



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

revista.afroasia@gmail.com

Universidade Federal da Bahia

Brasil

Pagliuso, Ligia; Bairrão, José Francisco Miguel H.

Luz no caminho: corpo, gesto e ato na umbanda

Afro-Ásia, núm. 42, 2010, pp. 195-225

Universidade Federal da Bahia

Bahía, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77020008007>

- ▶ [Como citar este artigo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Mais artigos](#)
- ▶ [Home da revista no Redalyc](#)

redalyc.org

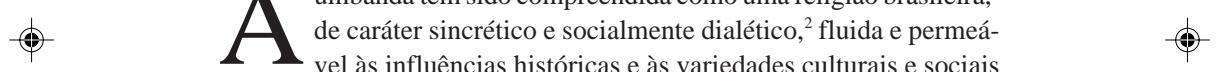
Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



LUZ NO CAMINHO: CORPO, GESTO E ATO NA UMBANDA*

*Ligia Pagliuso***
*José Francisco Miguel H. Bairrão****



A umbanda tem sido compreendida como uma religião brasileira,¹ de caráter sincrético e socialmente dialético,² fluida e permeável às influências históricas e às variedades culturais e sociais da sociedade brasileira.

A umbanda preserva em seu sistema uma nomenclatura e culto de divindades africanas de matriz não banta (ioruba), os chamados “orixás”. A particularidade religiosa da umbanda, nem totalmente africana nem cristã, pode ser a expressão de “um patrimônio cultural pujante e digno”³ da realidade social brasileira. A umbanda lida com o sistema dos orixás derivado de uma mitologia ioruba, mas não para se servir dos mitos propria-

* Publicação parcial de resultados de Dissertação de Mestrado.

** Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto – USP.

*** Doutor em Filosofia e Coordenador do Laboratório de Etnopsicologia do Departamento de Psicologia da FFCLRP-USP.

¹ Maria Helena V. B. Concone, *Umbanda: uma religião brasileira*, São Paulo: CER-FFCLH-USP (Coleção Religião e Sociedade – v. 4), 1987.

² Lísias Nogueira Negrão, *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*, São Paulo: Edusp, 1996.

³ José F. Miguel H. Bairrão, “A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante”, *Estudos de Psicologia*, v. 10 (2005), p. 444.





mente, como parece ocorrer no candomblé.⁴ Utiliza-se, por hipótese, das palavras de referência dos orixás para produzir feixes de significância nem sempre atrelados ao conteúdo mítico propriamente dito. Isto lhe permitiria maior liberdade de composição de sentidos e pode ser revelador da sua vinculação predominante ao universo africano especificamente banto. Seus ritos, que a princípio podem parecer “equivocadamente junções irrelevantes de elementos confusa e arbitrariamente misturados entre si”,⁵ comportam uma linguagem bastante peculiar, corporal, metafórica, fazendo o uso de objetos e artifícios materiais e estéticos para se comunicar. Essa apresentação, nem sempre inteligível àqueles que, a princípio, a presenciam, exige refinamento e afinação com os símbolos e com a plasticidade dinâmica dos seus rituais e do seu panteão, para que se possa, enfim, compreendê-la.

Se, por um lado, tem-se avaliado o movimento umbandista, sua história e surgimento na sociedade brasileira, por outro, pouca atenção tem sido dedicada aos seus símbolos rituais em interação com a história de vida das pessoas, bem como com seus grupos ou comunidades. A umbanda, possivelmente, comporta processos de inclusão social e pode ser um meio de elaboração de experiências sociais traumáticas para significativos grupos sociais brasileiros.⁶

A possessão na umbanda é um fenômeno no qual “o coletivo e o pessoal se cruzam”.⁷ Sendo assim, a interpretação psicológica ou sociológica possuiria uma matriz em comum, uma vez que as histórias pessoais não estariam cindidas, no culto umbandista, das vivências sociais das quais as pessoas direta ou indiretamente participam.

Capone, nessa mesma direção, assinala:

(...) a estrutura mítico-ritual (da Umbanda) fala das relações que ligam os adeptos ao sistema social, por intermédio de uma complexa rede de

⁴ Monique R. Augras, *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*, Petrópolis: Vozes, 1983.

⁵ Bairrão, “A escuta participante”, p. 443.

⁶ José F. Miguel H. Bairrão, “Sublimidade do mal e sublimação da crueldade: criança, sagrado e rua”, *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v.17, n. 1 (2004), pp. 61-73.

⁷ Yvonne Maggio, *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*, Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 85.



mediações e soluções simbólicas das contradições sociais. Dessa maneira, cada elemento não tem valor autônomo, absoluto, pois sua significação muda conforme a posição que ocupa no contexto.⁸

Concone sublinha que os símbolos da umbanda “são polêmicos, contestadores e densos, portanto, de possibilidades”⁹ e que, por meio deles, ela “transforma figuras do cotidiano popular em símbolos sociais e busca a seu modo o significado mais profundo de tais figuras”.¹⁰

Nesse mesmo sentido, Brown salienta a importância da análise simbólica para o aprimoramento do conhecimento da umbanda, ressaltando o desafio de realizá-la numa religião ‘eclética’ e mutante, tal como é essa religião.

(...) considerando a riqueza dos sistemas simbólicos das religiões afro-brasileiras, parece incrível que tão poucas análises simbólicas tenham sido realizadas. A umbanda, por seu ecletismo acentuado, variação interna e ritmo vertiginoso de mudança em curso, parece representar um grande desafio para uma forma de análise que tradicionalmente tem examinado fenômenos mais estáveis. (...) os erês emergem como figuras contraditórias, ambíguas, liminares, mediadoras que personificam a transição entre natureza e cultura, licença e coibição, ordem e desordem. A riqueza desta interpretação sugere as possibilidades à espera dos pesquisadores da umbanda. (tradução dos autores)¹¹

Por meio da análise dos seus símbolos e das mediações e interações ali vivenciadas, podem ser investigadas questões de gênero e de saúde presentes no culto, dentre possivelmente outras, sendo esta mesma análise válida para psicólogos, por exemplo, que se incumbam da tarefa de escutar as redes de sentidos presentes nos espaços rituais para seus participantes. Neste estudo, para a efetivação da análise a que se vai proceder, dispensou-se um enfoque na temática da saúde mental que

⁸ Stefania Capone, *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*, Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 31.

⁹ Maria Helena V. B. Concone, “O ator e seu personagem”, *Revistas de Estudos Religião e Sociedade*, v. 2, n. 4 (2006), p. 7.

¹⁰ Concone, “O ator e seu personagem”, p. 5.

¹¹ Diana D. Brown, *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil*, New York: Columbia University Press, 1994, p. 227-28.





pudesse distorcer ou fazer perder o sentido atuante e genuinamente vivenciado pelos umbandistas.

Acredita-se que o estudo do imaginário popular religioso da umbanda, além de permitir a obtenção de “subsídios para o conhecimento da realidade social e psíquica brasileira”, pode auxiliar “o desenvolvimento de estratégias éticas para o trabalho com comunidades e a consolidação de um método empírico de estudo da alteridade”.¹²

Para o aprimoramento e aprofundamento destas hipóteses, será apresentado um estudo de caso realizado em uma comunidade umbandista de Ribeirão Preto-SP. Os resultados não são conclusivos, mas permitem a ampliação da discussão e apontam caminhos possíveis para o desenvolvimento de pesquisas futuras relacionadas ao tema.

Umbanda

Acredita-se que a umbanda preserva o culto aos ancestrais, tal como fazem ou faziam os bantos. O culto aos ancestrais africanos no contexto brasileiro perpetua-se, por hipótese, pelo culto aos pretos-velhos, ancestrais africanos diretos, bem como pelo culto à linha dos caboclos, os ancestrais da terra Brasil.¹³ Essas duas linhas são as predominantes no atendimento à população e recebem acentuada atenção e reverência por parte dos praticantes.

A umbanda reinterpreta os valores, as visões históricas e os acontecimentos sociais nacionais, inclusive, dialogando com essa realidade. Tem um corpo mítico constituído por “linhas de entidades” (“classes de espíritos”) tipicamente brasileiras, como baianos e cangaceiros, exus-miúins (crianças com vivências de rua), pretos-velhos (ex-escravos), caboclos (ameríndios), em suma, tipos sociais que quase sempre se ambientam na história e na sociedade do Brasil. Estes personagens contam histórias e refletem valores ancorados na vivência dos variados grupos sociais e culturais que constituem o contexto social e étnico do nosso país.

¹² Bairrão. “A escuta participante.”, p. 443.

¹³ Jocélio T. dos Santos, *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*, Salvador: Sarah Letras, 1995.





As classes de pertença de seus espíritos refletem também grupos que geralmente sofrem ou sofreram exclusão social – e talvez aqui esteja sinalizada uma marca de resistência e de preservação de um modo típico de dialogar com a realidade social circundante, de maneira a articular, por meio dos rituais, a inclusão.

Por meio da hierarquia “do plano espiritual”, a umbanda, possivelmente, legitima e apoia a reinserção no plano social de brasileiros, pessoas comuns, que passam a ter suas histórias, lutas, raízes e identidades culturais, sociais e étnicas reinterpretadas e valorizadas.¹⁴ De uma maneira geral, o panteão é constituído por personagens que assinalam a necessidade no passado (memória coletiva) bem como, em muitos casos, ainda no presente, de atenção, de cuidado e de inclusão. Reinterpreta os grupos sociais que celebra no seu culto, agregando qualidades socialmente aceitas de maneira a criar, algumas vezes, uma oposição aos estereótipos sociais até então “justificadores” da exclusão. Aos caboclos (ameríndios) são atribuídas as características de firmeza, objetividade, idealismo e valentia, contradizendo a mera “passividade” e a “preguiça” comumente associadas ao indígena. Aos pretos-velhos (ex-escravos) são atribuídas a sabedoria, a humildade, a paciência, a benevolência e a simplicidade, enquanto qualidades que combatem “a ignorância, a inferioridade e a subserviência” “legitimadoras” da escravidão. Aos exus-mirins (crianças de rua), a astúcia e a perspicácia, necessárias para a auto-preservação e para a luta pela sobrevivência em situações de abandono e de exclusão familiar e social.¹⁵ Valores, portanto, que contradizem o preconceito arraigado em um olhar social de desasco e de desvalorização dirigido a grupos sociais significativos no contexto brasileiro.

Assim, a umbanda significa os sujeitos como produtos de uma rede de relações cujo enredo transparece de maneira atual, estando, entretanto, enraizado em histórias da memória social e ancestral brasi-

¹⁴ Semelhantemente ao que Brumana e Martinez denominam de “transposição do profano ao sagrado sem perdas nem renúncias” ou “profano diretamente sacrificado”. Fernando G. Brumana e Elda G. Martínez, *Marginália sagrada*, Campinas: Editora da Unicamp, 1991, p.117.

¹⁵ José F. Miguel H. Bairrão, “Sublimidade do mal”, pp. 61-73.





leira que, de algum modo, são evocadas e resgatadas no culto. Desta maneira, o sujeito umbandista comporta personagens e símbolos de identificação que transparecem através de suas “entidades espirituais”, no caso dos “mídiuns de incorporação”, e através da recriação e resgate de um enredo de referência, até então, possivelmente não elaborado pelo participante comum. Justamente, portanto, sobre a inserção social e na própria história, bem ou mal articulada que a umbanda, a princípio, parece atuar. Os espíritos, além de serem “símbolos coletivos”, sociais, são também “símbolos pessoais” importantes.¹⁶ Cada integrante teria, a princípio, a chance de trabalhar aspectos de seu ser e de sua trajetória pessoal e social, independentemente de uma vinculação direta, do ponto de vista étnico e social, com os personagens do panteão. A premissa da inclusão, ao que parece, ressituia os sujeitos relativamente ao contexto social brasileiro, sendo a comemoração das “particularidades”, por princípio, realizada de maneira participativa e integrada à linguagem e aos simbolismos que a umbanda inclui em seu ritual e celebra.

O atendimento umbandista dificilmente se inicia e se limita ao momento do atendimento no terreiro, tendo frequentemente continuidade através das atividades rituais realizadas fora do espaço religioso. Uma orientação dada num terreiro umbandista, ao que parece, significa um novo sentido que deve ser incorporado e tomar forma realmente no corpo e na existência do participante, por meio das práticas rituais e simbólicas que lhe são passadas e que, aos poucos, são incorporadas ao seu dia-a-dia.

A umbanda comunica-se, sobretudo, através de manifestações corporais, gestuais, vivenciais e artísticas. Apresenta-se em ações e mensagens embaladas pela corporalidade da música, da dança e pelo uso recorrente de metáforas poéticas que impactam vivencialmente os participantes. Não obstante seja imediato o impacto estético e sensorial dos seus ritos, a intencionalidade subjacente às ações, entretanto, quando se alcança percebê-la, manifesta-se pelo encadeamento dos seus símbolos, que se revelam inteligíveis à medida que o interlocutor progressivamente se afina com a sua linguagem e sistema simbólico e passa a ser capaz de “senti-los”.

¹⁶ Gananath Obeyesekere, *Medusa's Hair – An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago e Londres: Chicago Press, 1981.



O que se quer sugerir, com este artigo, a partir de um estudo de caso, é que quando um médium participa de um ritual em um terreiro, tanto aspectos de sua vida e lacunas de sua história pessoal estão sendo ressignificados, quanto os da população por ele atendida, pelas vias da identificação simbólica propiciadas pelo culto.

Para discutir esta hipótese apresentam-se dados de pesquisa de campo realizada em comunidade umbandista do interior de São Paulo (Núcleo de Umbanda Sagrada Flecha Dourada), situada em Bonfim Paulista, Ribeirão Preto-SP.

Método:

A análise deste estudo de caso ocorre a partir do acompanhamento de diferentes momentos de interação da tríade: médium, espíritos de incorporação e consulentes. Esses momentos foram registrados em presença de um dos autores, durante rituais abertos aos frequentadores.¹⁷ Os acontecimentos foram registrados em folha de papel, havendo também a utilização de um áudio-gravador durante estes rituais. Em campo, um dos autores se posicionou na função de “cambono” (pessoa que auxilia as entidades espirituais da casa), o que permitiu acompanhar a interação dos espíritos com as pessoas de maneira próxima. O gravador foi usado para registrar apenas os pontos cantados e as falas de apresentação das “entidades”. O que foi dito pelos consulentes e os espíritos durante a interação era anotado em folha de papel. A figura do cambono tem regularmente nas mãos uma folha de papel, que serve para anotar os procedimentos rituais a serem realizados pelos consulentes em suas casas. A presença, portanto, de um dos autores (com roupas claras), ao lado da “entidade espiritual” da casa, com um bloco de papel na mão, não destoou do que regularmente ocorre num ritual de umbanda (e o auxílio – fazer anotações para os consulentes etc. – foi prestado como

¹⁷ Um termo de consentimento livre e esclarecido foi assinado tanto pelo sacerdote, quanto pelo médium participante. Antes de sua publicação as análises foram entregues a ambos, para que correções necessárias quanto ao conteúdo (analizado e observado) fossem realizadas. A identidade dos consulentes e a do médium foi mantida em sigilo. O projeto foi submetido e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto – Universidade de São Paulo.



regularmente se espera da pessoa que exerce esta função). O lugar do cambono é o lugar do aprendiz na umbanda. A proposta da pesquisa neste terreiro foi interpretada por um dos “guias” do sacerdote como um pedido de aprendizagem. Interpretação esta que leva à sugestão de ocupação deste lugar (do cambono), durante os rituais. O método da coleta de dados foi, assim, a observação participante.¹⁸

Foram realizadas entrevistas com os espíritos que prestavam os atendimentos e, quando havia a possibilidade, estas mesmas eram feitas também com seus consulentes. Durante a coleta, foi dada atenção tanto à linguagem falada, quanto aos elementos materiais usados e ao seu valor simbólico no contexto da umbanda ali praticada, assim como aos gestos e às letras das músicas rituais. Considerou-se tudo o que, de uma maneira geral, estivesse presente e fizesse parte de um enredo de referência e de caracterização dos espíritos e dos orixás, os personagens do panteão. O objetivo foi compreender, por meio da própria linguagem umbandista, os sentidos que estavam sendo produzidos nos rituais para a comunidade atendida. Compreender o “idioma” da possessão no seu sentido mais abrangente, além de uma comunicação verbal apenas, como diria Crapanzano.¹⁹

Por sua vez, os “guias espirituais”, cuja realidade ou estatuto ontológico não é objeto deste estudo problematizar, na estrita qualidade de instância de mediação entre o universo simbólico do culto e a população atendida, deram dicas ora metafóricas, ora através de atos explícitos, reveladoras do seu sentido e do significado das suas ações e orientações.

Como o predominante na linguagem umbandista não é a linguagem oral, mas uma enunciação corporal que integra a mensagem à ação e, assim, a experiência emocional ao corpo – quase sempre sem tocar diretamente a consciência a respeito do que se procura dizer –, para

¹⁸ Os frequentadores assíduos receberam as informações da pesquisa pelo sacerdote do terreiro e “conviveram” (em visitas frequentes) com um dos autores durante quatro meses, antes do início da coleta de dados. Este contato mais próximo durou dois anos. Uma das consulentes (do Caboclo Sete Caminhos) foi informada a respeito da realização da pesquisa antes de sua entrada para o atendimento. Neste caso, tratava-se de uma jovem universitária de passagem pelo terreiro pela primeira vez. Ela recebeu previamente as informações necessárias para ter sua participação incluída na pesquisa.

¹⁹ Vincent Crapanzano, “Mohammed and Dawia: Possession in Morocco”, in Vincent Crapanzano (org.), *Case Studies in Spirit Possession* (Canada: John Wiley e Sons, 1977), pp. 141-176.





entender o sentido das experiências descritas a seguir foi necessário explorar o conjunto de elementos rituais e simbólicos portadores e criadores de mensagens, tal como especificamente compreendido nesta comunidade. Isso se deu mediante a sua tradução privilegiada, por parte inclusive do sacerdote e médiuns experientes, para, em seguida, reconduzidos ao contexto da sua ocorrência, lograr vislumbrar os seus sentidos excedentes, mais pessoais, circunstanciais e inconscientes.

Quanto a estes, não houve a intenção de esgotar a sua repercusão subjetiva e, muitas vezes, nem sequer foi possível testemunhar um assentimento na plenitude das interpretações possibilitadas pelo dispositivo da possessão, uma vez que o objetivo foi tão somente apreender o *modus operandi* do ritual e da simbólica umbandista entre os intervenientes. A investigação em profundidade de um “tratamento espiritual” é possível, mas exigiria outro recorte metodológico, não centrado no levantamento e descrição dos meandros mediante os quais a umbanda impacta simbolicamente e procede interpretativamente, que é o que se visou com este estudo.

Resultados:

Os trechos de dados de campo apresentados foram colhidos entre os anos 2006 e 2007. O médium era então considerado ainda um iniciante na umbanda, tinha 36 anos, era solteiro, sendo o filho do meio numa família de três irmãos.²⁰ Tem ascendência árabe, libanesa, pela família

²⁰ A escolha de um médium “iniciante” ocorreu para que se pudesse observar se haveria uma relação entre os símbolos do ritual com a história de vida do médium. Entendemos que acompanhar um médium já plenamente desenvolvido (bastante integrado à linguagem ritual da umbanda) não permitiria apreender os “caminhos” iniciáticos da simbólica umbandista da mesma forma. Esta ideia, a respeito de médiuns iniciantes, surge da leitura do livro de Augras, que analisa a iniciação de filhos-de-santo no candomblé. Em *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô* (1983), a autora conclui que a iniciação no candomblé promove para os filhos-de-santo uma “maior compreensão de si próprios e melhor integração dos componentes de sua personalidade” (p.47) por meio da “feitura”, ou seja, de suas filiações aos orixás. Este médium, apesar de “iniciante”, era reconhecido e procurado pela comunidade deste terreiro por incorporar “entidades de cura”, como diziam os umbandistas. O termo “iniciante” refere-se, portanto, ao pouco tempo de sua participação efetiva como médium umbandista (há menos de um ano, em 2006). A confiança e o reconhecimento de seu grupo, entretanto, foram os motivos adicionais que nos levaram à realização do trabalho com ele.



materna, sendo que da família paterna não soube dizer muito, a não ser que teve uma tataravó ameríndia. O seu nome é de origem ameríndia, bem como os de seus dois irmãos, por seu pai ter mantido uma ligação, aparentemente perene, como ele diz, com essa raiz familiar. No entanto, o médium diz que histórias sobre essa tataravó, ele quase não ouviu contar. Considerava que a maior parte da herança cultural que ele carrega seria proveniente da família materna, libanesa, pela culinária e costumes por ele vivenciados e adotados no seu dia a dia.

O velho do pote

Apesar disso, no momento de sua inserção no terreiro, o espírito principal que “o iniciou” foi um “pajé de cura” da linha dos caboclos. Este pajé, segundo o médium, na “incorporação” traz consigo uma “aldeia indígena inteira” e repassa a ele “os valores e os rituais de uma antiga aldeia”. Marcas simbólicas de sua trajetória pessoal e familiar, relacionadas às raízes do lado paterno que aparentemente não lhe chamam muita atenção passam, portanto, por hipótese, por elaboração e são retomadas no espaço ritual.

Segue-se a análise de alguns trechos do atendimento prestado por essa pessoa, em transe, à população frequentadora do terreiro:

A menina da roseira

Uma criança (com aproximadamente 8 ou 9 anos) chegou acompanhada pelos pais e o pajé recebeu a queixa dela estar com dor de garganta.

O Velho do Pote (nome simbólico do pajé), após examinar a menina por um breve momento, pediu ao pai (que estava ao lado) para que ele desse à criança sementes de rosa branca para ela plantar. Disse que era para o pai ajudar, arrumando as sementes, mas que era a menina quem deveria plantar as sementes da roseira. Ela poria tudo ali, no lugar e ela deveria cuidar, enfatizou o espírito. O pajé pediu ainda ao pai que ele passasse sal grosso nas paredes do quarto da criança, no chão e embaixo da cama onde ela dormia. O Velho do Pote pediu também que as roupas, tudo ao redor dela, fosse frequentemente limpo e trocado. O pajé a benzeu e a menina foi embora.





Depois que o atendimento terminou, foi perguntado ao pajé o sentido da roseira branca. O Velho do Pote respondeu que as pessoas na família estavam precisando ver que a menina também era especial, que ela também poderia cuidar, ser responsável por algo e que era importante que a própria menina também sentisse isso, cuidando da roseira. Além disso, disse ele, a flor é algo que “enche os olhos de beleza”. “Tem a beleza da vida!”. O sal nas paredes era para limpar tudo o que estivesse ali.

Neste atendimento, foi sugerida uma reestruturação da dinâmica familiar e da atitude para com a criança como forma de tratamento. O significado dado pela entidade a sua dor de garganta foi, possivelmente, uma sensação de sufocamento por um excesso de cuidado dos pais. O Velho do Pote, nesse sentido, pareceu refletir o olhar parental de pouca capacidade e autonomia direcionado à criança e a investiu, através do gesto de plantar a roseira, de uma capacidade de crescimento e ascensão.

O espírito fez, assim, uma intervenção nos pais, para que eles não atrapalhassem o processo de desenvolvimento da criança, fazendo por ela além do necessário. Ou seja, o Velho do Pote pontua a necessidade de um limite no momento de ajuda para que a menina cresça saudavelmente. Pareceu propor, ainda, um processo de identificação da criança com a roseira. Nesse processo de cuidar de uma planta que possui em si “a beleza da vida”, a criança pode vir a se identificar e ver-se de maneira especial, bela, viva, para crescer também. Uma função de corte, libertadora do crescimento, foi colocada para a criança de maneira gestual e vivencial pelo espírito do pajé como método de cura.

O sal grosso nas paredes, com a roupa de cama e tudo o mais frequentemente limpo, reporta a uma estrutura (parede) limpa, a um cuidado, mais uma vez, sem excessos, saudável. Essa intervenção pareceu trazer novamente o estabelecimento do ambiente necessário para que a criança cresça e se desenvolva segura e saudavelmente. O sal grosso é entendido na cultura popular e na própria umbanda como um ingrediente de limpeza, que “descarrega” e tira o “mau olhado” (inveja, sentimentos de posse ou de cerceamento, que de alguma maneira inibem o crescimento, o “florescimento” alheio). Essa tarefa fora passada aos pais para que eles a realizassem. Os pais, ao tomarem contato com o sal, passam simbolicamente pela intervenção, na ação corporal, inclu-



sive, por eles realizada. Assim, tudo aquilo que assiste à menina, que a recebe e a ampara, estruturalmente colocado na cama, nos lençóis, na parede e nos próprios pais, fica devidamente limpo, “descarregado” e reorganizado.²¹

Uma jovem de luto

Uma mulher, com menos de 30 anos de idade, foi recebida pelo pajé. Ela havia recentemente perdido o pai. Quando chegou, sentou-se num banquinho à frente do Velho do Pote e permaneceu calada. Este, dizendo palavras que não se compreendiam, a princípio fez vários movimentos, com as mãos na direção e ao redor do corpo da jovem, sem, no entanto, tocá-la. Pediu, então, o seu pote²² de barro com água e para lhe trazerem água em dois copinhos, um para ele e outro para a consultante. Em seguida, perguntou a consultante o que ela sentia e ela queixou-se de dor nas costas. Depois de providenciados, a água e o pote, o pajé disse à jovem que ele encaminharia aquele que a acompanhava (naquele momento) para um bom lugar e que ela também ficaria bem. A moça, ao ouvir as palavras do pajé, olhou com cara de interrogação, demonstrando não ter entendido o que estava sendo dito a ela. Foi-lhe perguntado se ela havia perdido alguém recentemente e ela respondeu que sim, o pai. Foi-lhe explicado, então, que era sobre isso que o “guia” estava falando e ele confirmou com a cabeça.

O Velho do Pote, em termos umbandistas, se referia a uma interpretação implícita de “encosto” de pessoa familiar próxima. De espírito recém falecido que, na prática, pode equivaler, em alguma medida, ao

²¹ Quando há uma dificuldade a ser trabalhada, como neste caso, a indicação espiritual é sutil e a responsabilidade, embora atribuída também às pessoas envolvidas na situação, se dá de forma que o mau (olhado etc.) possa ser desfocado, deslocado para “energias ruins” não referenciáveis (presentes nas paredes do quarto, por exemplo, de forma a influenciar, vitimar, também os pais). A perspectiva social da doença na umbanda é discutida também por José Guilherme C. Magnani, em “Doença mental e cura na umbanda”, *Teoria e Pesquisa*, v. 40/41 (2002), pp. 5-23. Vincent Crapanzano discute a “responsabilidade compartilhada” (por males e doenças) no idioma da possessão em “Mohammed and Dawia”, pp. 141-176.

²² O objeto parecia um prato fundo, mas utilizamos a palavra “pote” por ser assim denominado e ser essa a compreensão de seu uso ritual (um pote mágico).



conceito “freudiano” de melancolia, “incorporação” patológica do morto pelo ego.

O pajé continuou fazendo movimentos no ar com as mãos. Jogou, então, a água que estava no copinho nas mãos da jovem mulher e, destas, a água foi caindo no prato de barro. Então pediu a ela que olhasse fixamente para a água dentro do prato e que se concentrasse na imagem que ele provocava. Além da água, havia resquícios de barro soltos no fundo, parecendo, pelo balanço da água que caía naquele momento, um rio de água límpida.

Passados alguns segundos, o Velho do Pote aconselhou-a a pegar uma flor branca e, com as pétalas, fazer um banho para jogar sobre as costas. Disse que o banho iria também ajudá-la a se sentir melhor. Em seguida, perguntou-lhe se ela queria dizer ainda alguma coisa. A moça lhe respondeu que não e, um pouco triste ainda, mas parecendo mais aliviada, agradeceu-lhe, levantou-se, e foi embora.

A água no ritual tem costumeiramente uma função de limpeza. O gesto de jogar a água sobre as mãos integra e produz no corpo a compreensão da ideia de limpeza e a água, ao descer, carrega a terra (argila), finalizando o processo. Tira-lhe das mãos, ou mais precisamente, mostra-lhe em ato que não está mais em suas mãos segurar o que já partiu, de certo modo libertando a consulente desse encargo.

A dor nas costas da moça foi interpretada pelo pajé como a presença do pai recentemente falecido, que não havia ainda seguido “o seu caminho” (mas o pajé se compromete a “encaminhá-lo a um bom lugar”). O Velho do Pote, ao anunciar o processo, refaz naquele momento a separação ocasionada pelo falecimento do pai, entretanto, de uma maneira mais tranquila, transmitindo uma mensagem de proteção e cuidado para com ela e o pai. O prato de barro, com a água que caía parecendo um rio de águas calmas, com as margens onduladas, evocando sensações de beleza, de limpeza e de reconforto (no qual ela fixava o olhar), possivelmente sublinhava esteticamente a tentativa de auxiliá-la nesse processo de desligamento mais tranquilo. A utilização da cor branca na umbanda remete à cor do orixá Oxalá. Oxalá é o pai de todos os outros orixás, que integra, no branco de sua cor, todas as cores da umbanda. Há um ponto cantado entoado neste terreiro que diz: “Oxalá é



pai, Oxalá é o rei, divino pai, divina força que me encanta, nos caminhos de Aruanda, sua luz é minha lei”. Em outros atendimentos, a cor branca foi descrita pelo pajé como a presença do “Pai das Alturas”, numa referência a Oxalá. Sugere-se, assim, nesse procedimento, o restabelecimento e sobreposição de luz no pai e de um “Pai de luz” nas costas da moça, por intermédio da utilização da flor de cor branca. Como se pôde perceber, os atos e gestos, que a princípio parecem sem sentido, quando compreendidos à luz do próprio sistema umbandista não apenas podem ter significados precisos, como também assumem o valor de uma sofisticação da intervenção “psicológica”.

Os gestos são carregados de sentidos. A linguagem verbal não costuma ser a principal forma de interação simbólica e meio de interpretação utilizado. Há, predominantemente, uma comunicação corporal, gestual e ritualmente simbólica, que pode levar a um reposicionamento da posição subjetiva, devido à vivência de símbolos, muitas vezes, sem que se tenha plena consciência de seus significados. A “cura”, portanto, de estados emocionais não necessariamente precisa passar pela consciência para o “tratamento” do consulente. A transformação do estado emocional inicial de um consulente é, geralmente, um processo lento. O consulente comprehende como foi interpretado e o tratamento a que se submeteu depois de viver algumas experiências particulares (por meio da realização de pequenos rituais, por exemplo). Ainda assim, não comprehende, muitas vezes, detalhadamente o caminho da reinscrição simbólica oferecida pelos rituais Umbandistas. Mas, vivencia o processo.

O Caboclo Sete Caminhos

Com o passar dos meses, um novo espírito desse médium passou a incorporar no terreiro e houve a oportunidade de presenciar a sua “chegada”. O seu nome, “Caboclo Sete Caminhos”. O caminho, de alguma forma sempre presente nos atendimentos do pajé, o Velho do Pote, volta a fazer presença nos atendimentos desse novo espírito ameríndio.

O Caboclo Sete Caminhos dança ao apresentar-se e, nos movimentos, sinaliza fazê-lo num ritmo de samba. Pronuncia trocadilhos de maneira ritmada, faz giros com o corpo e, ao cantar, parece tocar um pandeiro.





A apresentação desse caboclo se iniciou com ele dizendo:

Sete Caminhos veio aqui pra trazer a luz, trazer o manto de Nossa Senhora. O caboclo se põe à disposição da casa! Salve o caminho! Salve o caminho! Salve o caminho, mandou prosseguir! Mandou prosseguir! Ou, oooou, oooou, eeehh... O manto da Nossa Senhora te cura! Nos quatro cantos da sua vida! Daonde ti veio daonde ti vai. Ou, quem mandou girar fui eu, quem mandou girar fui eu... oooou, quem mandou girar... eeehh... . O caboclo estala os dedos.

Eh, Caboclo Sete Caminhos tá aqui pra trabalhar! Eh, Caboclo Sete Caminhos chegou! Eh, minha filharada!! Eeehhh... filharada! No chão ainda tem pé, viu, cabeça já voou! O Caboclo Sete Caminhos chegou pra dar passagem! Quem mandou ver, quem mandou já girar... oh... quem mandou girar... eeehh, quem mandou girar fui eu... quem mandou girar foi, Caboclo Sete Caminhos chegou! quem mandou girar fui eu... o caminho foi feito pra caminhar... foi feito o caminho pra caminhar.

Quem mandou girar, quem manda no “giro” ritual, no movimento corporal do médium, quem tomou “posse”, foi este caboclo. A cabeça do médium já voou, elevou-se às alturas do transe, permanecendo apenas o corpo físico, os pés do seu ser, ou será que o Caboclo Sete Caminhos, guerreiro de Ogum,²³ degolou os bloqueios que impedem o caminhar? Ou as duas coisas?

“Caminho”, no universo umbandista, é um significante que refere o ser próprio e o modo de ação intrínseco ao orixá Ogum, que preside aos caminhos.²⁴ O número Sete relaciona-se ao orixá Oxalá, que rege as sete linhas da umbanda. Os giros do Caboclo Sete Caminhos, segundo o sacerdote do terreiro, são a manifestação do orixá Ogum, “ordenador da vida e da criação divina e das vias evolutivas”. Nossa Senhora foi sincretizada com Oxum, orixá do amor, da beleza, da água doce, também presente nos atendimentos anteriores.

²³ A função de Ogum na umbanda se assemelha à de São Jorge, o santo guerreiro. Ogum, por meio “de sua espada, abre os caminhos” para “os filhos”. A cor da vela do orixá geralmente é vermelha e um dos seus principais elementos é a espada. Simbolicamente presente nos gestos de seus médiuns, a espada tem por função “cortar as amarras”, ou seja, os impedimentos “do caminhar”, restituindo, assim, “a ordem, a lei e a proteção”.

²⁴ Noção teórica retirada da psicanálise lacaniana, o significante não tem um significado a priori. Significa-se em cadeia com outros significantes. Jacques Lacan, *O seminário. Livro 5: as formações do inconsciente*, Rio de Janeiro: JZE, 1957- 1958/1999.





A noiva triste

O primeiro atendimento acompanhado foi o de uma moça de 27 anos de idade. Ela aproximou-se do Caboclo Sete Caminhos e em pé, à frente dele, permaneceu calada. O caboclo fez giros com o corpo, dançando à frente dela. Depois de fazer isso por um tempo e repetir alguns dos dizeres acima, parou, pôs a mão sobre a cabeça dela e recomeçou a dizer que existem “muitos caminhos, vários caminhos que podem levar ao Pai das Alturas”. Que dependia apenas dela escolher aquele que ela achasse melhor. A escolha seria dela. Repetiu várias vezes que o caminhar só acontece caminhando. Que o caminho é feito para caminhar. Fez trocadilhos, até que disse: “caminhe filha, que quem sabe um dia todo mundo senta junto numa mesa, nem que for pra comer farofa”.

Nessa hora, a jovem mulher chorou e os trocadilhos com o caminho e o caminhar e os giros iniciaram-se novamente. O Caboclo Sete Caminhos parecia querer transmitir força à consulente com os seus movimentos. Quando ela chorou, ele foi enfático e incisivo, girando mais rápido e de maneira mais firme, se pronunciando, entretanto, ao mesmo tempo, de forma empática com o choro dela. Assim que a moça se acalmou, ele lhe disse que o “Pai das Alturas”²⁵ a estava auxiliando em seu caminho e ela foi embora.

Em conversa com a consulente, ela relatou que tem buscado uma religião para frequentar e que admirava a forma dos umbandistas reunirem-se, ao final de cada gira, em torno dos alimentos. A consulente disse que admirava principalmente o espírito de comunidade e a simplicidade com que as pessoas faziam isso. Com relação à escolha religiosa da consulente, o Caboclo Sete Caminhos afirmou que ela encontraria seu lugar ao procurar, ou seja, no próprio caminhar. A importância da experiência vivencial para que se compreendam as escolhas, ou da implicação pessoal nas escolhas, novamente é sugerida.

O caboclo, por sua vez, por meio do cantar e do dançar, por uma dramatização estética sublinhou-se como “caminho”. Veio na qualidade

²⁵ Oxalá é o pai de todos na umbanda. A imagem dele neste altar é a de Jesus Cristo com os braços abertos, usando vestes brancas. Sua principal função é restituir a fé (segundo esta comunidade); a cor da vela é branca (cor que integra todas as linhas da umbanda), e sua principal atribuição (pela força do sincretismo) é “trazer a Luz do Pai das Alturas”.



de Ogum para abrir caminhos e, nos giros, induzir à ação. Segundo o sacerdote, “dar movimento é um fator do orixá Iansã, orixá dos ventos e tempestades”.

O choro da moça foi possivelmente um indício de captação de seus sentimentos presentes ali, naquele momento, a ponto de poder, por intermédio da mediação do espírito, dar-lhes vazão. A função ser vista ou perceber-se vista pode ter estado presente. A boa interpretação vem de um deciframento no qual o sujeito se reconhece, e que o leva a reavivar-se, fá-lo “mais ser”.²⁶ O Caboclo Sete Caminhos sinalizou o desejo de simplicidade e de união da consulente, ao dizer “*quem sabe um dia todo mundo senta junto numa mesa, nem que for pra comer farofa*”.

Depois de terminado o ritual, essa pessoa contou que recentemente tinha enfrentado problemas na organização do jantar de comemoração de seu noivado, por sua futura sogra não ter simpatizado muito com a novidade do noivado. Uma informação que permitiu traduzir num significado e contexto biográfico específico o comando significante do caboclo, “caminhe, ande, coloque-se em movimento”, bem como, talvez, o choro no momento da frase “*quem sabe um dia todo mundo senta junto numa mesa, nem que for pra comer farofa*”.

O Preto-Velho

A última entidade acompanhada deste médium foi o Preto-Velho, até o momento de conclusão da coleta de dados, ainda sem nome. Os pretos-velhos, na umbanda, têm a função de ajudar os consulentes, trazendo paciência, sabedoria, simplicidade, humildade e resignação diante do sofrimento e das dificuldades inevitáveis da vida, como forma de alcançar a superação. São interpretados geralmente como espíritos de escravos que “sofreram muito”, mas que, no panteão umbandista, ressurgiram como “entidades muito elevadas, espiritualmente de muita luz”.

Segundo o médium, “este preto-velho não é brasileiro e não mor-

²⁶ [...] no ouvir o sentido em “mim” suscitado pela ação do saber há um a mais de ser [...]. Para ouvir sentido, o eu tem de ser – isto é, tem de se fazer sentido. Afinal, ao constranger a anuir que se escuta, ao banhá-lo em sentidos o Outro faz eu ser [...]. José F. Miguel H. Bairrão, *O impossível sujeito: implicações da irredutibilidade do inconsciente*, São Paulo: Edições Rosari (Babel da Psicanálise), v.II, 2004.



reu no Brasil”. Relatou que essas informações “ele sentiu durante a incorporação”. Mas, não soube dizer também de onde o Preto-Velho veio ou onde ele morreu. O Preto-Velho narrou que “ele sofreu muito, foi caçado, amarrado em uma árvore” e teve as duas pernas cortadas do joelho para baixo. Ali, ele teria permanecido “com os braços atados para trás durante alguns dias, tendo os seus olhos comidos por formigas”. No entanto, “conseguiu escapar da árvore e foi viver na mata”, onde apesar das dificuldades, “sobreviveu”.

Esta segunda parte do relato “autobiográfico”, comum nas narrativas umbandistas, refere-se ao tipo de cenário natural a que se “transportou depois da morte”, revestido de valor simbólico. A solução de continuidade parece ser uma forma de o culto reafirmar a inexistência de ruptura entre vida e morte ou, mais propriamente, a continuidade da vida além da morte.

O Preto-Velho revela a sua linha de pertença ao panteão nessa história, ao que sublinha a passagem “a elevação de seu ser à luz”, após um episódio trágico, semelhantemente às narrativas típicas da maioria das entidades da linha dos pretos-velhos.

Em contraste com as entidades caboclas do médium (Sete Caminhos e Velho do Pote) que sublinham afirmativamente o “caminhar” e a “luz” do “Pai das Alturas”, ele destaca as mesmas qualidades pelo drama da sua falta concreta. Na qualidade de preto-velho, espírito sublime e elevado, a entidade pôs em posição de destaque o ver e o caminhar, neste caso, por meio de um contraste e inversão, que ainda mais sublinha a importância dessas ações. Apresentou-se comportando cegueira e ausência de pernas, entretanto, torna-se luz e caminho ao “sobreviver” a falta de pernas para caminhar e a falta de olhos para enxergar. Um exemplo de superação e de resistência que sobrevive e se fortalece mediante, e independentemente, do tipo de “imputação” sofrida.

A afirmação de pertença da entidade à linha dos pretos-velhos encontra-se, assim, em intersecção narrativa com a mesma natureza simbólica das entidades do médium anteriormente apresentadas. O seu “parentesco” metafórico com os caboclos marca-se, igualmente, no fato de se apresentar como espírito residente na mata, para onde, conforme a vocação do simbolismo umbandista – que expressa o inexpressável na forma de paradoxos –, teria ido “viver depois de morrer”.





Estatueta do Preto-Velho, cego e sem as pernas (esculpida pelo médium)





Na incorporação do Preto-Velho, este médium diz que “aprendeu”, de maneira corporal e vivencial, por uma perspectiva do Outro (espírito da umbanda), os valores de superação, crescimento, fé, benevolência e resignação, pertencentes à linha dos pretos-velhos.

Ressaltou que não teve contato algum com a cultura ameríndia na sua formação, destacando a predominância da influência árabe na sua história. Ele sente-se árabe. A umbanda, contudo, funciona de forma inclusiva, atuando nos vínculos e na filiação. Ele possui nome ameríndio e teve uma tataravó ameríndia de quem quase não ouviu falar. A umbanda permite a ele, na figura do pajé, principalmente, uma oportunidade de elaboração de elementos ameríndios, legítimos ou não, mas até então pouco assimilados.

O médium encontrou características na umbanda que o identificaram à religião. Ele expressou que “a musicalidade enriquecida da umbanda pelo toque cadenciado dos atabaques, os pontos cantados, enfim, toda a ‘batucada’, foram imediatamente apreciados” por ele que, na sua formação pessoal, tem gosto acentuado por música de raiz, tal como o samba. O Caboclo Sete Caminhos se apresentou com um ritmo aproximado.

Segue um exemplo de atendimento deste preto-velho.

A mulher da pimenteira

O Preto-Velho, “cego”, utilizava-se do olfato para perceber e aproximar-se das pessoas nos seus atendimentos. As qualidades perceptivas sensoriais das entidades e os efeitos que elas produzem, ao que tudo indica, são fatores importantes, valorizados e frequentemente estimulados na umbanda. Tanto assim, que há o uso profuso de banhos de ervas (a serem tomados em casa), a utilização de cores variadas (na vestimenta, apesar do branco usado pelo médium umbandista, há “guias” – colares – e adereços coloridos, e no uso de velas coloridas nos “pontos riscados”),²⁷ cheiros (de flores e de ervas, defumadas ou frescas) e outras formas de estimulação sensorial, tais como a música, andar com os pés descalços, etc.

²⁷ Escrita simbólica feita com riscos e imagens pelos espíritos do panteão. É riscada com “pemba” (giz branco) no chão, ou seja, no “ponto” onde eles se fixam para os atendimentos. Por isso, o nome “ponto riscado”.





Este preto-velho cheirava as pessoas, as roupas, ao começar a atendê-las. Ao que uma mulher se aproximou, trazendo algumas peças de roupas de sua família, ele cheirou as roupas e disse à mulher que elas estavam cheirando “podre”. Afirmou que era preciso mudar o cheiro de sua casa porque aquele “não atraía coisa boa”. Pediu então para a mulher ir até à pimenteira que ela possuía em sua casa, moer a pimenta, colocá-la na água e jogar aquela água por todos os cantos da casa. Mencionou também algumas dores físicas que a mulher possuía, descrevendo-as para ela. Depois contou a sua “biografia” à mulher. O médium relatou que, ao se referir à cegueira, o Preto-Velho falou de uma forma que lhe causou emoção, ao pronunciar frases tais como, “no lugar da luz do sol, veio a escuridão”.

Ao contar a sua “história” a essa consultante, o Preto-Velho poderia estar lhe dizendo que ele entende de decomposição (cheiro ruim). Ele sofreu decomposição ao ter as pernas cortadas e os olhos comidos. Do mesmo jeito que abertamente falou sobre o cheiro ruim, se posicionou de maneira empática, estabelecendo uma relação de simetria com a consultante, como forma de apoiá-la e auxiliá-la para tocar nos seus próprios ferimentos.

A podridão do cheiro que o Preto-Velho assinalou pode ser indício de podridão de feridas mal cuidadas, presentes na história de vida da mulher, que ele traz à tona com a intenção de tratá-las.²⁸ Ele se põe disponível para ajudá-la a valorizar suas qualidades e recuperar a confiança e a capacidade de superação diante das dificuldades da vida. O uso da pimenta é, possivelmente, mais um recurso para sua recuperação, pela introdução de um novo aroma em sua vida.

A pimenta, além de servir de tempero, na umbanda é ligada aos Exus,²⁹ entidades “da linha de esquerda”, geralmente responsáveis por “des-carregar as energias mais densas” e por fazer a proteção das pessoas.

²⁸ Este exemplo mostra o imbricamento na Umbanda entre experiência sensorial e produção de sentido (vivências corporais como intrinsecamente significantes). Considera-se, sob certo sentido, menos importante a veracidade ou não (do mau cheiro da roupa), já que o objetivo desta intervenção pareceu ser uma abertura para a simbolização de feridas, sobretudo, existenciais.

²⁹ Cada espírito, linha de entidades ou orixá, tem bebidas e alimentos específicos que lhe são atribuídos. Há ervas, peças de vestuário, tais como as “guias” (colares), dentre outros elementos rituais (cachimbos, charutos etc.), que compõem simbolicamente os personagens



Simbolicamente, portanto, jogar a pimenta pode significar transformar o ambiente. Além disso, ao pedir para a conselente moer a pimenta (colocá-la na água etc.), há a indicação, como em todos os outros atendimentos, de que para a transformação na vida de uma pessoa acontecer esta precisa agir na mesma direção. Talvez seja por isso que a umbanda frequentemente passe pequenas “tarefas” aos conselentes, tais como: plantar uma flor, fazer um banho, acender uma vela, jogar pimenta etc. A mulher, ao lavar a casa com o preparo de pimenta e água, tem a chance de sensibilizar o seu corpo, acrescentando novos ares a sua vida e à de sua família. A pimenta foi usada, possivelmente, de uma maneira estimulante para esta pessoa que poderia estar a encarar a vida de uma maneira (obscura) depressiva.

Discussão

Muito da reflexão alcançada a respeito da comunicação dos espíritos na umbanda se tornou possível por meio da análise recorrente de vivências também transferenciais.³⁰ A compreensão dos sentidos que estavam para além do verbal, ou seja, dos sentidos estéticos (gestuais e corporais) propostos, ocorreu mediante a ocupação de um lugar, inclusive, de “participante observador”. Ao final dos “passes”, o “cambono” é cuidado pela entidade espiritual da casa, que ele auxiliou durante o ritual. Deixar-se cuidar por essa linguagem permitiu a apreensão de importantes aspectos a respeito da comunicação e do tratamento dispensado à população pelos espíritos. Tal como observado por Michael Lambek em outros rituais de possessão, “os espíritos não causam apenas impressões, eles moldam as experiências”.³¹ Este autor afirma que, por meio da mediação e do diálogo, pela proximidade permanente com os espíritos e:

do panteão. Cada “composição espiritual” associa-se, de diferentes maneiras, aos orixás e outras linhas do panteão. Não há um padrão, embora haja uma estrutura adotada pelos terreiros para a interpretação desses personagens. Para efeito de análise, devido à complexidade da simbólica umbandista, apresentamos os significantes que se repetem e na sua relação com a “teologia” adotada neste terreiro.

³⁰ A transferência é um operador psicanalítico fundamental para o procedimento de análise e que serve para sublinhar que todo o ato significativo pressupõe uma interpretação de quem diz e a quem é dito para além da observação objetiva. Em Jacques Lacan, *O Seminário. Livro 8: a transferência*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

³¹ Michael Lambek, *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte*. Cambridge University Press, 1981, p 3.





(...) através de sua generosa tutela, eu aprendi muito sobre a riqueza simbólica, o humor e a compaixão, habilidade e sensibilidade que os espíritos evocam com maestria (...) o objetivo é reduzir a estranheza das construções simbólicas de outros povos sem com isso sacrificar as suas riquezas e complexidades. (tradução dos autores)³²

Neste sentido, embora seja difícil explicitar como se seleciona e ao que especificamente se deve dar ênfase para alcançar os sentidos produzidos nestes rituais, já que não há um padrão e não se sabe de antemão o que está sendo proposto, conforme discute Lambek:

Em um estudo deste tipo não há grandes rupturas entre os materiais descritos, a análise e as interpretações; num nível mais acentuado, a ordem de apresentação em si sugere a interpretação. A forma que emerge é para corresponder, de um modo geral, a interpretação tal como defendida por Ricoeur, que sugere que da compreensão mais simples, por meio da explicação, chega-se à compreensão do conhecimento em pauta' (tradução dos autores).³³

Os elementos da possessão “são parte de um coerente ‘sistema simbólico’, que pode ter um efeito profundo”, na interpretação e organização das experiências dos membros de um grupo ou sociedade.³⁴ O comportamento na possessão “é mediado por estruturas de pensamento e modelos culturais”, sendo os espíritos, antes de qualquer coisa, “elementos incorporados da cultura periférica, do passado e das culturas ‘intrusas’ e de ‘vizinhança’ combinadas de uma maneira, ao mesmo tempo, intrigante e surpreendente”. Coletivamente, a possessão transforma “os detalhes da história que não estão inteiramente compreendidos, em estruturas atemporais”.³⁵

Se “o transe é simbolicamente ordenado e a possessão pode ser um sistema de pensamento, interpretação e de expressão com uma estrutura interna coerente e independente das dinâmicas biológicas e ‘psicológicas’ humanas”,³⁶ o que parece prevalecer e se sugere, com base

³² Michael Lambek, *Human Spirits*, p. 5.

³³ Michael Lambek, *Human Spirits*, p.11.

³⁴ Michael Lambek, *Human Spirits*, p. 5.

³⁵ Michael Lambek, *Human Spirits*, p. 9.

³⁶ Michael Lambek, *Human Spirits*, p. 10.





nas análises realizadas, é a oportunidade ímpar, na umbanda, para elaboração de reminiscências históricas concomitantemente, *subjetivas* e *sociais*:

(...) os detalhes da superfície das estruturas mudam de acordo com uma estética local de trabalho voltada para o material histórico. Mais ainda, os conflitos da história são travados, por assim dizer, nos corpos dos indivíduos. Esses indivíduos podem também ser capazes de reorganizar e reorientar os detalhes do passado a partir de suas perspectivas e personalidades. (...) Argumenta-se que não só os médiuns são psicologicamente normais, mas que a possessão em si está integrada à vida social. A possessão tem uma forma cultural relativamente autônoma, distinta dos estados subjetivos e das condições sociais mais imediatas de seus médiuns. (tradução dos autores)³⁷

Dado seu caráter de elaboração de experiências históricas,³⁸ a utilidade maior para a possessão talvez seja considerá-la como “um sistema de comunicação”, um “novo tipo de texto”,³⁹ mas *que induz ao movimento*. Justamente sobre esta indução e recriação de experiências e sentidos é que estaria sua principal contribuição, no âmbito da promoção da saúde.

Em relação às recorrentes distinções teóricas entre o homem e o social, de acordo com a teoria psicanalítica de Lacan é importante ressaltar que Bairrão defende que se:

(...) o inconsciente é uma parte em falta no discurso concreto, essa parte em falta pode ser mapeada pelas partes efetivamente proferidas. Sempre expressa alguma verdade do sujeito, que deixa de ser referido a uma interioridade psíquica, pois os signos circulam socialmente. (...) Além de não dito ou mal dito, algum ou vários dos seus significados (...) cifram-se e decifram-se no processo da sua dicção (não necessariamente feita com os meios da linguagem verbal, pois dizer não se resume a falar). A narrativa do inconsciente pressupõe interlocução. Embora possa descrever ou re-elaborar uma história pessoal, os meios a que se prende são

³⁷ Michael Lambek, *Human Spirits*, pp. 10-12.

³⁸ Jeannette Marie Mageo, “Spirit Girls and Marines: Possession and Ethnopsychiatry as Historical Discourse in Samoa”, *American Ethnologist*, v. 23, n. 1 (1996), pp. 61-82.

³⁹ Lambek, *Human Spirits*, pp. 11-2.



públicos (signos) e dialógicos. É surpreendente que não se tenha extraído desta definição semiótica do inconsciente as consequências óbvias para uma re-concepção da psicanálise em termos sociais, uma vez que Lacan deixa de entendê-lo como representação inconsciente privada (...) e passa a pensá-lo como efeito de significância, efeito de significantes. A idéia freudiana de toda a psicologia ser eminentemente social é retomada de uma maneira não presa ao psiquismo, abordada concretamente pela forma, pública, da linguagem.⁴⁰

Se a linguagem parece ser um elo da relação de implicação do homem com o social passível de análise, a interpretação, por sua vez, pode ser alcançada através não apenas do proferido como também das partes em falta.

No processo de “desenvolvimento” do médium, os significantes “caminho” e “luz” tomaram forma e localizaram-se em diferentes posições: foram apreendidos nos “passes” de todas as entidades deste médium por meio dos atos e gestos do Caboclo Sete Caminhos (apresentou-se pronunciando “caminho” e disse “cabeça já voou”, em identificação com o orixá Ogum). Este caboclo trouxe a palavra “caminho” também em seu nome. Ressaltaram-se pela sua ausência na narrativa e criação da estatueta do Preto-Velho. O Preto-Velho, para falar da cegueira, recorreu à falta de luz de maneira poética, criando um efeito estético, de forma a trazer a “luz” e a “abrir os caminhos” para novas criações de sentido na vida dos consulentes. A “cegueira” e a “falta de pernas” apareceram como uma forma de mais validar a sua posição (sua capacidade de superação) discorrendo, assim, sem o dizer (de maneira humilde, qualidade dos pretos-velhos), a respeito da importância da sua “luz”. Foi pela intersecção de significantes, no seu sentido mais amplo, ou seja, não apenas reduzido a palavras, que o Preto-Velho se disse, portanto, preto-velho.

Os significantes “luz” e “caminho” da linguagem umbandista mostraram-se portadores não de um texto literal, sem cor e nem sabor. Ao contrário, por meio de suas mais variadas composições (cadeias), os significantes se mostraram letras:⁴¹ materializaram-se em movimentos

⁴⁰ Bairrão, “A escuta participante”, p. 442.

⁴¹ Segundo Bairrão, torna-se letra significante com “corpo” espacializado, que se oferece ao olhar e aos sentidos em geral. Bairrão, *O impossível sujeito*, p. 208. Desenvolvimentos do



(incorporados aos gestos e às ações rituais do médium em transe), impactaram esteticamente (por meio dos pontos cantados, em sons, letras e ritmos; estavam presentes nas danças, nas metáforas usadas e na criação da estatueta da entidade preto-velho). Por meio desses enredos criativos, os significantes traduziram-se em conteúdos emocionais (sensíveis) para seus consulentes. Seguindo o rastro dos significantes “luz” e “caminho” foi possível vislumbrar, com o auxílio interpretativo da comunidade, os “caminhos” da simbólica umbandista e um pouco de sua “luz” na criação dessas redes de sentido.

Na umbanda, a significância de divindades como os orixás Ogum, Oxalá etc. pode estar presentificada em formas não estritamente humanas, mas, mais ou menos antropomorfizadas, presentificáveis nas plantas, nos sons, nas palavras, acontecimentos e formas as mais variadas, que comportam, por sua vez, os enredos de referência de seus personagens – os orixás e as entidades espirituais – do seu panteão. O espiritual, o divino, presentifica-se por meio do entrecruzamento significante, de forma a parecer revelar ao sujeito uma mensagem que especificamente lhe foi dirigida. Quando isso ocorre, o sujeito não apenas vivencia um novo sentido de si mesmo, como também se vivencia, por um instante, como “mais real” do que o costume, e o processo de transformação identitária possivelmente opera.⁴²

De acordo com a teoria lacaniana, os significantes que inscrevem o sentido do ser sujeito, suas marcas identitárias, ao serem reditos, acrescidos ou recompostos, poderão compor novos sentidos de si. Nas comunidades umbandistas, as relações entre as pessoas se constroem mediadas pelos espíritos e esses mesmos espíritos permitem a cada sujeito, tanto aos médiuns como aos consulentes, a eventual reformulação de aspectos de seu próprio ser. Da mesma forma como na teoria lacaniana o significante pode alojar-se no corpo e encarnar-se em toda forma de produção e criação humana,⁴³ para Marc Augé, o símbolo, operado na

tema também podem ser encontrados em Fabiana Sampaio Pellicciari, “Estudo da significância do corpo na umbanda: limites e possibilidades de aplicabilidade de alguns conceitos lacanianos” (Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, 2008).

⁴² Bairrão, *O impossível sujeito*, pp. 197-217.

⁴³ “Esses elementos, descoberta decisiva da lingüística, são os fonemas [...] pareamentos diferenciais necessários ao discernimento dos vocábulos numa dada língua. [...]





forma dos deuses, põe em movimento um constante processo de conceituação e transformação de sentidos e da experiência, dado na relação com os próprios deuses:

O deus, em suas inumeráveis atualizações, é sempre parte ativa, de modo muito literal, no dispositivo do conjunto onde figuram outros deuses. Mas ele é igualmente constitutivo da identidade humana individual e esta lhe confere, proporciona em troca, um algo a mais de realidade.⁴⁴

Há um pouco da realidade dos deuses que vive no sujeito e um pouco da realidade do sujeito que vive nos deuses. As trocas e as atualizações dos deuses são, segundo esse autor, formas do homem constituir-se identitariamente em relação ao Outro.

Os deuses balizam o universo do simbólico entendido como sendo o seu conjunto e, são concomitantemente, a passagem para ir de si ao outro, para o homem viver socialmente. Augé acrescenta que a relação do sujeito consigo mesmo é mais problemática do que a relação com o outro. Além da relação do sujeito com os outros passarem pelos deuses, acrescenta que a relação consigo próprio, no contexto africano que ele estudou, também passa pelos deuses. De certo modo, é algo do mesmo gênero que esta pesquisa permitiu perceber numa religião afro-brasileira como a umbanda.

Não afirmamos com essas correlações com a psicanálise lacaniana, ou outra abordagem teórica que seja, qualquer literalidade que explique por si só “a real natureza” do fenômeno de possessão. Não se trata, assim, de reduzir o fenômeno, mas apenas de exprimi-lo por meio de uma “escuta dialógica” que ressalte essas experiências. O aspecto mais importante deste estudo de caso talvez tenha sido a possibilidade de sinalizar, por meio da análise da cadeia e dos efeitos significantes, que num terreiro “o que atinge *muitos* é crucial para *um*, o que afeta *um* circula em *todos*”.⁴⁵

presentificam validamente o que chamamos de letra, a saber, a estrutura essencialmente localizada do significante” (pp. 504-505). Jacques Lacan, “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud”, in *Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1957- 1958/1998. Consultar também Bairrão, *O impossível sujeito*, pp. 206-207.

⁴⁴ Marc Augé, *Le Dieu Objet*, Paris: Flammarion, 1988, p. 11.

⁴⁵ Bairrão, “A escuta participante”, p. 443.



A sequência e o acompanhamento do processo de “desenvolvimento” deste médium de nome ameríndio permitiram perceber processos de elaboração em circulação nos atendimentos por meio dos atos, histórias e rituais simbólicos dos mais diversificados. Estas composições pareceram conferir ao outro uma possibilidade de apreensão de si que, embora por vezes fosse pouco explícita na intenção, possibilitava aos consultentes a vivência de suas interpretações. A atuação na umbanda mostrou-se em ato, em fazer e agir numa determinada direção. Nenhum problema foi tratado de forma padronizada durante o culto, sendo cada momento de interação um momento único, diferente do anterior. As mudanças, por menores que fossem, ganhavam nos encontros posteriores novos significados em função do momento anteriormente vivenciado.

O terreiro ajuda e se compromete a cuidar dos consultentes à medida que orienta, espelha, acolhe e propõe práticas corporais que levam a um reposicionamento físico e emocional diante das circunstâncias da vida. Escolhas ou processos de mudanças na vida destes consultentes podem receber suporte, sendo acompanhados pelos “guias” do terreiro. A prática ritual pede, entretanto, um comprometimento corporal para que haja um redirecionamento da pessoa. As emoções são conjuntamente trabalhadas e canalizadas nesse processo. O contato com elementos materiais variados utilizados durante as práticas (tais como ervas, frutas, bebidas, as “oferendas” que formam imagens com texturas, cheiros e cores) apura e trabalha a sensibilidade, importante na experiência místico-religiosa umbandista. “A limpeza e a energização do corpo” através de banhos de ervas e práticas rituais diversas, associadas aos simbolismos dos “orixás”, tem por função simbólica reposicionar os consultentes para o cotidiano da vida.

Pôde-se perceber com o tempo que a saúde, assim como a doença, é vista no rito umbandista como consequência de um complexo de fatores. Na umbanda, ao mesmo tempo em que uma pessoa está saudável sob alguns aspectos, frequentemente precisa de cuidados sob outros. Uma divisão entre saúde e doença de maneira delimitável nem sempre é encontrada no rito umbandista, sendo ambos os estados vistos como um contínuo de um processo dinâmico. Segundo os umbandistas, os estados de saúde e de doença estão diretamente relacionados às



atitudes, aos pensamentos e às ações cotidianamente praticadas. Cada um, para manter-se num equilíbrio saudável, precisa estar frequentemente em processo de “limpeza e movimentação”. Uma menor incidência de doenças dependeria, assim, de uma continuidade do cuidado para com os aspectos físicos, “espirituais” (emocionais) e éticos.

O enfoque dado num terreiro umbandista parece ser a promoção da inclusão social a partir de um processo de filiação e de inscrição grupal e comunitária. As dores físicas, quando aparecem, são abordadas pelos “guias” de maneira que sejam tratadas também pela medicina. As mesmas recebem, entretanto, frequentemente uma interpretação do terreiro que remete concomitantemente à reinscrição social, familiar e alcança o estado emocional do consultante. Dessa forma, a intervenção umbandista segue uma proposta de atendimento e cuidado para com as dimensões ditas “espirituais” da pessoa, embora possa ser percebida a importância e a inclusão do corpo, sendo este abordado de maneira congruente à organização, à linguagem e à funcionalidade umbandistas. Sinaliza-se, neste trabalho, portanto, a importância da dimensão social na perspectiva adotada pela religião no tratamento e atenção à saúde dos participantes.

Considerações finais

Se neste estudo de caso foi possível visualizar um pouco da luz e dos caminhos da simbólica umbandista, há muito ainda a ser investigado nos rituais de possessão da umbanda. Percebeu-se que os conteúdos simbólicos de influência ameríndia (pouco elaborados da narrativa biográfica do médium) ganharam, no terreiro, expressão por meio das figuras do pajé e de suas entidades caboclas ligadas à mata (ainda que se tratasse de um preto-velho).⁴⁶ Esta linguagem de inscrição e reinscrição simbólica e histórica (pessoal e coletiva) se enuncia, na umbanda, de maneira

⁴⁶ Os significantes luz e caminho, além de serem atribuídos aos orixás Ogum e Oxalá, conforme o terreiro em questão nos sinalizou, são recorrentes nas narrativas dos caboclos da umbanda de um modo geral, segundo análise de Raquel Redondo Rotta, “Espíritos da mata: sentido e alcance psicológico do uso ritual de caboclos na Umbanda” (Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 2010).



principalmente corporal, metafórica, estética, integrando os gestos e os atos rituais na produção de dizeres (mensagens).

A umbanda tem implicitamente como proposta atuar por meio de métodos aparentemente simples, os quais, entretanto, oferecem suporte emocional, movimentam os sentidos circunstanciais e acarretam mudanças no estado das pessoas inicialmente apresentado. As orientações, além de variarem em função do tempo e do momento do consulente, variam em função da composição simbólica do “guia espiritual”. O sujeito é entendido na umbanda como parte constituinte e que se constitui numa rede de relações. É através da responsabilização, do acolhimento e do espelhamento subjetivo nesta rede que a religião atua, utilizando como linguagem seu conjunto de símbolos e valores. A vivência desse processo, útil ou não, permite aos médiuns e consulentes a elaboração de suas experiências e a abertura para a criação de novos sentidos para suas vidas.

 *Texto recebido em 05/07/2010 e aprovado em 20/01/2011* 



Resumo:

Na Umbanda, os espíritos se apresentam por meio de narrativas metafóricas indicativas de sua posição e de sua afiliação míticas. Os símbolos umbandistas, manifestos nos rituais, operam tanto sobre os consultentes quanto sobre os médiuns e, no caso destes, tornam-se poderosos efeitos identitários. O símbolo está em toda a forma de comunicação verbal e encontra-se também nas formas de comunicação não verbais. Para averiguar o alcance e o impacto da simbólica umbandista, recorreu-se à análise de significantes presentes nos atendimentos e colocados em ação durante os rituais. O artigo discute momentos de interação ritual para evidenciar como a dimensão simbólica de gestos e atos corporais produz processos de reintegração e de re-significação de histórias pessoais e grupais

Palavras-chave: Etnopsicologia – Umbanda – possessão – comunicação não verbal.

Abstract:

In the Umbanda religion, the spirits appear through metaphorical narratives, which indicate their positions and their mythical affiliations. Symbols manifested in rituals operate over both consultants and mediums and, in the latter case, become powerful identity effect. The symbol exist in every form of verbal communication as well as in non-verbal communication. In order to grasp the scope and impact of Umbanda symbolic system, the author resorted to an analyses of the signifiers present during consultation and put into action during rituals. The article discusses the moment of ritual interaction, in order to show how the symbolic dimension of Umbanda revealed by gestures and by body actions produces processes of reintegration and ressignification of personal and collective stories

Keywords: Ethnopsychology – umbanda – spirit possession – nonverbal communication.

