrem os rituais nos diversos Centros. O segundo momento inclui a convivência fora dos rituais; conversas informais, nos bastidores, no café. São momentos ricos, onde recebemos informações menos filtradas que aquelas oferecidas durante as entrevistas. Quanto maior a proximidade com o Centro, maiores possibilidades desse segundo momento da observação participante.

O método utilizado na compreensão das entrevistas tem inspiração na psicologia humanista-fenomenológica, linha psicológica de filiação do pesquisador, e pode ser dividido em quatro etapas. Outros pesquisadores que utilizaram método semelhante, mas não idêntico, foram Garnica (1997) e Alexandre (2014). Primeiro, após a transcrição das entrevistas, fazemos a leitura global do texto, buscando identificar a estrutura e a lógica interna do relato. Neste primeiro momento há uma apreensão pré-analítica do clima geral da entrevista.

Na segunda etapa separaremos e categorizaremos as unidades de sentido presentes nos discursos dos entrevistados. Esse agrupamento já implica em um grau maior de abstração, visto que o pesquisador é quem agrupa o material a partir de sua percepção. A tentativa foi manter ao máximo o que o próprio campo apontou. Fizemos também uma análise de prevalência, ou seja, dissemos quais unidades de sentido foram mais e menos frequentes nos discursos. A análise de prevalência é mais fidedigna quando utilizamos entrevistas menos estruturadas, pois o fluxo de sentidos é menos direcionado pelas perguntas do roteiro de entrevista. Nas vinte entrevistas realizadas e analisadas, encontramos dezessete unidades de sentido: 1) Eventos míticos; 2) trânsito inter-religioso; 3) busca pela dor; 4) amor pela família; 5) o processo; 6) sensações físicas; 7) modificações entidades específicas; 8) medo/dificuldade inicial; 9) rituais; 10) mudanças de personalidade; 11) diferenças no desenvolvimento; 12) preconceito; 13) demanda espiritual; 14) por amor a 1 pessoa; 15) desavenças no centro; 16) umbandas; 17) por amor à Umbanda. Essas dezessete unidades foram novamente agrupadas por similaridade. Por exemplo, as unidades que tratavam dos motivos e motivações para se tornar médium umbandista (3, 4, 14 e 17) foram reagrupadas na unidade “pelo amor e pela dor”.

Na terceira etapa faremos a tradução das unidades de sentido. O pesquisador procurará correlações entre as teorias e as unidades de sentido oferecidas pelos entrevistados. Ressaltamos que apesar da tentativa de suspensão dos juízos de valor por parte do pesquisador, algo da hermenêutica é sempre influenciado pela subjetividade. Por exemplo, só se utilizam na análise teorias que o pesquisador acredita serem portadoras de uma verdade (sempre parcial). Na análise dos dados e informações coletadas, sempre que um mesmo fenômeno tiver explicações teológicas umbandistas e científicas, elas serão apresentadas uma após a outra. Esta etapa já implica em um terceiro grau de abstração.

Depois de terminadas as entrevistas e a observação participante, os dados e informações coletadas nas entrevistas foram separados em dois grupos, cada um deles um

sub-capítulo da tese. O primeiro grupo de informações diz de aspectos mais externos do fenômeno de desenvolvimento mediúnico: o modo de entrada no terreiro, os rituais realizados para o desenvolvimento, as relações com outras pessoas. O segundo grupo de informações diz de aspectos mais internos do fenômeno de desenvolvimento mediúnico: mudanças nas percepções, nos gostos, nos sentimentos e também mudanças de personalidade e posicionamento no mundo. Nesta etapa apresentamos a primeira teorização original da tese, que trata de modificações subjetivas provocadas pela incorporação de falanges espirituais específicas.

Na quarta etapa fizemos a síntese, agrupando as unidades de sentido dentro de uma compreensão global do fenômeno estudado. As informações coletadas na observação participante também foram incluídas nesta etapa. Entendemos que nesta etapa descortina-se, em parte, a estrutura da experiência de desenvolvimento mediúnico. Esta etapa já sinaliza um quarto grau de abstração. Nesta etapa apresentamos duas outras propostas de teorização originais, uma que apresentaremos após a descrição dos rituais que trata das etapas do desenvolvimento mediúnico; e outra que apresentaremos nas considerações finais onde propomos uma releitura umbandista do que Jung (2000) postulou sobre a incorporação de espíritos.

4.3 Os rituais

Assistimos a aproximadamente noventa rituais durante o tempo de realização da pesquisa. Podemos dividi-los em rituais públicos, como as giras de atendimento onde ocorreram concomitantemente o desenvolvimento mediúnico, as oferendas grupais, as festas grupais e as giras de oração; e rituais esotéricos, onde apenas os médiuns, ou um subgrupo de médiuns, participaram. Rituais desse último tipo foram as giras específicas de desenvolvimento mediúnico, as oferendas individuais e algumas oferendas grupais restritas aos médiuns da casa (ligadas ao desenvolvimento ou cura de um dos médiuns ou fiéis, ou a datas litúrgicas específicas), e os cortes (sacrifícios animais).

Podemos também dividi-los entre rituais específicos para o desenvolvimento mediúnico, como as giras de desenvolvimento e os amacis (lavagem de cabeça ritual), e rituais onde o desenvolvimento mediúnico é tarefa secundária, como as giras de atendimento.

Foi unânime, entre os sacerdotes, a compreensão que a participação em rituais não específicos é tão importante para os médiuns desenvolvendo quanto à participação nos rituais específicos.

4.3.1 As giras

As giras são os principais rituais de Umbanda. Observamos, durante a pesquisa, dois tipos de giras: giras de atendimento e giras de desenvolvimento mediúnico (as específicas para esse fim). Nas giras observadas nos quatro Centros pesquisados, houve momentos comuns a todos, e momentos que variavam de Centro para Centro, e mesmo dentro do mesmo Centro em sessões diferentes. Iniciamos apresentando o que foi comum a todos os centros pesquisados.

Para que um médium possa participar de uma gira, ele precisa se preparar energeticamente para aquele momento. Esta preparação inclui abster-se de algumas ações que modificam por um período de tempo a energia do médium e dificultam o acoplamento energético da entidade. Acoplamento este, como visto no capítulo sobre Umbanda, necessário à incorporação. Nos quatro Centros pesquisados os médiuns deveriam abster-se de sexo, fumo, bebidas alcoólicas e outras drogas nas vinte e quatro horas anteriores ao início da gira. Os médiuns deveriam também tomar um banho de força antes da gira. Tomar um banho de força pode ser considerado um ritual. Um banho de força é um banho feito usualmente com plantas consagradas a uma falange espiritual ou Orixá. Para exus e pombagiras é comum também o banho de força ser feito com a bebida da entidade. O banho de força facilita o acoplamento energético, pois a energia das plantas utilizadas para banhar o médium fica no seu perispírito (corpo energético que reveste o corpo carnal).

Três dos quatro Centros pesquisados ensinam aos médiuns as plantas de cada falange espiritual ou Orixá, e deixam que o médium se responsabilize pelo banho. Além desses banhos genéricos, válidos para toda uma falange espiritual, as entidades, por vezes, passam banhos específicos delas, dentre os possíveis para aquela falange. Um dos Centros pesquisados preferia que um médium responsável preparasse um banho de força coletivo, que era tomado por todos os médiuns quando esses chegavam ao Centro para a gira. Esse modelo tem a vantagem de garantir que todos os médiuns tomem os banhos, mas tem a desvantagem

de oferecer apenas os banhos genéricos da falange, nunca os específicos da entidade de trabalho (entidade que atende incorporada) daquele médium.

Quando os médiuns chegam ao centro eles cumprimentam os principais pontos de força do terreiro. Nos quatro Centros, o primeiro lugar ao qual se dirigem os médiuns é a casa de exu ou tronqueira de exu. Lá se cumprimentam os espíritos guardiões do centro. *“Laroyê exu, exu é mojubá. Laroyê pombagira, pombagira é mojuba. Salve os exus e pombagiras da casa”*. Esta forma de cumprimentar as entidades pode ser traduzida como “salve exu (ou pombagira), apresento meu humilde respeito”, outra tradução apresentada foi “salve pombagira (ou exu), pombagira é rainha (rei no caso de exu)”. Depois se entra no congá e se cumprimentam o chão e o altar. Posteriormente se cumprimenta o sacerdote ou sacerdotisa. Além desses cumprimentos, válidos para as quatro Casas pesquisadas, em duas delas se cumprimentam também os atabaques, e em uma delas se cruza o congá cumprimentando os quatro cantos que o delimitam.

Podemos dividir as giras em três momentos distintos. Os ritos de abertura; a gira propriamente dita, quando acontecem as incorporações; e os ritos de fechamento.

O primeiro momento de todas as giras incluía a firmeza, também nomeada como despacho, dos exus e pombagiras. É fala usual que não se realiza sessões de Umbanda sem a proteção do “povo da terra”, como podemos ver no ponto cantado abaixo.

“Exu da meia-noite, exu da madrugada. Salve o povo de exu, sem exu não se faz nada!”

Firmeza é o nome dado a dois tipos diferentes de rituais. Primeiramente, firmeza se refere à preparação de um local sagrado para que ele sirva como portal para o mundo invisível. O local firmado se torna um ponto de força daquele espírito ou Orixá. Esta preparação não acontece com frequência, às vezes uma vez é o suficiente para sacralizar o local por todo o tempo de funcionamento do centro.

Segundo, e é com este sentido que aqui utilizamos a palavra, firmeza é a parte do ritual onde se faz uma oferenda aos exus e pombagiras, com o intuito de aumentar a ligação energética dessas entidades espirituais com o Centro e facilitar o trabalho de proteção das giras e das pessoas realizado pelos exus e pombagiras. Em dois dos Centros pesquisados, a

firmeza acontecia à tarde, algumas horas antes da sessão, e era uma parte esotérica do ritual. Nesta etapa do ritual se acendiam velas na casinha de exu, uma construção de alvenaria onde se encontram os pontos de força dos principais exus e pombagiras do Centro, e se ofertavam as bebidas e fumo de cada um deles. Flores e comidas, e presentes como brincos para as pombagiras, também eram eventualmente ofertados. Acendia-se também uma vela na tronqueira (entrada do centro). Os outros dois Centros faziam a firmeza no início da sessão, levando um padê (farofa de exu), uma quartinha de água e uma vela acesa para a entrada do Centro (que dava para a rua), enquanto se cantavam pontos das entidades.

Ainda nesse primeiro momento realizam-se as orações de abertura e cantam-se os pontos de abertura. Muitas vezes se utilizam orações católicas, com pequenas modificações. Um exemplo muito visto na observação participante foi a utilização do credo umbandista:

Creio em Deus pai todo poderoso, criador dos céus e da terra. Creio em Jesus Cristo seu único filho, nosso senhor. O qual foi concebido pelo poder do divino espírito santo, nasceu da virgem Maria, padeceu sob os poderes de Pôncio Pilatos. Foi crucificado, morto e sepultado. Desceu à mansão dos mortos, ressuscitou ao terceiro dia. Subiu aos céus, está sentado à direita de Deus pai todo poderoso, de onde há de vir a julgar os vivos e os mortos. Creio no espírito santo, creio na santa igreja, na comunhão dos santos, na remissão dos pecados, na ressurreição na carne, na vida eterna. Que assim seja.

Abaixo um exemplo de canto da abertura de gira.

Neste terreiro tem a raiz de um Orixá. Neste terreiro tem a raiz de um Orixá. Abre terreiro, na fé de Oxalá. Brilha lá no céu a estrela matutina. Brilha em alto mar, a lua em alvorada. E temos tanta luz, no evangelho de Jesus. E temos tanta luz, no evangelho de Jesus.

Depois do canto de abertura se louvam os Orixás. Segue um exemplo de ponto de louvação aos Orixás:

Pedi a Oxossi nas matas. Pedi a Xangô nas pedreiras. Pedi a Oxossi nas matas. Pedi a Xangô nas pedreiras. Pedi a mamãe Oxum, no reino das cachoeiras. A Zambi eu peço a benção. A virgem peço proteção. A Zambi eu peço a benção. A virgem peço proteção. Tirai vossos filhos das trevas, livrai-nos das tentações.

Ainda nos ritos de abertura, é feita a defumação do ambiente e das pessoas. A fumaça da defumação serve para limpar as energias negativas do ambiente e das pessoas. Um dos médiuns pega o turíbulo, previamente aceso com carvão e ervas aromáticas, casca de alho, pó da café e outras substâncias e incensa o ambiente do congá, os médiuns e a assistência, nesta ordem. Enquanto é feita a defumação se entoam pontos de defumação. Um exemplo:

Defuma com as ervas da Jurema. Defuma com arruda e guiné. Defuma com as ervas da Jurema. Defuma com arruda e guiné. Alecrim, bejoin e alfazema, vamos defumar filhos de fé. Alecrim, bejoin e alfazema, vamos defumar filhos de fé.

Em dois Centros a defumação antecede as orações de abertura. Nos outros dois acontece após a louvação aos Orixás. Em um dos Centros pesquisados, os rituais de abertura incluem soprar pomba no congá e nos médiuns, como forma de debelar energias negativas e aumentar as energias positivas. Isto é a última etapa dos ritos de abertura. Quem sopra a pomba é o sacerdote. Nos outros dois Centros a pomba é soprada apenas em sessões específicas, quando a espiritualidade pede. Isto aconteceu uma vez durante a observação participante realizada.

Terminados os rituais de abertura se entoam os pontos cantados de incorporação das entidades que trabalharão no dia, no caso das giras de atendimento. Os pontos cantados de incorporação são orações onde se convidam as entidades a se incorporarem aos médiuns. Os médiuns vão incorporando e se colocando nos locais próprios para o atendimento das pessoas que estão na assistência. Existem pontos cantados que servem para toda a falange (falange dos exus, por exemplo), e pontos cantados específicos de uma entidade (exu Tranca ruas, por exemplo). Abaixo um ponto de incorporação da falange dos pretos e pretas velhas:

Lá vem vovô descendo a serra com sua sacola. Vem com seu patuá, vem com seu rosário ele vem de Angola. Lá vem vovó descendo a serra com sua sacola. Vem com seu patuá, vem com seu rosário ela vem de angola. Eu quero ver vovô eu quero ver. Eu quero ver esse filho de pomba tem querer. Eu quero ver vovó eu quero ver. Eu quero ver esse filho de pomba tem querer.

Os médiuns que não incorporam ficam cambonando, auxiliando as entidades e as pessoas atendidas. Um dos cambonos (auxiliares das entidades) tem a função específica de chamar as pessoas e direcioná-las para as entidades que a atenderão, em duas das Casas

pesquisadas este cambono específico não é médium de incorporação, nas outras duas Casas médiuns desenvolventes que ainda não incorporam realizam esta função. Apenas em uma das quatro casas pesquisadas a pessoa a ser atendida escolhe a entidade que a atenderá, nas outras três a pessoa é direcionada para a primeira entidade que estiver disponível. Na observação participante foi dito que a pessoa deve respeitar todas as entidades igualmente, e que elas trabalham juntas no invisível. Logo, não é adequado se escolher a entidade que te atenderá. Se uma entidade considerar que ela deve te atender, por afinidade energética ou outro motivo, ela pede ao cambono que te direcione a ela.

Após o término dos atendimentos se cantam os pontos de desincorporação, chamados também de pontos de subida. Um ponto de subida de exus:

“Exu trabalhou, exu farreou, exu vai embora que Zambi chamou. Exu trabalhou, exu saravou, exu vai embora que Zambi chamou”.

Em três dos Centros pesquisados os atendimentos são gratuitos. Em um deles se pede dez reais para ajudar nas despesas do Centro. Nos três onde há gratuidade, a explicação é que mediunidade é uma graça, e que quem trabalha são as entidades, que não precisam de dinheiro. No Centro onde há cobrança, a explicação é que não se cobra o atendimento, e sim a manutenção do espaço físico. Para o sacerdote principal desse Centro a cobrança serve também como forma de co-responsabilizar a assistência pelo que ocorre ali. Completamos as observações sobre o pagamento ou não, apontando que mesmo se pensarmos em uma pessoa que recebe um salário mínimo, e que vai a uma sessão por semana, o valor total da contribuição mensal, quarenta reais, é menor que o dízimo, comum a outras religiões cristãs.

Em três dos Terreiros pesquisados, incorporam uma ou duas falanges por gira. No quarto terreiro, onde as giras de atendimento são mensais, chegaram a incorporar três falanges na mesma gira de atendimento. Vários médiuns disseram que quanto mais falanges incorporam, maior o desgaste energético do médium.

Nas giras de desenvolvimento mediúnico, os médiuns desenvolventes são auxiliados pelos médiuns já desenvolvidos, ou pelas entidades desses médiuns quando elas incorporam. O sacerdote, ou uma entidade incorporada, “puxa” a entidade do médium desenvolve. Isto acontece através do toque na cabeça do médium, ou girando o médium, ou dando as mãos a

ele e se movimentando de um lado a outro, e/ou cantando o ponto da entidade daquele médium desenvolvente. Esta prática acontece tanto em sessões específicas para o desenvolvimento mediúnico quanto em sessões mistas de atendimento e desenvolvimento mediúnico. Em um dos Centros não observamos giras mistas, em outro aconteciam na mesma gira os dois processos, mas em momentos distintos da sessão. Nos outros dois Centros foram observadas o desenvolvimento mediúnico tanto em giras separadas quanto em giras mistas.

Depois que as entidades de todos os desenvolves incorporaram (ou sendo mais específico, depois que todas as entidades que conseguiram incorporar naquele dia incorporaram, pois nem sempre todos incorporam) ficaram um tempo incorporadas e passaram as informações necessárias, se cantaram os pontos de subida.

Iniciam-se então os rituais de fechamento. O sacerdote principal, ou um sacerdote auxiliar, faz uma homilia (um discurso sobre algum tema espiritual e/ou moral), normalmente curta. Neste momento são dados também recados concernentes ao funcionamento da casa, a algum ritual que será realizado, e recados afins. Então se entoa uma oração, e se canta para fechar a gira. Abaixo um ponto de encerramento:

Aí envém são Miguel, com sua balança na mão. Aí envém são Miguel, com sua balança na mão. Ele vem fechar o terreiro, ele vai abrir o portão. Ele vem fechar o terreiro, ele vai abrir o portão. Aí envém são Miguel, com sua balança na mão. Aí envém são Miguel, com sua balança na mão. Ele veio fechar o terreiro, ele veio abrir o portão. Ele veio fechar o terreiro, ele veio abrir o portão.

Após descrevermos o que percebemos de comum em todas as giras observadas, vamos apresentar oito giras específicas, escolhidas entre as observadas durante o tempo de duração do doutorado, para serem descritas durante a pesquisa. Foram descritas giras ocorridas nos quatro Centros de Umbanda pesquisados. A escolha das oito giras aconteceu previamente à realização da mesma, para evitar um direcionamento consciente do pesquisador para alguma delas. O pesquisador fez anotações sobre as giras logo após seu término, e se utilizou também de algumas anotações realizadas durante as giras. Em parte das giras descritas, houve momentos onde o pesquisador incorporou seus guias e realizou atendimentos.

a) Sessão de atendimento

A sessão era de pombagiras e Obá (Orixá guerreira, cujos pontos de força se encontram na natureza nos rios revoltos). Cheguei vinte minutos antes do início da sessão e a assistência já estava cheia, minha senha era a de número oitenta e quatro.

Os médiuns estavam todos de branco, homens de camisa e calça e mulheres de camisa e saia, com a cabeça tampada. O sacerdote estava de branco, com estola e gorro amarelo. Homens de um lado do congá, mulheres do outro.

Inicia-se a sessão com a música de abertura e saudação aos Orixás. Depois se cantou para Ogum e o Ogum do sacerdote incorporou e riscou seu ponto no chão com pomba. O ponto riscado é um desenho simbólico que ilustra as principais características daquela entidade. Depois foi até a firmeza de Exu, pegou o padê (farofa ofertada aos exus) e despachou na sacada. Neste contexto despachar significa posicionar a comida (padê) que serve como ponto de força de exu na entrada do terreiro, para que ele possa proteger os trabalhos das influências negativas.

Ogum subiu e começaram a cantar pontos de pombagiras. Os médiuns, tanto homens quanto mulheres, começaram a incorporar suas pombagiras. Eram onze homens e dezesseis mulheres. Três médiuns não incorporaram. O sacerdote auxiliou, chegando perto de cada um deles e colocando as mãos na nuca e no topo da cabeça (ori), e falando algo (não consegui ouvir, pois o canto e os atabaques tampavam o som). Os três acabaram incorporando, mas não deram atendimento. Eram médiuns desenvolvendo. Um médium que não precisou de ajuda para incorporar também não atendeu. Depois de alguns minutos os quatro desincorporaram.

A gira continuou com os atendimentos. Os médiuns que iam desincorporando, o que começou a acontecer depois de uns trinta minutos, ajudavam os camponos. O sacerdote também estava atendendo, incorporado com sua pombagira.

Quando todas as pessoas foram atendidas (umas 150 pessoas) cantaram-se os pontos de desincorporação e depois os de fechamento da sessão.

Conversando com o sacerdote recebi duas explicações. A primeira ao perguntar sobre Obá, que eu não tinha visto incorporar. Ele disse que o mais comum nas giras da casa é ter uma linha trabalhando no invisível e outra trabalhando incorporada. Contou também que como na Umbanda Sagrada (subdivisão da Umbanda) consideram que há um Orixá Exu e

uma Orixá Pombagira, tanto homens como mulheres incorporam os espíritos intermediadores dos dois. Assim, na sessão havia vários homens heterossexuais atendendo com pombagiras, o que não é comum nas Casas de Umbanda de Belo Horizonte.

b) Gira de desenvolvimento aberta

A gira iniciou às 20h com uma pequena explicação sobre o processo, dada pelo sacerdote principal da casa. Ele iniciou dizendo que o normal seria fazer o desenvolvimento mediúnico de uns dez médiuns por vez, mas que ele estaria tentando fazer com todo mundo. Ele disse estar um pouco tenso com isso. Eram mais de quarenta médiuns, dois terços eram mulheres. Aliás, nos quatro centros pesquisados, o número de mulheres, tanto atendendo quanto na assistência, era maior que o número de homens. O grupo era heterogêneo, havia alguns já desenvolvidos em outros Centros que estavam ali porque queriam começar a trabalhar naquele Centro, havia outros que estavam ali porque em seus Centros não se trabalhavam com todas as falanges e eles queriam desenvolvê-las. A maioria dos presentes eram médiuns que estavam desenvolvendo mediunidade na Casa. O pesquisador foi convidado a participar do desenvolvimento, e aceitou.

O sacerdote principal apontou que a grande dificuldade do início do desenvolvimento é o médium barrar o processo, ficar pensando muito. Ele sugeriu que os médiuns “brincassem de siga o líder” com seus pensamentos. Pediu que qualquer vontade que sentissem de falar, gritar ou fazer algo eles deviam cumprir. Disse que os médiuns já desenvolvidos da casa, uns quinze, estariam ali junto dele para ajudar. Disse ainda que “do chão ninguém passa” e que o chão estava limpo, arrancando risos. Para os médiuns da Casa pediu para não darem passagem (incorporarem) enquanto não tivessem auxiliado os desenvolvedores.

Continuou a explicação dizendo que os iniciantes não precisavam ficar se questionando se aquilo eram eles ou as entidades, que naquele dia partiriam do princípio que eram eles, ajudando as entidades a conseguir sintonia energética. Explicou então que na incorporação as entidades abaixam sua frequência energética e ao mesmo tempo aumentam a frequência dos médiuns para permitir a incorporação, que se dá por sintonia energética entre os chacras das entidades e dos médiuns.

Explicou ainda que cantariam para cinco falanges: exu, pomba-gira, caboclo de Oxossi, caboclo de Xangô e caboclo de Ogum. E que seria esperado que cada pessoa sentisse

mais a aproximação de umas entidades e menos de outras. Falou também que as entidades que encontrassem mais facilidade de se conectar assumiriam o início do desenvolvimento do médium, o que não significa que seriam o guia principal. Deu o exemplo dele, que tem como guia principal um preto velho, que foi uma das últimas entidades que ele conseguiu incorporar.

Terminada a explicação pediu que se retirassem as cadeiras da sala, as pessoas estavam ouvindo sentadas, e que homens ficassem à esquerda e mulheres à direita do altar. Pediu então licença às entidades, cantou saudando os Orixás e depois cantou o ponto do Ogum 7 Espadas, padroeiro da casa. O Ogum do sacerdote baixou e riscou um ponto no chão com pomba. Logo subiu e iniciou-se a gira. Começou então a cantar para os exus. Muitos dos desenvolves tiveram sinais de incorporação. Os que não tinham foram auxiliados por ele, que se aproximava e postava as mãos na cabeça do médium. Alguns minutos depois cantou para os exus subirem e cantou para as pombagiras. O pesquisador, que nunca havia incorporado sua pomba-gira, sentiu fortes vibrações durante esta parte do ritual. O mesmo processo ocorreu para todas as cinco falanges citadas, e ao terminar o sacerdote cantou ainda para as crianças e para os malandros. Depois encerrou a gira. Eram 22h20minh. O sacerdote marcou a continuidade do processo para a próxima sexta.

c) Segunda sessão de desenvolvimento aberta.

O Centro estava mais vazio do que no primeiro dia, estando presentes trinta e três médiuns desenvolves, sendo nove homens e vinte e quatro mulheres. O sacerdote iniciou explicando que chamaria seis linhas: caboclos de Oxossi, caboclos de Ogum, caboclos de Xangô, caboclos de Iansã, ciganos e malandros. Voltou a dizer que os desenvolves deveriam ficar de olhos fechados e se permitir fazer qualquer movimento ou som que lhes viesse à cabeça. Explicou também que é normal que a incorporação aconteça inicialmente em algumas linhas e não em outras, e que isto se dá em diferentes intensidades também.

O sacerdote apresentou então o pesquisador e permitiu que ele passasse uma lista para os desenvolves anotarem nome e telefone para posteriormente marcarem uma entrevista. Mais da metade dos desenvolves anotou, consentindo com a possibilidade de fornecer uma entrevista.

Colocaram homens de um lado e mulheres do outro. Cantaram-se os pontos de abertura, o hino da Umbanda e o ponto de Ogum 7 Espadas, padroeiro da Casa. Assim como havia acontecido na primeira sessão de desenvolvimento aberta o Ogum do sacerdote incorporou e riscou seu ponto no chão em frente ao altar com pomba. Ele desincorporou e começaram os cantos para as linhas. Para cada uma delas foram cantados três pontos, durante os quais os desenvolvedores incorporavam e os médiuns já desenvolvidos lhes davam assistência. Depois se cantou, para cada linha, um quarto ponto para os médiuns da Casa poderem incorporar suas entidades. Passados uns cinco minutos do quarto ponto cantava-se o ponto de desincorporação.

Enquanto cantava-se para os caboclos de Iansã duas médiuns desenvolvedoras caíram, sem se machucar seriamente. Influenciou nessas quedas a forma de se portar das caboclas de Iansã, que giram rapidamente, e o fato do número de médiuns desenvolvedoras mulheres ser bem superior ao número das médiuns já desenvolvidas que lhes davam assistência. Quando se cantava os pontos dos caboclos de Iansã, o pesquisador incorporou um caboclo que nunca havia incorporado nele. Foi uma experiência interessante incorporar uma entidade para a qual não se Canta na casa onde eu (pesquisador) sou médium. Senti uma energia mais inquieta neste caboclo.

No final se cantaram os pontos de fechamento do trabalho.

d) Uma gira festiva.

A Casa realiza sessões mensais de atendimento, e algumas sessões festivas. As giras de atendimento ocorrem ao mesmo tempo em que ocorrem as giras de desenvolvimento. Os médiuns participam também de uma sessão mensal fechada (só para médiuns) que ocorre tanto lá quanto em outro Centro umbandista, coordenado pela mãe de santo e carnal da sacerdotisa principal da casa.

A sessão que agora descrevemos é uma sessão festiva nomeada como “aniversário da Mariazinha”. Mariazinha é uma entidade que desdobra nas linhas de erês e pombagiras-mirins, e trabalha incorporada na sacerdotisa principal da Casa. Diz-se dela que foi exu-mirim e que evoluiu (ganhou luz) e se tornou um erê (criança de Umbanda). Ela gosta de cocada preta mole, e de groselha com pinga. O doce e a bebida foram ofertados a ela durante a festa.

A sessão começa com a defumação e cânticos de abertura. Depois, médiuns e assistência juntos rezaram um terço. Os médiuns sentados em tocos de árvores, encostados nas duas paredes laterais do Centro. Na parede frontal está o altar e na parede dos fundos dois atabaques e a entrada. Alguns médiuns desenvolventes precisaram sentar juntos com a assistência em cadeiras colocadas em três filas indianas ocupando o espaço restante do recinto. Eram 12h e o sol estava forte. Um ventilador foi colocado para circular o ar, e as crianças e idosos foram convidados a rezar o terço no quintal. Algumas pretas e pretos velhos se manifestam durante a reza. Uma entidade desconhecida, tratada com muita reverência pelas outras entidades, também se manifesta no final do terço; junto com Mariazinha. No final da sessão a preta velha Mãe Cambina, que trabalha com a sacerdotisa principal, esclarece que a entidade desconhecida que incorporara na sessão era uma emissária direta de Nossa Senhora Aparecida, e que ela só pode incorporar ali porque a corrente mediúnica estava muito positiva e porque havia uma médium “em estado de graça” (grávida) para lhe dar passagem.

Depois tiraram as cadeiras do recinto, ficando só os tocos. Começaram a tocar e cantar pontos de erês, e as entidades começaram a incorporar; alguns exu-mirins incorporaram também. Os médiuns desenvolventes foram colocados para brincar de roda com as entidades incorporadas. Alguns passearam de mãos dadas com as entidades. A isto se seguiu a incorporação da maioria dos médiuns desenvolventes. É comum se referir a isso como uma entidade puxando a outra (sempre dentro da mesma falange). Quatro deles desincorporaram logo que soltaram as mãos das entidades, outros dois ficaram tempo suficiente para cantar o parabéns e comer alguns doces, um erê ficou e conversou com algumas pessoas da assistência. Cinco dos quinze médiuns já desenvolvidos receberam tanto seu erê quanto seu exu-mirim. Neste momento Mariazinha voltou a incorporar na sacerdotisa principal, e recebeu alguns presentes das pessoas da assistência. A maioria dos presentes tinha imagens de Nossa Senhora do Rosário, santa de devoção da erê.

Depois dos parabéns os médiuns desincorporaram as crianças e seis deles (um desenvolve) incorporaram pretos velhos e atenderam. No final os velhos subiram e se cantou os pontos de encerramento da sessão. Serviu-se um almoço a todos os presentes; carne com arroz carreteiro. A sessão durou aproximadamente 3h e meia. Ao final, muitos médiuns relataram estar cansados e encharcados de suor; relataram também sentimentos de bem estar e percepção que a festa tinha sido muito bonita. A médium desenvolve que incorporou sua preta velha se dizia muito feliz, apesar de preocupada com o que sua velha teria dito às

pessoas que atendeu. Ela relatou ao pesquisador ter ficado com medo de “ter falado alguma besteira”.

e) Sessão de desenvolvimento fechada

Nesta Casa as giras de desenvolvimento ocorrem entre 19h e 19h30minh, nas quintas-feiras, antes da sessão de atendimento. Ocorre também, na última quinta feira do mês, uma sessão interna, só para os médiuns, onde acontecem atividades ligadas ao desenvolvimento mediúnico.

A sessão se inicia com a defumação e os cantos de abertura. A tarde já se firmaram os exus e pombagiras. A sacerdotisa informa, aproveitando o fato de dois médiuns terem chegado durante a defumação, que quando isso ocorre os médiuns devem esperar fora do recinto até a defumação ocorrer, e defumar quando o defumador sai do recinto e é colocado no portão de entrada. Ela informou também que se os médiuns chegarem depois do canto de abertura eles não podem participar da gira.

Os presentes fizeram então dois círculos concêntricos. No círculo central ficaram nove médiuns já desenvolvidos, e um médium desenvolvente, todos de mãos dadas. No círculo externo ficaram duas médiuns já desenvolvidas e sete desenvolves. Cantou-se chamando o povo cigano (ciganos da linha do oriente), e os médiuns desenvolvidos do círculo central incorporaram suas entidades ciganas. A médium desenvolvente incorporou outra entidade feminina, que se portava de forma escandalosa, rindo alto e trombando nas pessoas do círculo. A sacerdotisa começou a doutrinar esta entidade, sugerindo que deixasse de atrapalhar a vida da médium, e passasse a auxiliá-la. A sacerdotisa era auxiliada pelas entidades incorporadas nessa tarefa. Isto durou por volta de vinte minutos, e após o término da doutrinação as entidades subiram. Nesta primeira metade da sessão o pesquisador sentiu um calor fora do normal, e visualizou por segundos uma imensa fogueira dentro do congá. Os ciganos são entidades que gostam de dançar e conversar em volta de fogueiras.

Começou então a segunda parte da sessão, onde uma ex-integrante da corrente mediúnica da Casa que havia falecido há dois meses incorporou na sacerdotisa auxiliar e abraçou todos os médiuns que estavam no Terreiro. Depois o Oxalá (Orixá da fé, pai de vários outros Orixás que normalmente é sincretizado com Jesus cristo) de um dos médiuns

incorporou, abraçou a ex-médium e auxiliou em sua subida. Todos os presentes se emocionaram, alguns relataram terem visto a ex-membro e/ou sonhado com ela na noite anterior à sessão. Esse tipo de sincronicidade, sonhar ou lembrar de alguém ou alguma entidade e ela se fazer presente durante a sessão, surgiu por diversas vezes no relato dos médiuns durante a observação participante da pesquisa.

Na terceira parte da sessão uma médium desenvolvente que passa por sérios problemas familiares e de saúde foi colocada sobre o centro de força da casa, e o Obaluaiê (Orixá da saúde e doença, sincretizado com São Roque e São Lázaro) de um dos médiuns veio e deu um passe energético nela. Depois um dos erês (crianças) do mesmo médium baixou e pediu que ela fizesse um ritual em sua casa, para limpar seu corpo físico e auxiliar na passagem de sua mãe que estava doente e agonizando em estado terminal.

Na quarta parte a erê da sacerdotisa principal, Terezinha, incorporou e conversou com alguns médiuns, dando recados e recebendo pedidos. A sessão terminou com os cantos de fechamento.

f) Sessão de desenvolvimento fechada

A sessão começou com a defumação, depois orações e canto de abertura. Tomando a palavra, a sacerdotisa principal passou algumas informações sobre o recolhimento do dinheiro de uma rifa realizada para arrecadar dinheiro para doações de natal a uma creche e um asilo. Depois disse do cronograma das sessões em dezembro e janeiro. Em dezembro haveria três sessões abertas e uma fechada (só para os médiuns da casa); em janeiro duas sessões fechadas.

A sacerdotisa auxiliar explica que o próximo ano (2018) seria ano de Xangô (Orixá da justiça) e Exu, com alguma Orixá feminina, provavelmente Nanã, (Orixá velha, chamada de avó, sincretizada com Santana) na retaguarda. Ela passa a receita do banho de força a ser tomado na passagem de ano. Este banho tem a função de abrir o campo energético dos médiuns para as energias positivas trazidas pelas entidades do novo ano e de retirar as energias negativas do ano que termina.

Iniciou-se então a sessão de desenvolvimento. Os desenvolves fizeram um círculo e os médiuns um círculo em volta deles. Todos deveriam ficar de mãos dadas e olhos fechados. A sacerdotisa auxiliar explicou que seria a primeira vez que fariam uma sessão de desenvolvimento com a linha do oriente, linha que trabalha com questões de saúde. Ela disse que como esta linha estava sendo muito requisitada (devido a doenças que acometeram médiuns e seus familiares), veio um pedido da espiritualidade para que a sessão acontecesse daquela forma. Ela ainda falou que como é uma linha de energia muito sutil, os desenvolves não deveriam esperar manifestações corporais intensas, e deveriam prestar atenção nas pequenas modificações.

Começou-se então a cantar pontos da linha do oriente. Após alguns pontos uma médium incorporou uma entidade do oriente. A entidade deu um passe energético em todos que estavam ali, iniciando pelo círculo central onde estavam os desenvolves. No passe ela postava uma mão na altura do peito e uma na cabeça do médium. Muitos manifestaram tremores no corpo ao receberem o passe (esses tremores são entendidos como provocados pela aproximação da entidade que trabalha com aquele médium). Durante este processo uma das médiuns desenvolves recebeu o seu Oxalá. Ela foi posicionada em frente ao altar, olhando para ele, sobre o ponto de força do chão do congá.

Depois da desincorporação da entidade da linha do oriente, a erê da sacerdotisa incorporou, junto com dois erês (crianças) de sacerdotes auxiliares. Um deles era a erê de uma sacerdotisa auxiliar falecida em 2017, que era filha de Oxalá. Eles deram uma guia de Oxalá para a médium desenvolve que incorporou o Oxalá dela. Essa guia estava sobre o altar, foi feita a pedido de uma entidade e deixada lá para energizar. Não se sabia a quem ela seria destinada até aquele momento. O sacerdote auxiliar responsável pela feitura das guias disse ao pesquisador após a sessão que o mais comum é ele manufaturar as guias a pedido das entidades sem saber qual médium a receberá.

Entregue a guia, dois erês desincorporaram, ficando apenas a erê da sacerdotisa principal. Ela respondeu a algumas perguntas feitas pelos médiuns e depois puxou mais quatro erês, que também atenderam os médiuns. A sessão encerrou com a desincorporação dos erês, chamados a subir devido ao horário, e com as orações e os cantos de fechamento.

Em uma conversa informal depois da sessão terminar, vários dos médiuns relataram ter visto uma luz azul banhando o congá, e terem sentido muito calor.

g) Sessão aberta de atendimento

Cheguei ao Centro e fui acompanhar um médium desenvolve da Casa, da hora de sua chegada até o fim da sessão. Ao chegar ele tomou o banho de força, preparado por um dos ogans (médium não incorporante que tem alguma função ritual específica como tocar atabaque ou realizar os cortes) da Casa. O ogan me falou que o banho era o mesmo para todos os médiuns, com uma diferença eventual entre os banhos tomados por homens e mulheres. No dia a sessão seria de exus e pombagiras, e os médiuns tomariam banho de assa-peixe. Depois do banho o médium colocou a roupa ritual e foi cumprimentar os exus da casa. Depois foi cumprimentar o pai-de-santo, e seguiu para o recinto onde ocorrem as sessões. No caminho parou na casa das almas, e depois na firmeza do Inquice “Tempo” e dos caboclos. Em cada lugar fez um tipo de saudação batendo palmas ritmadas. Ele me explicou que as palmas dependiam da entidade saudada, e do médium ser só de Umbanda ou de Umbanda e Candomblé. Por exemplo, só os do Candomblé batem palmas para saudar o exu que toma conta da rua, e o número de palmas para saudar o Inquice é diferente.

Começando a sessão se despachou Exu, e começaram os cantos de incorporação. Depois de todos os médiuns incorporarem, começaram a andar em círculos, com o exu da sacerdotisa auxiliar no meio da roda. Os exus e pombagiras saíam da roda para cumprimentar duas visitas que estavam no congá naquele dia; o pesquisador e outro médium visitante de um Centro de Umbanda da região metropolitana de Belo Horizonte com ligações com aquele Centro. O exu do médium visitante incorporou e puxou o exu de um médium desenvolve, que ficou incorporado por alguns minutos durante a sessão.

Após algum tempo os exus e pombagiras foram divididos pelo congá e começaram os atendimentos. O exu do pesquisador também incorporou, e ajudou nos atendimentos. Ele subiu antes do término dos atendimentos, a pedido do pesquisador, que queria continuar com as observações. As pessoas da assistência eram chamadas para ser atendidas seguindo uma ordem pré-determinada pelas senhas que pegaram ao chegar ao centro.

Os médiuns desenvolves ficaram cambonando durante os atendimentos: anotando as sugestões dadas aos atendidos quando necessário, acendendo os charutos e cigarros e levando água às pessoas que precisaram.

Após o fim dos atendimentos se cantou para os Orixás principais do centro; se defumou o ambiente, os médiuns e as pessoas da assistência, nesta ordem. A isto se seguiu os cantos à pomba, que foi soprada na cabeça dos médiuns. Interessante perceber que em outras sessões esta parte do ritual precede os atendimentos, apenas nos dias de exu e pombagiras a ordem é invertida. Foi explicado ao pesquisador que isto acontece devido à energia dos exus e pombagiras ser mais densa, não podendo permanecer com os médiuns após o término da sessão. Os outros três centros pesquisados não realizam esta modificação da sequência dos trabalhos nos dias de sessão de exus e pombagiras.

O exu do sacerdote principal, então, falou à audiência. No seu discurso abordou a importância do respeito e da ordem nas sessões e na vida como um todo. Se seguiram os cânticos de fechamento, e a parte aberta da sessão terminou.

Os médiuns então tomaram um café coletivo, e foram para casa.

h) Sessão de desenvolvimento fechada

A gira de desenvolvimento ocorreu após o término da sessão de atendimento. No dia as falanges que realizaram os atendimentos foram a dos exus e pombagiras. Para aproveitar da energia que já impregnava o Centro, a sessão de desenvolvimento ocorreu também com os exus e pombagiras. Havia quatro médiuns desenvolvedores, três homens e uma mulher, e onze médiuns, cinco homens e seis mulheres. Estavam presentes também o sacerdote principal e dois ogans atabaqueiros.

O sacerdote principal iniciou corrigindo o posicionamento e as ações realizadas por alguns médiuns, ogans e pela ekedi (médium não incorporante que tem tarefas rituais específicas durante a sessão) e dizendo o que ele gostaria que acontecesse na próxima vez.

A sessão de desenvolvimento iniciou com os atabaqueiros tocando pontos de incorporação de exus. O exu do sacerdote incorporou, assim como dois exus dos médiuns masculinos. Quatro médiuns femininas incorporaram e, após isso, a médium desenvolvedora mulher foi colocada no centro de uma roda formada pelas pombagiras incorporadas. O exu do sacerdote principal, auxiliado pelas pombagiras presentes, começou a girar a mulher rapidamente. Após um tempo começaram a girá-la mais devagar, para que ela não ficasse

muito tonta. Fizeram isso até que a pomba-gira dela incorporasse. A incorporação aconteceu, mas a pomba-gira ainda não conseguiu falar, apenas riu e dançou. A médium desenvolve então, junto com as pombagiras incorporadas pelas outras médiuns, formou uma roda na lateral do congá.

Um dos médiuns homens então foi colocado para girar no centro de um círculo formado pelos exus presentes. Rodou muito, e mais rápido do que a mulher. Chegou a cair uma vez, mas como foi amparado não caiu direto no chão e não se machucou. O exu deu mostras de incorporação, riu e emitiu alguns sons. O médium foi colocado sentado, na frente do congá, e começou o mesmo processo com o segundo médium desenvolve homem. A única diferença é que ele foi girado mais devagar, talvez por ter um problema nos joelhos. Após um tempo ele sentou e o outro médium voltou para roda. No final cada um dos homens tinha rodado em três momentos diferentes; enquanto a mulher continuou na roda de pombagiras o tempo todo que durou a sessão.

A sessão de desenvolvimento terminou com os cânticos para a desincorporação.

O sacerdote principal, então, voltou a comentar sobre a sessão de atendimento, passando algumas orientações sobre o que gostaria que não se repetisse na próxima gira. Começou então a falar do desenvolvimento mediúnico, explicando que nas próximas semanas haveria outras sessões como aquela. Perguntou, então, aos desenvolvedores como estavam se sentindo. Um dos médiuns homens, o que girou duas vezes no círculo, estava se sentindo um pouco enjoado. O sacerdote disse, em tom de brincadeira: “Não queria incorporar? É assim que começa, depois piora”. Muitos riram. Um médium sugeriu que ele tomasse um banho de descarrego ao chegar à sua casa. A médium desenvolve mulher disse estar muito feliz, que sentiu fortemente a presença da pombagira dela durante o desenvolvimento.

Marcou-se a próxima sessão de desenvolvimento para o sábado seguinte, após a gira de atendimento. Os médiuns foram para casa.

Finalizadas as descrições das oito giras, gostaríamos de comentar sobre a postura e linguagem utilizada pelos sacerdotes na condução das sessões. Os sacerdotes que têm curso superior tendiam a explicar mais o que aconteceu na sessão para os médiuns e para a assistência. Um deles, durante as conversas ocorridas na observação participante, disse explicitamente que sua formação na área da saúde o fazia ter um cuidado diferenciado com as pessoas durante os rituais. Esse cuidado incluía inserir as pessoas as co-responsabilizando

pelo que aconteceu e oferecer explicações sobre o processo. Percebemos também que as sacerdotisas tratavam com mais proximidade a assistência e os médiuns, sendo mais afetivas e utilizando mais contatos corporais com as pessoas, comparativamente aos sacerdotes. Pesquisas subseqüentes poderiam apontar se essas observações se repetiriam em outros Centros ou se seriam apenas circunstanciais.

4.3.2 Outros rituais

Além das giras (sessões) de atendimento e desenvolvimento mediúnico, os médiuns desenvolvendo relataram participar de outros rituais. Um ritual compartilhado por todos os médiuns é o banho de força antes das sessões. Já falamos desse ritual quando descrevemos os aspectos comuns a todas as giras. Além desse ritual, foram observados amacis, oferendas aos Orixás, festas de falanges espirituais e um corte.

a) Os Amacis

Amaci é uma lavagem ritual da cabeça do médium. Todas as quatro Casas pesquisadas realizam amacis no início do processo de desenvolvimento mediúnico, sendo que três delas realizam o mesmo ritual em outros momentos, para aumentar a vinculação energética do médium com alguma entidade.

No amaci o sacerdote prepara uma infusão de folhas maceradas (flores e bebidas também, em alguns casos) que é jogado na cabeça (ori) do médium durante um ritual. Na preparação do líquido que vai banhar o médium, é exigida postura de oração e concentração total na tarefa, e se entoam cânticos (pontos) da entidade cuja ligação com o médium se quer aumentar. São escolhidos materiais que contém energia semelhante à energia da entidade que incorporará no médium. Nos quatro amacis que presenciamos, foi uma terceira entidade que determinou o que deveria conter na preparação do banho. Esta definição aconteceu em uma sessão anterior àquela quando ocorreu o ritual. No amaci específico que descrevemos agora, foi a erê da sacerdotisa principal da casa que incorporou para especificar as folhas que seriam

utilizadas na lavagem da cabeça do médium, o horário em que aconteceria o ritual e quais médiuns estariam presentes.

O banho seria preparado pelo médium e por um sacerdote auxiliar da casa, que tinham o mesmo Orixá de cabeça (o que mais influencia o médium na atual encarnação). O banho levou três tipos de folhas, que foram maceradas em água morna junto com pitadas de açúcar: saião, folha-da-costa e jaborandi. O banho foi preparado às 15h, para que houvesse tempo disponível para que a energia das folhas fosse transferida para a água, e despejado na cabeça do médium às 18h. Estavam presentes o médium desenvolve, o sacerdote auxiliar que preparou o banho junto com ele, o sacerdote principal da casa e mais seis médiuns.

Depois dos cantos e orações de abertura da sessão e da defumação se estendeu sobre o ponto de força principal do chão do congá uma toalha branca. Sobre este ponto de força, se colocou a bacia com a mistura preparada à tarde. O médium desenvolve deitou na toalha com a cabeça encostada na bacia. Cantou-se o ponto do caboclo Tupinambá, que incorporou no sacerdote auxiliar e lavou a cabeça do médium. Depois o médium desenvolve se levantou e recebeu um abraço do caboclo. Ao abraçar, o desenvolve incorporou seu caboclo de Oxossi, também um Tupinambá. A entidade deu alguns gritos, se movimentou pelo congá e depois desincorporou.

Realizaram-se uma oração e o canto de fechamento da sessão.

Em uma conversa após o ritual, o sacerdote principal da casa disse que este amaci tinha tido uma particularidade, pois a entidade que se apresentou foi um caboclo de Oxossi. Na casa, o mais comum seria uma criança realizar este primeiro ritual, por serem elas as principais mensageiras dos Orixás, ou um Orixá da coroa do desenvolve (o Orixá de cabeça ou de ajuntó).

Uma questão sobre os amacis que intrigou o pesquisador foi o fato de muitos médiuns, durante a entrevista, não o reconhecerem como um ritual específico ligado ao desenvolvimento mediúnico. Oito médiuns desenvolve, dos doze entrevistados, disseram não terem realizado nenhum ritual específico ligado ao seu desenvolvimento de mediunidade, sete desses oito relataram, ao mesmo tempo, terem passado pelo ritual de amaci.

b) O corte

Três das quatro Casas participantes da pesquisa realizam cortes, sacrifícios animais, em alguns de seus rituais. Uma delas, com maior influência do Candomblé, realiza cortes frequentemente. As outras duas realizam eventualmente, com alguns médiuns, quando existe maior necessidade de quebrar uma demanda ou de energizar um médium que esteja muito desenergizado. Nestas duas casas foi dito que se realizavam cortes apenas “quando o bicho está pegando”. Na observação participante realizada nos dois Centros, relatou-se que a menga (sangue) é a substância que mais concentra força vital, e que sua utilização era restrita a rituais que demandariam grande aumento da força vital dos participantes. No período da pesquisa o Supremo Tribunal Federal estava analisando a proibição de se realizar sacrifícios animais, tese que foi descartada. Os três Centros que realizam cortes utilizavam, na sua justificativa para poderem realizar rituais desse tipo, o argumento de que é incoerente permitir matar animais para comer e proibir os sacrifícios nas religiões de matrizes africanas. Argumentaram que o número de mortes de animais nos abatedouros é muito maior que nos Terreiros, e que parte da carne dos animais abatidos nos rituais é consumida pelos fieis no Candomblé. Na Umbanda, há Terreiros onde a carne que sobra dos rituais não pode ser consumida, e há Terreiros onde o consumo é permitido. Dos três terreiros pesquisados que realizam a sacralização animal, dois proíbem o consumo da carne restante. O Terreiro pesquisado que não realiza cortes argumenta que esse é um ritual do Candomblé, não da Umbanda; e vê com suspeição os Terreiros de Umbanda que realizam esses rituais. Observamos um corte durante a realização da pesquisa.

O corte foi demandado pelo exu da médium desenvolvente, que estipulou o tipo de animal a ser sacrificado, e quem participaria do ritual. Seriam ofertadas duas aves, um galo e uma galinha; ambos amarelos e brancos. Seria ofertado também um padê, charutos e cigarros, e as bebidas do exu e das duas pombagiras que trabalhariam com a médium. Estariam presentes a médium desenvolvente, a sacerdotisa principal da casa, dois sacerdotes auxiliares, dois médiuns da casa e o pesquisador; a quem foi permitido observar o ritual desde que ele também ajudasse dando passagem a seu exu em um momento determinado.

Um dos sacerdotes auxiliares, responsável por todos os cortes naquela casa, foi comprar as aves junto com a médium desenvolvente um dia antes do ritual. O fornecedor das aves já era conhecido, e criava animais para a realização de rituais de religiões afro-brasileiras. Há algumas particularidades nessa criação, que implica em criar as aves soltas no

terreiro e alimentá-las com comidas específicas. É comum que haja em cada casa de Umbanda um médium responsável por todos os cortes, desse médium é exigido que passe por rituais específicos que vão prepará-lo para a função.

O corte foi realizado às 15h de uma segunda feira. No início cantaram pontos de exus e pombagiras, que incorporaram em três dos presentes. A médium desenvolve, auxiliada pelo sacerdote principal, cortou o pescoço do galo e da galinha com uma faca ritual (preparada ritualisticamente para esse fim) e despejou o sangue sobre o padê. Partes dos animais como pele, penas, bicos, asas e pés foram removidos após a morte e acondicionados sobre o padê. O charuto foi aceso e colocado no bico do galo, e os cigarros acesos e colocados em volta do alguidar (vasilha de argila onde estava o padê). Em copos se colocaram as bebidas do exu e das duas pombagiras da desenvolve. Após a preparação a oferenda foi colocada dentro da casa de exu e se cantaram outros pontos; neste momento incorporaram os exus ou pombagiras de todos os presentes, menos da sacerdotisa principal e da desenvolve. Vários recados (não foi permitido especificar quais) sobre como se proteger de ataques espirituais foram passados pelos exus e pombagiras à médium desenvolve. No final do ritual, após todos terem desincorporado as entidades, uma pomba-gira da sacerdotisa principal incorporou e pediu ao pesquisador que colhesse uma rosa no jardim e botasse na oferenda, como forma dele também ser agraciado com a proteção dos guardiões da casa. Isso foi feito, e me senti bastante feliz em poder fazê-lo. O ritual terminou com duas orações, um credo e um pai nosso.

c) As orações públicas

Os quatro Centros pesquisados realizam, em algumas datas do calendário litúrgico, sessões de orações onde são utilizadas orações direcionadas aos santos católicos, à virgem Maria e a Jesus Cristo. Três dos quatro Centros rezam terços e rosários em datas específicas. O quarto Centro, que apresenta polifonia ritual entre Umbanda e Reinado, realiza várias sessões de orações públicas durante o ano, durante as quais se içam as bandeiras dos santos e santas. Foram observados dois rituais de içamento de bandeiras durante a realização da pesquisa.

O Reizado, também chamado de Congado, surge do sincretismo de religiões afro-brasileiras com o catolicismo popular. Os devotos louvam os santos católicos nas datas comemorativas ao longo do ano seguindo a orientação do calendário litúrgico. Há o levantamento de bandeiras que trazem estampada a imagem dos santos. O ritual começa com orações que louvam ao santo e à bandeira. Cada participante beija a bandeira, carregada por uma médium, e a passa três vezes em volta do corpo. Outros médiuns tocam instrumentos de percussão e cantam enquanto caminham com a bandeira até o mastro, situado na entrada do Centro. Os presentes recebem também uma vela acesa, que será colocada ao pé da bandeira após seu içamento. A bandeira tem uma função litúrgica e social que é a de comunicar a existência dos festejos à sociedade. Sinalizar o início de um ritual e, principalmente, o de pedir proteção, benção e graças para a condução dos trabalhos ritualísticos da devoção. O ritual segue com um cortejo, respeitando a hierarquia do reino. À frente tem-se a bandeireira; aquela que carrega o estandarte. A bandeireira é resguardada pelos capitães e caixeiros, aqueles que entoam os cantos, que direcionam todo o trajeto da guarda, do reino ao mastro. Seguida, ainda, pelos reis, rainhas, mordomos responsáveis por zelar e carregar cada bandeira. Toda a cerimônia do levantamento das bandeiras é conduzida de forma sequencial, de acordo com a tradição estabelecida ao longo dos anos. Ao término da procissão, há uma missa conga, que segue com padrões diferenciados do ritual católico. Tal liturgia culmina, sempre, num momento de confraternização onde os devotos comem em comunidade.

d) As oferendas

Realizam-se oferendas aos Orixás, segundo o calendário litúrgico umbandista, e também oferendas em datas específicas como a passagem de ano e a páscoa. Foram observados onze rituais desse tipo durante o tempo de realização da pesquisa. Descreveremos aqui um ritual realizado na passagem de ano em um dos Centros pesquisados. Encontram-se, com facilidade, na internet e em livros impressos, receitas de oferendas para cada um dos Orixás. Seguindo a sugestão da sacerdotisa principal da Casa, não descreveremos o conteúdo específico de cada oferenda. Nos Centros pesquisados, essas oferendas, apesar de seguirem algumas receitas que poderiam ser generalizadas, tiveram sempre alguma modificação sugerida por uma ou mais entidades incorporadas que especificavam como fazer a oferenda naquele ano.

A oferenda de passagem de ano seguiu as orientações do preto velho da sacerdotisa principal da Casa, o responsável espiritual por aquele Centro. Ele pediu que se fizessem oferendas para nove orixás: Oxalá, Obaluaiê, Nanã, Yemanjá, Oxum, Xangô, Ogum, Yansã e Oxossi. Oito delas seguiriam a preparação usual da casa, cada oferenda contendo um alguidar com comidas, frutos e flores do Orixá (que possuem energias afins àquele Orixá), um copo da bebida do Orixá e uma vela da cor do Orixá (cor da emanção energética do Orixá). A oferenda do Orixá Oxossi teria, naquele ano, algumas diferenças, devido à necessidade de muitos médiuns de abrir os caminhos da prosperidade.

Cada alguidar seria preparado por um, dois ou três médiuns que tinham como santo de cabeça o Orixá para o qual a oferenda se endereçava. Todas foram preparadas no próprio Centro, no dia 27 de dezembro, dia em que se realizou a oferenda. O dinheiro para a compra dos materiais foi conseguido através da contribuição dos médiuns da Casa. Dois médiuns ficaram responsáveis por recolher o dinheiro e realizar as compras. Foi preparada também uma cesta de vime onde cada médium escreveu, em um papel branco sem linhas, seus pedidos para o ano novo e seus agradecimentos pelo ano que acabava.

A entrega das oferendas foi feita em uma sessão fechada, onde apenas os médiuns da Casa puderam participar, às 19h. Participaram, ao todo, vinte e cinco médiuns. Após as orações e cantos de abertura se cantaram três pontos para cada Orixá. Durante os pontos se acendia a vela do Orixá. A ordem da louvação foi: Ogum, Yemanjá, Nanã, Obaluaiê, Yansã, Xangô, Oxum, Oxossi e Oxalá. Quando se cantavam os pontos de cada Orixá, de um a quatro médiuns incorporavam seu Orixá e abençoavam as oferendas e os presentes. Alguns médiuns chegaram a incorporar três Orixás diferentes (três médiuns), outros incorporaram dois (cinco médiuns) e outros apenas seu Orixá de cabeça (dois médiuns), a maioria não incorporou no dia.

As oferendas ficaram no Centro durante sete dias, e depois foram despachadas em um ponto de força na natureza (uma estrada de terra dentro de uma mata) na região metropolitana de Belo Horizonte. Dessa parte final do ritual participaram cinco médiuns, mais o pesquisador. Um local limpo e bonito da mata foi escolhido, se forrou o chão com papéis de seda da cor de cada Orixá e sobre eles foram colocados os alguidares. Após arriarem as oferendas foi feita uma oração e os médiuns voltaram para o carro (uma Kombi) utilizado para o trajeto. Quando se afastavam das oferendas, os médiuns foram avisados que deveriam

dar três passos para trás olhando para elas e batendo palmas, e só depois virarem de costas para elas e prosseguirem no caminho até o carro.

Foi explicado que se levavam as oferendas para a natureza, pois há falanges que só recebem as oferendas “no tempo” (em local aberto). Os copos, de vidro, foram levados de volta ao Centro. Os alguidares, de argila, foram deixados no ponto de força.

e) As festas

Em cada um dos quatro Centros pesquisados se realizavam festas abertas durante o ano. Todos os Centros realizavam uma festa aberta em homenagem ao Orixá padroeiro do Centro, uma festa para as crianças no dia vinte e sete de setembro (ou no dia de sessão mais próximo do dia vinte e sete) e uma para os pretos velhos. Três dos Centros realizavam festas separadas para cada um dos Orixás cultuados na Umbanda. Um dos Centros realizava também uma festa aberta para cada uma das falanges espirituais que trabalhavam no Centro. Descreveremos uma das festas observadas, uma festa dos erês (crianças).

A festa, neste Centro, se dividia em três partes. Uma às dez da manhã, uma às cinco da tarde e uma às sete da noite. Em outro Centro, a festa das crianças tinha duas partes, uma pela manhã e uma às seis da tarde. Nos outros dois Centros havia uma parte apenas, no horário da sessão semanal de atendimento.

Os preparativos da festa começaram na noite do dia anterior. Um grupo de médiuns preparou um caruru para os exus mirins, entidades que protegem a festa das crianças, outro médium preparou um bolo. Outro grupo, formado de médiuns e fieis, enfeitou o local com balões e estandartes de santos.

Às dez horas montou-se, no lado de fora do congá, uma mesa com doces e bebidas para os exus mirins. Às onze horas se cantaram os pontos de abertura e depois pontos da falange de exu mirim. Nove médiuns incorporaram seus exus mirins; comeram, beberam, fumaram e conversaram com os médiuns presentes. Durante a conversa os exus mirins incorporados puxaram os exus mirins de três dos médiuns desenvolvendo presentes no local, fizeram isso dando as mãos para os desenvolvendo e andando, ou correndo, em volta da mesa. Esta primeira parte da festa foi esotérica, não se permitindo a participação de outras

peessoas além dos médiuns daquele Terreiro. Depois que todos os exus mirins desincorporaram, uma vasilha com caruru e três copos com bebidas foram colocados dentro da casinha de exu. A maioria dos médiuns almoçou no Centro. A comida, macarrão a bolonhesa, foi preparada por duas médiuns, com o dinheiro recolhido entre os médiuns da Casa.

Às cinco da tarde realizou-se a festa “para os anjinhos”, erês que por suas características não gostam da bagunça que fazem a maioria dos erês durante a festa. Dos mais de vinte médiuns presentes, apenas seis incorporam crianças dessa falange específica. Esta parte da festa terminou às seis da tarde, com os presentes cantando a ave Maria e os erês desincorporando. Esta parte do ritual também foi esotérica.

Na terceira parte da festa, aberta, o Centro estava lotado. Após as orações e cantos de abertura cantaram-se pontos de erês. Incorporaram todos os erês dos médiuns presentes já desenvolvidos, menos a erê de uma sacerdotisa auxiliar da Casa, que só incorporou depois que a erê da sacerdotisa principal desincorporou (subiu). Quatro médiuns desenvolvendo também incorporaram seus erês. Cada médium havia levado para a festa pelo menos um prato com doces de preferência de seu (ou seus) erê, e uma garrafa de dois litros do refrigerante de preferência. Nesse Centro os erês não tomam refrigerantes de cor preta, como as colas.

Os erês dos médiuns desenvolvidos, e dois erês de médiuns desenvolvendo, beberam, jogaram refrigerante para “limpar” os presentes (debelar energias negativas), conversaram com os fieis e comeram e distribuíram doces. A festa durou quase quatro horas, e terminou com o bolo sendo cortado e distribuído para os erês presentes. Ao final da festa cada médium e cada criança presente ganhou um saquinho com balas e doces “macumbadas” (energizadas) pelas crianças de Umbanda.

Agora, após descrevermos oito giras específicas e outros rituais ligados ao desenvolvimento mediúnico, vamos apresentar uma etnodescrição realizada a partir dos dados coletados no campo, a respeito de etapas pelas quais transcorre o desenvolvimento mediúnico. Ela foi construída a partir, fundamentalmente, do que se percebeu em quatro Centros de Umbanda da cidade de Belo Horizonte. Assim, vale a princípio para os centros pesquisados, mas entendemos que em algum nível vale para o conjunto dos Centros da cidade, e em menor grau para os do estado de Minas Gerais e para o Brasil. Quais serão os pontos de coincidência e divergência com o desenvolvimento mediúnico em outros Centros, do mesmo local ou de outras localidades, é uma pergunta que só será respondida quando forem realizadas mais

pesquisas sobre o tema. É de se esperar que a localidade do Centro seja uma característica influenciadora em suas características rituais.

4.4 Etapas do desenvolvimento mediúnico

Os dados e informações coletadas durante as entrevistas e a observação participante permitem vislumbrar algumas etapas pelas quais passam a maioria dos médiuns desenvolvendo. Na descrição das etapas coexistem aspectos científicos típicos das Ciências da Religião, como a descrição de sensações corporais e das ações dos médiuns, e aspectos religiosos, como a concepção de que entidades sincronizam suas energias com a energia dos médiuns na incorporação.

A cosmovisão umbandista entende a existência humana na terra como uma etapa de um processo de desenvolvimento que visa aproximar o ser humano do ser crístico. Essa aproximação implica em se tornar mais caridoso, em tratar melhor as outras pessoas e a natureza, e em vibrar no positivo – ter pensamentos e sentimentos bons, contribuindo para uma egrégora planetária positiva. Esse desenvolvimento se dá por múltiplas encarnações, e nossas ações geram reações que determinam que experiências teremos em outras vidas, em um princípio kármico. Quanto mais escolhas de agir segundo os ditames de cristo, mais rápido o processo de desenvolvimento. A caridade é considerada central nesse processo.

O contato com o absoluto é mediado pelo contato com as energias divinas, corporificadas como Orixás, e com as entidades que representam os Orixás no contato com os seres humanos encarnados. Esse contato se dá, para os fiéis, através da mediação dos médiuns; místicos umbandistas. Para os médiuns esse contato se dá pela via da incorporação.

Na incorporação a entidade estabelece uma conexão energética-espiritual com o médium, através da justaposição de seus chacras, e começa a utilizar o corpo do médium como aparelho para se comunicar. Nesta comunicação o ser do médium não se afasta completamente, mesmo nos casos de incorporações inconscientes. Há sempre o filtro humano, durante a incorporação o médium é ele e é a entidade ao mesmo tempo. Essa noção identitária de mesmidade e diferença ao mesmo tempo é difícil de ser comunicada em palavras, necessitando para tanto da linguagem mística. A qualidade da incorporação depende tanto da entidade, que precisa baixar seu padrão energético vibracional, quanto do médium, que

precisa elevar seu padrão vibratório. Percebe-se que a incorporação é dom; pois depende de uma escolha da entidade, e ao mesmo tempo é busca ativa, pois depende da facilitação do médium ao processo e de sua anuência. Quando uma entidade toma o médium sem a sua anuência, não estamos mais falando de incorporação, mas de possessão.

A Umbanda concebe uma etapa intermediária entre a vida ordinária e a vida mística. Esta etapa é ocupada pelos consulentes, que pelo contato com as entidades incorporadas nos médiuns tem um vislumbre do mundo invisível e de sua relação com o mundo visível. Nesta etapa já ocorrem mudanças na cosmovisão da pessoa, apesar dela não vivenciar a incorporação.

O desenvolvimento da mediunidade é o caminho místico umbandista por excelência. Considera-se na Umbanda que trabalhar com a mediunidade propicia que tanto o médium quanto o espírito acelerem seu processo natural de evolução espiritual. O médium, apesar de ser energizado por todos os Orixás, não o é na mesma quantidade; ele se desenvolve principalmente na energia do Orixá do qual é filho, seu Orixá “de cabeça”.

Há várias formas de mediunidade na Umbanda, as mais comuns, de acordo com Saraceni (2010a, p.30), são as mediunidades de incorporação, quando a entidade utiliza o corpo do médium e tem autonomia parcial em relação a ele, e a de inspiração, quando a entidade comunica algo mentalmente ao médium e ele repassa a informação. Outra mediunidade muito presente é a divinatória, realizada principalmente pelos sacerdotes através dos jogos de búzios e/ou cartas (tarô), para apontar possibilidades vivenciais e orientar as pessoas em suas ações e tomadas de decisão. As incorporações podem ser de três tipos, de acordo com o grau de consciência do médium durante a incorporação. Assim, se dividem os médiuns em: conscientes, que tem memória de quase tudo que acontece durante a incorporação; semi-conscientes, que se lembram de partes do trabalho; inconscientes, que não se lembram de quase nada do que aconteceu durante o período da incorporação. O grau de confiança no processo e nas entidades, a necessidade do médium de conhecer aspectos da religião para acelerar seu processo de reforma íntima, a necessidade de algumas entidades de serem doutrinadas e aspectos inerentes à conformação identitária dos médiuns influenciam no tipo de incorporação que acontecerá. Há certa predileção pela mediunidade inconsciente, que parece mais verídica para alguns, mas a maioria dos umbandistas acredita que a força da incorporação não se liga diretamente ao grau de consciência do médium durante o processo.

O médium precisa se adaptar energeticamente às entidades com as quais trabalha ao mesmo tempo em que essas entidades se adaptam a ele e à corrente mediúnica da Casa

umbandista onde acontece o processo. Para o trabalho de desenvolvimento mediúnico é importante saber as três ou quatro linhas principais do médium, pois isto determinará parcialmente que tipos de rituais purificadores e energizadores o médium deverá realizar. Determina também (parcialmente) quais os pontos fortes e fracos do médium.

A primeira etapa do desenvolvimento mediúnico inclui a limpeza do campo energético do médium e a sincronização da energia do médium com a energia das entidades que trabalharão com ele. São utilizados banhos de limpeza e banhos de energização. Durante as giras, os médiuns desenvolventes funcionam como camponos, auxiliando as entidades, buscando os materiais que serão utilizados por elas, anotando os recados e prescrições a serem passadas aos fiéis. Neste período as entidades que trabalharão com os médiuns vão sincronizando as duas energias, trabalhando do invisível. Nas giras de desenvolvimento os médiuns começam a sentir as primeiras emanções energéticas das entidades; mudanças de temperatura corporal e tremores são comuns, assim como sentimentos que aparecem “do nada”. Quando a sincronização energética inicia são comuns também sensações físicas de mal estar, principalmente tonturas e enjoos. O campo do médium vai se abrindo gradativamente às influências das entidades. Essa abertura provoca também aumento das influências dos espíritos sobre o médium, dentro e fora do Terreiro. A maioria dos médiuns relata certo mal estar quando frequentam locais mais carregados, como hospitais, bares, cemitérios; há também relatos de dores empáticas (sentir a dor de outras pessoas) e variações emocionais incomuns.

A segunda etapa do desenvolvimento começa quando a maior parte da limpeza energética já foi feita, e as entidades já iniciaram a sincronização energética com o médium. Nesta etapa as entidades já incorporam o suficiente para executar movimentos corporais sem a ajuda do médium desenvolve. A emissão de alguns sons e palavras também já acontece. É um momento de grande alegria para a maioria dos médiuns, que percebem de forma clara a incorporação e ainda não tem a responsabilidade de atender incorporados. A abertura do ori (situado no topo da cabeça, por onde ocorrem as incorporações) já está avançada, e as influências espirituais sobre o médium se intensificam. Vale ressaltar que este processo não ocorre ao mesmo tempo com todas as entidades do médium; o comum é que uma ou duas se responsabilizem pelo desenvolvimento nas fases iniciais, aquelas cujas energias já são mais afins com a dos médiuns. O mais comum é que os exus e pombagiras, que tem energias mais parecidas com as nossas (espíritos encarnados), e as crianças assumam esta etapa. Quando

uma nova entidade se apresenta para trabalhar o processo se repete, apesar de acontecer mais rapidamente.

Na terceira etapa a entidade já consegue se comunicar verbalmente, e se movimentar utilizando o corpo do médium. O médium começa a diferenciar a energia das entidades, a ponto de intuir qual está mais próxima dele. Algum controle sobre as influências espirituais fora do Centro também se tornam possíveis.

Na quarta etapa o médium já atende incorporado, não necessariamente com todas as linhas de trabalho. O início do atendimento acontece quando o sacerdote responsável pela Casa e/ou a própria entidade solicitam. É um momento de grande alegria e também de grande questionamento para o médium desenvolvente. Muitos começam a se questionar se estão influenciando negativamente no trabalho das entidades, se é a entidade ou eles que estão atendendo (principalmente os médiuns mais conscientes durante as incorporações), se os conselhos e atividades prescritas vão mesmo ajudar as pessoas atendidas. Tradicionalmente, os médiuns desenvolventes tinham que realizar alguma tarefa para provar que estavam incorporados, como caminhar sobre brasas sem se queimar, mas esta confirmação diminuiu muito em frequência. Nos quatro Centros pesquisados essas provas já haviam sido abolidas.

Na quinta etapa o médium já não é mais um desenvolvente (iniciante), já atende com a maioria das linhas e estabeleceu um contato mais próximo com suas entidades. Isto não significa que não continue se desenvolvendo, o processo é contínuo. Até porque as entidades também vão se desenvolvendo, “ganhando luz”, e novas sincronizações energéticas se fazem necessárias. Há também a aproximação de novas entidades, afastamento de antigas, e atendimentos realizados incorporados com entidades “da Casa” e não do médium.

Agora, após apresentarmos a teorização sobre etapas do desenvolvimento mediúnico, caracterizaremos nossos entrevistados a partir de alguns traços identitários: as funções que executam no Centro do qual fazem parte (sacerdote principal, sacerdote auxiliar ou médium desenvolvente), idade, sexo e escolaridade.

4.4.1 Os entrevistados.

Foram entrevistadas vinte pessoas, cinco em cada Centro pesquisado. Entrevistamos o sacerdote principal (pai-de-santo) de cada Centro, um sacerdote auxiliar, e três médiuns desenvolventes. Nomearemos os sacerdotes e sacerdotisas principais com nomes de pretos e pretas velhas, os sacerdotes e sacerdotisas auxiliares com nomes de caboclos e caboclas, e os

médiuns desenvolvendo com nomes de exus e pombagiras. Essa designação segue a divisão existente (prevalentemente) em Terreiros de Belo Horizonte, entre entidades mais e menos evoluídas. Os pretos e pretas velhas sendo considerados mais evoluídos que os caboclos e caboclas, e esses mais evoluídos que os exus e pombagiras. Ressaltamos que em outras localidades, essa divisão nem sempre se mantém, os caboclos e caboclas podendo ser considerados entidades mais evoluídas que os pretos e pretas velhas. Não há, necessariamente, relação direta entre os nomes utilizados na pesquisa e os nomes dados pelas entidades de trabalho dos médiuns e sacerdotes.

Nome fantasia	Idade	Escolaridade	Sexo
Mãe Maria Conga	70	2 grau	F
Mãe Cambina	54	2 grau	F
Pai Antônio	48	Mestrado	M
Pai Joaquim	55	Superior completo	M
Cabocla Iara	50	Mestrado	F
Caboclo Tupinambá	36	Mestrado	M
Cabocla Jussara	38	Superior completo	F
Caboclo Arranca Toco	55	Superior incompleto	M
Pombagira do Maceió	43	Superior completo	F
Pombagira Menina	20	Superior incompleto	F
Pombagira Maria Navalha	25	Superior completo	F
Exu Tiriri	27	Superior incompleto	M
Pombagira da Meia Noite	52	2 grau	F
Pombagira7 Saias	37	2 grau	F
Pombagira Cigana	39	Superior completo	F
Exu Cigano	24	2 grau	M
Pombagira Maria Padilha	31	2 grau	F
Exu capa preta	44	Mestrado	M
Pombagira7 Encruzilhadas	33	Superior completo	F
Pombagira do Cais	30	2 grau	F

Uma característica marcante do grupo de entrevistados foi a alta escolaridade. Eram sete pessoas com ensino médio completo, três com curso superior incompleto, seis com curso superior e quatro com mestrado. Levantamos algumas hipóteses explicativas para este

fenômeno. A primeira é que o pesquisador está na área acadêmica há mais de vinte anos, o que faz com que seu círculo de conhecidos acabe tendo muitas pessoas com alta escolaridade. Como três dos quatro Centros foram escolhidos entre os que o pesquisador já conhecia, esta característica pode ter contribuído. Apontamos, entretanto, que no quarto Centro também a marca de alta escolarização se fez presente. Outra hipótese, não mutuamente exclusiva, é que pessoas com maior escolaridade se interessam mais por participar em pesquisas acadêmicas e por isso se voluntariaram para serem entrevistadas. Há ainda um dado censitário que pode colaborar para entendermos este resultado. O Censo de 2010 indica que as religiões de matrizes africanas são as segundas em termos de anos de escolaridade dos fiéis, perdendo apenas para o Espiritismo Kardecista (PRANDI, 2013).

Outro dado interessante foi o número de pessoas com sexualidades não-heteronormativas dentro do grupo de entrevistados. Eram dois gays, três lésbicas e dois bissexuais em uma amostra de vinte pessoas. Todos os quatro Terreiros pesquisados tratavam essas pessoas de forma isonômica, e permitiam que elas ocupassem inclusive os papéis de sacerdotes e sacerdotes auxiliares. Nas conversas ocorridas durante a observação participante foi consenso que as religiões com matrizes africanas no Brasil entendem que não discriminar é importante. Surgiu o discurso que muitos membros de religiões de matrizes africanas desenvolvem uma sensibilidade ao próximo forjada pelo próprio preconceito que sofrem cotidianamente. Percebemos duas lógicas diferentes na justificativa para não se discriminar pessoas com sexualidades não heteronormativas. Primeiro, a lógica da não separação entre sagrado e profano na vivência diária, todas as vivências sexuais sendo sagrado-profanas; segundo, a lógica da separação sagrado-profano, que diz que deste ponto de vista o que sacraliza a sexualidade é o amor e/ou a geração de nova vida, não importando o sexo das pessoas que se relacionam. A pesquisadora Renilda Costa (2017), aponta também dados que apontam maior aceitação de sexualidades não heteronormativas no Batuque, religião de matriz africana oriunda da região sul do país.

Tendo apresentado brevemente os entrevistados, iniciaremos a apresentação dos dados e informações colhidos durante as entrevistas. Dividimos essa apresentação em dois sub-capítulos, um tratando de informações referentes aos aspectos mais intersubjetivos dos fenômenos e outro referente aos aspectos mais subjetivos dos mesmos. Nestes dois sub-capítulos apresentaremos falas transcritas dos entrevistados, agrupadas segundo unidades de sentido surgidas na própria coleta de dados. O agrupamento, realizado pelo pesquisador, já traz um grau de abstração ao material. Explicações internas ao material coletado e explicações teóricas, que também fazem parte dos sub-capítulos, trazem o terceiro nível de abstração ao

qual nos referimos anteriormente neste capítulo. Lembramos aos leitores que a metodologia de coleta e análise das entrevistas teve forte inspiração na psicologia fenomenológica.

4.4.2 O Processo – campo fenomênico externo

Neste sub-capítulo abordaremos o processo de desenvolvimento da mediunidade na Umbanda por um viés intersubjetivo. O foco é nos aspectos descritivos, observáveis diretamente pelo pesquisador e/ou pelos entrevistados. Iniciaremos pela descrição das motivações para desenvolver a mediunidade na Umbanda. Sabemos que parte da motivação é subjetiva; entretanto, alocamos neste capítulo este item por termos colhido no campo mais informações sobre a parte relacional da motivação. Depois dizemos do processo de desenvolvimento como percebido pelo pesquisador na observação participante e entrevistas realizadas com os médiuns desenvolvendo e com os sacerdotes e sacerdotisas principais e auxiliares. A descrição de rituais e de fenômenos místicos vivenciados também estará presente no capítulo. Um capítulo onde as disciplinas antropologia da religião e psicologia da religião se fazem notar.

a) Pelo amor ou pela dor.

O que leva uma pessoa a buscar desenvolver-se mediunicamente dentro da Umbanda? Levando em conta o contexto sócio-cultural, ao qual nos referimos na delimitação do tema e no capítulo sobre Umbanda, esta pergunta pode ser complementada com “mesmo em um contexto de acirramento dos preconceitos e discursos de ódio?”. É um discurso comum dizer que as pessoas procuram a Umbanda pelo amor ou pela dor, este discurso aparece na literatura umbandista e também foi repetido frequentemente nas observações realizadas nos quatro Centros pesquisados.

A procura pelo amor acontece por amor à religião, à família ou a uma pessoa específica. Estas três possibilidades surgiram como unidades de sentido nas entrevistas realizadas. Amor à religião é quando um frequentador, encantado com as belezas da religião, resolve ingressar em seus quadros mediúnicos. Amor à família é quando a pessoa vem de uma família onde há médiuns umbandistas, e acaba se tornando médium. As religiões de matrizes africanas são as que possuem maiores taxas de transmissão intra-familiares, e são as únicas onde este tipo de transmissão vem aumentando, de acordo com o CENSO de 2010 citado e

analisado por Almeida e Barbosa (2013). Entrevistamos o sacerdote principal de cada um dos quatro Centros pesquisados, três deles vinham de famílias umbandistas. Se focarmos nos vinte entrevistados, encontramos que oito deles vem de famílias umbandistas, e que outros quatro frequentavam esporadicamente sessões de Umbanda na infância junto com seus familiares. Levando em conta que os adeptos de religiões de matrizes africanas correspondem a menos de 1% da população, é uma porcentagem considerável de transmissão intra-familiar.

Amor a uma pessoa é quando um amor (dual) ou amigo inspira a pessoa em seu processo de desenvolvimento. Nas falas colhidas durante as entrevistas, cada uma dessas justificativas para o início do desenvolvimento mediúnico foi categorizada em uma unidade de sentido diferente. Posteriormente, escolhemos apresentá-las juntas em um único subitem. Iniciamos exemplificando uma procura por amor á família.

(E) Maria Padilha, como começou a sua história com a Umbanda?

Bom... Eu fui criada no meio desde de pequenininha com a tia C. e a tia V. e tudo mais. (Pombagira Maria Padilha)

(E) Desde pequenininha desde que você nasceu?

Sim, desde que eu nasci... (Pombagira Maria Padilha)

A procura pela dor acontece quando a pessoa, ao passar por uma dificuldade vivencial, procura a Umbanda e lá recebe auxílio e se recupera. Depois da recuperação a pessoa se insere no grupo de médiuns. Além disso, há um discurso específico que narra que algumas doenças e sintomas são na verdade chamamentos. O sintoma seria causado pela mediunidade não desenvolvida, e o pai-de-santo ou alguma entidade esclarece à pessoa que ela só vai melhorar quando iniciar-se na religião. Isto advém de um acordo de se tornar médium umbandista realizado no além, antes da encarnação, que a pessoa não está cumprindo. A cabocla Iara nos esclarece sobre esse processo.

Quando chegou no meu trabalho comecei a me sentir mal, muito angustiada, com muita vontade de chorar, uma coisa muito incontrolável. Aí eu pedi ajuda a duas amigas que trabalhavam comigo lá que também eram espíritas, uma era umbandista. E elas foram comigo para o banheiro e lá teve uma manifestação de um espírito sofredor e tudo mais e se tornou uma manifestação muito difícil porque tava dentro do meu local de trabalho e acabou que esta minha amiga que era umbandista de certa forma me socorreu e a gente foi rezando e ela teve que chamar uma entidade dela pra ajudar a fazer o transporte dessa entidade que estava comigo para que eu pudesse

né, voltar a mim e aí nesse dia ela conversou comigo e falou comigo: “olha, estou acompanhando este processo seu já tem um tempo e acho que você devia recorrer a outro lugar, porque lá onde você está eu só estou vendo cada vez mais angustiada e manifestando várias coisas e estou vendo que você não está conseguindo uma forma de trabalhar com isso”. E me convidou para ir ao centro onde ela trabalhava que era o centro da tia do marido dela, ela trabalhava lá já algum tempo e eu fui com ela, passaram assim um dois dias e eu fui com ela. (Cabocla Iara)

Tendo falado das motivações relacionais para o início do desenvolvimento da mediunidade na Umbanda, apresentaremos fenômenos místicos relatados durante a pesquisa empírica.

b) Fenômenos místicos

Nas entrevistas realizadas para a pesquisa encontramos, para além das motivações já elencadas e não mutuamente exclusivo a elas, que muitos médiuns justificam sua inserção na Umbanda por algum fenômeno místico acontecido com eles. James (1991) propõe quatro características necessárias para configurar uma experiência como mística: inefabilidade, qualidade noética, transitoriedade e passividade. A inefabilidade diz da dificuldade em se traduzir em palavras a experiência mística, explicada em parte por ser esta experiência mais próxima de estados afetivos do que de estados intelectuais. A qualidade noética da experiência é a possibilidade que ela traga aumento do conhecimento de si e do mundo. A transitoriedade diz de uma duração temporal reduzida. A passividade é a percepção que os pensamentos, sentimentos e atos produzidos durante o transe mediúnico não foram produzidos pelo sujeito e sim por algo ou alguém exterior a ele.

Nas vinte entrevistas analisadas encontramos sessenta e três relatos de vivências místicas outras que não a incorporação. Dezoito dos vinte entrevistados elencaram vivências místicas. A incorporação é um fenômeno místico, nesta parte da análise não a contabilizamos por ser fenômeno obrigatório para que o sujeito se qualifique para fazer parte do campo. Vejamos dois exemplos de fenômenos místicos como motivação para se tornar umbandista:

1) Ai teve um dia no dia vinte e seis de novembro, foi aniversário da minha mãe, foi de dois mil e dezesseis, agente já tinha terminado. E eu fui no aniversário da minha mãe lá. A tia C. fez um almoço pra ela lá na casa dela, e aí quando eu cheguei quando eu vi assim na frente na porta do terreiro eu vi um homem de branco. Ai eu falei assim: “Ah!” Aí a tia C. falou: Maria Padilha semana que vem tem pai Cipriano pode vim de branco, falei beleza eu vim e aí to aí até hoje. (Maria Padilha)

2) Fui em outro, cheguei lá, por coincidência era dia de Exu, eles estavam trabalhando com Exu lá, aí entrei para tomar passar, a Pomba Gira pegou na minha mão olhou para mim e disse: “se você está procurando um lugar para trabalhar, você achou”. Isso eu não falei nada com ela. Ela só falou assim comigo: “É, a moça está precisando de trabalhar”. Eu falei: “É”. Ela falou: “Pois é, se você está procurando um lugar para trabalhar, você acabou de achar. Você vem aqui durante o dia, conversa com a dona da casa e se ela autorizar, porque você vai ter que jogar os búzios com ela, se os Orixás, se der tudo certo com as entidades que comandam a casa, você começa a trabalhar aqui”. Falei “Então tá”, não perguntei mais nada, só isso. E aí procurei saber qual era o dia que a dona da casa atendia. Ela atendia todos os dias de tarde. Fui lá um dia e expliquei o que tinha acontecido. Ela jogou os búzios pra mim, já me falou mais ou menos quem eram os meus Orixás e tudo o mais. Falou que tava aceito, que eu podia vir, que no dia que fizesse minha roupa branca que podia começar, era só fazer a roupa branca e ir lá conversar com ela. Me explicou como era a roupa, que tinha todo um jeito de fazer, me explicou das guias, me explicou de muita coisa e eu falei, então tá. Aí eu fui pra casa. Eu mesma comprei o pano, fiz a roupa, levei lá as miçangas que era o pessoal da casa que fazia as guias e comecei a trabalhar. (Cabocla Iara)

Os sessenta e três fenômenos místicos relatados nas entrevistas podem ser agrupados em vinte tipos de fenômenos. Exemplificaremos cada um dos tipos, apontando entre parênteses a quantidade de vezes que fenômenos do mesmo tipo apareceram nas entrevistas:

1) arrumar emprego logo depois de pedir a uma entidade;

Aí, pedi Oxum para me ajudar, que me ajudasse a conseguir um emprego, se eu conseguisse um emprego eu ia trabalhar para devolver os meus sete anos para ela cumprir ali os rituais dos sete anos, né.

E: Hum rum

Aí, uma outra filha dela que trabalhava no banco, arrumou para mim como office boy naquela época tinha, né, e eu fui trabalhar. (Pai Antônio)

2) mudanças súbitas de humor (dois relatos);

Algumas mudanças de humor de uma hora pra outra. Eu tava muito bem, de um momento para outro eu começava a ficar muito triste, muito deprimida, começava a chorar demais como se estivesse acontecido alguma coisa muito séria, às vezes não tinha acontecido nada. É... mudava de humor mesmo, de estar muito alegre, muito triste, estar muita falante. Isso não tinha controle, acontecia em vários lugares diferentes e aí eu fui ficando muito perturbada com isso e eu não tava encontrando dentro da, do centro kardercista que eu trabalhava uma ajuda mais eficiente, não pra que eu tivesse controle, mas que eu entendesse aquilo melhor e que eu pudesse utilizar daquilo de uma forma mais harmônica porque estava começando a me atrapalhar em várias situações da minha vida. (Cabocla Iara)

3) animais agirem de forma estranha;

E aí, e nesse, de noite eu falava gente. Olha pra você ve, tem um caminhozinho de formiga bem no cantinho aí, perto docê C. C, falou ‘é mãe, mas elas não saem de lá

não'. Aí, bom. Quando, foi no dia que eu fui tirar as folhas, assim oh, era um formigueiro. (Mãe Maria Conga)

(E)Nuuu, embaixo de tudo.

Daquelas folhas ali. E aí, e aí, nossa! E fico pensando... E, aí cobri de novo com as folhas e deixei. Quando foi no outro dia que eu cheguei, não tinha mais nada. Não tinha nenhuma formiga. (Mãe Maria Conga)

4) escutando a entidade dentro da própria cabeça (três relatos);

Aí fui dormir. Três horas da manhã eu acordo com um homem falando assim: “boa noite, sou eu que te acompanho, meu nome é... eu vou ter que lembrar o nome dele... é Mirossol. É. Eu vim te agradecer a cachaça, o cigarro e a vela. Você não fez coisa errada, pode ficar tranqüila. E aí eu voltei a dormir. (Pombagira Maria Padilha)

5) intuição do que deve falar a outra pessoa;

Então muitas vezes eu não falava porque não queria ficar dando vazão pra isso, queria de certa forma combater isso. Em vários momentos quando eu disse e a pessoa disse que era aquilo mesmo, que aquilo tinha sido muito bom, que esclareceu alguma coisa. Às vezes eu falava de algum problema que a pessoa tava passando que eu não sabia o que era. Eh, em vários momentos eu senti que foi de muito auxílio para quem estava ouvindo, mas... é... sempre... como não sabia o que era, eu não vejo, não tenho vidência, então não sabia dizer o que era aquilo, aquilo podia ser simplesmente um obsessão brincando comigo. (Cabocla Iara)

6) entidade dizer que a uma pessoa que estava procurando um lugar para se desenvolver que ela poderia desenvolver ali sem a pessoa perguntar (seis relatos)

Quando eu entrei na casa e primeira entidade que eu conversei foi a Terezinha que é o erê do sacerdote principal da casa, a V. Terezinha me falou assim: “Oh meu tio, meu tio tá procurando aí um tanto de tempo, NE meu tio? Meu tio já encontrou, é aqui”. Eu fiquei muito impressionado de uma pessoa que nunca tinha me visto, não sabia nada da minha busca, incorporada com um erê me falar isso na primeira vez que, NE, trocou uma palavra comigo. Esse fenômeno foi muito marcante pra mim, muito importante pra mim e eu comecei a frequentar essa casa. (Exu Capa Preta)

7) aviso recebido em um sonho (seis relatos)

Tá, foi no falecimento do meu avô. Eh, quando ele vem pelo sonho, né? Naquele sonho que ele falece então meia noite, eu tenho o sonho meia noite aí eu acordo informo para L. (esposa) que estava assustada que ele tinha chegado me avisando que ele tinha ido embora e estava me agradecendo, todo vestido de branco com uma rosa, entregando uma rosa branca na mão e falando que me agradecia por tudo que eu tinha feito por ele mas que agora ele iria seguir o caminho dele. E aí eu acordo meio assustada porque parecia um defunto. E aí eu fico meio assustada com a ideia, falo com a L chorando meio desesperada, ela ainda diz: “que coisa esquisita, volta a dormir”. Eu até tentei dormir novamente, mas o telefone tocou e era minha mãe avisando que meu avô tinha falecido naquele momento. Tanto que a certidão de

óbito dele também marcava meia noite. E o pior que eu cheguei olhar a horas e era 00:00 e eu consigo lembrar dos detalhes assim. (Pombagira7 Encruzilhadas)

8) encontrar o centro onde desenvolveu ou onde foi sacerdote sem estar procurando (3 relatos)

Fui. Aí, eu fui lá nesse Centro lá. Saindo ele marcou tal dia, tal hora vocês saem de lá, eu e a C. (filha), da sua casa. Aí vocês firmam a cabeça que eu vou levar vocês num lugar para trabalhar e realmente nós fomos descendo as ruas, minha mãe, oh, a C.: “mamãe, só tem casa, só tem casa”.. (Mãe Maria Conga)

(E) risos

Só tem casa aqui. Eu falei, não sei. Uai, Pai Cruzeiro mandou, vão embora. E aí, de repente, nós ouvimos um atabaque. Olha um atabaque por aqui. Chegamos num portão grande assim de garagem. Vão bater, é aqui. Chegai lá tinha um Centro no fundo. (Mãe Maria Conga)

9) saber pontos sem nunca ter ouvido eles antes;

Lembrei que esqueci de falar que eu sabia cantar todos os pontos isso pra mim era muito assustador de onde eu tinha tirado isso? (Pombagira7 Encruzilhadas)

10) cura mística de doença (oito relatos)

Comi, coisa que eu não estava fazendo. Deitei. Eu não conseguia deitar, porque estava comprimindo o meu pulmão, de lado Só ficava sentada. E dormi. Quando foi no outro dia comecei a fazer as coisas que mandaram, os banhos e acabou. Não sentia nada. Não tive febre, voltei a comer normal, não sentia mais dor, tudo normal. E aí, passou uma semana mais ou menos das obrigações que eles mandaram fazer, o preto velho falou que eu fosse no médico. Aí, quando fez os banhos todos eu estava ótima. Aí, mamãe me levou no médico. Aí, o médico pegou e falou com ela você quer matar essa menina, porque mamãe já tinha assinado o termo de responsabilidade porque ele queria ter me internado e mamãe não aceitou me internar. E aí, você vai matar essa menina, essa menina para baixo e para cima, ela tem que ser internada. Aí, mamãe tinha feito uma radiografia, falou assim, o doutor eu trouxe aqui a radiografia que eu fiz ontem. O que o senhor falar aqui agora, eu concordo, só analisa isso aqui. Aí, o médico com muita má vontade e era particular, nem era... Muito nervoso, assim, agitado, olhou o negócio. Mas, não era... Empalideceu. De quem é essa radiografia, V? Da Mãe Cambina. Não, não é não. Você fez aonde? Não, fiz no laboratório que o senhor me indicou da outra vez. E aí, ela falou por quê? Ele, falou, o que você fez com ela? Ele falou assim, olha eu não sei a Mãe Cambina, mas essa radiografia que você trouxe para mim é de uma pessoa que não teve nem pneumonia nos últimos seis meses. Diz que pneumonia fica uma cicatriz, né. (Mãe Cambina)

11) ver as entidades (seis relatos);

(E): A primeira visão que você teve foi de um Exu? Você sabe se era o seu, se era o da Casa?

Era o meu mesmo. Um guia meu. Que é o Tatá Caveira. E aí, eu fiquei morrendo de medo, porque eu achava que era morte que tinha vindo pra me pegar, mas depois eu

fiquei conhecendo aos poucos a umbanda, estudando um pouco em casa, né. (Exu Tiriri)

12) entidade te responder algo que você pensou mas não perguntou (quatro relatos);

Eu estava parada pensando se eu ia voltar a fumar ou não... Aí, ela (erê) me disse sabe aquele fumador que minha tia (fez um barulho) que a minha tia não faz mais? Sei.

(E): Risos

Então, vovozinho não vai te bater mais não, sua boba. Porque agora aprendeu. A. eu tenho pânico de qualquer droga, porque você não tem noção do que é apanhar do preto velho. Você não tem noção! Ele me batia, mas ele me batia de bengala, eu acordava moída. (Pombagira7 Saias)

13) coisas moverem sozinhas/movidas pela entidade (dois relatos);

Quando foi a C., no último dia dela, nós estávamos fazendo a firmeza dela... não, nós estávamos deitando... Fomos fazer a oração de meia noite para Ogum e aí a gente tava fazendo oração de meia noite e tal. Aí, eu dormia com ela lá pra ela não ficar sozinha e aí eu olhei assim, pedindo a todos os orixás que me desse sabedoria, que não me deixasse fazer nada errado e tá tática. E a C. falou assim: “mamãe, olha o Xangô”. Aí, que eu olhei assim, a vela do Xangô, eu tinha que ter um negócio pra gravar que é muito difícil de acreditar. A vela do Xangô, saiu daqui, veio até aqui debaixo do altar aqui. A vela, a chama! (Mãe Maria Conga)

14) vontade de comprar algo por influência da entidade;

Neste dia eu me lembro que a sessão era a noite e durante o dia fiquei com muita vontade de fazer uma saia, de costurar uma saia. Lembrei de um pano que tinha guardado lá, costurei essa saia, fiz essa saia, uma saia longa, toda estampada, vesti essa saia, vesti uma blusa e fui. Quando cheguei lá a sessão era de Exu e aí na hora de tomar o passe a dona da casa que era Tia Denise estava incorporada com o Tranca Rua que era inclusive o dirigente da casa na linha de Exu. Ele me chamou pra tomar passe, conversou comigo e ele falou comigo: “olha que cigana mais linda!” Aí que fui prestar atenção na roupa que estava vestindo que até então não tinha me dado conta disso, assim, não tinha juntado uma coisa com a outra. Aí eu falei: “Olha, é mesmo!” (Cabocla Iara)

15) fazer previsões para o futuro (oito relatos)

Essa semana uma outra cliente falou comigo, que no começo do ano eu atendi ela e que ela ia entrar num pós doutorado, não sei o que, que ela ia voltar a estudar, que ela, falou que eu falei data e eu não lembro. E aí, essa menina, por exemplo, dos Estados Unidos, dito e feito. (Exu Cigano)

16) a entidade falar de coisas que o médium não conhece (quatro relatos)

E eu as vezes me percebia falando umas coisas que eu não sabia que eu não... algumas mesmo que eu soubesse não falaria ou que não falaria daquele jeito, por

exemplo. Uma coisa que me marcava muito era meu exu as vezes usava umas metáforas usando passarinho e eu não sei nada de passarinho, não gosto de passarinho. (Exu Capa Preta)

17) ouvir um atabaque inexistente;

E aí ele foi e na hora que colocou o negócio lá ele sentiu um... foi umas oito e pouco da noite. Ai eu falei: na hora que, que você for você fala que eu firmo daqui. Aí ele disse que sentiu, que escutou um barulho de um atabaque. E ai, diz ele que não olhou pra trás, de jeito nenhum, com medo né?! Pulou fora. (Pombagira Maria Padilha)

18) psicografia;

O meu braço começava a ficar mais rígido e tudo mais e aí me dava vontade de escrever só que eu sou destra e eu escrevia com a mão esquerda, e eu escrevia de trás pra frente. E eram as mensagens assim um pouco estranhas, algumas muito bonitas, outras nem tanto. Então, eh, era um processo de mediunidade que tava se abrindo como um todo.(Cabocla Iara)

19) previsão de futuro para a própria vida que deu certo;

É me falaram também que eu tinha que ter um consultório para receber as pessoas tinha muito problema com a minha vida financeira tipo nunca foi muito boa assim... tinha muito problema financeiro e eles me falaram assim que eu teria minha vida financeira estabilizada depois que eu abrisse uma porta para receber as pessoas e de fato nunca mais eu tive problema com dinheiro nem... no primeiro mês que eu abri o consultório eu já atendia uns três a quatro dias já e apareceu um tanto de paciente uma coisa meio doida assim. (Caboclo Tupinambá)

20) sentir dor empática.

É assim, começo a sentir falta de ar, minha vó, no dia que ela teve problema do coração, eu comecei a chorar dentro do carro. Comecei a abrir boca e falei, Michel, pelo amor de Deus, me leva para clínica e a gente tava indo almoçar e eu falei me leva pra clínica que eu tô morrendo, me leva pra clínica. Já fui parar no hospital, até eu entender que era alguma coisa, uma faculdade mediúnica, eu fui parar no hospital várias vezes, com infarto, de chegar lá, assim, morrendo. Indo direto, fazer o eletro aquele trem todo e não era nada. Era uma outra pessoa que tava. (Exu Cigano)

Como visto no capítulo três, para que um fenômeno seja nomeado de místico, além das características propostas por James (1991), ele tem que provocar modificações perenes no devir dos sujeitos. Nesta pesquisa nomeamos essas mudanças como mudanças globais de personalidade. Os entrevistados manifestaram modificações deste tipo vinculadas ao desenvolvimento da mediunidade na Umbanda. Falaremos disso no sub-capítulo 4.6.3..

Agora, após apontarmos motivos que levaram os médiuns desenvolvendo a se tornarem trabalhadores na Umbanda, retomamos as fases do desenvolvimento que elencamos anteriormente e apresentaremos em sequência temporal o que os entrevistados nos disseram sobre seu processo.

c) O início do desenvolvimento mediúnico

Nos itens iniciais da análise das entrevistas apresentamos as justificativas oferecidas pelos sujeitos da pesquisa para o ingresso no corpo mediúnico de uma casa de Umbanda. Além disso, descrevemos e tipificamos os fenômenos místicos (outros que não a incorporação) vivenciados pelas pessoas. Agora, descreveremos como se deu o ingresso das pessoas no grupo mediúnico e dos fenômenos ocorridos após a aceitação da pessoa como membro de um Terreiro de Umbanda.

Pontuamos que nem sempre o médium escolhe se desenvolver no primeiro Centro umbandista que frequenta. Três médiuns desenvolvendo relataram terem sido convidados a desenvolverem em um Terreiro diferente daquele onde efetivamente passaram pelo processo. Os motivos elencados para não aceitarem disseram respeito a uma percepção de que não estariam maduros suficientes, para um médium, e uma desconfiança sobre aquele Terreiro, para dois médiuns.

Sabe, eu senti muito mal nesse lugar. Eu não consegui ficar confortável, eu não consegui ficar a vontade. O Dono da Casa já chegou falando que eu tinha que trabalhar, que eu tinha que dá a cabeça, que não sei o quê. Eu fiquei assustada. (Pombagira 7 Saías)

Além disso, outros dois médiuns iniciaram seu desenvolvimento em um lugar diferente daquele que atualmente frequentam. Para esses dois últimos, a mudança de local ocorreu por questões transversais, como a mudança do local de residência e por consequência a mudança da distância entre a casa da pessoa e o Centro.

A maioria dos médiuns se insere em uma Casa de Umbanda após serem convidados por uma entidade a fazê-lo. O discurso hegemônico é que aquela pessoa teria feito um acordo para trabalhar na Umbanda antes de nascer, e que seria hora de honrar o acordo realizado.

fiquei correndo... ai quando ela (Mariazinha, erê da sacerdotisa principal) falou comigo você tem que vim eu falei assim: “não não vou!” neh? Não quero saber. Aí ela falou assim: ‘mas quando eu... la em cima antes de descer você falou que vinha e agora você está falando que não vem’ (Pombagira Maria Padilha).

Este convite, em um terço dos casos relatados na pesquisa, ocorreu em um momento onde a pessoa passava por alguma questão de saúde, entendida como sintoma do acúmulo de energia mediúnica represada no organismo. Começando a trabalhar a mediunidade, esta energia fluiria e a saúde melhoraria.

Ele (um preto-velho) me disse que era isso, que tava começando no processo mediúnico, que esse processo já estava acelerado, que eu precisava realmente de encontrar um equilíbrio e começar a trabalhar porque as entidades já estavam prontas para trabalhar e que realmente no lugar onde eu estava isso ia demorar muito a acontecer e que eu provavelmente ia ser difícil pra mim de conseguir esperar isso, porque era como se uma coisa já estivesse pronta e não tivesse tendo vazão para que isso acontecesse. (Cabocla Iara)

Além da adesão após um convite, houve dois médiuns que pediram para se inserir no corpo mediúnico da casa como forma de desenvolverem sua espiritualidade. Ambos receberam o aceite final ao pedido conversando com a entidade espiritual responsável pela Casa.

Para os que receberam o convite, foi comum uma postura inicial de recusa. A percepção de que o desenvolvimento mediúnico traria a obrigação de uma mudança de vida, de uma reforma íntima, trouxe para alguns esse sentimento de rejeição.

Não sabia de nada disso e eu fiquei com muito medo, porque ele já me chamou para fardar logo de cara e eu ficava pensando, meu Deus eu não vou poder fumar maconha nunca mais, eu não vou poder sair nunca mais. (Risos). Porque eu achava que eu ia ter que largar minha vida inteira

E: (risos) Achava que era isso, né, largar tudo

Ia ter que largar tudo para poder viver isso aqui. Só que aí o amor por esse lugar foi maior, a gratidão por toda ajuda, por todo cuidado que eu recebi foi maior e essas coisas foram saindo da minha vida sem que eles me pedissem. (Pombagira 7 Saias)

Como dissemos anteriormente, a primeira etapa do desenvolvimento consiste na limpeza do campo energético do médium e em uma adequação entre seu campo energético e o campo energético da entidade. Esta limpeza pode ser realizada pela própria entidade que trabalhará com o médium através de passes energéticos e passes que retiram energias negativas acumuladas em seu campo energético. Outra possibilidade é a realização de rituais específicos para a limpeza. A utilização de rituais específicos acontece quando o médium está mais carregado de energias negativas.

No domingo eu cheguei lá passando muito mal. Falei: pai eu não estou aguentando não dormi nada estou com muita dor. Aí ele falou vai tomar um banho... aí eu tomei o banho sai de lá ele me colocou dentro de um ponto riscado que eu tinha que entrar com o pé direito tinha um copo d'água eu passava por ele e entrava lá dentro. Aí ele cantava um negócio não lembro o ponto agora e eu segurava os negocinhos que parecia beijinho... o pai pedia para que eu soltasse assim que a pólvora estourasse. Foram três pólvoras e elas não pegavam de jeito nenhum. Quando foi eu soltei aí ele me deu a vela e pediu para eu quebrar tudo de ruim. Comecei a me sentir melhor. (Pombagira 7 Encruzilhadas)

No fragmento acima a Pombagira 7 Encruzilhadas descreve um ritual de limpeza realizado com ela no Centro onde se desenvolve. Além desse aspecto de limpeza e adequação energética o médium desenvolvvente realiza durante esta etapa outras funções no Terreiro que não a de médium de incorporação. O médium é também convidado a participar de todos os rituais abertos da casa, e de alguns rituais esotéricos. O desenvolvvente pode ajudar nos rituais como palestrante ou cambono, por exemplo.

E aí eu comecei a ir de branco, entrei como médium desenvolvvente da casa e nas primeiras sessões eu ficava cambonando, ajudando as entidades, anotando os recados, fazendo firmeza com o canto, com as palmas, com as rezas, mas sem qualquer indicio de incorporação. Foi um tempo de muita aprendizagem pra mim. Eu conhecia muito pouco, então fui conhecendo aos poucos o ritual. O que podia fazer, o que não podia. A diferença entre as entidades o jeito que a coisa funcionava ali dentro e depois de um tempo me contaram que nesse período que eu estava lá cambonando as entidades já aproximavam e começavam a fazer tanto uma limpeza no meu campo energético como uma certa sincronização do meu campo energético com o delas. (Exu Capa Preta)

Como citado acima, este primeiro momento é também um momento de aprendizagem sobre o ritual e como se comportar nele. Pessoas que cresceram dentro de Terreiros acabam aprendendo isso naturalmente durante a vida. São muitos, lembrando que as religiões de matrizes africanas têm as maiores taxas de transmissão religiosa intra-familiar, mas há outros tantos que chegam conhecendo pouco, apenas com a experiência de terem frequentado algumas sessões na assistência. Há Terreiros onde a ritualística é mais extensa, notadamente aqueles com mais influências dos Candomblés, e outros que utilizam rituais mais simples. Alguma aprendizagem, entretanto, se faz necessária em todos eles.

Aconteceu que eu fui aprendendo, né? Não sabia direito como é que funcionava o centro. De todos os comportamentos que a gente tem que ter, como você entra, como você cumprimenta. Como você cumprimenta pessoas diferentes, né? Aqueles que são os filhos de santo mesmo, já são raspados, dentro do Candomblé (era uma casa de Umbandomblé), como você cumprimenta essas pessoas, como você cumprimenta vária casinhas que tem dentro do centro, o que você tem que fazer nos diversos momentos da celebração, porque são momentos diferentes e em cada um você tem que portar de uma forma. Então ela me explicou alguma coisa e na verdade essas coisas mais do dia a dia foram as próprias pessoas do centro que estavam lá

junto comigo desenvolvendo que foram me ensinando o que fazia, que hora fazia isso, que hora que fazia aquilo. E tal e coisa. (Cabocla Iara)

Lembrando o que escrevemos no capítulo dois no subitem que caracteriza o desenvolvimento da mediunidade como absorção e aprendizagem, apontamos que essa aprendizagem é tanto cognitiva quanto corporal. A aprendizagem corporal inclui a aprendizagem de adequação energética à entidade. Esta adequação provoca uma variedade de sensações físicas, nem todas agradáveis.

(E) Quais eram os sintomas físicos disso?

Tremedeira, muita tremedeira. Um descontrole corporal quase absoluto, suando frio, estômago com a sensação de vômito. Em alguns momentos dava tonteira, mas o básico era esse, essa tremedeira. Eu achava que era o motivo deles não me deixarem sair, porque estava tremendo. (Cabocla Jussara)

O mal estar provocado pela aproximação energética das entidades desaparece posteriormente, ou melhor dizendo, o mal estar se torna pista de que a pessoa “pegou um carregó”. Esta expressão é usada quando a energia negativa que estava na pessoa atendida, ou o kiumba (espírito pouco desenvolvido) que acompanhava a pessoa, se transfere para o médium. Para resolver isso o médium deve tomar um banho de descarrego quando a sessão acaba. Outra opção é alguma entidade incorporar rapidamente e quando vai embora levar consigo o mal estar. De acordo com as informações fornecidas durante a observação participante, os erês e os exu-mirins são as entidades que usualmente realizam esta tarefa.

As sensações físicas, com o passar do tempo, se tornam pistas sobre que tipos de entidades incorporarão. Intensidade e local dos tremores, sensações térmicas diferentes, cheiros específicos e dores em partes do corpo foram elencadas como sensações que permitiam descobrir que falange espiritual trabalharia no dia. Para Maria Navalha, esta informação vinha via cheiros. “Já começo a sentir, principalmente dia de gira da preta velha, em volta da mesa do meu trabalho, eu estava sentido cheiro. E aí, eu perguntei assim, oh, meninas, alguém passou um creme de mão, alguma coisa? Não, não. E aí, eu já sei o que que é” (Pombagira Maria Navalha).

Estas novas sensações físicas que acometem os médiuns desenvolvendo não aparecem apenas dentro dos Terreiros. Como os espíritos estão em todos os lugares, é possível sentir as variações físicas e energéticas provocadas pela sua aproximação em lugares variados. Lugares

como bares, hospitais, cemitérios e cadeias foram tratados em nossa pesquisa empírica como lugares carregados de energia potencialmente perturbadora. Essa energia seria perturbadora porque parte dos espíritos que frequentam esses lugares estariam confusos ou em sofrimento. É perturbadora também porque os médiuns desenvolvendo estão se abrindo para as influências espirituais sem terem ainda um melhor controle do processo. Salientamos que pessoas encarnadas (vivas) também tem uma energia espiritual que pode influenciar os médiuns. O Exu Tiriri nos fala de sua vivência com energias perturbadoras.

E eu passava em certas esquinas eu sentia vontade de vomitar as vezes, náusea. Náusea mesmo. Estava conversando com a pessoa, só da pessoa falar uma coisa, ou não precisava nem falar nada, só da presença da pessoa sentia mal. E eu tinha que disfarçar minha ânsia de vômito. Eu tinha que disfarçar e olhava pro lado e voltava para pessoa não perceber. Isso aconteceu foi várias vezes. Varias vezes. (Exu Tiriri)

(E) Forte.

E aqui depois do trabalho de limpeza e depois que eu vim para cá pro Cess eu senti que isso estabilizou assim. Que eu tô aberto, mas que estou mais resguardado nesse sentido de não receber mais qualquer influencia. Antes eu estava suscetível a receber qualquer influencia de qualquer lado. (Exu Tiriri)

Neste momento inicial, os rituais que o médium desenvolve participam são aqueles comuns a todos os frequentadores da casa, das quais já falamos anteriormente; giras abertas, festas, algumas oferendas e orações públicas. Apontamos que o ritual de tomar um banho de força antes das sessões sagradas, que a maioria nem nomeia como um ritual, é obrigatório para a participação em qualquer dos rituais citados anteriormente. Para alguns médiuns são realizados também sacudimentos, um ritual específico de limpeza energética, e oferendas ligadas ao ganho de saúde física. Esses dois últimos apenas para os médiuns que necessitam.

Porque quando eu cheguei aqui eu estava com um monte de problema de saúde, um monte de coisas, então, eles me fortaleceram primeiro para que depois eles viesse. Pai Cruzeiro me disse isso uma vez, ele falou assim, oh, minha filha não vai “esprita” agora vai demorar um tempo, porque é muita gente e tá muito atrasado. Minha filha já era para tá trabalhando a muito tempo, então se vier todo mundo agora, minha filha não vai dar conta. Entendeu, minha filha não vai dar conta, porque é energia demais, e vento demais e o templo do veio não aguenta. E aí, foi mais ou menos isso.

(E) Então, por um cuidado com você que demorou mais a acontecer?

Eu não tinha condição, muito desorientada, muito desorientada. E eles me deram uma centrada primeiro para que depois viesse todo mundo. Então, por alto assim, depois de dois anos veio a primeira entidade, que foi o Neguinho. (Pombagira 7 Saias)

Após este primeiro momento, que pode durar de dias a meses, o médium começa a entrar nas giras de desenvolvimento. Nestas giras os médiuns iniciantes tem a oportunidade de terem a primeira ajuda específica para facilitar a aproximação com suas entidades, que ainda não incorporam, mas já começam a imantá-los com sua energia. Abordamos esses rituais anteriormente no texto. Antes de falarmos dessa etapa, gostaríamos de lembrar que apesar de podermos organizar em etapas o desenvolvimento mediúnico, este é um processo bastante individualizado, que segue as necessidades de cada desenvolve. O que fizemos quando propusemos dividir o desenvolvimento em etapas, foi contemplar o que acontece com a média das pessoas.

d) Começam as incorporações

Neste item falaremos do início das incorporações propriamente ditas. Este item trata de acontecimentos situados nas etapas intermediárias do processo, descritas anteriormente.

O sacerdote Pai Joaquim, falando dessa etapa, aponta que o iniciante tem normalmente dois medos. O primeiro é um medo natural frente ao desconhecido. O segundo é o medo de estar mistificando, de não ser a entidade e sim o próprio médium quem está fazendo algo durante a incorporação. Este medo será abordado mais a frente, quando falarmos dos processos mais ligados ao campo fenomênico interno. Para manejar esse medo, o sacerdote faz algumas sugestões. A primeira é manter os olhos fechados. Fechar os olhos serve tanto para aumentar a percepção do que acontece com a pessoa quanto para evitar que a curiosidade de ver o que está acontecendo com outras pessoas atrapalhe. Esta concentração em seu próprio processo, evitando a curiosidade, é usualmente chamada de “firmar a cabeça”. Em todos os Centros pesquisados, o pedido para que os desenvolve firmassem a cabeça era usual; apesar de nem todos pedirem para que os olhos estivessem fechados durante o processo. Pai Joaquim fala da técnica que usa para lidar com o medo do animismo:

E aí eu desenvolvi uma técnica. Que é aquela que, na dúvida é o seguinte, pra você não ter preocupação: “Não é o seu Guia não, é você mesmo”. Pronto, acabou. Então você já não tem dúvida. Segundo: Vamos brincar de o Chefe Mandou. Vamos voltar a ser criança, só que o Chefe é a cabeça. O pensamento veio. Veio o pensamento de atirar a flecha, então você vai atirar. É uma brincadeira, entre aspas, né? Ou então, vamos pensar assim: “Seu Caboclo chegou, veio na sua cabeça atirar uma flecha, então você vai homenagear o seu Caboclo. (Pai Joaquim)

Já o medo natural, ligado ao contato com o desconhecido, passa progressivamente à medida que o médium desenvolve vai entrando em contato com suas entidades e com as

modificações que elas provocam em seu corpo e sua consciência. O sacerdote fala ainda que também pode acontecer um problema na direção oposta a essa que apontamos acima. O problema do médium ficar com o ego inflado durante o processo, supervalorizando seu papel e sua atuação. Para Pai Joaquim, uma maneira de identificar se o médium já pode ser considerado pronto para atender incorporado acontece quando o sujeito entende “que ele tem que ficar na dele, dar passagem, que ele está ali pra servir de aparelho mesmo”.

Nas primeiras sessões onde o desenvolve tem a permissão para incorporar, normalmente não acontece uma incorporação completa. A entidade irradia o médium com sua energia; o médium experiencia algumas mudanças corporais e sentimentais, mas ainda não se move ou fala passivamente (sem controlar). Muitos médiuns desenvolvedores criam expectativas sobre esse momento, que já vão rapidamente conseguir dar passagem à entidade e incorporar. Surge grande curiosidade sobre qual entidade virá, sobre o que acontecerá com ele e também com os outros desenvolvedores quando há várias pessoas desenvolvendo ao mesmo tempo. Controlar essa curiosidade e expectativa é uma das tarefas mais difíceis para os iniciantes. Abaixo uma médium iniciante fala sobre suas expectativas. Ela começa dizendo que imaginava que sentiria um tranco, como se estivesse em um ônibus parado e ele começasse a andar, e que a entidade incorporaria naquele momento.

Mas não foi, neh! Você sente aquela energia aquela é, é uma energia totalmente diferente (Pombagira Maria Padilha)

(E) Então nesse primeiro dia você sentiu a vibração, mas não chegou a incorporar mesmo?

Não! De jeito nenhum, mas eu achei que ia. (Pombagira Maria Padilha)

(E) Então assim as sua expectativa era que iria rolar no primeiro dia

Foi! Exatamente! Mas, não foi não... (Pombagira Maria Padilha)

Maria Padilha diz da expectativa para incorporar pela primeira vez. Apesar de ser um processo, onde é difícil precisar com exatidão a passagem do momento em que a entidade apenas irradia energeticamente o médium para o momento da incorporação propriamente dita, muitos médiuns falaram de como o momento quando perceberam que estavam mesmo incorporados foi marcante. O Exu Tiriri nos conta sobre esse momento:

Eu estava lá sentado no toco e aí, parece que me deu uma dormência que, parece que foi um lapso assim de memória. No que eu vi veio uma pessoa da Casa, né, um cambono da Casa, uma cambona e eu tava lá ainda. Eu tava lá, mas tava meio parece que estava atrás assim, meio dormente, mas naquela dúvida ainda. Está aqui ou não

está? Eu estou sentindo uma coisa, mas não sei o que que é, será que está certo? Será que não está certo? E eu não sabia quem que era, para mim na época. Aí, no que chegou a pessoa ele falou através de mim, antes de eu pensar e sei lá, pensar em alguma coisa. Antes de eu pensar e ter uma reação, ele foi lá e o preto velho falou através de mim. E foi aí que eu notei que não era a minha voz, que era uma voz que saía bem diferente e ele e era uma voz de uma firmeza diferente assim nas pontuações. E ele começou a conversar com a cambona. Começou a conversar e aí eu vi que realmente estava acontecendo. Eu vendo aquilo tudo, vendo que não era eu que estava falando, parecia que eu estava atrás assim. (Exu Tiriri)

Pontuamos que para cada entidade de trabalho do médium, o processo acontece em um tempo e em uma velocidade. Não se desenvolve para atender com todas as entidades ao mesmo tempo. A ordem deste desenvolvimento depende das afinidades pré-existentes entre médium e entidade espiritual. A incorporação de Orixás, nos Terreiros onde se incorporam esses seres divinos ou divinizados, é um processo a parte da incorporação dos espíritos. Normalmente apenas médiuns mais experientes trabalham incorporados com Orixás. A respeito disso, deixamos a ressalva que em algumas Umbandas se nomeiam como Orixás os guias espirituais chefes de falanges. Não usamos esta nomenclatura com esse significado na tese. Lembramos que já fizemos a diferenciação ente espíritos, seres divinos e seres divinizados no capítulo sobre Umbanda.

Aí, veio a minha moça, a minha preta velha já veio algumas vezes, muito poucas. Quem se manifestou primeiro foi a moça (Pombagira). Depois o exu, eu ainda não sei o nome dele até hoje. (Pombagira Cigana da Estrada)

(E) Ah, o dele ainda não. O dela você sabe?

Sei. Maria Padilha. E agora minha criança, minha menina (Pombagira Cigana da Estrada)

Na citação acima a entrevistada fala do nome de suas entidades. É um momento importante no desenvolvimento quando a entidade revela seu nome, uma mostra de confiança no médium, visto que o nome e o ponto riscado são chaves que possibilitam o acesso à entidade em outros momentos da vida que não as sessões.

Após este primeiro momento de irradiação energética começam a aparecer movimentos involuntários. Estes movimentos ainda não estão acompanhados de falas passivas. A Pombagira Maria Padilha diz que sua pombagira de trabalho, a primeira entidade com a qual incorporou, naquele momento ainda não falava. “Ela tem o controle corporal, né, que ela tem de fazer os movimentos, mas a fala ainda não apareceu dela”. A médium completa dizendo que até aparece a vontade de falar algumas coisas, mas ela segura por não ter ainda segurança daquela comunicação vir da entidade ou dela mesma. Nesta etapa, apesar

de não realizarem atendimentos, as entidades já ajudam fazendo a firmeza energética, ajudando na egrégora da corrente mediúnica.

O desenvolvimento continua, e as entidades começam a falar. Iniciam falando pouco, com pessoas da corrente mediúnica. Por vezes pedem que seu médium, nomeado também como cavalo ou aparelho, faça algo para acelerar o processo. Estes pedidos incluem requisitar uma roupa, comidas, bebidas, fumo; indicar um banho de força específico para ajudar na adequação das duas energias (do médium e da entidade); ou pedir que o médium para de fazer algo no dia da sessão.

Além de serem auxiliados pelas próprias entidades, os médiuns desenvolves recebem auxílio também dos sacerdotes e dos médiuns mais experientes. Esses médiuns mais experientes podem ajudar incorporados ou não. Em ambos os casos, a escolha de qual médium ou entidade vai ajudar aquele desenvolve não é aleatória. São pessoas ou entidades com energias parecidas que vão ajudar os desenvolves. “Eu sou da mesma linha da V. (médium do centro). Tanto que quem me ensinou muito coisa aqui foi a V.” (Pombagira Cigana da Estrada).

No capítulo anterior descrevemos como essa ajuda acontece, a partir da observação participante realizadas durante a pesquisa. Aqui ouviremos os próprios médiuns falando de sua experiência.

Normalmente aconteciam assim: a gente fazia um círculo os médiuns mais experientes faziam um círculo em volta da gente e à medida que alguma entidade ia se manifestando na gente ou que um princípio de manifestação, as vezes um tremor, uma tonteira, uma vontade de fazer coisas que eu percebia que não era exatamente uma vontade minha, esses médiuns mais experientes muitas das vezes incorporados com as entidades deles ajudavam. Davam a mão, ajudavam energizar, davam um passe energético ou giravam a pessoa para facilitar a incorporação. E eu fiquei cambonando e participando dessas reuniões muito tempo, depois de mais ou menos um ano que eu tava nesse processo. (Exu Capa Preta)

Os médiuns já desenvolvidos tem tarefas importantes nesta etapa do processo. A primeira é tratar da segurança dos desenvolves. Como a maioria dos médiuns gira para facilitar a incorporação, muitos ficam tontos e podem cair ou se chocar com outros desenvolves. Girar ajuda na entrada em um estado não usual de consciência, entretanto, como vários outros aspectos na religião, não é uma regra a ser utilizada para todos os médiuns desenvolves. Alguns médiuns, e também algumas entidades, não gostam de rodar. Para esses o mais comum é segurar nas mãos e fazer movimentos leves de puxada, onde quem está auxiliando puxa os dois braços para baixo abruptamente, e/ou movimentos ritmados de um lado para o outro. Apenas dar as mãos de olhos fechados e caminhar pelo congá guiado por

um médium incorporado é outra possibilidade. O sacerdote ou sacerdotisa principal, usualmente, está tocando a sineta ritual (adjá) nestes momentos como forma de convidar as entidades espirituais para incorporarem. Outro cuidado que os médiuns já desenvolvidos precisam ter neste momento ritualístico é o de não puxar para si a entidade do desenvolve e incorporá-la.

(E) E o que você faz quando você quer facilitar a incorporação desses que estão desenvolvendo?

Geralmente me concentro na minha entidade daquela falange que está sendo cantada ali, tá sendo trabalhada naquele momento. Peço que me auxilie a ajudar aquela pessoa. Geralmente dou a mão pra a pessoa, dou as duas mãos para a pessoa e, de certa forma deixo fluir. Em alguns momentos a minha entidade vem. Nesse momento às vezes ela vem e ajuda a de certa forma puxar a entidade do outro. Nem sempre eles vêm. Às vezes sim, às vezes não. Isso não está nem certo, nem errado, é como acontece mesmo. Então o processo é um pouco esse. Às vezes a gente coloca as pessoas pra girar e fica em volta segurando, coloca as pessoas pra girar. Às vezes canta um ponto que a gente acha que é da entidade que aquela pessoa tem, ou a gente acha ou eles já disseram que tem que isso facilita a incorporação.

(E) Essa coisa de girar serve pra quê?

Eu entendo que quando a pessoa gira isso ajuda a entrar no estado alterado de consciência e de perder um pouco do... acho que domínio do corpo. Geralmente quando a pessoa gira ela facilita a incorporação. Nem todo mundo gosta. Tem pessoas que não se sentem bem girando. Às vezes a pessoa tem labirintite ou mesmo quem não tem labirintite não se sentem bem. Tem algumas entidades que não gostam de vir assim. Então, isso de certa forma é respeitado. Dependendo da condição é respeitado. Mas a própria entidade, dependendo do momento, ela mesma já começa a rodar a pessoa, a pessoa já começa a girar e ela já começa a girar sozinha. Às vezes a gente só dá um impulso inicial e a pessoa continua girando. (Cabocla Iara)

Além desse auxílio, há rituais realizados para melhorar a ligação entre o médium e suas entidades. Nas Umbandas mais influenciadas pelos Candomblés se realiza a feitura do médium, abrindo a possibilidade dele incorporar seu Orixá de cabeça. Na pesquisa, um dos quatro Centros pesquisados realizava feituuras de alguns de seus médiuns. O ritual é longo, durando em média sete dias com o médium recolhido no Centro, e depois alguns meses com o médium tendo várias restrições comportamentais como não poder beber, ter relações sexuais, comer com talheres entre outros. Durante o tempo em que o médium está com essas restrições, se diz que ele “está de preceito”. Nos outros três Centros os rituais são mais rápidos, durando de um a três dias; e as restrições não duram mais de um mês. Outra diferença é que nos Centros mais influenciados pelos Candomblés, é o sacerdote principal quem determina a grande maioria das tarefas a serem realizadas durante o ritual, enquanto nas Umbandas menos influenciadas pelos Candomblés são as entidades que definem o que será

feito. Sendo as entidades as definidoras do ritual, ele acaba variando mais de um médium para outro.

Depende do Orixá, do, sabe... dos guardiões das pessoas, dos médiuns, cada um é uma coisa, tanto que foi feito aqui. No candomblé fala cabeça, não é, o Pai Cruzeiro fala fortalecimento. As vezes é, foi feito da pessoa ficar recolhida 3 vezes, foi a R. (médium) ficou, C. (médium, filha carnal) ficou, G. (médium, filha carnal) ficou... Quem mais? Ah, um punhado de gente. Cada um... Aí, eu tenho uma entidade que é um erê. É o Joãozinho. E esse Joãozinho, é ele e Pai Cruzeiro que falam esse tipo de trabalho e a Maria dos Sete Louvres, ultimamente. Antes, era só eles três. A pessoa tem que ficar junto para poder anotar até a folha que vai por no chão, até a comida que a pessoa pode comer, quando fica três dias, aí no primeiro dia só pode comer isso, sabe? Da folha do chão, até o que a pessoa pode comer ou beber. (Mãe Maria Conga)

Nesta etapa do desenvolvimento, os médiuns iniciantes passam pelo ritual do Amaci, do qual já falamos. Em duas das quatro Casas pesquisadas o médium nesse momento já tem permissão para participar da grande maioria dos rituais. Nas duas outras Casas o dirigente espiritual da Casa determina de quais atividades e rituais o médium deve participar e de quais não deve. Esta permissão parcial diz do nível de desenvolvimento mediúnico da pessoa, e também das inclinações de suas entidades de trabalho. As entidades de Umbanda tem inclinações maiores e menores para alguns trabalhos específicos, como segurança, prosperidade material ou saúde. A participação se inicia por rituais onde aquela tarefa de maior expertise da entidade é necessária.

Mas é o Pai Cruzeiro que dá autorização para as pessoas iniciarem dentro dessa casa. Algumas pessoas são liberadas de vir em todas as reuniões, outras não. Algumas começam só vindo na reunião dos velhos. Assim, vindo com a roupa branca, né? Outros, é... Tem a mesa do Oriente que é um trabalho de cura com a linha do Oriente. Tem algumas pessoas que são indicadas para começar com esse trabalho. São pessoas que tem mais a ver com esse trabalho de cura e tudo o mais. Então depende muito da pessoa, dos guias que essa pessoa tem, da condição que ela tem. Então, assim, pra quais reuniões que essa pessoa vai ser encaminhada pra desenvolver é o Pai Cruzeiro que fala. (Mãe Maria Conga)

No capítulo sobre Umbanda, quando falamos rapidamente da mística, apontamos que os fatores hiléticos são muito valorizados nas religiões de matrizes africanas. Já trouxemos algumas falas que nos dizem da importância dos movimentos corporais nas incorporações. Além dos movimentos, os cheiros e sons também são fatores a serem considerados. Abaixo, a Pombagira 7 Encruzilhadas dá seu depoimento sobre a importância do som da sineta (adjá) em seu processo:

E aí foi em uma sessão de marinho eu lembro... uma coisa que chama a minha atenção é o barulhinho daquele negocinho assim.... (Pombagira 7 Encruzilhadas)

(E) Sineta?

Isso! Quando faz aquele barulho eu lembro que eu tinha uma sensação de bêbada, e eu estava lá em cima muito bêbada. Agora era aguentar pois não tem como voltar e o que dá para fazer?! Aí passou, quando o Pai balançou aquele trem praticamente no meu ouvido aí acabou, veio. (Pombagira 7 Encruzilhadas)

Até aqui falamos do processo até o momento de início dos atendimentos. Agora abordaremos o que os sujeitos da pesquisa disseram sobre o início do trabalho como médiuns girantes (aqueles que atendem incorporados durante as giras). Lembramos aos leitores que nosso conceito de médiuns desenvolvendo inclui aqueles que atendem incorporados com suas entidades de trabalho a menos de um ano.

e) Começam os atendimentos

Na quarta etapa, quando o médium já começa a atender incorporado com as entidades, surgem novas sensações e sentimentos. Os sentimentos de medo e insegurança ligados à possibilidade do médium interferir negativamente com o trabalho da entidade, comuns neste momento do desenvolvimento mediúnico, serão melhor tratados em item posterior. Neste item trataremos que questões menos subjetivas.

Uma primeira questão é saber quando o médium pode começar a realizar os atendimentos. No passado da Umbanda, como já mencionamos, havia usualmente provas físicas que delimitavam essa possibilidade e mostravam que a incorporação estava firme e que a pessoa poderia começar a atender incorporada. Esta prática tem caído em desuso. Nenhum dos quatro Centros de Umbanda pesquisados utilizavam provas físicas. Sem elas, surge a questão de como identificar se o médium está capacitado para iniciar os atendimentos. Nos quatro Terreiros pesquisados é o sacerdote principal, ou a própria entidade do médium, que indica quando começar. A sacerdotisa Mãe Cambina fala desse momento do início dos atendimentos:

Ou perceber que o médium de repente, a entidade afastou um pouco do médium. E perceber isso e não deixar ninguém ir tomar passe naquela hora. Dá uma rodadinha, esperar ele conseguir pegar o gancho primeiro. Porque quando o médium está mais radiando, a própria entidade fala. Posso mandar o próximo, pai? Não, não, agora

não. Entendeu? Mas, as vezes o médium não dá essa condição para entidade, porque ele também está muito cheio de dúvida. (Mãe Cambina)

O médium desenvolvente participa também dessa escolha, pois é necessário que ele consiga firmar a cabeça e não interferir (muito) nas ações de suas entidades. Assim como não acontecem ao mesmo tempo as incorporações iniciais de todas as entidades daquele médium, também os atendimentos começam a acontecer com uma ou duas entidades apenas. Depois outras entidades vão começando a atender também. Apesar de não ser uma regra, nesta pesquisa, foram os exus, pombagiras e crianças as entidades que desenvolveram a maioria dos médiuns; foram as primeiras a incorporarem e também as primeiras a começarem a atender. Os médiuns desenvolventes disseram sobre algumas sensações que indicavam a eles que estavam prontos para atender. A Pombagira Maria Navalha fala da mudança energética que lhe indica uma boa incorporação:

Exato. A minha diferença de sensação de quando a entidade vai atender ou não é a energia que eu sei que está para mais. Que mesmo que eu queira desincorporar, que eu fique insegura e fale, não, não, não, ele me dá passagem. Ele fica ali.

(E) Sim. A energia fica.

A energia fica. Aí, eu falo é muito egoísmo eu não deixar passar para alguém. Entendeu?(Pombagira Maria Navalha)

A médium acima entende que quando a entidade trazia uma energia extra ela deveria dividir essa energia com os consulentes atendendo, e que não fazer isso seria egoísmo. Outra vivência apontada como marcante do momento para se iniciar os atendimentos foi a passividade, quando o médium percebe movimentos e falas que profere como não sendo provenientes dele. A Pombagira do Maceió aponta uma vivência desse tipo:

(E) Então a parte corporal era mais fácil de distinguir que não era você?

Sim, aí, depois num outro momento eu tinha a sensação como se eu tivesse ao lado do meu corpo, observando o que estava acontecendo, né, e tentando entender o que estava acontecendo. Porque esse paralelo com a igreja é muito diferente, porque você tinha um certo apagão e quando você voltava já tava tudo, né, resolvido. E aqui não, como você, a entidade mantém-se de olhos abertos e ao mesmo tempo parece que os olhos são seus, mas não são seus. Mas, os movimentos que você pensa, nossa eu vou levantar um braço agora, mas você não levanta (risos) o braço, né. Eu vou mexer no cabelo, mas não mexi no cabelo. Então, eu passei por esses estágios. (Pombagira de Maceió)

Quando começam os atendimentos, os médiuns desenvolvendo manifestam sentimentos dicotômicos. Ao mesmo tempo há satisfação por terem conseguido incorporar e medo da incorporação não ser boa o suficiente, do médium estar interferindo demais no processo, passando por cima da entidade. Esta dúvida acomete mais os médiuns não inconscientes. Aparecem também outras dúvidas. Alguns médiuns relataram que quando uma entidade utiliza um conhecimento adquirido por ele, se sente inseguro. Pai Joaquim e Mãe Maria Conga, em suas entrevistas, falaram desse medo explicando que ele vem de uma concepção errônea sobre a incorporação. Na incorporação, ao contrário do que pensam alguns, o espírito do médium não sai do corpo para dar lugar à entidade. Acontece uma amálgama entre as duas energias. Assim, a entidade tem acesso a tudo o que o médium tem de conhecimento. Além disso

Quem disse que ela não encaminhou para que você aprendesse pelo menos alguma coisa pra não atrapalhar o trabalho dela, ou pra você ter uma base. Então não se prenda a isso. Conhecimento é pra compartilhar. E às vezes você tem um conhecimento que pode até não ser do conhecimento daquela entidade. E se a pessoa que chegou precisa, precisa de uma erva, alguma coisa está na sua cabeça ela pega. (Pai Joaquim)

Como dito, não é um problema que conhecimentos adquiridos pelo médium sejam utilizados pelas entidades durante os atendimentos. É possível, inclusive, que a própria entidade tenha direcionado o médium na aquisição de um conhecimento que seria útil para a atividade que realizam. Afinal, é um trabalho em conjunto, e ambos estão aprendendo e se desenvolvendo durante o processo.

Quanto à questão das memórias daquilo que foi vivenciado durante a incorporação, foi unânime o entendimento que uma incorporação inconsciente, quando o médium não se lembra de nada do que aconteceu, não significa uma incorporação melhor. O que define se o médium vai lembrar ou não do que aconteceu depende daquela memória ser útil a ele, ou ser algo que vai atrapalhá-lo. Foi interessante perceber durante as entrevistas que tanto aspectos da consciência durante a incorporação quanto da inconsciência poderiam trazer questões para os médiuns iniciantes.

(E) Medo de que?

Ai, medo de tudo... de porque não é só porque é uma entidade que é perfeito, que é divino, nos lidamos com espíritos que tiveram matéria, é, espíritos humanos, então eles tem erros, eles tem personalidade que é uma coisa muito forte, então assim ai quando você tem consciência você acaba controlando, quando você não tem consciência... (Pombagira da Meia Noite)

(E) Aí sai do jeito que eles disserem.

É do jeito que eles quiserem entendeu? Então assim eu tenho muito medo, mas ao mesmo tempo eu tenho muito medo da minha consciência por que eu sou uma pessoa muito atrevida, a minha personalidade é uma pessoa que bate de frente, que fala o que pensa... não faz isso não que tá errado, ou se liga... entendeu? Então eu tenho medo dessa personalidade também passar na frente, então assim eu tô na merda, entendeu? A verdade é essa. (Pombagira da Meia Noite)

A Pombagira da Meia Noite expõe claramente os dois tipos de questões. Na inconsciência o médium perde a oportunidade de doutrinar a entidade, sugerindo uma abordagem diferente para aquela pessoa que foi pedir auxílio; na consciência o médium pode interferir excessivamente no trabalho da entidade.

Durante a pesquisa os médiuns relataram também algumas reações que acompanhavam o início do atendimento. O Caboclo Tupinambá disse de uma dificuldade para dormir após os atendimentos, que passou quando ele ganhou mais experiência.

Antes eu quando eu. eu trabalhava toda a reunião que eu incorporava eu não dormia bem a noite... nunca de quinta para sexta eu nunca dormia bem! Eu ia dormir umas três da manhã, quatro da manhã (Caboclo Tupinambá)

(E)Independente da entidade?

Sim, independente da entidade e sonhava muito com coisas muito estranhas ai depois eu passei a ter é falta de ar no dia seguinte por isso até que eu não gostava muito assim ... sempre que eu incorporava eu tinha alguma coisa muito ruim depois, durante também sentia muito mal com o tempo foi melhorando isso foi ficando melhor. (Caboclo Tupinambá)

A Pombagira Maria Navalha apontou outra reação comum aos iniciantes, uma preocupação com o que foi dito e a repercussão daquilo na vida das pessoas que são atendidas. Ela contou também o que tem feito para lidar com essa preocupação.

Eu acho que mais confiança. Confiança, talvez mais oração da minha parte também. Eu tenho muito praticado o mantra, entrego, confio, aceito e agradeço. Entrego, confio, aceito e agradeço, até mesmo quando encerro um atendimento. Porque já teve alguns casos que assim, pouquíssimos até, só não de larga escala, né. Não tenho tanto atendimento, são pouquinhos. Mas, você sabe, você escuta o que a pessoa está ali, o que ela te pediu. Então, já teve vezes que eu voltei para casa preocupada com aquela pessoa. (Pombagira Maria Navalha)

(E) Sim

E aí, eu falo, gente eu não posso. Meu guia vai atender, tem que ter confiança de que ele está ali para poder ajudar. Que é onde você fica na duvida se foi você que falou ou se foi ele. Então, você tem que confiar no seu guia que ele sabe como ajudar aquela pessoa dentro do merecimento dela e não você. Então, entrego, confio, aceito e agradeço e bola frente, porque você também não pode ficar preso no que a pessoa

te falou. Uma oração ou outra para ela é válida, mas você não vai resolver o problema dela, né. São eles. (Pombagira Maria Navalha)

Neste momento final do desenvolvimento mediúnico, os médiuns já participam de quase todos os rituais da casa. É neste momento também que acontecem os rituais de corte, sacrifício animal, nas três casas pesquisadas que realizam este tipo de ritual. A explicação oferecida é que neste momento o médium tem um grande gasto de energia, que pode enfraquecê-lo. Assim, precisa repor sua energia, e precisa de proteção extra de suas entidades. Somente oferendas com menga (sangue), o material onde a energia animal está mais concentrada, oferece a possibilidade de fortalecimento necessária à pessoa e à ligação da pessoa com suas entidades protetoras. Apontamos que duas das três Casas que realizam cortes, não o fazem para todos os médiuns. Citamos agora uma fala da Pombagira do Maceió sobre o gasto energético com a incorporação:

E tem momentos que a gente não lembra de nada, mas tem momentos que você tem flashes. Então, é uma incorporação que eu acho que vem evoluindo. Né, mas que era muito estranho, era. E a energia por ser muito forte, era algo que as vezes eu chegava em casa, se eu não chegasse e fosse tomar um banho rapidamente, se eu deitasse eu apagava. (Pombagira de Maceió)

(E) Tá. Você tinha um gasto de energia tamanha que... que chegava a ponto de dormir

Também nesse momento do início dos atendimentos, a maioria dos médiuns já precisa ter um pequeno assentamento particular onde firma suas entidades, permitindo o aumento de sua vinculação energética com elas. Para alguns esse assentamento é apenas um altar na casa onde vive o médium, para outros é necessário também assentar os espíritos guardiões (exus e pombagiras) em uma pequena construção na moradia do médium realizada exclusivamente para esse fim, chamada usualmente casa de exu. Há rituais específicos a serem realizados em ambos os casos para sacralizar os locais e materiais religiosos que lá ficarão. Não nos foi permitido falar sobre como realizar esses rituais de assentamento, um dos saberes esotéricos dentro da Umbanda.

Tendo passado pelas etapas do desenvolvimento mediúnico que postulamos nesta pesquisa, abordaremos agora outras questões ligadas ao desenvolvimento da mediunidade na Umbanda. Iniciamos falando do manejo grupal necessário para o funcionamento salutar do grupo de médiuns.

f) Manejo do grupo

Relatos sobre dificuldades relativas ao manejo do grupo de médiuns também apareceram nas entrevistas e na observação participante. Sacerdotes e desenvolves falaram de inveja e ciúme, que afloram quando um dos médiuns recebe algum tipo de tratamento diferenciado ou quando há tarefas e rituais onde se permite a participação apenas de parte dos médiuns do Centro. O Caboclo Arranca-Toco diz de um fenômeno de ciúme quando a ele foi dada a chave para acessar livremente locais do Centro vedados a outros médiuns.

(E) Ai você falou que deu um pouco de ciúme inclusive no pessoal que você estava recém chegado.

É porque ele me deu a chave e tal. Ele mesmo falou “qualquer coisa e só falar que eu te conheço” (Caboclo Arranca-Toco)

O sacerdote Pai Joaquim disse que seu afastamento do Centro onde se desenvolveu e a abertura da própria Casa de Umbanda aconteceram tanto por vocação quanto por vivências negativas no Terreiro original de pertencimento.

E aí sim, conflitos aparecem, dificuldades, vaidades e disputas. Isso é normal em qualquer grupo e acabei afastando de lá, continuei aqui. Com as duas filhas... Nesse momento, nunca sai da Casa, sempre presente, só me desdobrei. (Joaquim)

Outro problema apontado era um médium se destacar através de itens ritualísticos muito diferentes daqueles usados pelos demais. Duas das casas de Umbanda pesquisadas consideravam isso um problema e exigem o uso do uniforme da casa; as outras duas preferiam não regular isso, deixando a escolha a cargo do médium. Mesmo essas duas exigiam roupas brancas; excluindo-se sessões com exus pombagiras ou quando a própria entidade pede uma roupa de cor diferente.

Eu já tive dificuldades com isso, de um médium sair. Chegar aqui com um charuto havana e eu falar que não servia, porque não era igual ao de todo mundo. A mais eu tenho direito. Você tem direito, você não tem direito de oprimir o outro com sua condição socioeconômica, de inferiorizar o outro, desqualificar o outro, é isso que você está fazendo. Né, então, eu acho que o exercício da mediunidade é o exercício da humildade e para ser humilde você não tem que estar descalço e rasgado. (Pai Antônio)

(E) Hum rum. Não é isso, né, não é essa proposta.

Tem que olhar para o outro como se fosse eu. Então, se eu vou comprar um charuto havana, eu posso comprar 10 charutos para quem não tem, por exemplo. A mais você vai se privar de ter um conforto? Então, não é conforto, é vaidade. (Pai Antônio)

Outro processo grupal apontado como problemático foi uma idealização do sacerdote que acaba provocando reações negativas de desresponsabilização do médium e disputa com o sacerdote. A valorização positiva do sacerdote como alguém a ser respeitado por seu conhecimento e postura é essencial ao bom desenvolvimento mediúnico, mas um excesso de idealização é um problema.

E esse poder eu te dou banho, te dou erva, eu arreo comida pro santo. Não é. É uma, é uma, é igual você entrar pra uma, pro grupo novo. Vamos supor que você vai trabalhar no banco central e aí você vai ter que aprender a conviver com os colegas de trabalho. E aí, você vai ter a mim que te coloquei lá dentro. Beleza. Mas, você vai ter que aprender isso, eu posso no máximo auxiliar com oração, com energia, eu vejo a entidade, ou eu sinto o que que é, então eu posso cantar, eu ajudo no magnetismo dela com você naquela hora. Mas, mais do que isso eu não posso fazer. O zelador não tenho esse poder. Então o ego do médium é muito complicado, porque as pessoas acham que a gente tem o poder que não tem e elas começam a querer disputar esse poder a ter esse poder também. (Mãe Cambina)

Após estas colocações sobre o manejo grupal, falaremos da questão do preconceito. Como escrevemos na contextualização da pesquisa e no capítulo sobre a Umbanda, as religiões de matrizes africanas são hoje o maior alvo de preconceitos e discursos de ódio. Escolher desenvolver a mediunidade na Umbanda implica em ser alvo de preconceito, e exige a criação de estratégias para lidar com esse fenômeno cultural.

g) Preconceito

Como dito no capítulo sobre Umbanda, as religiões de matrizes africanas são um dos alvos prioritários de preconceitos e discursos e ações de ódio. A pesquisa de campo mostrou que preconceito é uma vivência constante na vida dos umbandistas que participaram da pesquisa. O assunto surgiu diversas vezes durante a observação participante. As reações ao preconceito variavam da tentativa de deixar para lá e não importar até o estabelecimento de um confronto, com questionamento do que foi dito e/ou feito. A diferença nas reações se ligava tanto à personalidade da pessoa quanto à percepção do nível de risco e importância do fenômeno. Na média, nas relações profissionais e nas relações com risco de agressão física, a

possibilidade de confronto era menor do que nas relações de amizade. Já nas relações com amores e família, a possibilidade do confronto crescia. Pode-se pensar que a proximidade emocional e a percepção de baixo risco de agressões favorecem que os umbandistas se posicionem contra o que percebem como atos preconceituosos.

Durante as entrevistas, metade dos entrevistados relatou ter sofrido preconceito. Foram relatados dezoito episódios reconhecidos pelos entrevistados como preconceituosos. Uma entrevistada relatou ter sofrido preconceito de seus professores na Universidade, Dois episódios relataram preconceitos de amigos:

(E) Você já sofreu preconceito?

Já. Já, pelos meus amigos. Quase todos os amigos que eu tinha quando falo que sou umbandista fogem de mim. (Pombagira 7 Encruzilhadas)

(E) Todos?

Sim, da universidade mesmo não ficou nenhum não. (Pombagira 7 Encruzilhadas)

Dois relataram dificuldades com namorados, houve dois relatos de preconceito intra-familiar, cinco pessoas relataram perseguições no ambiente de trabalho

Então, quando eu cheguei hoje na hora que eu cheguei na escola toda de branco, eu tive muito preconceito das próprias educadoras. (Pombagira do Maceió)

(E) Explicito?

Sim. De eu ir abraçar uma colega e dela colocar a mão na minha frente, me parando e falando comigo a gente conversa depois e aí ela vim falar comigo na minha cara, o Deus que eu sirvo não é o Deus que você serve. E aí, você tentar conversar e a pessoa querer alterar e você está num momento que você não pode alterar, né?! (Pombagira do Maceió)

Seis pessoas relataram fenômenos onde o preconceito cultural foi percebido no contato com pessoas desconhecidas ou que conhecem superficialmente os entrevistados.

Muito (preconceito) ! Desde o primário. Desde o primário que eu tinha que cumprir os preceitos do candomblé, antes da umbanda. 'Ala o filho da macumbeira ali. Do bairro do lado. Ele mexe com macumba, a mãe dele. A mãe dele é macumbeira. (falando baixinho, cochichando)'. E preta era macumbeira mesmo (Pai Antônio)

Em alguns desses relatos se matizou o preconceito com fenômenos de apoio ou com mudanças de postura de pessoas na direção de mais aceitação. A entrevistada que relatou preconceito por parte de professores, relatou também que seus colegas de turma a defenderam; uma entrevistada relatou que os problemas com o namorado hoje se restringem às discussões sobre como inserir, ou não, os futuros filhos na religião. Uma das entrevistadas

que relatou preconceito intra-familiar relatou também mudança de postura de sua mãe, que no início dizia que quem era da religião morria cedo e fazia maldade com os outros e no momento da entrevista apoiava a filha em sua filiação religiosa e frequentava esporadicamente sessões de Umbanda. Outra entrevistada relatou que andando na rua de roupa ritual foi tanto xingada quanto apoiada. E que ela se posicionar ajuda a não sofrer tanto preconceito.

eu tenho percebido que muitas das vezes a gente sofre determinado preconceito por culpa nossa, por esconder o que realmente nós somos. E aí, quando eu parei nas ruas por exemplo, as pessoas me param, me param muito. Eu já fui xingada de macumbeira no meio da rua agora, já pessoa tava passando perto de mim, deu um pulo pro outro lado como se fosse uma doença contagiosa, né. E das outras vezes também, recebia isso num dia e no dia seguinte eu recebia pessoas que me paravam, ou então passavam perto de mim, a benção iaô. Ou então, qual a Casa que você é? Ou por que você está assim? E sabe, me recebiam e eu parei de abaixar a cabeça no meio da rua e levantei a cabeça eu sou assim, mostro meus contra eguns com blusa pra poder mostrar mesmo o que eu sou. Vestido abaixo do joelho, mostro o meu quelê (ornamento ritual usado no pescoço após a feitura) e me assumi realmente. Eu sou, sabe?! Eu sou, e aí eu percebo que quando você se assume mesmo, você não tem esse problema, aí a conversa ela é outra. (Pombagira de Maceió)

A presença do preconceito na vida dos médiuns e seu manejo foi o alvo desse item que aqui termina. Passaremos agora a falar das mudanças temporais no processo de desenvolvimento mediúnico, como percebido pelos entrevistados e entrevistadas. Para esse próximo item as experiências dos sacerdotes principais e auxiliares nos forneceram a maioria dos dados e informações.

h) Mudanças no processo

A transmissão do conhecimento umbandista acontece, tradicionalmente, através da oralidade. Esta é reconhecidamente uma das características das religiões de matrizes africanas no Brasil. Entretanto, nas últimas décadas, cresceu a importância dada à transmissão via livros, sites e cursos. Podemos pensar que a Umbanda, por seu caráter urbano e pelas influências do espiritismo kardecista, acolha melhor esse novo tipo de transmissão do que a maioria dos Candomblés. Na comparação com os Candomblés, foi dito que a Umbanda é menos esotérica, que tem menos segredos e mais abertura para passar conhecimentos.

(E) Qual que é hoje para você a principal diferença do jeito que você desenvolveu e pro jeito que o desenvolvimento acontece no Pai Cruzeiro? Ou quais são as principais diferenças.

Eu acho que no Pai Cruzeiro essa coisa de passar o conhecimento é muito bacana, isso acontece de um jeito muito aberto. Acho que isso é uma característica da Umbanda. A Umbanda ensina as coisas. A Umbanda te explica porque você está fazendo e o que você está fazendo. Até pra que você tenha uma certa uma autonomia se um dia na sua casa por uma emergência qualquer você precisar fazer alguma coisa, você saber fazer aquilo. Você não ficar só dependente da reunião, da entidade e tudo mais. Então a Umbanda tem essa coisa de propagar, de transmitir esse conhecimento pro outro. Então ali isso é uma coisa muito interessante. Tanto que a maioria das coisas que eu aprendi foi lá. Que eu aprendi, que alguém chegou e me ensinou. Isso é pra isso, é pra aquilo. É assim que faz, assim não pode fazer. Foi lá. Até porque é um lugar menor. É mais fácil de ensinar isso quando tem menos gente, né? Na outra casa que eu trabalhei foi uma casa onde isso foi um apoio muito grande pro meu desenvolvimento. Assim, um lugar onde eu tinha uma segurança pra que eu deixasse as entidades incorporarem e elas poderem ter uma afinidade comigo. Mas foi um processo que foi acontecendo sem muita, como vou dizer, uma supervisão direta me explicando pra que eu tinha que fazer. (Cabocla Iara)

A alta escolarização dos fiéis, da qual falamos no capítulo sobre Umbanda, é percebida como influência importante nesse processo. Há uma tendência das pessoas mais escolarizadas buscarem entender racionalmente os processos pelos quais passam. O excesso de racionalidade durante as sessões de desenvolvimento foi citado, por vários entrevistados, como fator dificultador para as incorporações. Esta busca pela racionalidade pode também, em alguns contextos, gerar desentendimentos.

Eu tinha muita dificuldade na incorporação primeiro porque eu não acreditava muito e... não era uma coisa que eu botava muita fé assim e a gente não tinha muita educação no sentido do... não tinha muito esclarecimento como o nosso modelo é a mamãe... a minha mãe que é uma pessoa que não tem muito assim... ela tem muito ela tem uma postura muito humilde e muito reta assim na espiritualidade mas não tem uma coisa de ficar explicando as coisas e eu sempre tive uma necessidade de entender tudo assim pra mim era bem difícil assim... tinha muito conflito. (Caboclo Tupinambá)

Na fala acima o Caboclo Tupinambá, cujo nível de escolaridade é o mestrado, relata conflitos surgidos entre ele e sua mãe de santo pela diferença de entendimento sobre como o conhecimento deveria ser transmitido. A falta de explicações sobre os motivos e fundamentos de determinadas práticas incomodaram o sacerdote auxiliar. A mãe de santo entendia, por outro lado, que os ensinamentos seriam passados pelas entidades quando a hora certa chegasse. O médium deveria, para ela, segurar sua ansiedade e não buscar prematuramente um conhecimento. Deveria também confiar nela e nas suas entidades o suficiente para seguir suas orientações sem questionar os motivos. Além do momento certo para se adquirir conhecimentos, as fontes corretas para buscá-los também foi fruto de discordâncias durante nossa coleta de dados.

Nas conversas informais realizadas durante a observação participante muitos umbandistas, principalmente os mais antigos, criticaram o conhecimento adquirido através da internet. Foi dito que nos sites há muito conhecimento disponível, mas que a maioria desse conhecimento mais atrapalha do que ajuda. Atrapalha por estar errado, pela pessoa que escreve no site não ter a formação adequada, e também pelas diferenças nos rituais e fundamentos existentes entre os diferentes Terreiros de Umbanda. Assim, mesmo um ensinamento correto para um Centro, escrito por alguém de grande experiência, pode estar errado para outro Centro. A mesma crítica foi feita aos conhecimentos adquiridos via livros, apesar desta última crítica ser menos frequente durante nossa coleta. Apesar das críticas elencadas, há a percepção de que este é um fenômeno sem volta, e que carrega aspectos positivos também.

Tem porque as pessoas tem mais acesso a informação na internet que mudou isso muito assim hoje a gente tem muita... hoje quando as pessoas vem para tirar uma dúvida já chega com alguma coisa do Google assim.... “Ah eu pesquisei tal coisa assim...” Então está mais... mais aberto assim nesse sentido as pessoas tem muito mais acesso então acaba que muita coisa se resolve. (Caboclo Tupinambá)

Dos quatro Centros participantes da pesquisa, três apresentaram momentos onde o conhecimento era apresentado de forma mais organizada e com utilização tanto da oralidade quanto de textos escritos. No Templo Escola Ogum 7 Espadas os médiuns eram obrigados a participar de um curso de Teologia de Umbanda, ministrado pela Casa. Este curso, aberto a quem quisesse participar mesmo que não fizesse parte integrante do corpo mediúnico, não era cobrado dos médiuns. Como o próprio nome Templo Escola sugere, este é o Terreiro onde a transmissão formal do conhecimento era mais valorizada. É também o Terreiro onde as influências do espiritismo kardecista mais se destacavam. Além do curso de Teologia de Umbanda, a casa oferecia o curso de sacerdote e vários cursos sobre magias de Umbanda. Com a palavra o sacerdote principal do templo Escola Ogum 7 Espadas:

O médium da Casa não paga, mas também tem que fazer. Porque isso vai trazer conhecimento pra ele, e vai ter a educação mediúnica, me facilita e é muito bom pra ele ter esse conhecimento daquilo que ele faz. O curso de magia, aí ele já não tem a necessidade dele ter, apesar dele estar ali é independente do trabalho mediúnico, da Umbanda. Mas eles gostam então eu dou 50% de desconto pra eles. Agora Teologia eles não pagam nada. E quando vier gente de fora aí não tem como, porque vai tirar a taxinha da Casa que a gente coloca. Então tem que pagar os cursos e eles fazem geralmente por pessoa. É dessa maneira, né? (Pai Joaquim)

Na Casa de Pai Cruzeiro e no Centro Espírita São Sebastião, as sessões de desenvolvimento mediúnico tinham espaço para a leitura e discussão de textos doutrinários umbandistas. Havia dias em que as sessões de desenvolvimento eram voltadas para as incorporações e outros dias, menos freqüentes, onde a transmissão formal de conhecimentos acontecia. Na Casa de Pai Cruzeiro aconteciam também palestras para as pessoas da assistência, nos moldes do que encontramos em casas espíritas kardecistas. A justificativa dada para as palestras, entretanto, foi mais a necessidade de manter as pessoas concentradas na assistência evitando fofocas e pensamentos que poderiam atrapalhar a egrégora energética do que a necessidade de transmitir conhecimentos. Vale a pena lembrar que neste Terreiro, o local onde as pessoas esperam para serem atendidas não oferece uma visão do que está acontecendo dentro do congá, o que favorece desconcentração e conversas paralelas.

No Centro Espírita São Sebastião, havia também momentos durante as sessões abertas onde acontecia um projeto de contação de histórias, que enfocava os mitos sobre os Orixás e Inquises. O CESS promoveu também, durante os quatro anos em que realizamos a pesquisa, dois seminários abertos à comunidade: um sobre pretos velhos na Umbanda e outro sobre exus, pombagiras e Mpambu Nzila (um Inquise que tem algumas características similares ao Orixá Exu dos Candomblés Keto-Nagô). Nos dois o pesquisador foi convidado a contribuir com uma palestra.

Na casa de Pai Cipriano, único dos quatro Terreiros onde não havia um momento específico para a transmissão organizada de conhecimentos, podemos perceber a valorização do saber escrito pela utilização de uma apostila passada a todos os médiuns onde algumas orações e banhos eram ensinados.

Esta valorização do conhecimento mais formalizado se choca com a postura tradicional que prega que na Umbanda quem ensina são as entidades. Apesar de se manter os ensinamentos passados pelas entidades espirituais como os principais, a possibilidade dos sacerdotes passarem os ensinamentos e do aprendizado mais formal ganhou força.

E aí fala. “Não! É porque a entidade que ensina!”. Fica umas coisas assim. Tudo bem, é lógico que ela ensina. Mas a gente não pode compartilhar? A gente não pode interagir esse conhecimento? A gente não pode documentar ele pra os outros que vierem já ter um acesso, ter um estudo, uma preparação? O curso sacerdotal! Você fez sacerdócio. O curso não me torna um sacerdote. O curso ele prepara, ele dá condição. E mesmo assim, com tudo que você aprendeu na hora H o frio na barriga é grande. E nem tudo que você aprendeu vai ser feito da forma que você aprendeu. Porque o Guia chefe fala: “Mas isso aqui eu não quero, eu quero assim”. E você tem que fazer. Pelo menos quem tem juízo (risos). Eu fiz do jeito. Mas nos dá segurança de entender como fazer como proceder. Mas isso não me tornou um sacerdote, me preparou. Porque eu me tornei sacerdote a partir do momento em que abri a Casa, que eu aceitei a missão. Aí sim, aí eu me tornei sacerdote. Até então eu teria a

missão. Mesmo não tendo a missão, porque às vezes a pessoa pode fazer o Sacerdócio e é bom que faça e não ter a missão de abrir a Casa. Não vai abrir, mas tem o conhecimento. O conhecimento é sempre bom. (Pai Joaquim)

A abertura para transmitir os conhecimentos traz junto uma postura de cobrar autonomia dos médiuns. À medida que eles sabem o que deve ser feito, não necessitam tanto recorrer aos sacerdotes. Este ganho de autonomia ligada à maior transmissão de conhecimentos e a se guardar menos segredos, no entanto, colide com uma postura de maior dependência surgida na contemporaneidade. Foi dito diversas vezes que os desenvolves de hoje precisam de maior suporte por serem mais inseguros. Foi dito também que os sacerdotes e sacerdotisas estão mais maternais, no sentido de apoiar sentimentalmente os médiuns desenvolves e de ser mais próximo deles.

Essa coisa do poupar, do amparar, do abraçar. É tanto que os filhos da Casa todos são amigos íntimos dela. Ela não é apenas uma zeladora. Ou uma chefe de Terreiro. É isso. Ela desenvolve uma intimidade. Eles tem uma segurança, uma intimidade, ela sabe detalhes da vida íntima de todo mundo, porque eles confiam. Então, é uma coisa bem maternal mesmo. Eu não sei se isso atrapalha eles. A gente vai saber com os anos. (Mãe Cambina)

Outra característica contemporânea que surgiu como diferença nas entrevistas foi uma diminuição na hierarquia. Essa diminuição da hierarquia segue a tendência de nossa sociedade de valorizar relações mais horizontais em ambientes de aprendizado como famílias e escolas.

Acho que antigamente essa coisa da hierarquia era muito forte. Ainda é, dentro do Candomblé ainda é. E antigamente era muito, muito, muito mais. O Pai de Santo era um Deus e ele era extremamente respeitado, o que ele falava era lei e pronto, não tinha discussão, não tinha resmungo, não tinha nada. Abaixava a cabeça e pronto. (Cabocla Iara)

(E) Na Umbanda também?

A Umbanda sempre foi um pouco mais aberta pra isso, pro diálogo, pra ensinar. Mas mesmo assim, eu vejo que hoje tem um movimento de alguns centros que estão criando uma nova dinâmica dentro da Umbanda. (Cabocla Iara)

Falando ainda das características da sociedade brasileira contemporânea que influenciam no desenvolvimento mediúnico, chegamos à questão da temporalidade. O ritmo de vida das pessoas está mais rápido, o que influencia também na velocidade do desenvolvimento. Este ritmo mais acelerado dificulta uma maior maturação das vivências, e pode provocar um início prematuro dos atendimentos. Além disso, como antigamente o ritmo era mais lento, sobrava tempo para os médiuns atenderem incorporados e ainda terem tempo

de conversarem com as entidades após o fim de sua incorporação. Hoje com muitas pessoas para atender em pouco tempo, pois o ritmo pede sessões mais curtas (a média de duração das sessões nos quatro Centros pesquisados era de pouco mais de duas horas), as possibilidades de receber orientações das entidades espirituais diminuem.

(E) Hoje é mais rápido?

Sim! Muito mais rápido na minha época tinha a J. que também ficou tipo isso uns quinze anos assim... para poder dar... para a entidade dá um passe. A R. que também ficou bem mais de dez anos e umas outras pessoas que passaram e saíram assim de quando eu desenvolvi tinham essas dois... eu me lembro muito delas assim por muitos anos até as entidades darem passe. (Caboclo Tupinambá)

(E) Então um processo muito longo de maturação?

Sim, sim! (Caboclo Tupinambá)

(E) É o lado ruim dessas mudanças?

Que é isso a coisa fica um pouco solta assim tenho sentido a casa mais... antes não, por exemplo, a gente podia conversar com as entidades quase em toda reunião então toda quinta-feira eu tomava passe que não e um passe assim de descarrego era uma orientação então essas coisas que as pessoas vem me procurar hoje para saber eu conversava com as entidades na minha época... que é uma orientação que neh assim muito mais legal assim que eu acho assim você pede uma entidade da sua confiança que possa dizer de certas coisa e de processos que estão acontecendo com você quer nem você mesmo está sabendo e ela revela algumas coisas então eu achava muito legal assim. (Caboclo Tupinambá)

O individualismo narcísico, tendência subjetiva contemporânea, surgiu também durante as entrevistas como algo que interfere no processo. É uma característica que se choca com algumas características da religião, que tem a caridade ao próximo e a humildade como pilares. Aspectos concretos do funcionamento dos Terreiros que mudaram durante os anos foram percebidos pelos entrevistados e entrevistadas como potencializadores dessa mudança negativa. Tanto na observação participante quanto nas entrevistas surgiram falas que diziam que a humildade era praticada diariamente antigamente, pois quando se necessitava de um insumo que não havia no Centro os médiuns pediam aos vizinhos e outros conhecidos que lhes cedessem os materiais. Esse pedir foi apontado como treino de humildade. Hoje, com a crescente mercantilização da vida, é muito mais comum que se comprem os insumos. A necessidade de se recorrer ao auxílio comunitário, com isso, diminuiu.

E hoje, o guia assim, no campo da vaidade, na perspectiva do eu estou, eu sou, é muito frágil, as relações são muito tênues, assim. Essa interação com esse sagrado que manifesta em mim ela tá mais sujeito a vaidade, ao orgulho, a... do que ao próprio que efetivamente assujeitada a uma perspectiva de evolução, de doação, de crescimento, de entrega, de parceria, sabe? (Pai Antônio)

Terminamos agora a parte da apresentação dos dados e informações mais ligados ao campo fenomênico externo, e passaremos a falar do processo pelo viés do campo fenomênico interno. Lembramos aos leitores que o processo acontece ao mesmo tempo nos dois campos, que se influenciam mutuamente. A divisão que aqui utilizamos serve apenas como aspecto didático de transmissão do que apreendemos na pesquisa.

4.4.3 O Processo – campo fenomênico interno

Neste sub-capítulo abordaremos o processo de desenvolvimento da mediunidade na Umbanda por um viés intrasubjetivo. O foco é nos discursos dos sujeitos que descrevem e explicam seu mundo interno de pensamentos, sentimentos, fantasias, memórias e intuições. Os discursos foram colhidos principalmente durante as entrevistas, mas também durante a observação participante. Um sub-capítulo onde a disciplina Psicologia da Religião se faz notar de forma prevalente.

a) Mudanças no Campo Fenomênico Interno.

No terceiro capítulo, item 3.2, apontamos como o contato com as imagens arquetípicas modifica os sujeitos através da função transcendente. Na teoria junguiana acredita-se que o ego, ao assimilar conteúdos inconscientes, se torna menos unilateral e se enriquece. No início do processo o contato com o inconsciente coletivo provoca desconforto, pois seus conteúdos tendem a ser percebidos como estranhos e exteriores aos sujeitos, e por serem muito numinosos (energéticos). Neste contexto um ambiente interno e externo que facilite a assimilação pode ser o diferencial entre uma experiência traumática e uma de crescimento. A experiência de desenvolvimento está ligada à possibilidade de integrar no inconsciente individual e no ego as imagens arquetípicas. Ao final do processo o sujeito que consegue assimilar as imagens arquetípicas se torna mais individuado (saudável).

Na Umbanda, se acredita que a aproximação das entidades modifica a energia dos médiuns. Incorporar uma entidade provoca modificações na personalidade do médium desenvolvendo, pois a energia da entidade imanta o médium e provoca modificações em seu agir. Considera-se na Umbanda que os seres humanos possuem um corpo energético, além do

corpo físico, e que esses dois corpos funcionam como um todo integrado. As modificações provocadas pelas incorporações iniciam no corpo energético, também chamado de perispírito, e se generalizam para o corpo físico modificando seu funcionamento e suas emoções. No início do processo de incorporação as modificações tendem a aparecer de forma mais polarizada, causando estranhamento; e mais restritas temporalmente, se fazendo notar mais notadamente nos dias próximos aos dias onde ocorrem as incorporações. Os médiuns mais experientes relatam modificações de personalidade mais constantes, e modificações mais sutis nos dias próximos às incorporações.

Fazendo um paralelo entre esses dois saberes, encontramos similaridades na crença da mudança da personalidade a partir da vivência com as imagens arquetípicas/entidades, e na percepção de que uma maior assimilação diminui as sensações de estranhamento com essas mudanças, que também se tornam mais sutis.

Na fala do caboclo Tupinambá:

Oh isso tinha mais... eu sentia mais, antes isso era mais forte, mais determinante em mim. As vezes no dia de exu eu acordava de mal humor sem muita paciência como os outros... de um tempo pra cá tem sido menos. Assim, sinto as vezes as influencias mas eu também tenho aprendido a lidar melhor que essas mudanças elas são muito do nosso ego da nossa dificuldade assim... misturar com a energia. Então eu... por exemplo, hoje é dia de exu. Exu tem uma das maiores vibrações. Se eu não afinizo muito com aquela vibração ou se eu tenho uma... uma vontade de dá coice em todo mundo... eu vou da coice em todo mundo, mas se eu não tenho eu só vou ficar ali né. (Caboclo Tupinambá)

(E)Hoje em dia não te afeta tanto mais?

Isso! Não me afeta tanto e à medida que a gente vai ficando também vai criando uma certa afinidade com a entidade. Você vai criando um laço com as entidades e isso vai ficando melhor e aí você vai sentindo menos esse choque com o passar dos anos. Por exemplo, antes quando eu trabalhava toda a reunião que eu incorporava eu não dormia bem a noite... nunca de quinta para sexta eu nunca dormia bem! Eu ia dormir umas três da manhã, quatro da manhã. Hoje durmo normal (Caboclo Tupinambá)

A Cabocla Iara também apontou que com o passar dos anos as modificações provocadas pela aproximação das entidades se torna mais sutil. Ela teoriza que esta sutilização se deve ao fato dos (as) médiuns mais experiente não precisarem de experiências tão intensas para perceberem o que está acontecendo. Abaixo ela fala sobre isso, se referindo especificamente a sensações corporais provocadas pela aproximação das entidades.

(E) – Hoje como que é?

Não tão físico quanto era, que era uma coisa muito forte, assim, fisicamente. Hoje ainda tem. Mas hoje isso está muito mais sutil. Acho que a medida que eu fui entendendo o que era... é como se fosse assim, agora você entende, não precisa vir com tanta força, você já consegue compreender. (Cabocla Iara)

Dissemos no capítulo sobre a Umbanda que cada uma de suas falanges congrega espíritos com habilidades e personalidades semelhantes entre si e diferentes de outras falanges. Assim, as modificações na personalidade dos médiuns tendem a ser parecidas quando da incorporação de espíritos da mesma falange. Parecidas, mas não idênticas, pois são espíritos diferentes, apesar de pertencerem à mesma falange. Além disso, a energia do médium se mantém presente e acaba modificando parcialmente a energia da entidade durante a incorporação. Na teoria junguiana considera-se, de forma similar, que apesar dos arquétipos do inconsciente coletivo serem os mesmos para todos os sujeitos, sua influência não é idêntica, pois eles são filtrados pelo inconsciente individual e pelo funcionamento egóico do sujeito.

b) Modificações Provocadas pela Incorporação de entidades específicas.

Neste subitem, destacaremos as modificações percebidas pelos médiuns desenvolvendo quando da incorporação de espíritos ligados a algumas falanges umbandistas. As características de cada uma dessas falanges foram apontadas no segundo capítulo da tese. A apresentação dessas modificações diferenciadas pela influência de cada falange de Umbanda é uma das contribuições originais de nossa tese.

Pretos velhos e pretas velhas

Como apontamos anteriormente, esta falange é uma das três falanges onipresentes na Umbanda. Pretos e pretas velhas são frequentemente espíritos guias de Terreiros, e também são frequentemente entidades de cabeça dos médiuns.

Incorporar pretos velhos e pretas velhas traz, usualmente, modificações de personalidade ligados a um aumento da serenidade e da compaixão. Ocorrem também sensações corporais percebidas como similares aquelas que pessoas idosas vivenciam, mudanças em hábitos ligados ao cuidado com outros e de hábitos e preferências alimentares. Vejamos o que diz a Pombagira⁷ Encruzilhadas:

(E) Mas a de velho quando chega quarta... quinta ai já começa? (a sessão no terreiro é sábado)

É uma coisa que é um cansaço mesmo! (Pombagira7 Encruzilhadas)

(E) Um cansaço corporal?

Sim! É uma coisa de velho mesmo, que é muito assustador. As palavras mudam o jeito de falar tipo “o meu filho não mexe com isso não... fica tranquilo” (Pombagira7 Encruzilhadas)

(E) Ah o jeito de falar muda?

Não é nem a forma de falar parece mais um pensamento. (Pombagira7 Encruzilhadas)

(E) É como se fosse uma coisa da personalidade, da subjetividade? O que exatamente que muda?

Vou fazer uma comidinha para a esposa que esta para chegar... Sabe (risos) é nesse nível assim. Principalmente na cozinha... vou fazer uma broinha... vem uma vontade de fazer uma broinha, deixar as coisinhas arrumadinha em casa. (Pombagira7 Encruzilhadas)

(E) E da emoção tem algo específico quando é velho?

Sim, fico mais sensível! Especialmente para choro se for preciso chorar, choro sem problema. (Pombagira7 Encruzilhadas)

O Exu Capa Preta fala de uma dor nas costas que o acompanha sempre nos dias de sessão com os velhos. A Pombagira da Meia Noite e a Cabocla Iara também relatam mudanças corporais que antecedem os trabalhos com esta falange espiritual. Pombagira da Meia Noite fala de um cansaço e de uma postura corporal mais curvada. A Cabocla Iara diz que nos dias de sessão com pretos e pretas velhas já acorda com dor no corpo. “Dor nas costas, assim, o corpo meio, meio ruim, parecendo enferrujado”. A Cabocla Jussara, na mesma direção, diz se sentir cansada nas semanas quando ocorrem as incorporações de pretos e pretas velhas.

A Pombagira Maria Padilha relata ficar mais sensível às pessoas e situações. Ela acredita que esta sensibilidade favorece na aquisição de uma postura mais caridosa, e que afasta espíritos obsessores. O Exu Tiriri fala que o contato com os pretos velhos, cujas histórias de vida foram marcadas pela escravidão, o fez ser uma pessoa menos carregada, que reclama menos e não precisa tanto do reconhecimento dos outros.

Muitos morreram, né, foram humilhados, mal tratados, passaram a vida desse jeito, sem ninguém é dá um reconhecimento, pelo contrário e mesmo assim, eles encontraram o caminho da luz, da felicidade. E eu aqui buscando reconhecimento, que o outro olhe para mim e reconheça o meu valor, me sentindo inferior. E eles me mostrando assim, oh, você não sabe o que que é se sentir inferior. (Exu Tiriri)

O Exu Cigano conta que na semana de preto velho ele chora com mais facilidade, fica mais sensível, e trata as pessoas “com muito mais amor, com muito mais carinho, muito mais compaixão. Assim, é uma questão... É energética mesmo”.

A Pombagira do Maceió diz que nos dias antes das sessões ela vê sua preta velha andando pela escola onde leciona. Diz ainda que sente cheiro de café, mesmo sem haver café no ambiente, e que fica com muita vontade de tomar um gole da bebida, que não consome em outros momentos do mês. No tocante às emoções, ela se sente mais serena, com mais sabedoria. A Pombagira Menina também relata tomar café nas semanas de sessão de pretos e pretas velhas, apesar de normalmente não gostar da bebida.

Caboclos e Caboclas

Os caboclos e caboclas são também entidades cujas falanges estão presentes em todos os Terreiros de Umbanda. O espírito fundador da religião foi o Caboclo das 7 Encruzilhadas, como visto no relato do surgimento mítico da Umbanda. Há caboclos ligados a vários Orixás: Oxossi, Ogum, Xangô e Iansã. O mais comum é que incorpore uma única falange de caboclos por sessão; apenas caboclos de Ogum, por exemplo. Dentre as falanges de caboclos, a que mais frequentemente se observa nos Terreiros é a dos caboclos de Oxossi. As outras pouco se manifestam. Neste item da análise, a não ser quando especificado, os médiuns estão falando de suas experiências com caboclos de Oxossi. As modificações mais apontadas dizem respeito ao aumento da força, da energia vital e da seriedade no tratar com os eventos e pessoas.

O Exu Tiriri relata que sente seu caboclo com muita força, e que essa força reverbera em seu corpo. Ele percebe que tudo fica mais leve, como se conseguisse aguentar pesos físicos e emocionais com maior facilidade.

A Pombagira Maria Padilha se sente mais irritada na semana da sessão com caboclos, além de sentir-se mais forte. Essa força a faz agir diferente. “Então se eu fizer alguma coisa que eu for fraquejar eu penso: não, eu não posso fazer isso, sabe?! Ela está aqui do meu lado, ela não pode ver nessa bobeira”. Já a Cabocla Iara, fica mais agitada, fazendo

muitas coisas ao mesmo tempo. Cabocla Jussara se percebe com maior disposição física nos dias que antecedem a incorporação das entidades das matas.

No dia da sessão de caboclo o Exu Capa Preta se percebe ficando um pouco mais bravo, mais rígido. O médium desenvolve diz que já tem essa tendência, e que o caboclo de Oxóssi que trabalha com ele é um caboclo muito sério, muito austero. Assim, ele percebe uma intensificação nessa característica de sua personalidade. A sacerdotisa Mãe Cambina, na mesma direção, relata ficar mais brava e introspectiva quando vai incorporar caboclos e caboclas. No caso dela, entretanto, a mudança é ainda mais perceptível para os que estão em volta, por ela ser uma pessoa mais extrovertida e alegre.

A Pombagira do Maceió diz que sente um tremor no corpo, como se houvesse uma energia represada querendo sair, já no dia anterior às sessões de caboclo. A Pombagira 7 Encruzilhadas relata se sentir mais forte corporalmente quando vai trabalhar com seu caboclo de Oxossi, e emocionalmente mais ranzinza. Nos dias antes de sessão com caboclos de Ogum

Ai já sinto uma coisa muito esquisita... a lua... a lua de São Jorge. Se deixar eu fico olhando para ela horas e teve um dia que isso realmente aconteceu a ponto da Luiza passar e perguntar: você não vai dormir? É isso mesmo? Ai eu falei assim: já estou indo! Sabe?! Então é isso uma sensação muito forte...

O Exu Cigano, nos dias de caboclo de Ogum, fica mais pragmático, e menos falante. Nos dias de trabalho com os caboclos de Iansã, Exu Cigano conta que muda sua percepção do tempo, que parece passar mais rápido. Ele diz ficar afobado, meio desorientado, mas que tem um lado muito positivo, pois ele consegue resolver várias questões de sua vida no período. Exemplifica que na última vez que teve trabalho com caboclos de Iansã no Centro ele resolveu se mudar e concretizou a mudança de residência em três dias, conseguindo resolver as questões legais e o transporte de suas coisas para a casa nova em tempo recorde.

A Pombagira da Meia Noite relata sentir-se mais ansiosa nos dias de caboclo, a ponto de ter taquicardia em alguns momentos. Diz ainda que ao chegar ao Centro, sente grande ansiedade para começar os trabalhos. As modificações corporais se mantêm por um ou dois dias após a sessão.

(E) Hum tá! E aí quando acaba passa ou ainda fica um tempo?

Sempre fica um pouco... a tem um... um... ressaca acho que eu posso te dizer isso eu tenho uma sensação de ressaca. É...fico... quero comer, quero dormir muito... ressaca (Pombagira da Meia Noite)

Boiadeiros

Os boiadeiros foram pouco citados nas entrevistas realizadas, apenas dois médiuns disseram das influências específicas causadas pela incorporação de entidades dessa falange. Não é uma falange presente em todos os Terreiros. Durante os dois anos que durou a coleta de dados, observamos apenas uma sessão onde os boiadeiros trabalharam; e uma sessão fechada de desenvolvimento mediúnico onde baixaram no Terreiro.

Nos dias de boiadeiro, a Pombagira 7 Encruzilhadas tem muita vontade de beber cerveja. Ela bebe eventualmente, mas quando vai haver sessão com boiadeiros ela bebe bem mais que o usual na semana. Já o Exu Capa Preta se refere aos boiadeiros dizendo que nos dias que antecedem a sessão ele fica “mais energético, fazendo umas coisas mais em arroubos”.

Marinheiros e elementais aquáticos:

Os Marinheiros e elementais aquáticos trabalham juntos, na falange das águas. Alguns os nomeiam como caboclos de Yemanjá e Oxum. Dentre os quatro Terreiros pesquisados, apenas um tem sessões frequentes com esta falange.

A médium desenvolve Pombagira 7 Encruzilhadas, que tem Yemanjá como Orixá de cabeça, foi a que mais falou das influências advindas da incorporação dessa falange. Ela aponta que na semana de marinheiros fica com vontade de tomar cachaça, bebida que não consome normalmente. Ela conta que uma vez se rendeu a essa vontade, e sentiu um alívio inexplicável ao tomar uns copos de pinga. Ela disse ainda que

quando é marinheiro a minha vontade é sumir para a praia. Ai é uma das entidades que eu sinto mais é o marinheiro, existe uma saudade de um lugar que eu queria esta em um lugar mais não estou sabe? (Pombagira 7 Encruzilhadas).

Outros dois médiuns falaram da influência do povo das águas. A Pombagira do Maceió sente enjôos na semana dos marinheiros. Já o Exu Tiriri aponta grande bem estar, com sensação de leveza corporal. “A energia que eu me sinto atualmente mais a vontade é marinheiro”.

Erês

A falange dos erês, as crianças de Umbanda, é a terceira falange presente em todos os Terreiros. As modificações mais apontadas dizem de vontade de comer doces, e de uma postura mais alegre e brincalhona frente à vida.

A Pombagira 7 Encruzilhadas conta que nos dias de sessão com erês ela fica com vontade de rir à toa, e que tem vontade de comer balas. Conta ainda que fica “igual uma criança com brincadeiras super infantis que eu me acho até idiota”. A Cabocla Iara, em consonância com o que foi dito, relata um estado de espírito infantil coincidindo com a sessão das crianças de Umbanda. “Quando era a linha das crianças, dava uma certa inquietude, uma vontade de andar, correr, de pular, de falar alto, uma alegria assim meio fora do normal”.

A Pombagira Menina relata que come mais doces nas semanas que trabalhará com a sua erê, e aponta que as pessoas que a rodeiam passam a lhe oferecer balas e bombons o tempo todo, influenciadas pela entidade. O Exu Capa Preta também fala de uma mudança de preferência alimentar quando chega setembro, o mês da festa de Cosme e Damião. “Quando vai chegando setembro eu já começo, por exemplo, passar em frente a padaria e ficar olhando os bolos pensando assim: ‘Hum... bolo, que delícia!’. E eu não gosto de bolo (risos)”. Ele relata também ficar mais brincalhão, a ponto de seus familiares perceberem e darem feedback.

A Cabocla Jussara experiencia uma maior abertura para brincar com pessoas que não são íntimas. Essa abertura é percebida pela sacerdotisa auxiliar como uma descompensação de sua personalidade. “É uma energia para além, mesmo. Que como eu já te falei, eu sou mais reservada, mas quando é menino que está perto eu não tenho querer. Na hora que vejo já estou ali com pessoas, estou rindo, estou brincando!”.

Pombagira do Maceió, que é professora, fala de uma mudança importante em seu agir no trabalho.

(E) Como é que é as crianças reagindo a você, a energia?

Sim, sim. Quando é sessão de erê e eu tô lá eu percebo que a minha menina sempre está perto de mim, sempre está perto. E eles falam (risos) que é o dia que minha sala mais bagunça

(E) Tá

Que eles não sabem se é a professora que está bagunçando (risos) ou se são as crianças. E é uma alegria realmente na minha sala graças a Deus.

Malandros e malandras

Apenas um dos entrevistados citou a influência dos malandros e malandras. Em três dos quatro Terreiros participantes da pesquisa esta falange trabalha nas sessões de exu e pombagira. Alguns umbandistas, inclusive, consideram malandros e malandras uma sub-falange dentro da falange de exus e pombagiras.

No lidar com as pessoas quando está chegando perto da sessão ou então quando, ou depois da sessão que isso me aflora mais, um jogo de cintura, uma malandragem de lidar com as dificuldades com outro tipo de... Fazer o positivo virar. Sempre o positivo. (Exu Tiriri)

Exus e Pombagiras

Exus e pombagiras, as falanges mais controversas da Umbanda, estão presentes em quase todos os Terreiros. Apenas Terreiros mais tradicionais e mais ligados ao espiritismo kardecista não atendem com esta falange. Mesmo esses Terreiros costumam ter sessões fechadas com o povo da terra. Nas quatro Casas de Umbanda pesquisadas houve sessões mensais com exus e pombagiras. As modificações mais percebidas dizem de aspectos ligados à sensualidade/sexualidade, a alegria e também a irritabilidade.

O Exu Tiriri fala de uma sensação de calor que precede a incorporação do exu, que começa dias antes da sessão. Essa sensação é acompanhada por um aumento na energia sexual. A Pombagira 7 Encruzilhadas também relata sensação de calor durante toda a semana que antecede sessões com exus e pombagiras, e aumento da libido. Ela conta que é mais olhada ao andar nas ruas. Ainda falando da libido, ela aponta que o que lhe chama mais atenção é que nas semanas quando vai trabalhar com sua pombagira ela sente atração sexual por homens, mesmo sendo lésbica. Já quando vai trabalhar com seu exu, seu interesse sexual por mulheres aumenta; e ela sente o corpo diferente. “E é uma coisa muito esquisita, porque é uma coisa muito forte eu nem consigo explicar... parece que meu corpo dobra de tamanho”.

A Pombagira 7 Saias relata que seu companheiro atual disse que acha estranho que em algumas semanas ela está mais devagar, e que em outras está fogosa. Começando a observar, ela percebeu que na semana de trabalho com pombagiras sua libido realmente aumenta.

A Cabocla Iara também se percebe mais atraente tanto para homens quanto para mulheres nos dias que antecedem as sessões de pombagiras. A Pombagira Maria Padilha se sente mais bonita e poderosa na semana, e relata ser mais olhada no ônibus e nas ruas. Ela relata também se arrumar mais, ficar mais vaidosa, e escolher roupas mais coloridas. O Exu Capa Preta, na mesma direção, diz: “A energia de exu, as vezes exu, eu estou andando na rua eu percebo que eu sou mais olhado, eu percebo que eu olho mais também, né?! Que assim as mulheres ficam mais bonitas, mais atraentes como um todo”.

A Pombagira Menina foi outra médium que relatou ser mais assediada nos dias próximos às sessões com as moças. Ela diz que no início ficava muito incomodada com o fato, mas que depois que percebeu que tinha mais a ver com a entidade do que com ela, ficou mais fácil lidar. A médium desenvolveu contou que trabalha com três pombagiras diferentes, e que cada uma lhe traz uma mudança diferente, além da relatada acima.

Quando era a Maria Padilha das Almas ela têm... Sei lá... Ela tem um porte que parece que ela é dona, entendeu? Ela é dona de tudo. Então, assim, o jeito dela olhar era um jeito superior. (Pombagira Menina).

(E) Hum! Tá. E você acabava também se relacionando um pouco com essa postura superior.

Sim. E ela ama preto. A semana que era que ela ia vir eu só usava preto, sempre tinha uma coisa preta. Quando era a Menina, que ela usa rosa, era uma coisa mais menina, já era uma coisa mais doce. Quando era a Maria Padilha, a rainha do Cabaré, já era... as meninas falavam que eu ficava impossível. Assim, ela tem um jeito mais aberto, falava que ela é arreganhada então eu ficava mais arreganhada. (Pombagira Menina).

Cabocla Jussara diz que as sessões com exus e pombagiras são as sessões onde ela se cansa menos. Relata que nos dias que antecedem sessões com exus ela fica “irritada, pouco paciente e falante”. Tem disponibilidade para conversar e se abrir mais com as pessoas, mas fala de forma mais direta, mostrando claramente quando algo a incomoda. Quando vai trabalhar com alguma de suas pombagiras, ela se sente mais feminina. “De repente eu vou estar com batom que é uma coisa que eu necessariamente não uso muito, posso estar com um brinco maior, a roupa que vou usar possivelmente vai estar mais suave”.

A Pombagira do Maceió fala que tem um pouco de diarreia um ou dois dias antes das sessões, e sudorese nas mãos. Além disso, sente frequentemente cheiro de rosas durante esse período. A Pombagira do Cais diz que na linha de exu ela fica agitada e nervosa, e que a falta de paciência que já é característica dela aumenta a ponto de ficar um pouco intolerante com as pessoas mais lentas. A Pombagira da Meia Noite e o Caboclo Tupinambá também relatam

maior irritabilidade neste período. Ele, entretanto, explica que com o passar do tempo a irritação ficou menor e mais controlável.

Oh isso tinha mais... eu sentia mais antes isso era mais forte mas determinante em mim as vezes no dia de exu eu acordava de mal humor sem muita paciência como os outros... de um tempo pra cá tem sido menos assim é sinto as vezes as influencias mas eu também tenho aprendido a lidar melhor que essas mudanças, elas são muito do nosso ego da nossa dificuldade (Caboclo Tupinambá).

Mãe Cambina aponta que quando sua pombagira de trabalho “tá muito próxima. Eu escuto o barulho das bijuterias dela balançando, sinto o perfume, sabe? Me dá, é... Ela tem uma coisa de euforia, sentir alegria de contentamento”. A médium desenvolvvente Pombagira 7 Saias, na mesma direção, se percebe mais eufórica, feliz e falante quando irradiada pela energia de sua pombagira.

Exu-Mirim

Outra falange que não aparece em todos os Terreiros. Dois médiuns desenvolventes falaram das influências da incorporação dos exus mirins.

Teve principalmente depois que eu começo a incorporar essa criança, esse exu mirim, eu percebo uma mudança no jeito que eu lido com as pessoas. Sempre fui uma pessoa mais seria, mais introvertida, e a partir do momento que eu começo a incorporar o Baianinho eu vou me percebendo um pouco mais extrovertido, um pouco mais expansivo, um pouco mais alegre né, no trato. E isso é uma coisa que foi uma mudança muito importante, assim, de personalidade e uma situação muito diferente pra mim. E eu entendo que isso tem a ver com as energias dele. De certa forma impregnam e ficam no meu campo energético e isso muda um pouco o jeito que eu sou, o jeito que eu reajo ao mundo. E algumas pessoas, pelo menos da minha família, me deram um feedback que eu estava mais comunicativo mais aberto com elas. Então foi uma mudança muito importante (Exu Capa Preta)

Já a Pombagira do Cais, relata ficar igual uma criança levada, fazendo brincadeiras e pegadinhas com quem está perto. A família dela, que também é do povo de santo, identifica com muita facilidade quando ela está irradiada com a energia dos meninos da rua.

Terminada a apresentação das mudanças advindas da incorporação de falanges específicas, passaremos a falar de modificações mais globais de personalidade a partir do

desenvolvimento da mediunidade e da inserção no corpo mediúnico das Casas de Umbanda pesquisadas.

c) Mudanças globais na subjetividade

O desenvolvimento da mediunidade na Umbanda promoveu, de acordo com quatorze dos entrevistados, algumas mudanças globais em seu devir.

A Cabocla Iara entende que essas mudanças tem ligação com a vivência religiosa da caridade. Ela relata ter parado de beber, aguçado sua intuição e se tornado uma pessoa mais serena. Diz ainda ter se tornado menos materialista e mais empática.

“Não se apegar tanto a coisa material, de não ter tanta picuinha, de... eh, talvez não estar tão ligado com coisas terrenas no sentido assim de... eu quero casa, eu quero carro, eu quero isso, eu quero aquilo, eu quero aquilo outro. Não estar tão voltado pra isso, estar voltado para o outro lado também. De certa forma se colocar mais no lugar do outro, de entender o sofrimento das pessoas”. (Cabocla Iara)

A Pombagira⁷ Encruzilhadas, na mesma direção, afirma ter se tornado uma pessoa mais calma e tranquila com o início de seu desenvolvimento mediúnico. A Pombagira do Cais conta ter se tornado mais serena também. A Cabocla Jussara relatou ter parado de beber, e diz que se tornou mais responsável com sua vida e com a vida dos outros. Jussara enfatiza que este aumento de responsabilidade tem lados positivos e negativos, os negativos ligados à perda de uma leveza e a uma auto-observação constante.

A Pombagira Menina também apontou um aspecto negativo do desenvolvimento mediúnico, uma restrição que desenvolveu a sair para se divertir com seus amigos, que reclamam que ela “vive muito para o Terreiro”.

O Exu Capa Preta afirma ter perdido o medo da morte, e se tornado uma pessoa com mais fé e menos ansiedade.

“E eu sempre fui uma pessoa muito ansiosa, sempre tive muita pressa de resolver as coisas, e nesse primeiro momento as vezes a mudança mais importante foi uma certa confiança nas coisas uma certa serenidade que as coisas iriam dar certo que me fez ficar um pouco menos ansioso neh no global”. (Exu Capa Preta)

Pombagira Maria Padilha disse que deixou de falar mal dos outros e de fazer fofoca, além de conseguir perdoar pessoas que haviam lhe magoado e de ter se tornado mais caridosa.

A Pombagira da Estrada relata que hoje explode menos com as pessoas que a chateiam, e que se tornou uma pessoa melhor.

A Pombagira Maria Navalha, que na adolescência sofreu com crises existenciais, encontrou um sentido após começar a desenvolver sua mediunidade.

E quando eu comecei a sentir os meus guias, foi a certeza de que eu não estou sozinha, porque pela minha adolescência, eu nunca fui uma pessoa de muitos amigos. Eu sempre fui muito sozinha. E saber da presença deles preencheu um vazio que eu tinha. Então, eu converso com eles como se eles estivessem do meu lado. (Pombagira Maria Navalha)

Ela também se modificou na direção de um maior senso de responsabilidade com os outros, e se tornou mais tolerante e compreensiva. A busca pela evolução espiritual se tornou algo importante, o que trouxe ganhos, mas também trouxe culpa frente aos erros que percebe cometer.

O Caboclo Arranca-Toco afirma ter conseguido controlar sua raiva e começar a pensar antes de falar, e que isso ajudou muito em suas relações familiares e de trabalho. O Caboclo Tupinambá diz ter se tornado mais aberto às pessoas e à vida em geral.

O Exu Tiriri é outro médium que enfatiza ter se tornado mais caridoso.

Foi uma coisa que eu aprendi muito aqui, esse estar com o outro, com o humano. De não se retrair, de realmente, por mais que você esteja se sentindo mais ou menos, ou não tão bem, tem gente que pode estar pior, aí você mesmo assim você pode ajudar. E que é ajudando mesmo nas dificuldades suas que você ajudando o outro que você se facilita também, se resolve. (Exu Tiriri)

Ele fala também que parou de frequentar bares e de ficar com pessoas de energia pesada, e que se tornou menos influenciado pela opinião dos outros.

As Pombagiras da Meia Noite e 7 Saias são outras desenvolve que relatam ter parado de usar drogas, álcool no caso da primeira e maconha no caso da segunda. A Pombagira 7 Saias relata que isto aconteceu de forma gradativa e natural, sem sofrimento. Ela diz que hoje é mais tolerante, o que a ajuda a se manter por mais tempo nos empregos; mais focada e serena.

A minha serenidade para lidar com as pessoas, eu sempre fui muito paciente, muito acolhedora, muito amiga, mas eu não tinha muita paciência. Então, eu passei a ouvir mais o outro, observar mais o outro com mais paciência, né. Isso foi ótimo para mim. E ter mais discernimento e silêncio para algumas situações. E aí, isso foi me

fazendo querer ficar, aprender as coisas, né, que a gente aprende aqui diariamente, isso foi me fazendo querer ficar cada vez mais. (Pombagira⁷ Saias)

Resumindo, podemos dizer que os médiuns relatam prioritariamente mudanças positivas provocadas pelo desenvolvimento mediúnico. Serenidade e calma são as mudanças positivas mais citadas. Um aumento da preocupação com os outros e uma maior restrição a hábitos antigos são citados por alguns como mudanças negativas, as mesmas mudanças são percebidas como positivas por outros. De acordo com as teorias apresentadas no capítulo três, que fala dos processos de subjetivação e da mediunidade, a incorporação como outros fenômenos místicos deveria mesmo provocar alguma mudança na postura global frente à vida daqueles que começam a experienciá-la. Este dado de nosso campo corrobora o que a teoria nos trouxe.

Apesar dessa visão prioritariamente positiva sobre as mudanças advindas do início do trabalho com as entidades de Umbanda apareceram nas entrevistas e nas conversas realizadas na observação participante várias falas sobre as dificuldades e medos presentes durante o desenvolvimento mediúnico. Falaremos disso no próximo item da análise.

d) Dificuldades e medos

Os medos mais frequentemente relatados durante as entrevistas e a observação participante foram o medo de não estar incorporando de maneira correta, e por isso acabar atrapalhando o trabalho das entidades e trazendo malefícios à vida da assistência; o medo da responsabilidade de ser médium (que aumenta quando a pessoa é informada que terá que abrir a própria casa de Umbanda); e o medo de nunca incorporar, este último para médiuns na primeira etapa do desenvolvimento mediúnico. Médiuns vindos de religiões e/ou famílias que demonizavam as religiões de matrizes africanas relataram dificuldades advindas do próprio preconceito e do preconceito de amigos e familiares. Falamos do preconceito social em outro item da análise, quando tratamos do campo fenomênico externo.

Sensações físicas desagradáveis, comuns no início do processo de desenvolvimento mediúnico, também foram citadas como fatores que influenciam no medo e causam dificuldades. A sacerdotisa Mãe Maria Conga conta que:

Eu ia, mas acontece que eles me rodavam e eu tinha uma crise horrível de pavor, de medo e a sensação que eu tava subindo assim e que minha cabeça ia bater no teto da casa lá e eu gritava muito, que eu tinha muito medo. Porque eu só via o teto vindo em cima de mim e não via mais nada. Aí eu ficava no outro dia com o pescoço duro, as costelas, sabe? Eu acho que era porque me rodava muito

(E) Rodava muito

A entidade, as entidades me rodavam. A dona da minha cabeça é a cabocla Jurema. É ela que veio primeiro (Mãe Maria Conga).

A Pombagira do Maceió, a Pombagira das 7 Encruzilhadas e a Pombagira Menina, que eram evangélicas antes de se tornarem umbandistas, relatam que tiveram muitas dúvidas sobre a adequação ou inadequação do fenômeno que estavam vivenciando. As ideias introjetadas de que religiões de matrizes africanas eram “coisas do demônio” atrapalharam e atrasaram o processo. À medida que se permitiram freqüentar as sessões, esses preconceitos rapidamente desapareceram.

Pra te falar a verdade, eu já tinha aquela questão com o receio normalmente por estar vindo de uma religião onde se colocava que eram só demônios, mas ao mesmo tempo quando eu vim, fui tão acolhida pelo preto velho, que uma preta velha que me atendeu, né, no dia. E eu chorei tanto nos braços dela e recebi tanto conforto que aquele, aquele, vamos dizer, estereotipo, eu não sei, aquela coisa que eu pensava com eles eu não continha isso mais. (Pombagira do Maceió)

Duas vezes durante a observação participante, e duas vezes durante as entrevistas, se mencionou uma dificuldade de se trabalhar com os exus e pombagiras. Podemos imaginar que a representação social negativa dessas falanges espirituais interfere nesta dificuldade, além de uma questão pessoal de não gostar de algum comportamento típico de espíritos dessas falanges.

E uma das últimas foi exu. Porque até tinha imaginado por ser iniciado no Candomblé eu teria que receber pomba-gira e a pomba-gira feminina na Umbanda, né. Tinha essa assimilação. Isso para mim era uma resistência horrorosa, né?! Não me via com traços femininos, não me via com aquela exposição toda e também não me via como aquele exu trevoso. Né, falando palavrão, aquela coisa. (Pai Antônio)

Pombagira do Cais, Exu Capa Preta, Exu Tiriri e Pai Joaquim vivenciaram desconfortos ligados à demora para começarem a incorporar e realizar atendimentos. O medo

de que nunca seriam capazes de atender e a comparação com outros processos de desenvolvimento mediúnico mais rápidos, deram a tônica do mal estar. Com a palavra o sacerdote:

E eu questionei com ela as vezes olha, o fulano entrou com 3 meses já esta incorporando, o beltrano entrou tem 5 meses, o fulano entrou tem 1 ano, eu já estou aqui tem 1 ano e 6 meses e nada? E eu já tenho cabeça feita, já excorpo Orixá (no Candomblé), já tenho todo esse envolvimento, né? A resposta foi: ‘cada um tem um caminho. Nem sempre aquele que chega primeiro é aquele que vai ficar até o final’. (Pai Antônio)

Um medo relatado pela totalidade dos médiuns participantes da pesquisa foi o medo da responsabilidade. Esta responsabilidade aparecia de duas formas. A primeira, citada por todos os médiuns, se liga a responsabilidade pela vida das pessoas que vem procurar auxílio na religião. Os conselhos dados pelas entidades tem grande valor de verdade para a assistência, e os médiuns temem atrapalhar a vida dessas pessoas.

Sempre corri, eu não queria e... eu achava que era muita responsabilidade e eu sou muito inconstante. Então pensei assim: “não posso assumir uma responsabilidade dessa aí falei não vou mexer com isso sempre vinha e algum guia falava: “olha tá na hora você está fazendo hora” e aí eu fingia que não era comigo... (Pombagira Maria Padilha)

Percebemos que para a maioria dos médiuns esta desconfiança não se liga à entidade, e sim à própria capacidade de ser um bom instrumento mediador. Apenas três dos vinte entrevistados relataram ter medo de algum espírito aconselhar erroneamente. Já a pergunta ‘sou eu ou a entidade falando?’, principalmente para os médiuns conscientes e semi-conscientes, acompanha os médiuns iniciantes em seu processo. A dúvida sobre a própria incorporação aumenta se o médium fica querendo ter muito controle sobre o processo, ou fica querendo entender racionalmente o que está acontecendo. Neste sentido, pessoas mais racionais podem prolongar o tempo gasto com o processo de desenvolvimento mediúnico. Os sacerdotes participantes da pesquisa percebem esse fenômeno, e tentam ajudar os desenvolventes. Mãe Maria Conga e Mãe Cambina pedem que durante as sessões de desenvolvimento mediúnico os desenvolventes se permitam falar e movimentar seguindo qualquer vontade que lhes venha, sem medo de parecerem ridículos ou inadequados. Pai Joaquim pede que durante o desenvolvimento os médiuns partam do pressuposto que são eles fazendo aquilo como forma de homenagear as entidades, e não as entidades. Fazendo isso, ele

dá uma permissão para que a pessoa interfira na manifestação da entidade, o que acaba favorecendo o abandono da dúvida sobre a veracidade da própria incorporação e facilitando que ela ocorra. Exu Tiriri diz da dificuldade que teve:

Não confio, fico com essas dúvidas e não confio. Sendo que eles estão comigo, aí eu preciso de me colocar a prova de fogo pra eu descobrir que realmente eles estão comigo. (Exu Tiriri)

E: Essa coisa do racional, né, de ser estudante de nível superior, nessa hora atrapalha?

Atrapalha! Nossa, atrapalha muito assim, eu senti que atrapalhou muito. Ainda mais no âmbito da antropologia, né?! Não só pelo racionalismo mais assim, mas também pelo contexto das pessoas, que a maioria lá não acredita na espiritualidade. Fala de espiritualidade é como se fosse, tudo simbólico assim. (Exu Tiriri)

Outro aspecto da responsabilidade temida pelos médiuns diz respeito à responsabilidade com as entidades com quem trabalham. Algumas entidades são bastante severas quanto à retidão exigida do médium, e alguns médiuns temem as cobranças advindas de suas falhas. Por outro lado, quando as entidades são obedecidas e o trabalho é bem feito, o médium ganha qualidade de vida. A respeito disso se pronuncia o Caboclo Arranca-Toco.

Igual eu falo tem médium que acha bonito e eu acho que o seguinte eu acho que é uma faca de dois gumes sempre falo isso com a minha filha agora depois que você vai aprendendo porque isso que ocê tá mexendo com o desconhecido cê sabe o seguinte eles cobram mesmo que são...aplicador da lei e da justiça, então... eu falo com ele se tem que sim ter responsabilidade é... não é brincadeira e cê tem que comprar os material se eles pedi cê tem que comprar porque pro cê ter também um retorno, pro cê ter saúde, abrir o seu caminho não é assim o seguinte cê pode ver que eu não conheço ninguém que é da religião umbanda que é milionário pelo menos é mais satisfeito alegre então é isso eu acho que e assim que eu vou falando. (Caboclo Arranca-toco)

Durante a pesquisa de campo, cinco entrevistadas falaram de uma dificuldade ligada a um medo de espíritos. Os relatos surgiam acompanhados de risos, e da consciência de certa incoerência entre ser médium umbandista e temer o contato com os mortos.

(E) Então vamos voltar na questão de você começar ser médium da casa. Então teve o dia que você perdeu a consciência na sessão de exu e conversou com o pai. E daí para você se incorporar no grupo da casa o que aconteceu?

Foi uma luta porque eu tinha muito medo. Então o meu medo me atrapalhou por muito tempo, então até entender que eu poderia permitir isso foi uma luta. Aí eu lembro que eu pedia para eles para não deixar eu ver, eu não queria ver eles podiam fazer o que quiser mas sem me mostrar nada. E até hoje eles não me mostram nada. E aí foi em uma sessão de marinheiro eu lembro... uma coisa que chama a minha atenção é o barulhinho daquele negocinho assim.... (Pombagira7 Encruzilhadas)

Durante a pesquisa, uma característica negativa do trabalho mediúnico foi a possibilidade de gastar muito sua energia, ou de tomar um ‘carrego’, pegar para você a energia negativa ou o espírito kiumba que está acompanhando alguém da assistência, durante a sessão. Muitos médiuns, ao apontarem essa questão energética negativa, apontavam a seguir que isso não é suficiente para suplantear as questões positivas ligadas ao desenvolvimento mediúnico. Podemos supor, entretanto, que talvez isso seja um motivo para algumas pessoas não começarem, ou interromperem, seu desenvolvimento.

Mas, eu sei que teve um momento desses atendimentos que eu não sei, era uma pessoa que veio assim, parece que precisando de muita ajuda e parece que a energia dela tava muito carregada e aí, nesse dia com sinceridade que eu senti muito carregada ao final da sessão. E aí, foi um desconforto que eu nunca tinha tido (Pombagira de Maceió)

(E): Hamham. Tá, isso foi novidade, então?

Foi novidade. Foi novidade para mim. E aí, conversando com uma das médiuns que era mais antiga na Casa aí ela me explicou, até falou comigo você pode tomar um banho depois, porque é a energia que realmente demandou ali naquele momento e tal. Aí, a gente vai aprendendo! Mas, assim, eu fiquei muito feliz e eu gosto da Umbanda. (Pombagira de Maceió)

Neste subitem da apresentação e análise dos dados coletados fica explícito que apesar de uma visão geral positiva do desenvolvimento mediúnico, há fatores apontados como negativos. No subitem sobre preconceito a parcela social deste aspecto negativo do desenvolvimento da mediunidade tinha sido abordado, aqui abordamos os aspectos negativos mais internos. É possível levantarmos a hipótese de que esta visão global positiva prevalece entre aqueles que escolheram continuar o processo, e que médiuns que começaram a se desenvolver e interromperam seu desenvolvimento tenham visões globais negativas sobre o mesmo. Para dirimir esta dúvida se fazem necessárias outras pesquisas, já que médiuns que desistiram de se desenvolver não fizeram parte de nossa amostra de pesquisa.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese, uma pesquisa empírica realizada no campo disciplinar das Ciências da Religião, teve como objetivo compreender os processos de subjetivação pelos quais passam os médiuns desenvolventes em seu processo de desenvolvimento mediúnico na Umbanda. Escolhemos as Ciências da Religião como campo disciplinar para desenvolver a pesquisa devido a suas características de ser multidisciplinar, não proselitista e aberta à pluralidade das religiões.

Realizamos a coleta de dados e informações em quatro Terreiros de Umbanda da cidade de Belo Horizonte onde coletamos os dados através da observação participante e de entrevistas semi-estruturadas com vinte sujeitos. Em cada um dos Centros participantes da pesquisa entrevistamos o sacerdote principal, um sacerdote auxiliar e três médiuns desenvolventes. Para realizar a tarefa resolvemos ir a campo sem uma hipótese prévia, acreditando que uma aproximação do campo menos diretiva facilitaria nossa abertura às informações e dados oferecidos pelos sujeitos e Centros de Umbanda participantes da pesquisa e aumentaria a possibilidade de colhermos dados novos sobre o tema. Na análise de nossos dados descrevemos as práticas de desenvolvimento mediúnico desses quatro Centros de Umbanda, apartir dos olhares científicos e religiosos, e analisamos como estas práticas modificam os processos de subjetivação dos médiuns desenvolventes.

Para fins dessa pesquisa conceituamos como desenvolventes os médiuns que estão desenvolvendo sua mediunidade e não começaram a atender incorporados com todas as falanges espirituais que trabalham no Centro umbandista ao qual são vinculados, ou que fazem isso a menos de um ano. Entendemos que a subjetividade é processual, estando em constante transformação, e aberta ao ambiente, sofrendo interferências do ambiente externo no qual os sujeitos estão inseridos. Logo, a compreensão dos processos de subjetivação não ficou restrita aos aspectos intra-subjetivos, incluindo também aspectos intersubjetivos e sociais.

Iniciamos descrevendo aspectos da cultura ocidental contemporânea no trato com o religioso e aspectos específicos da cultura brasileira que influenciam os processos de subjetivação deflagrados a partir do desenvolvimento da mediunidade na Umbanda. Apontamos que características da cultura ocidental como a secularização, a crise de sentido contemporânea e o individualismo interferem no processo. Aspectos da cultura brasileira como a urbanização acontecida na modernidade, o sincretismo, a desinstitucionalização, o

consumismo, o misticismo, o crescimento do fundamentalismo e as múltiplas pertencas religiosas também interferem na vivência do desenvolvimento mediúnico.

Passamos então para o capítulo sobre a Umbanda, onde a descrevemos como uma religião de matriz africana, cristã, espiritualista e da natureza. Seus aspectos sincréticos e magístico-energéticos também foram explorados, assim como seu posicionamento social a partir de leituras realizadas a partir dos dados censitários de 2010. Neste capítulo o subitem sobre as falanges espirituais que trabalham na Umbanda tem importância central, pois nossos dados empíricos apontaram que na incorporação de cada uma das falanges os médiuns desenvolvendo acabam por incorporar em sua subjetividade características coerentes àquelas características ligadas às falanges específicas. Este achado, uma das compreensões originais da tese, foi explicitada no capítulo sobre pesquisa empírica, subitem das mudanças no campo fenomênico interno.

O conceito de mediunidade que utilizamos na pesquisa a define como a capacidade de um ser humano em estado não usual de consciência de acessar informações e/ou capacidades que ele não reconhece ter no estado de vigília, junto com a crença que estas informações e capacidades são oriundas do contato com algum ser extrafísico. No capítulo sobre processos de subjetivação e mediunidade nos focamos em como a mediunidade, entendida por diferentes olhares científicos, modifica os processos de subjetivação vivenciados pelos sujeitos. Neste capítulo destacamos o subitem sobre a leitura junguiana da mediunidade, não por ser ele mais importante que os outros, mas devido ao fato de nossos dados empíricos sugerirem uma releitura do que diz Jung sobre a incorporação de espíritos.

Jung correlaciona os espíritos com arquétipos do inconsciente coletivo. Devido ao fato do inconsciente coletivo ser exterior ao sujeito, pertencente à humanidade e não a um sujeito particular, a assimilação de arquétipos provocaria estranhamento e algum mal estar. Jung correlaciona a vivência da assimilação de arquétipos à possessão por espíritos, vivência carregada de medo. Esta comparação foi realizada levando em conta as experiências humanas em religiões arcaicas africanas com as quais ele entrou em contato em imersões etnográficas que realizou no continente. Nestas religiões os espíritos são temidos. Entendemos que esta característica cultural direcionou a compreensão junguiana e o fez considerar universal uma vivência socialmente definida, um mal estar ligado à incorporação de espíritos, percebido por ele na África.

Nas religiões mediúnicas modernas, como o Espiritismo Kardecista e a Umbanda, alguns espíritos são temidos (os kiumbas e espíritos pouco evoluídos) e alguns são venerados (espíritos evoluídos, guias, protetores). Isto provoca reações diferentes às postuladas por Jung

quando se assimilam arquétipos ligados a espíritos valorados positivamente. Propomos uma adaptação da leitura junguiana, onde os espíritos venerados seriam percebidos como exteriores aos sujeitos e autônomos, por serem imagens arquetípicas, mas sua assimilação seria facilitada por aspectos culturais e por aspectos do inconsciente individual dos participantes, promovendo sentimentos de completude e bem estar. Em nossa pesquisa empírica predominaram sensações positivas quando da incorporação de entidades umbandistas pelos médiuns desenvolventes. Podemos supor que as memórias de incorporações e rituais vistos durante a vida do sujeito influenciaram na construção de complexos ligados às imagens culturalmente ligadas às entidades, que filtrariam e dariam mais familiaridade às imagens arquetípicas além de trazer um continente que indicaria uma maneira própria daquela entidade se portar durante a incorporação. Isto aconteceria devido à capacidade de assimilação dos conteúdos inconscientes ser facilitada pelos rituais e sua organização e pelo entendimento da incorporação como tendo conotação positiva, como trabalho caritativo.

Gostaríamos de apontar também que mesmo nas religiões modernas a incorporação de Kiumbas gera mal estar e estranhamento. A valorização negativa dessas entidades espirituais nos parece ser ponto central para compreendermos esta diferença de sensações provocada pela sua incorporação em comparação às sensações provocadas pela incorporação de espíritos guias e guardiões. As incorporações de kiumbas estariam contempladas na leitura realizada por Jung, mas não a incorporação de espíritos venerados.

No capítulo que foca na pesquisa empírica realizada explicitamos nossa metodologia de coleta e análise de dados. Descrevemos os quatro Centros de Umbanda que participaram da pesquisa e os sujeitos entrevistados. Descrevemos também rituais que fazem parte do desenvolvimento mediúnico nos Terreiros pesquisados: giras de atendimento, giras de desenvolvimento, amacis, cortes, oferendas, festas grupais, e giras de oração.

A noção de subjetividade aberta, em constante transformação a partir do que acontece no campo pessoa-ambiente, subsidia a ideia que a inserção em uma comunidade umbandista modifica a subjetividade dos médiuns desenvolventes. Como visto no subitem “mediunidade como efeito de absorção”, podemos pensar em dois tipos de aprendizagem que modificam a subjetividade dos médiuns: uma aprendizagem cognitiva e uma aprendizagem corporal. A aprendizagem cognitiva acontece através de processos formais, dos cursos e palestras que começam a fazer parte do funcionamento de vários Terreiros de Umbanda na contemporaneidade, e principalmente da oralidade. A aprendizagem corporal acontece durante os rituais religiosos, e diz das ações comportamentais e internas que facilitam uma

boa incorporação. Esses saberes inscritos nos corpos foram considerados por Bastide (1990) e Antonacci (2013) como típicos das religiões de matrizes africanas, como dissemos quando falamos da mística umbandista.

Foi consenso entre os sacerdotes sujeitos da pesquisa que a participação comunitária faz parte essencial do desenvolvimento da mediunidade. A importância das giras especificamente voltadas para o desenvolvimento mediúnico foi avaliada como semelhante à importância dos demais rituais no processo de se tornar médium. Isto porque em todos os rituais as entidades estariam sincronizando sua energia com a energia da pessoa, e também porque todos os rituais seriam espaços propícios para as aprendizagens supracitadas. Como escrito no subitem “vivências simbólicas e rituais”, ao vivenciarem os rituais as pessoas seriam imantadas pelas energias sagradas, o que as modificaria na direção de se tornarem mais parecidas com as entidades espirituais presentes nos rituais.

O mesmo processo de transformação da subjetividade, de forma mais intensa, acontece na incorporação; provocando nos médiuns o desenvolvimento de características correlatas às características das entidades que eles incorporam. Como dissemos no subitem “mediunidade como estado não usual de consciência”, a vivência da incorporação (um estado não usual de consciência) traria também uma confirmação do novo sistema de crenças religiosas adquirido pelos médiuns umbandistas iniciantes, modificando sua percepção de mundo.

A participação em encontros comunitários profanos, não ligados diretamente à religião, como bingos e aniversários de irmãos de fé, foram considerados igualmente importantes por trazerem maior sincronia entre as pessoas e contribuírem positivamente para a egrégora energética do grupo de médiuns e também por serem momentos propícios para a transmissão oral de conhecimentos religiosos. No subitem “a leitura fenomenológica da vivência comunitária religiosa” explicitamos que a convivência comunitária ensina uma nova cosmovisão, no caso da Umbanda uma cosmovisão profundamente encantada (no sentido da crença na possibilidade do mundo espiritual interferir no mundo humano), o que modifica a subjetividade dos médiuns desenvolvendo.

Baseando-nos na observação participante e nas entrevistas realizadas, construímos uma etnodescrição a respeito das etapas do desenvolvimento mediúnico na Umbanda, a principal contribuição inédita desta tese. Nesta descrição estão presentes aspectos observáveis, científicos, como as ações corporais dos médiuns, e aspectos não observáveis colhidos do discurso dos sujeitos de pesquisa como os ligados à sincronização energética entre o médium e a entidade, de caráter eminentemente religioso. Postulamos que a maioria

dos desenvolves passas por etapas identificáveis em seu processo de se tornar médium de Umbanda. A primeira etapa do desenvolvimento começa quando o médium é aceito no corpo mediúnico da Casa. Nesta etapa as entidades que trabalharão com o médium, auxiliadas pelos médiuns mais desenvolvidos, realizam a limpeza do campo energético do médium, debelando as energias negativas que eles trazem acopladas ao seu perispírito, iniciam a sincronização de sua energia com a energia do médium. A segunda etapa do desenvolvimento começa quando a maior parte da limpeza energética já foi feita, e as entidades já iniciaram a sincronização energética com o médium. Nesta etapa os médiuns começam a vivenciar fenômenos de passividade, executam movimentos e proferem algumas palavras e sons sem controle volitivo. Na terceira etapa o médium já permite que a entidade se comunique verbalmente e se movimente. Nesta etapa o médium já diferencia as entidades através das mudanças energéticas provocadas por sua aproximação e possuem controle sobre as influências espirituais fora do Centro. Na quarta etapa o médium já atende incorporado com as falanges espirituais com as quais possuem maior afinidade energética. Na quinta etapa o médium já não é mais um desenvolve (iniciante), já atende com a maioria das linhas e estabeleceu um contato mais próximo com suas entidades via intuição.

Nos subitens referentes à compreensão das entrevistas utilizamos uma metodologia inspirada na psicologia fenomenológica. Utilizamos das unidades de sentido encontradas nos discursos dos médiuns desenvolves e sacerdotes para criar categorias que nos ajudam a entender o processo de desenvolvimento mediúnico. A primeira categoria que apresentamos diz respeito aos motivos e motivações para se tornar médium umbandista, mesmo em uma sociedade onde isto significa ser alvo de preconceitos. Os sujeitos relataram procurar o desenvolvimento mediúnico por influência familiar e de amigos e amores membros da religião, por terem sido curados de enfermidades físicas e/ou psicológicas na Umbanda, por terem se encantado com os rituais e/ou por terem vivenciado fenômenos místicos que os impressionaram.

As categorias “O início do desenvolvimento mediúnico”, “Começam as incorporações” e “Começam os atendimentos” tratam das vivências ligadas às etapas do desenvolvimento mediúnico, elencadas acima. Aqui aparece uma contribuição à mística umbandista, compreendida de forma mais restrita como fenômeno não usual, ligada diretamente à vivência da experiência do transe mediúnico.

Nas categorias sobre o manejo grupal e as diferenças no processo de desenvolvimento os sacerdotes nos informam sobre os processos grupais com os quais tem que lidar durante o

processo de seus filhos e filhas no santo, e sobre as diferenças entre o desenvolvimento vivenciado por eles e o desenvolvimento como ocorre hoje. O ciúme e a inveja foram enfocados como sentimentos que comumente aparecem e precisam ser manejados, estes sentimentos foram ligados à característica social contemporânea de aumento do individualismo. A vinculação dúbia de endeusamento e competição dos médiuns desenvolventes com os sacerdotes também foi enfocada. O aumento da importância de um aprendizado formal via leitura e cursos complementando o aprendizado experiencial e via oralidade foi abordado em seus aspectos positivos e negativos. Esta modificação foi identificada como advinda da crescente escolarização da população, em especial da população de fieis de religiões de matrizes africanas, e das novas tecnologias de comunicação, principalmente da internet.

O subitem sobre preconceito descreve como os médiuns vivenciam o preconceito social contra religiões de matrizes africanas, que vem aumentando na sociedade brasileira atual. As reações ao preconceito variam de acordo com a proximidade emocional com a pessoa que demonstra o preconceito, com as reações de enfrentamento prevalecendo nas relações de maior proximidade e as reações de ignorar e deixar para lá prevalecendo nas relações com menor vínculo afetivo. Também a possibilidade de sofrer violência física e outras retaliações interfere nas reações dos médiuns, sendo que quanto maior a possibilidade percebida de sofrer violência menor a possibilidade de confrontação por parte dos umbandistas que participaram da pesquisa.

No subitem “Mudanças no Campo Fenomênico Interno” apresentamos a percepção de que as modificações vivenciadas pelos médiuns desenvolventes são mais intensas e menos assimiladas à sua subjetividade/identidade global se comparadas às modificações vivenciadas por médiuns mais experientes. A passagem do tempo permite uma melhor integração das características advindas das incorporações de entidades umbandistas com a identidade prévia dos sujeitos. Este subitem aponta para uma subjetividade processual, coincidente com as teorias elencadas no capítulo da tese que trata da mediunidade e subjetividade, que vai se reajustando à medida que as incorporações vão acontecendo em um recorte temporal mais extenso.

No subitem “Modificações Provocadas pela Incorporação de Entidades Específicas” identificamos como as características próprias de cada falange espiritual acabam por modificar de forma coerente a subjetividade dos médiuns desenvolventes. Apontamos

anteriormente que esse é um dos resultados inéditos da tese. No subitem “Mudanças Globais de Personalidade” os sujeitos da pesquisa apontaram que a partir do desenvolvimento mediúnico na Umbanda se tornaram pessoas diferentes, mais serenas e calmas. Um aumento da preocupação com os outros e uma maior restrição a hábitos antigos também foram citados, e valorados em seus aspectos positivos e negativos. Este achado sobre as modificações globais na subjetividade coincide com a parte da teoria que trata a mística de forma mais ampla, onde uma mudança de comportamento e cosmovisão pessoal é marca da vivência mística, postulando que este tipo de vivência provoca mudanças na mesma direção apontada por nossa pesquisa de campo.

Por fim, no subitem sobre dificuldades e medos matizamos os aspectos positivos do desenvolvimento mediúnico com seus aspectos negativos. Esta visão, menos maniqueísta, coincide com a proposta das Ciências da Religião de evitar o proselitismo.

Terminada a pesquisa consideramos que seus objetivos foram alcançados. Não que a tese esgote o que existe a ser compreendido sobre o desenvolvimento mediúnico na Umbanda, estamos longe disso! Entretanto, nossa pesquisa descortinou aspectos importantes, alguns inéditos nas Ciências da Religião, sobre o processo. A saber: uma breve releitura da teoria junguiana sobre incorporação de espíritos, as mudanças subjetivas ocorridas a partir da incorporação de falanges espirituais específicas e a etnodescrição das etapas do desenvolvimento mediúnico, contemplando tanto os aspectos observáveis quanto os não observáveis diretamente colhidos no discurso dos sujeitos da pesquisa.

A pesquisa abriu ainda a possibilidade de pesquisas futuras que ratificarão e/ou retificarão nossos achados com dados e informações colhidas em outras Casas de Umbanda de Belo Horizonte e/ou de outras localidades. O entendimento de uma subjetividade aberta ao ambiente sugere que modificações nos locais onde o desenvolvimento mediúnico acontece modificam, pelo menos parcialmente, o processo. Pesquisas posteriores poderão oferecer melhor entendimento sobre este aspecto. A pesquisa abre também a possibilidade de pesquisar como o processo de desenvolvimento mediúnico acontece em outras religiões de incorporação, e de comparar esses novos dados com os achados de nossa pesquisa.

Finalizando, gostaríamos de comentar sobre o desafio de se utilizar tanto uma linguagem científica quanto uma linguagem religiosa na tese. O campo de conhecimento escolhido para a realização da pesquisa, as Ciências da Religião, pede a utilização de linguagem científica. Por outro lado, o respeito à verdade dos sujeitos de pesquisa,

preconizada pela psicologia fenomenológica, pede que apresentemos também a cosmovisão religiosa umbandista para o desenvolvimento mediúnico e suas etapas. Tentamos resolver essa questão apresentando as duas visões, religiosa e científica, durante o texto sem delimitar lugares (sub-capítulos) específicos para cada uma das linguagens. No decorrer do texto procuramos apontar sempre que a cosmovisão umbandista se fez presente. Entendemos que essa escolha pode ser criticada, alguns cientistas da religião gostam de uma maior diferenciação entre os dois tipos de saberes. Sabemos também que a escolha que realizamos está intimamente ligada à vinculação dupla do pesquisador, que é professor universitário (logo vinculado ao saber científico) e médium umbandista (logo vinculado também ao saber religioso). O manejo desta questão foi uma das mais complexas que vivenciamos durante o tempo do doutorado.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDRE, Amanda de Lima. **Experiências vividas por portadores de hemofilia vinculados à Fundação Hemominas de Belo Horizonte: uma visão fenomenológica**. 2014. 96f. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.
- ALMEIDA, Alexander M. **Fenomenologia das experiências mediúnicas, perfil e psicopatologia de médiuns espíritas**. 2004. 163f. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, Departamento de Psiquiatria da Faculdade de Medicina da USP, São Paulo, 2004.
- ALMEIDA, Lucimar R. X.; ROMAGNOLI, Roberta C. Linhas de reprodução: um estudo sobre os processos de subjetivação envolvidos nas juventudes territorializadas como geração y. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 23, n. 2, p. 662-686 ago. 2017.
- ALMEIDA, Ronaldo de; BARBOSA, Rogério. Transmissões religiosas nos domicílios brasileiros. In TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Religiões em Movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 311-328, 2013.
- ANTONACCI, Maria A.. Expressões corporais e religião. In PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.
- BAIRRÃO, J. F. M. H. Etnopsicologias e Psicologia da Religião no Brasil. In: ESPERANDIO, M. R. G. et al.. **Psicologia da Religião no Brasil: Pesquisa, Teoria, Ensino e Prática**. 2015, Curitiba. Anais do X Seminário de Psicologia e Senso Religioso – Resumos estendidos. Curitiba: PUC-PR, 2015.p. 1-3. Disponível em: <www2.pucpr.br/reol/index.php/spsr%3Fdd99%3Dpdf%26dd1%3D15770+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=BR> Acesso em: 31 jan. 2016.
- BARBOSA JUNIOR, Ademir. **O livro essencial de Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2014.
- BARROS, S. C.. As Entidades 'brasileiras' da umbanda e as faces inconfessadas do Brasil. In: **XXVII Simpósio Nacional de História**, 2013, Natal/RN. Anais do XXVII Simpósio Nacional de História. Natal/RN: UFRN, 2013. v. 1. p. 1-16.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BASTIDE, Roger. **Elementos de sociologia religiosa**. São Bernardo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião/IMS, 1990.
- BELLO, Angela Ales. **Fenomenologia e Ciências Humanas**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- BELLO, Angela Ales. **Introdução à Fenomenologia**. Bauru, SP: EDUSC, 2006.
- BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, v. 21, n 1, Rio de Janeiro, ISER, p. 9-23, 2001.
- BINGEMER, Maria C. Experiência Mística: identidade em debate. **Interações -cultura e comunidade- revista do departamento de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais**, Belo Horizonte, v.10 n.17, p. 25-47, jan./jun. 2015. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/P.1983-2478.2014v10n17p25>> Acesso em 31 jan. 2016

BORGES, Angela C. . Umbanda, Quimbanda e Candomblé: tensão moral produtora do novo religioso. In: **Sociabilidades religiosas: mitos, ritos e identidades**. XI SIMPÓSIO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES, 2009, Goiânia. Associação Brasileira de História das Religiões, 2009.

BORGES, Vitor; ALMEIDA, Tânia Mara Campos de; FREITAS, Marta Helena de. Experiência religiosa e consciência mística: James e Jung revisitados. In FREITAS, Marta Helena de; PAIVA, Geraldo José de (orgs). **Religiosidade e Cultura Contemporânea: desafios para a psicologia**. Brasília: Editora Universidade Católica de Brasília, p. 55-98, 2012.

BYINGTON, Carlos. **Dimensões Simbólicas da Personalidade**. São Paulo: Ed. Atica, 1988.

CAMPOS, Breno M. Ciências Sociais da religião: estado da questão. In PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.

CAMURÇA, Marcelo. **Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções**. São Paulo: Paulinas, 2008.

CAMURÇA, Marcelo A. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidação, tendências e perplexidades. In TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Religiões em Movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 63-88, 2013.

CANTARELA, Antonio G. Traços do proprium cultural africano e sua relação com o sagrado. **Horizonte – revista de estudos de Teologia e Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais**, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 88-108, jan./mar. 2013. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2013v11n29p88>> Acesso em: 31 jan.2016.

CARNEIRO, João Luiz. **Religiões afro-brasileiras. Uma construção teológica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CARRETE, Jeremy R. O Retorno a James: Psicologia, Religião e a Amnésia da Neurociência. In: FREITAS, Marta Helena de; PAIVA, Geraldo José de (orgs). **Religiosidade e Cultura Contemporânea: desafios para a psicologia**. Brasília: Editora Universidade Católica de Brasília, p. 21-54, 2012.

CARVALHO, J. J.. A Mística Afro-brasileira. **Ihu On Line**, São Leopoldo, n.133, p. 23-25, 2005.

CASANOVA, José. Public religions in the modern world. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

CASTORIADIS, C. As significações imaginárias. In: CASTORIADIS, C. **Uma sociedade a deriva. Entrevistas e debates, 1974-1997**. Aparecida: Ideias e Letras, p.63-89, 2006.

CENSO: O Perfil Religioso do País. **Jornal O Globo**, Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <[HTTP://oglobo.globo.com/infigraficos/censo-religiao](http://oglobo.globo.com/infigraficos/censo-religiao)>. Acesso em: 31 ago. 2015.

CORRAL, Janaina A. **As Sete Linhas da Umbanda**. São Paulo: Universo dos livros, 2010.

COSTA, Renilda Aparecida. **BATUQUE: Espaços e práticas de reconhecimento da identidade étnico-racial**. São Leopoldo: Casa Leiria, 2017.

CRESWELL, John W. **Investigação qualitativa e projeto de pesquisa: escolhendo entre cinco abordagens**. 3 ed. Porto Alegre: Penso, 2014.

CROATTO, José S. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 2001.

CRUZ, Eduardo. Estatuto epistemológico da Ciência da Religião. In PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013

CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: Madras, 2015.

DUCCINI, Luciana; RABELO, Miriam C. M. As religiões afro-brasileiras no Censo de 2010. In TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Religiões em Movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 219-234, 2013.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. Lisboa: Edições 70, 1995.

ENGLER, Steven. A estética da religião. In USARSKI, Frank (org.), **O espectro disciplinar da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, p. 199-227, 2007.

FERREIRA NETO, João Leite. A Analítica da Subjetivação em Michel Foucault. **POLIS E PSIQUE**, v. 7, p. 7-25, 2018.

FERREIRA NETO, João Leite. Subjetividade e Território: para além da interioridade. **Psicologia, políticas públicas e o SUS**. São Paulo: Escuta; Belo Horizonte: Fapemig, p. 51-76, 2011.

FERREIRA, Soraya C. D.. **Psique e religião: análise do fenômeno religioso a partir da psicologia profunda de Freud e Jung**. 2011. 143 f. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FRANCO, Clarissa de. Psicologia e espiritualidade. In PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013, p. 399-410.

FRANKL, Viktor. E. **Logoterapia e análise existencial**. Campinas – SP: Ed. Psy, 1995.

FREITAS, Marta Helena de; PAIVA, Geraldo José de. Prefácio. Prefácio. In FREITAS, Marta Helena de; PAIVA, Geraldo José de (orgs). **Religiosidade e Cultura Contemporânea: desafios para a psicologia**. Brasília: Editora Universidade Católica de Brasília, p.11-19, 2012.

FUENTES, L. A. Tornar-se o que se é no sentido da filosofia ubuntu africana e o sentido para a individuação na e da cultura brasileira. In BOECHAT, W. **A Alma brasileira: luzes e sombra**. Petrópolis: Vozes, p. 171-193, 2014.

GARNICA, Antônio V. M. Algumas notas sobre pesquisa qualitativa e fenomenologia. **Revista Interface — Comunicação, Saúde, Educação**, v.1, n.1, p. 109-122, ago 1997.

GASBARRO, Nicola M. Fenomenologia da Religião. In PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.

GAUCHET, Marcel; FERRY, Luc. **Depois da religião; o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?** Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

GAUCHET, Marcel. **Un monde désenchanté?** Paris: Lês Editions de l'Atelier, 2004.

GIOVANETTI, José P. Desafios do terapeuta Existencial Hoje. In FEIJOO, Ana M. L. C. **A Prática da Psicoterapia**. São Paulo: Pioneira, p. 163-180, 1999.

GRESCHAT, Hans-Jurgen. **O que é Ciência da Religião?** São Paulo: Paulinas, 2005.

GROF, Stanislav; GROF, Christina. **A Tempestuosa Busca do Ser**. São Paulo: Cultrix, 1990.

GUERRIERO, Silas. Antropologia da religião. In PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.

HALLOY, Arnaud. Um candomblé na Bélgica. Traços etnográficos de tentativa de instalação e suas dificuldades. **Revista de Antropologia** vol.47 no.2 São Paulo, p.453-491, July/Dec. 2004

JAMES, William. **As Variedades da Experiência Religiosa: um estudo sobre a natureza humana**. São Paulo: Cultrix, 1991.

JUNG, Carl G. A Função Transcendente. In JUNG, Carl G. **A Natureza da Psique**. Petrópolis: Vozes, p.1-23, 2000.

JUNG, Carl G..**Fundamentos de Psicologia Analítica**. Petrópolis: Vozes, 2003.

JUNG, C. G. **Memórias, Sonhos, Reflexões**. 20. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1961.

JUNG, Carl G.. O arquétipo no simbolismo do sonho. In JUNG, Carl G e col..**O Homem e Seus Símbolos**. Rio de Janeiro: Novas Fronteiras, p. 67-92, 1977.

JUNG, Carl G. Os Fundamentos Psicológicos da crença nos espíritos. In JUNG, Carl G. **A Natureza da Psique**. Petrópolis: Vozes, p.239-254, 2000a.

JUNG, Carl G.. **Psicologia e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1984.

JUNG, C. G. **Tipos psicológicos**. v.6. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

KAITEL, A. F. S.; SANTOS, G. M.**Conhecendo a umbanda: uma tipologia sob o prisma Bantu**. DIVERSIDADE RELIGIOSA, v. 7, p. 60-87, 2017.

KARDEC, Allan. **O Livro dos Médiuns**. RJ: Federação Espírita Brasileira, 1993.

LAGES, SONIA R. C. .Entre Iracema e a Pomba-gira Maria Padilha - a trajetória criativa da psyche. **Revista Mandrágora**, São Bernardo do Campo - SP, v. 1, p. 1-7, 2007.

LAGES, SONIA R. C.. **Exu - Luz e sombras - um estudo psico-junguiano da linha de Exu na Umbanda**. Juiz de Fora: Clio Edições Eletrônicas, 2003.

LAGES, SONIA R. C. .Saúde, reconhecimento e tradução cultural no terreiro de Umbanda. In: XI Congresso Luso Afrobrasileiro de Ciências Sociais - diversidades e desigualdades, 2011, Salvador, BA. XI Congresso Luso Afrobrasileiro de Ciências Sociais - diversidades e desigualdades. **Anais do XI Congresso Luso Afrobrasileiro de Ciências Sociais - diversidades e desigualdades**. Salvador: Ed. UFBA, 2011. Disponível em: <http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1306494897_ARQUIVO_ArtigoCompletoSemResumoCienciasSociaisBA2011.pdf> Acesso em: 25 jul. 2015.

LEME, Fabio R. **Usos do imaginário nos estudos afro-brasileiros e no culto umbandista**. 2006. 193f. Dissertação (Mestrado) –Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, Ribeirão Preto, 2006.

LUHRMANN, T. M.; NUSBAUM, H.; THISTED, R.. The Absorption Hypothesis; learning to hear God in Evangelical Christianity. **American Anthropologist**, vol. 112, nº 1, p. 66-78, 2010.

LIBANIO, J. B. A Religião no Início do Milênio. In CRUZ, Eduardo R. e MORI, Geraldo de. (orgs.) **Teologia e Ciências da Religião: a caminho da maioria acadêmica no Brasil**. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, p. 43-64, 2011.

MAFFESOLI, M. Iniciação, arquétipo e Pós-modernidade. In BOECHAT, W. **A Alma brasileira: luzes e sombra**. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 19-41.

MAHFOUD, Miguel; MASSIMI, Marina. Prefácio. In ALES BELLO, Angela. **Fenomenologia e Ciências Humanas: psicologia, história e religião**. Bauru, São Paulo: EDUSC, p. 7-9, 2004.

MALUF, Sônia Weidner. Além do templo e do texto: desafios e dilemas dos estudos de religião no Brasil. **Antropologia em primeira mão – Revista do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina**. Florianópolis: UFSC / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, v.124, n.1, p. 5-14, 2011. Disponível em: <<http://apm.ufsc.br/files/2011/05/124.pdf>>. Acesso em: 13 dez. 2015.

MARIANO, R. Pentecostais em ação: A demonização dos cultos afro-brasileiros. In: SILVA, V. G. da (Org.). **Intolerância religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. 1ª ed. São Paulo: Edusp, 2007, v. 1, p. 119-147.

MARIZ, Cecília Loreto. Instituições tradicionais e movimentos emergentes. In PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.

MARTINS, Júlia Ritez; BAIRRÃO, J. F. M. H. A Criança Celestial: Perambulações entre Aruanda e o Inconsciente Coletivo. **Revista do Departamento de Psicologia da UFF (Impresso)**, v. 21, p. 487-506, 2009.

MATTA E SILVA, Woodrow Wilson da. **Umbanda de todos nós**. São Paulo: Ícone, 2009.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac &Naify, 2003.

MINAYO, MCS. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 10.ed. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Abrasco, 2007.

MONTERO, P. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, Sérgio (Org.). **O que ler na ciência social brasileira**. vol. 1 (antropologia). São Paulo: Ed. Sumaré, Brasília: ANPOCS/CAPES, 1999, p. 327-367.

MORIN, Edgar. **O método 5. A Humanidade da Humanidade. A Identidade Humana**. Porto Alegre: Meridional, 2002.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. In: **Tempo Social Revista de Sociologia da USP**, vol. 5, 1993, p. 113-122.

NUNES, Maria José Rosado. A sociologia da religião. In USARSKI, Frank (org), **O espectro disciplinar da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, p. 97-119, 2007.

OLIVEIRA, Irene Dias de; JORGE, E. F. C. Espiritualidade umbandista: recriando espaços de inclusão. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 29-52, jan./mar. 2013.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro; RIBEIRO, Flávio Augusto Senra. O que dizem que eu sou? In: BOSCHI, Caio César; PINHEIRO, Luiz Antônio (orgs). **Arquidiocese de Belo Horizonte e a contemporaneidade**. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2013.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. In: **Cadernos CERU**, vol. 9, 1976, p. 119- 125.

PANASIEWICK, Roberlei. Os níveis ou formas de diálogo inter-religioso: uma leitura a partir da teologia cristã. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 240-261, abr/jun. 2016. Disponível em <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/597/624>>. Acesso em 02/08/2016.

PONDÉ, Luiz Felipe. Em busca de uma cultura epistemológica. In TEIXEIRA, Faustino. **A(s) ciência(s) da religião no Brasil. Afirmção de uma área acadêmica**. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 11-66.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio. In TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Religiões em Movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 203-218, 2013.

QUEIRUGA, Andrés Torres. O encontro entre as religiões. In QUEIRUGA, Andrés Torres. **Auto compreensão cristã: diálogo das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2007.

ROESE, Anete. À Beira da Loucura: Doença Mental ou Dom Espiritual? O Limiar de um Diagnóstico de Uma Experiência Espiritual. **Interações -cultura e comunidade- revista do departamento de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais**, Belo Horizonte, v.9, n.16, p.203-309, Jul/Dez 2014. Disponível em:

<<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/P.1983-2478.2014v9n16p293>> Acesso em: 23 dez. 2015.

ROESE, Anete. A busca pelo espiritual e a busca de sentido no mundo contemporâneo. **Horizonte – revista de estudos de Teologia e Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais**, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1605-1636, 2013. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2013v11n32p1605>>. Acesso em 19 ago. 2015.

ROESE, Anete;SCHULTZ, Adilson. A decadência espiritual no nosso tempo e a busca humana pela existência autêntica. **Revista Theologica Xaveriana**, Bogotá – Colômbia, v. 64, n. 178, p. 487-514, jul-dez. 2014.Disponível em:<<http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/10980/9012>> Acesso em: 01 fev. 2016.

SANCHIS, Pierre. O “som Brasil”: uma tessitura sincrética? In MASSIMI, Marina. **Psicologia, cultura e história: diálogos em perspectivas**. RJ: Outras Letras, 2012.

SANCHIS, Prefácio. In TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Religiões em Movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 11-16, 2013.

SARACENI, Rubens. **Código de Umbanda**. São Paulo: Madras, 2010.

SARACENI, Rubens. **Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada**. São Paulo: Madras, 2010a.

SARACENI, Rubens. **Orixá Exu Mirim**: fundamentação do mistério na Umbanda. São Paulo: Madras, 2011.

SCHMIDT, Bettina E. A antropologia da religião. In USARSKI, Frank (org.), **O espectro disciplinar da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, p. 53-95, 2007.

SENRA, Flavio. Estudos de Ciência(s) da(s) religião(ões) e Teologia no Brasil: Situação atual e perspectivas. **Rever – Revista de estudos da religião**, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 196-214, 2015

SENRA, Flavio.O estado atual dos programas de teologia e Ciência(s) da(s) Religião(ões) no Brasil – 2013-2014. Aproximações.**Reflexão**, Campinas, v. 41, n. 1, p. 7-16, 2016.

SILVA, Vagner G. **Orixás da metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVEIRA, Luiz Henrique Lemos. **Perspectivas junguiana sobre a religião na contemporaneidade**.2017. 197f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.Belo Horizonte, 2017.

TEIXEIRA, Faustino. O Censo de 2010 e as religiões no Brasil: esboço de apresentação. In TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Religiões em Movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 17-36, 2013.

TEIXEIRA, Faustino. O Pluralismo Religioso e a Ameaça Fundamentalista. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 10, n. 1 e 2, p. 9-24, 2007. Disponível em: <<http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/804>> Acesso em: 10 fev. 2016

USARSKI, Frank. **Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma**. São Paulo; Paulinas, 2006.

USARSKI, Frank. Introdução. In USARSKI, Frank (org.), **O espectro disciplinar da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, p. 9-15, 2007.

VALLE, Edênio. A psicologia da religião. In USARSKI, Frank (org.), **O espectro disciplinar da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, p. 122-167, 2007.

VATTIMO, Gianni. **Acreditar em Acreditar**. Lisboa: Ed. Relógio d'Água, 1998.

VATTIMO, Gianni. A idade da interpretação. In: RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. **O futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia**. Organização Santiago Zabala. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

VELASCO, J. M. El fenómeno místico, clave para La comprensión del hecho religioso y del ser humano. In SOTOMAYOR, B. C. **Repensando La experiencia mística desde las ínsulas extrañas**. Porto Rico: Ed.Trotta, 2013, p. 17-61.

VILHENA, Maria Angela. Ritos Religiosos. In PASSOS, João; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013, p. 513-524.

VON FRANZ, Marie Louise. A Ciência e o Inconsciente. In JUNG, Carl G e col. **O Homem e Seus Símbolos**. Rio de Janeiro: Novas Fronteiras, 1977.

WAPNICK, K. Misticismo e Esquizofrenia. In WHITE, J. **O Mais Elevado Estado da Consciência**. São Paulo: Cultrix, Pensamento: 1997.

ZANGARI, Wellington; MARALDI, Everton de O; MARTINS, Leonardo B; MACHADO, Fátima R. Estados Alterados de Consciência e religião. In PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013, p. 423-434.

ZANGARI, Wellington. Uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de umbanda. **Boletim da Academia Paulista de Psicologia**, São Paulo, v. 25, n. 3, p. 70-88, setembro-dezembro, 2005. Disponível em: <<http://redalyc.org/articulo.oa?id=94625312>> Acesso em: 14 jan. 2016.

ZUNINO, Pablo E. A. A experiência mística entre a psicologia e a metafísica. **Interações - cultura e comunidade- revista do departamento de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais**, Uberlândia, v. 6, n. 10, p. 95-108, jul./dez. 2011. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6203>> Acesso em: 14 jan. 2016.

APÊNDICE A - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

N.º Registro CEP: CAAE

Projeto de Pesquisa: PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO EM MÉDIUNS DESENVOLVENTES NA RELIGIÃO UMBANDISTA

Eu Alexandre Frank Silva Kaitel, sou doutorando em ciências da religião na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUCMINAS e responsável por este projeto de pesquisa cujo título está acima. Ela será realizada sob a orientação do Professor Antonio Geraldo Cantarella.

Você está sendo convidado(a) a participar desta pesquisa devido a sua trajetória como umbandista. Sua colaboração é fundamental para o desenvolvimento da pesquisa, entretanto, não é obrigatória, e a qualquer momento você pode desistir de participar, retirando seu consentimento, sem nenhuma penalização ou prejuízo algum.

O objetivo deste estudo é pesquisar os processos de subjetivação pelos quais passam os médiuns desenvolves a partir de sua inserção na comunidade umbandista e do início da incorporação de entidades/arquétipos umbandistas.

É importante investigar as vivências dos médiuns desenvolves na Umbanda e as tranformações subjetivas decorrentes dessas vivências para melhor compreender o processo, central na prática da religião e ainda pouco estudado.

Você será solicitado a responder a uma entrevista oralmente, que será gravada e posteriormente transcrita para análises. As informações registradas servirão para estudos sobre o tema da pesquisa.

As informações recolhidas serão trabalhadas apenas pela equipe de pesquisadores e sua identidade e os dados serão mantidos em sigilo. Você será identificado apenas se quiser quando o material de seu registro for utilizado, seja para propósitos de publicação científica ou educativa, ou apresentação oral. Os registros gravados ficarão sob a responsabilidade do pesquisador e serão utilizados apenas para as finalidades da pesquisa, sendo destruídas posteriormente, após 5 anos.

Como exposto na Resolução CNS 466/12, "toda pesquisa envolvendo seres humanos envolve riscos em tipos e gradações variados". Ressalta-se que os pesquisadores têm conhecimentos suficientes do método previsto e formação adequada para identificar constringimentos pessoais e institucionais. Identificados tais constringimentos a interrupção dos procedimentos de coleta poderá

ser sugerida, tanto pelos pesquisadores quanto pelos sujeitos. Acredita-se, contudo, que a possibilidade de ocorrência de risco não impede a realização da pesquisa, considerando-se que os conhecimentos a serem produzidos trarão contribuições relevantes para o campo.

Você receberá uma cópia deste termo onde constam os telefones dos pesquisadores, da instituição responsável e do comitê de ética, podendo tirar suas dúvidas sobre o projeto e sua participação, agora ou a qualquer momento.

Alexandre Frank Silva Kaitel (pesquisador) no telefone (31) 99622-5472

e-mail: afskaitel@gmail.com

Prof. Antonio Geraldo Cantarela (professor-orientador), no telefone (31) 3319-4633

e-mail: agcantarela@yahoo.com.br

Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUCMINAS , no telefone (31) 3319-4633. E-mail: ppgcr@pucminas.br

Prof.^a. Cristiana Leite Carvalho, Coordenadora do Comitê de Ética em Pesquisa da PUCMINAS

e-mail: cep.proppg@pucminas.br , telefone (31) 3319-4517

Declaração de Consentimento

Li e entendi as informações contidas neste documento antes de assinar este termo de consentimento e dou meu consentimento de livre e espontânea vontade e sem reservas para participar como entrevistado desse estudo.

Dou meu consentimento de livre e espontânea vontade para participar deste estudo.

_____ Nome do participante	_____ Contato(s)
_____ Assinatura do participante	_____ Data
_____	_____

Alexandre Frank Silva Kaitel – doutorando em Ciências da Religião da PUCMINAS

Belo Horizonte, ____ de _____ de 201X.

APÊNDICE B - TERMO DE COMPROMISSO

Eu, _____, declaro, para os devidos fins, estar ciente da realização da pesquisa de doutorado em Ciências da Religião “PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO EM MÉDIUNS DESENVOLVENTES NA RELIGIÃO UMBANDISTA”, sob a responsabilidade do (a) pesquisador (a) Alexandre Frank Silva Kaitel, orientado pelo professor Antonio Geraldo Cantarela.

A pesquisa tem como propósito compreender os processos de subjetivação pelos quais passam os médiuns desenvolves a partir de sua inserção na comunidade umbandista e do início da incorporação de entidades/arquétipos umbandistas, investigando as vivências e práticas institucionais dos médiuns desenvolves na Umbanda e as tranformações subjetivas decorrentes dessas vivências para melhor compreender o processo, central na prática da religião e ainda pouco estudado.

Declaro, ainda, que sou sacerdote umbandista responsável pela “Casa de Pai Cipriano” e que esta instituição religiosa oferece as condições para o desenvolvimento deste projeto, assim, autorizo sua execução.

Belo Horizonte, X de XXXXXXXX de 201X.

Nome do sacerdote responsável