

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

**OBSESSÃO E MODERNIDADE:  
UM ESTUDO DE CASO SOBRE CULTOS  
AFRO-BRASILEIROS EM BRASÍLIA**

**JOSÉ MARINHO DOS SANTOS NETO**

DISSERTAÇÃO APRESENTADA AO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
ANTROPOLOGIA SOCIAL DA UNIVERSIDADE  
DE BRASÍLIA, PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE  
MESTRE, SOB A ORIENTAÇÃO DO PROFESSOR  
JOSÉ JORGE CARVALHO

BRASÍLIA

1993

A Solange, amiga  
e companheira.  
A Jorge na Aruanda.  
A meus pais.

"Somos um conglomerado de  
nomês, que determinam as  
múltiplas possessões que nos  
compõem, personificando  
nosso mais-que-um."

Emílio Rodrigué

## Agradecimentos

A aventura intelectual que gerou esse trabalho começou há mais de uma década. Devo a ela múltiplos empreendimentos, tanto profissionais quanto pessoais e afetivos, conjunções e disjunções, realizações e rupturas. Gostaria de agradecer pelo menos aos que me permitiram compartilhar de suas vidas, e que se envolveram nesse trabalho.

A meu orientador José Jorge Carvalho, cuja inesgotável paciência com minhas hesitações, e atenção às minhas dúvidas, tornaram possível um "Tour de Force" para sua consecução.

Aos professores Roque de Barros Laraia, Klaas Woortman e Mariza Peirano, que me ensinaram através de sua ética e produção, a teimosamente considerar viável o fazer antropologia em um país periférico.

A amigos e colegas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UNB, que ao longo dos anos com companheirismo, souberam dar força à consecução de um projeto inacabado, o que nem sempre é uma contradição. Ana Lúcia Galinkin, a precursora do estudo de questões sobre religiões e espiritismo, como aluna do programa.

À Prof<sup>a</sup> Ellen F. Woortman e Luis Roberto Cardoso de Oliveira, pelo incentivo e curiosidade constantes. Aos antropólogos com que convivi na FUNAI e no CNPq, que sempre me mostraram ser a prática científica um exercício também de cidadania, em momentos graves para todos nós, que os enfrentamos conjuntamente.

À Renato Moussalen, médico intensivista cujo saber transita entre o oficial e o alternativo, com rara sensibilidade.

Finalmente, ou talvez não? agradecemos aos informantes, que nos devassaram suas vidas e privacidades, partícipes que são também de uma simbólica da busca de explicações para sua e nossa possível humanidade.

José Marinho

## ÍNDICE

Introdução	008
I - Abordagens antropológicas e sociológicas da religião	024
II - A teoria psicanalítica e sua contribuição a explicação antropológica da possessão	053
III - O universo umbandista: as giras como rituais de possessão, etnografia	073
IV - A obsessão como categoria explanativa do universo umbandista	126
V - Obsessão no candomblé: a visão explanativa do culto, sobre iniciação e pertinência	168
Conclusão	207
Anexo I - Pontos ou curimbas (CENSG)	222
Anexo II - Plantas do CENSG	263
Glossário Mínimo	265
Bibliografia	270

## INTRODUÇÃO

## INTRODUÇÃO

O nosso interesse pelo estudo e investigação dos cultos afro-brasileiros, de forma nenhuma se revestiu exclusivamente, como pressuposto em algumas escolas, do distanciamento que afirmam constituir, a base em que se ancora a denominada prática científica, teórica e/ou metodológica. Lembramo-nos da época em que ao iniciar cursos relativos a métodos e técnicas, tínhamos a impressão de que a metodologia constituía apenas o estudo do método, o que implicava em analisar o que pode ser descoberto através dele, e o grau de confiabilidade do conhecimento adquirido, buscando aperfeiçoar esses métodos através de sua investigação e criticar as suas propriedades de produzir inferências mais ou menos precisas sobre determinado fenômeno.

A crítica acima poderia ser dirigida em sua essência quase que exclusivamente à abordagens tipicamente sociológicas. Durante nosso perquirir as ciências sociais e sua produção, abriram-se para nós as portas da Antropologia, e ao penetrarmos cada vez mais profundamente, e ao longo de muitos anos, as maneiras de viver e fazer Antropologia, progressivamente através da chamada observação participante, abriam-se para nós caminhos de busca de sentido tanto para nossa prática profissional quanto para o ver, pensar, agir e sobretudo experienciar de



nossos companheiros de pesquisa, inclusive e principalmente nossos informantes.

Relativamente ao estudo da Antropologia e ou Antropologias da Religião, percebemos que o mistério, o sagrado e o místico características da experiência religiosa só poderiam ser desvelados através de pessoas praticantes dos comportamentos que queríamos estudar. Diríamos mesmo que a nossa aventura antropológica implicava a necessidade de persuadir, manipular e algumas vezes até discutir e debater com as pessoas que encontramos de forma a que tivéssemos acesso aos dados que compõem esse trabalho < 1 >.

Devido ao fato de que a atividade religiosa tem um quê de facturalidade extremamente complexa para as pessoas que a praticam, e que as explicações relativas a essa facturalidade, ou o que poderíamos denominar visão filosófica dos adeptos dos cultos observados, não é em sua parte esotérica publicamente conhecida ou facilmente acessível, aprofundamos sobretudo o que tradicionalmente na Antropologia convencionou-se chamar de observação participante. Convém observar que desde adolescente tivemos contato com os cultos cujos adeptos acreditavam na existência de espíritos, e sua capacidade de influenciar e mesmo controlar as nossas vidas. Por influência familiar tivemos acesso tanto a literatura quanto às práticas kardecistas, umbandistas e em certa medida às candomblecistas.

Fizemos estudos de caso em dois locais de culto principais. O primeiro num centro umbandista chamado Centro Espírita Nossa Senhora da Glória que no dizer de seus integrantes pratica o que se chama Umbanda Eclética < 2 >. No decorrer de nossa descrição e exposição de eventos, rituais e histórias de vida a que tivemos acesso, incluso como membros da chamada "corrente" ou corpo sacerdotal, como cambono e médium em desenvolvimento (Para o significado desses termos, ver glossário em anexo). Acreditamos embora centrados especificamente no fenômeno da possessão e transe mediúnicos e sua operação como componentes centrais de fenômenos terapêuticos, termos alcançado uma profundidade bem informada sobre o pensamento e comportamento dos adeptos do referido centro.

O segundo grupo de culto em que penetramos por via de consulta ao Pai-de-Santo, pertencente ao Candomblé, e que é sócio de uma loja que vende artigos religiosos de Umbanda e Candomblé, situada na Asa Sul, possui como lugar central de prática de suas atividades rituais e terapêuticas uma fazenda situada à cerca de 84 km de Brasília, passando por fora da Ceilândia Norte pela rodovia BR 070. Ao chegar ao Km 84, dobra-se à esquerda e continua-se o trajeto por estrada de terra, atravessando-se duas ou três fazendas até a chegada à Fazenda Palmares, onde o referido Pai-de-Santo construiu o Ile Obá Akaiodê < 3 >.

Além dos dois grupos de culto Umbandista e candomblecista que se contrapõem como objetos principais de investigação, entrevistamos ainda outras pessoas pertencentes tanto a Umbanda quanto ao Candomblé que possuem residência em Brasília e cidades satélites, especificamente o Guará.

A prática antropológica desenvolvida pressupõe desde seu início a participação inclusive cotidiana tanto em momentos e/ou dramas rituais, quanto em trajetórias de vida por nós acompanhadas e até partilhadas. A metodologia poder-se-ia denominar êmica, a partir de dentro dos cultos e das vidas; entretanto procuramos manter dentro de limites o discurso que iremos desenvolver, por um lado querendo preservar na medida do possível, pessoas e privacidades, por outro tentando manter a escrita etnográfica dentro de sua qualidade essencial, ser possível de comunicabilidade e discussão entre nós e outros antropólogos. Observar-se-á e assim o cremos exemplarmente - que o discurso umbandista trabalhado não é fruto do perquirir e ler avidamente o que poderíamos denominar ideólogos da Umbanda, autores de uma literatura umbandista existente e variada e que está disponível em livrarias e lojas que comercializam artigos pertinentes ao culto. Essa literatura - iremos chamar a atenção mais à frente - foi trabalhada por sociólogos e antropólogos; nós ao contrário a utilizamos apenas na medida em que nos servisse de explicações sobre a superfície fenomenológica ao culto.

No decorrer da exposição poder-se-á verificar que principalmente com relação a cânticos ou pontos e curimbas entoadas pelos adeptos, os colhemos no interior do próprio local de culto. Esses pontos contêm a trajetória de vida de um Ogã, ou partícipe do culto que, no decorrer de toda sua vida de umbandista, os foi aprendendo, anotando, selecionando e classificando, possuindo alguns cadernos que deles falam e a eles exprimem em sua operação nos mecanismos rituais diversos e variados que compõem o texto de sua religiosidade. Não tivemos acesso ainda a esses cadernos, o que nos classifica como um aprendiz menor, um iniciante, sequer um iniciado; entretanto, quem sabe, um dia talvez venhamos a tê-lo. Não é a Antropologia um persistente e sucessivo conjunto de ritos iniciáticos?

O nosso encontro com o Candomblé, e o palmilhar de sua superfície será descrito no capítulo concernente a esse tema, e observar-se-á a tensão constitutiva do confronto de saberes, o antropólogo no caso um pouco mais distanciado do que com relação a epígrafe umbandista, e o Pai-de-Santo um pouco ou muito mais cioso de seu status como líder sacerdotal, talvez dado o fato de que nossa etnografia se enfrentasse com um contexto em que a liderança era exercida, e o é de forma mais central e hierarquizada, o que é fenômeno típico à prática ritual candomblecista.

Com referência ao desenvolvimento e exposição de nossa dissertação, no primeiro capítulo fazemos uma abordagem das teorias antropológicas e/ou sociológicas da

religião. Nossa preocupação, além de acadêmica, é sobretudo demonstrar como autores clássicos e pertinentes a várias escolas elaboraram teorias e tentativas explicativas dos fenômenos e crenças religiosas. Acreditamos que poderemos em outra oportunidade confrontá-las ao estudo de historiadores, filósofos e teólogos, que em nosso entender, têm fornecido contribuições significativas à compreensão da religiosidade e as experiências dela decorrentes.

O segundo capítulo, em nosso entender paradigmático no contexto de nossa dissertação, apresenta as interrelações entre Antropologia e Psicanálise, explorando sobretudo a contribuição que a teoria psicanalítica trouxe à Antropologia para a compreensão e o estudo dos fenômenos da possessão e a eficácia simbólica e terapêutica da mesma, enquanto expressão ritualizada ou transferencial de dramas e personas sociais.

No terceiro capítulo, essencialmente descritivo e etnográfico, apresentamos as principais ocasiões rituais em que o culto umbandista opera os mecanismos terapêuticos que o qualificam. Descrevemos as chamadas Giras ou Sessões de Caboclos, Pretos Velhos e Exus, deixando de lado as Giras de Desenvolvimento e Giras Festivas, ocasiões rituais em que não se processam atendimentos a consulentes ou clientes de forma individualizada. As giras de desenvolvimento são caracterizadas pela participação exclusiva dos membros da corrente em estágio de iniciação, e preparação para futuro desempenho de trabalhos de cura como membros efetivos de um

corpo sacerdotal que detém técnicas de controle e manipulação do sobrenatural. Quanto às giras festivas, são destinadas a homenagem dos Deuses ou Orixás do panteão, e nelas a assistência toma parte tão somente como expectadores.

Após a descrição das giras terapêuticas, no quarto capítulo apresentamos a concepção explanativa da obsessão no pensar umbandista, bem como descrevemos uma série de casos em que operam mecanismos terapêuticos, eminentemente rituais, e que dizem de um texto cuja eficácia simbólica e significação são percebidas pelos adeptos como principal interpretação de suas vidas e conflitos.

A nossa intenção portanto não é contribuir com uma história ou explicação de que o fato da evolução e crescimento das religiões de origem africana particularmente no Brasil, e no nosso estudo específico em Brasília, é concreto e progressivo.

Essa constatação foi levada a efeito por vários autores tais como Roger Bastide < 4 >, cujo extenso trabalho em religiões afro-brasileiras teve uma extrema importância, não apenas na compreensão sociológica desses cultos à época, mas também exerceu influência sobre os adeptos dessas religiões, e suas propostas ideológicas relativas a origens e codificação.

Candomblé é uma derivação de uma palavra supostamente de origem Bantu, e se refere ao lugar onde determinados ritos e cerimônias são levados a efeito

(Carneiro: 1986). O candomblé é sempre designado enfaticamente como o mais tradicional e mais africanizado dos cultos afro-brasileiros, e o palco central de sua realização é o estado da Bahia, a área que tem tido mais intenso contato com a África Ocidental (Verger: 1987). A Umbanda é uma forma de religião mais recente que também pratica a devoção aos Deuses africanos, os Orixás. Observa-se que o Xangô no Recife, e a Casa das Minas no Maranhão, também reivindicam história e origens africanas diferenciadas com relação ao culto umbandista.

De acordo com vários teóricos, a umbanda se caracterizou por ser uma religião sincrética, sem codificação e/ou classificação tão rígidas quanto os cultos mencionados e possuir uma teologia influenciada por elementos do espiritismo kardecista. A umbanda tem se espalhado rapidamente nas últimas décadas, especialmente nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo (Fry: 1982) e (Brown: 1986).

Ambos, o candomblé e a umbanda, são religiões sincréticas em que, os espíritos ou deuses, os orixás, são relacionados aos santos católicos. O deus da floresta Oxosse, é sincretizado com São Jorge no Nordeste e no Rio de Janeiro com São Sebastião. A deusa dos ventos, da guerra e a senhora dos eguns, Iansã, corresponde a Santa Bárbara. A deusa do mar, Iemanjá, Janáina, a mãe sereia, Inaiê a princesa de Aiocá, corresponde a Nossa Senhora da Glória ou da Imaculada Conceição. Ogum o orixá do ferro, senhor da

parcialmente. A classe média branca, desde o início desse século já influenciava no desenvolvimento e busca de codificação da umbanda (Brown: 1986) e do candomblé, que na atualidade goza de uma particular popularidade entre por exemplo intelectuais e políticos baianos, e os trabalhos de Reginaldo Prandí (1989a, 1989b e 1991) demonstram a alta popularidade que tem o candomblé entre a classe média de São Paulo.

Embora a literatura antropológica clássica sobre os cultos referidos e os adeptos entre si mesmos tendam a distinguir e diferenciar a umbanda do candomblé, entre outras coisas através de fazedores de mitos, intelectuais e pensadores nativos relacionados aos cultos mencionados com base em idéias sobre ortodoxia, busca de origens e religião "pura" (Dantas: 1982), na prática o que existe parece ser um contínuo de formas polares com sucessivas variações intermediárias e/ou complementares. Esta é uma das justificativas porque lidamos e entrevistamos tanto membros e adeptos do candomblé quanto da umbanda. Outra é o fato da existência do referido contínuo e o desenvolvimento singular dos cultos, a despeito das diferenças fundamentais mais frequentemente enfatizadas pelos pesquisadores que nos precederam. O que é realmente importante em nosso contexto é a existência de uma prática ritual comum, que tem como centro o transe e/ou possessão por espíritos de diferentes tipos e origens e uma mitologia que é expressada, atualizada, interpretada e refletida nos diversos rituais, tanto quanto partilhada e debatida.



Uma revisão relativamente atualizada da produção teórica relativa aos cultos afro-brasileiros e seu desenvolvimento temático, na Antropologia nacional, conduziu a observar a influência e debate de autores tais como: Renato Ortiz, Paula Montero, Patrícia Birman e Márcio Goldman, os quais abordam em seus trabalhos, especificamente aqueles cultos, enquanto objeto científico e fenômeno social.

Renato Ortiz e Diana Brown trazem a luz um debate que cremos é apenas paralelo ao nosso tema central, o estudo da possessão e a operação ritual através da qual os cultos afro-brasileiros trabalham esse fenômeno.

Diana Brown (1986), em tese infelizmente ainda não traduzida em nosso meio, faz um estudo relativamente aprofundado das origens da Umbanda no Rio de Janeiro, trabalhando e repensando suas identidades históricas e ideologias, contrapondo a Umbanda desafricanizada à Umbanda africanizada, tendo como origens o kardecismo e a macumba. O mito de origem explicita a tese de que a Umbanda seria um produto carioca que teria sido difundido por vários estados brasileiros, inclusive localiza empiricamente o surgimento do culto. A Umbanda pura teria tido seu começo através das atividades desenvolvidas na Tenda de Zélio de Moraes, nos anos vinte.

Acreditamos que a maior contribuição de Diana Brown está em uma pesquisa empírica sobre o papel político da Umbanda e sua relação com o estado brasileiro da década de

trinta em diante. De par com um respeitável acervo de dados sobre a estrutura e organização dos centros umbandistas e o surgimento das primeiras federações a autora apresenta um ponto de vista, o da influência da classe média na formação da Umbanda.

Renato Ortiz (1978) não executou uma pesquisa propriamente antropológica, baseou suas observações quase que em sua totalidade sobre a literatura de ideólogos umbandistas, tentando apreender o movimento umbandista como resultado da confluência histórica de crenças afro-brasileiras com o espiritismo kardecista. Diríamos mesmo que o empírico em Renato Ortiz pouco transparece, suas observações sobre o embranquecimento das práticas afro-brasileiras derivam mais de uma interpretação tipicamente sociológica e globalizante do que de uma série de pesquisas antropológicas. Renato Ortiz em nosso entendimento viu a floresta panoramicamente, de fora, enquanto que a abordagem antropológica que toma como objeto a árvore, ou em nossa prática profissional o(s) terreiro(s), de dentro, pode conduzir a outras interpretações e à construção de etnografias mais densas.

Paula Montero (1985), estudando o processo mágico-terapêutico umbandista, observa que formam sua essencialidade características já apontadas, com relação à possessão e/ou transe.

O ritual umbandista, de acordo com a autora, associa três planos diferentes que circunscrevem,

caracterizam e diagnosticam o mal do paciente. O plano da desordem natural, ou da desorganização biológica do corpo; o plano da desordem social (desemprego, conflitos familiares) e o plano de desordem transcendente, que se manifesta na influência maléfica dos espíritos. Conforme a crença umbandista, é possível manipular a dor e a doença, porque o transe e/ou a possessão pelos espíritos, constituem, na verdade, um estado de doença controlado e controlável, na medida mesma em que o médium aprende a entrar ou sair do estado de possesso ou, no dizer umbandista, de obsidiado.

Patrícia Birman (1988) já enfoca o transe e a possessão religiosa no interior do campo afro, e explicita a lógica, que opõe camdomblé e umbanda, como categorias centrais nesse campo. A análise que empreende faz emergir a possessão como eixo central e categoria explanativa das diferenças entre umbanda e camdomblé. O interesse central de Patrícia Birman refere-se à elaboração de identidades, derivadas da possessão, e a construção das diferenças de gênero. Estudando os papéis de gênero, presentes na família-de-santo, é possível compreender a existência de um sistema, cujos pólos masculino e feminino não equivalem, necessariamente, a uma oposição homem/mulher. Associando as proibições relativas à possessão, observa-se que elas operam como elementos, em certas combinações, que só podem ser entendidas no interior do campo religioso estudado e de acordo à lógica que preside a ordenação da família-de-

santo, na sua divisão de trabalho, e complementariedade de papéis < 5 >.

Márcio Goldman, analisando autores como Nina Rodrigues e Arthur Ramos, cujas explicações relativas à possessão considera como reducionistas, respectivamente, psiquiátricas ou psicanalíticas, propôs um esquema que evitasse os impasses das abordagens anteriores. Dentro de uma visão alternativa, tenta dar conta da possessão, a partir de sua ligação com uma teoria do ritual e uma teoria da construção da pessoa (Goldman, 1985:22056). A possessão é vista então como ritual, que objetiva estabelecer uma relação de comunicação, entre o sagrado e o profano, através do estabelecimento de uma série de mediações entre essas esferas, pensadas, anteriormente, como distintas e separadas. O autor supõe, também, que a possessão influe, decisivamente, na construção da noção de pessoa adotada pelo grupo, já que, de par com outros rituais, ela tenta estabelecer, de modo sempre aproximativo, uma unidade e o equilíbrio de uma pessoa "múltipla".

No decorrer de nosso trabalho, verificar-se-á que apresentaremos algumas críticas às abordagens da possessão apresentadas, tendo em vista o confronto com os dados de campo que pudemos coletar e observar.

## NOTAS:

< 1 > - Becker (1993: 154-155), observa que o pesquisador pode obter um melhor acesso a coleta de dados relativos a seus interesses de pesquisa, quando em sua trajetória de vida ele se relaciona a círculos de pessoas que vivenciam experiências que foram compartilhadas por ele.

< 2 > - No dizer de um informante, a Umbanda eclética, trabalharia com todas as entidades do panteão umbandista; Orixás, Pretos Velhos, Caboclos, Exus, Marinheiros, Boiadeiros, Baianos, Orientais, etc. Os espíritos enunciados, pertencem as várias dimensões e esferas da Cosmologia umbandista, sobre a qual em anexo faremos observações.

< 3 > - Ilê Obá Akaiodê, quer dizer, a casa de um rei ou alto diágnatário do culto chamado Akaiodê. Verificamos que o Essá Akaiodê é um egum ancestral, louvado como um dos fundadores dos primeiros terreiros Ketu na Bahia (Verger, 1981: 73)

< 4 > - Os principais trabalhos de Bastide sobre as religiões Afro-brasileiras são os seguintes: "O Candomblé da Bahia - Rito Nagô" - (1978), "As Religiões Africanas no Brasil" - (1971), "Sociologia do Folclore Brasileiro" - (1959), além de outros trabalhos extensivos a temas como folclore, misticismo e relações sociais.

< 5 > - A tese de Patrícia Birman como observamos, tenta demonstrar a presença na família de santo de várias oposições que combinadas ao estudo da possessão, indicaria que por exemplo os Ogãs e suas funções, configurariam o pólo masculino, estando em campo diametralmente oposto aos filhos(as)-de-santo, posto que os(as) iaôs viram no santo, ou realizam contato com o sobrenatural por intermédio da possessão, indicativo do estatuto de gênero feminino.

I - ABORDAGENS ANTROPOLÓGICAS  
E SOCIOLÓGICAS DA RELIGIÃO

## I - ABORDAGENS ANTROPOLÓGICAS E/OU SOCIOLÓGICAS DA RELIGIÃO

Observe-se que o termo religião é, de modo geral citado como derivação do verbo latino "religare", que traduz um relacionamento íntimo e duradouro com o sobrenatural. A complexidade e diversidade das religiões humanas produziram um conjunto heterogêneo de definições científicas do fenômeno.

O problema da natureza dos fenômenos religiosos atraiu a atenção de muitos pensadores e acadêmicos, em diversas e variadas épocas e culturas. As crenças religiosas abstendo-nos pelo menos momentaneamente de uma definição formal, incluem, geralmente, em seus textos escritos e em sua realidade, uma cosmogonia, uma filosofia da história e uma antropologia e/ou uma sociologia, as quais de um ponto de vista hermenêutico refletem interpretações das experiências do ser em devir, com referência à estrutura última do universo.

Com respeito particular à Antropologia na sua constituição enquanto disciplina científica, vislumbra-se como ancestrais ou fundadores senão de um pensamento, outrossim da elaboração de preocupações mais sistematizadas de compreensão e interpretação os nomes de Edward B. Tylor e James Frazer. As suas teorias dizem respeito às chamadas interpretações psicológicas ou intelectualistas dos



fenômenos religiosos (Pritchard, 1984: 48-56), dentro de um quadro intelectual historicamente influenciado pelos conceitos de Darwin relativos à evolução biológica e adaptação, que transcritos para o plano da cultura, postulavam tentativas de explicação cultural (Douglas, 1982: 10-11).

Esses pensadores eram motivados por uma questão básica: - a das origens da religião no desenvolvimento da humanidade. O seu método de estudos partia da análise cuidadosa das notas e relatos de cronistas, filósofos e historiadores que se dedicaram ao conhecimento das denominadas civilizações e/ou tradições antigas. Esse método era uma tentativa de reconstruir os anteriores estágios do pensamento religioso, a fim de responder à pergunta de por que o homem criou mitos e desenvolveu rituais? Era o animismo a primeira forma de religião ou existia alguma religião pré-animista? Alguma idade da magia teria precedido à idade da religião?

É claríssima em Tylor sua preocupação com as origens e ele encontra as respostas nos esforços humanos de autointerpretação dos sonhos, alucinações, visões e outros fenômenos psíquicos. De acordo com Tylor o animismo explica o sentido de uma crença em que não só as criaturas, mas também os objetos materiais são dotados de vida e personalidade, devendo-se os sonhos, transe, visões a presença ou ausência de uma entidade imaterial, a versão singular da alma. Em Tylor o universo do homem primitivo

supõe a existência da idéia da alma a permear a totalidade da experiência.

As outras idéias de Tylor dizem respeito a assuntos como a transmigração e a vida futura, a transformação da teoria original da alma em uma doutrina dos espíritos, a teoria animística da natureza, a idéia de que no pensamento do homem primitivo os espíritos são causas eficientes dos fenômenos naturais, e a idéia do politeísmo e do monoteísmo como resultante final de estágios mais avançados de desenvolvimento.

James Frazer (1982: 20-44) é o outro nome a que nos referimos, sua obra fundamental "O Ramo de Ouro", é um compêndio hoje clássico extremamente erudito relativo a uma massa imensa de fantasias, superstições, ritos e sacrifícios, dados e fatos por ele coletados e relativos à interpretação das crenças, ritos e costumes de diversos e variados povos exóticos. A idéia central do livro é a do conceito do Deus imolado ou sacrificado, o herói matador, sacerdote de Nemi que será assassinado pelo seu sucessor. Esse é o enredo ou a trama de artifícios que literariamente empresta organicidade ao pensamento de Frazer relativo a religião. O objetivo fundamental do Ramo de Ouro foi comparar as doutrinas sacrificiais do cristianismo com, por exemplo os sacrifícios executados na Grécia ou altares israelitas, demonstrando a evolução fluente da percepção religiosa das épocas mais carnalizadas às ditas espiritualizadas. É dessa forma que a argumentação de

Frazer indica três estágios de funcionamento do pensamento humano, o mágico, o religioso e o científico: a magia e a ciência que postulam um mundo sujeito a leis naturais e a religião um universo em que os fatos dependem do capricho dos espíritos. James Frazer estabeleceu também a distinção entre magia imitativa e magia por contágio, querendo demonstrar que o fator comum entre essas duas espécies de magias, era a existência do princípio simpático. A primeira supunha que na realização do ato mágico (ex.: pacto de sangue) haveria relação entre partes orgânicas comuns e a segunda era baseada na relação de semelhança (ex.: utilização do ouro, amarelo positivo na cura da icterícia, amarelo negativo).

As teorias de Tylor e Frazer pertencem à espécie de teorias denominadas psicológicas ou intelectualistas, relativamente a origem da religião. Se não podem ser demonstradas dado que não existem evidências empíricas sobre os modos como se originaram as crenças religiosas, estas teorias supuseram porém o princípio de racionalidade do pensamento religioso, demonstrando que o mesmo trabalha também através de observações, e deduções lógicas que partiam destas, embora talvez inadequadas as primeiras e falhas as segundas.

Uma tentativa de abordagem das questões da natureza e funções da religião de um ponto de vista Marxista, significa principalmente ver sob um prisma analítico a potencialidade das dimensões antitéticas dos fenômenos

religiosos tanto em seu caráter de sistemas ideológicos e conservadores, quanto em seus aspectos relacionados às idéias de transformação, isto é, os aspectos utópicos.

Observe-se que Marx e Engels < 1 > em seus escritos buscaram sobretudo proceder a uma leitura crítica e histórica das funções sociais da religião, vista em sua capacidade de encobrir as características de dominação e exploração contidas em relações sociais concretas (ópio do povo). Por outro lado, dedicaram boa parte de suas reflexões também ao estudo dos fenômenos da religião enquanto força de motivação na direção de protestos sociais (guerras camponesas, a reforma, Thomaz Munzer etc.). Deste ponto de vista, as análises materialistas e históricas das manifestações de cunho religioso podem fornecer interpretações sobre as utopias representadas por movimentos sociais que continham os germes de uma consciência revolucionária, se bem que limitada à época e às condições materiais em que se verificavam esses movimentos.

Pode-se dizer, desse ponto de vista que nem sempre a função social da religião é integradora, pois na medida mesmo em que veicula um conjunto de normas e valores éticos, ela pode oferecer a grupos dominados uma referência que lhes permita perceber a injustiça contida em certas práticas que vivenciam e sua posição objetiva com relação às mesmas.

O objetivo principal da concepção Marxista da religião foi demonstrar que da mesma forma que existia uma dose de irrealidade na mercadoria, e/nas relações sociais a ela ligadas, existia também uma dose de irrealidade no campo religioso. O fetichismo das representações religiosas é comparável ao fetichismo imerso na noção de mercadoria possuindo também o caráter de verdadeira ilusão.

Para compreender-mos a natureza da religião/religiões de um ponto de vista Marxista, devemos enfocá-las vis-à-vis os vários modos de produção que lhes são historicamente determinantes, e a sua relação com formações sociais concretas e específicas. Vistas sob esta ótica as sociedades tribais, escravagistas, tributárias, feudais possuíam formas religiosas de desenvolvimento compatível ao de suas respectivas formações sociais. Maurice Godelier em seus ensaios tenta prover generalizações sobre o conteúdo das idéias marxistas relativas a religião, enfocando exclusivamente o chamado homem primitivo.

Afirma Godelier (1981: 149-162), que o pensamento primitivo opera por analogias, entendendo-se por analogias as representações personificadas, e de certa forma socializadas das forças e realidades supostamente invisíveis da natureza. O mundo religioso desenhado por essas representações ilusórias corresponderia a um duplo irreal e imaginário do mundo real.

Esse duplo fantástico, o mundo do invisível, possuiria pela própria qualidade de ser produto da consciência humana, e sua vontade, uma eficácia analógica à do homem quando agindo sobre os outros e as coisas. Ao conceber esses seres imaginários o homem também criou práticas reais com relação a eles.

Acrescente-se, entretanto, que para Marx o caráter ilusório da religião mede-se sobretudo em função da qualidade histórica da alienação, residindo esse caráter no fato da religião poder servir de legitimação e justificação de uma ordem social alienada, transferindo para um universo místico capacidades humanas potenciais impedidas, porém, face ao próprio processo de alienação, de se realizarem plenamente.

Para a humanidade, a natureza e a sociedade têm se revestido de formas místicas, fantásticas, sagradas, na medida mesma da influência, que a religião como um componente da super-estrutura exerce sobre as funções de legitimação e justificação ideológicas a que nos referimos. É entretanto um campo aberto à análise sociológica o do papel da ideologia religiosa no desenvolvimento das formas de consciência, e das suas vias de participação, por exemplo, na esfera do político. Por hipótese quando agentes religiosos assumem funções de natureza política, poder-se-ia analisar as manifestações religiosas como um centro privilegiado de compreensão de fenômenos de conservação ou transformação.

O estudo da religião desempenhou um papel especialmente importante no sistema sociológico concebido por Emile Durkheim. A religião vinculada as representações coletivas constitui a via através da qual elaborou os primeiros delineamentos de uma sociologia do conhecimento. Para Durkheim a religião é uma forma de representação do mundo e também uma forma de concepção do social < 2 >.

O ponto de partida da análise Durkheimiana da vida religiosa foi o estudo das manifestações religiosas das sociedades simples, no caso o totemismo, objetivando atingir os aspectos do fenômeno da religião das sociedades complexas modernas. Durkheim afirmou que as religiões constituem uma transposição da sociedade para o plano simbólico, através do Totem os homens cultuariam a realidade social transfigurada < 3 >.

O interesse de Durkheim centrou-se nos fenômenos de ideação coletiva, considerando que à sociologia caberia a investigação de suas leis dando conta do lugar e função desta na anatomia do fenômeno religioso, como também na de toda convicção objeto de partilha pelos membros da sociedade. Relativamente a natureza dos ideais religiosos Durkheim afirma que a religião não constitui apenas um mero sistema de idéias mas antes de tudo um sistema de forças. A vida religiosa existe em função de forças muito peculiares, e quando o homem vive uma vida religiosa, ele acredita participar de uma força que o domina, mas que ao mesmo tempo o sustenta e eleva acima de si mesmo. Resumindo, a

característica fundamental da religião seria a influência dinamogênica exercida por ela sobre as consciências.

É significativa, em um trecho de Durkheim, a importância atribuída à religião e por intermédio desta à sociedade na busca do consenso e da afirmação da moralidade: "Assim, as forças religiosas só podem ser forças naturais. Por outro lado, como elas têm, manifestamente, a função de agir sobre os espíritos, é preciso que sejam forças morais. É preciso que elas emanem de consciências, pois somente as consciências podem agir sobre as consciências. Ora, na natureza, no mundo observável, as únicas forças que são superiores àquelas de que dispõe o indivíduo enquanto indivíduo, são aquelas que são produzidas pela coalescência e a fusão de uma pluralidade de forças individuais numa mesma resultante: são as forças coletivas". (Durkheim, 1982: 05).

Observe-se que Durkheim provê a análise dos fenômenos religiosos de instrumentos que buscam detectar na influência dinamogênica da religião a influência da sociedade sobre o indivíduo, a qualidade de transcendência que caracteriza o todo social face a face com todos e cada um de seus membros. Para Durkheim a religião possui e carrega em si e suas manifestações empíricas tais como o culto e os ritos uma efervescência característica. Essa efervescência liga-se diretamente ao caráter do sagrado atribuído aos fenômenos religiosos. A divisão do mundo entre sagrado e profano é o traço distintivo do pensamento



religioso e as crenças, os mitos, os dogmas, são sistemas de representações que expressam a natureza do sagrado.

A essência da religião é o sentimento indispensável de unidade coletiva em torno do culto ou da fé motivados pela efervescência a que já nos referimos. Durkheim afirma que o culto é tão importante para os Deuses quanto para os homens, pois de acordo com ele os deuses seriam personificações da sociedade: "É inevitável que os povos morram quando os Deuses morrem, vistos que os Deuses nada mais são do que os povos pensados simbolicamente". (Durkheim, 1982: 06)

É típico do sistema de explicação sociológica de Durkheim a busca de referências constantes à sociedade como encarnação dos ideais coletivos, e sua tentativa de análise do fenômeno religioso não se distancia dessa posição.

Para Durkheim é com a sociologia que tomamos consciência na sociedade da força existente nas representações e ideais coletivos, de um <sup>(?)</sup> que de transcendente que existe além do mundo individual e que pode explicar muitos fenômenos que passavam por inexplicáveis, constituindo um deles a religião, que para Durkheim deve constituir-se em objeto privilegiado de estudo científico na compreensão dos fenômenos sociais dada a sua característica de tornar transparentes formas e maneiras, através das quais pode-se visualizar a passagem da individualidade à moralidade, enquanto complexo de padrões e juízos fundados em valores coletivos.

Encontramos assim, portanto, em Durkheim plenamente afirmados dois pressupostos centrais:

- todas as religiões respondem, embora de modo diverso, às condições dadas da vida humana;

- fazer sociologia é relacionar de diversas maneiras possíveis, as respostas a essas condições. É estabelecer o nexó existente entre o nível individual e o coletivo.

Steven Lukes (1973: 472-477) comenta a natureza desse nexó, destacando em Durkheim três hipóteses relativas ao caráter social da religião: a causal, a interpretativa e a funcional.

A hipótese causal relaciona-se com a idéia da efervescência coletiva, isto é, da existência de situações geradoras e replicadoras de crenças e sentimentos religiosos. Dentro do esquema de argumentação contido no texto "As Formas Elementares da Vida Religiosa", isso explica a gênese da transfiguração de uma experiência, até então sensível, em símbolo (TOTEM) e conceito (SAGRADO).

A hipótese interpretativa expressa a idéia da religião como um tipo especial de representação da realidade social. Por um lado, de um ponto de vista cognitivo, a religião pode ser entendida como um meio de tornar inteligível a moralidade social, e por outro lado, no sentido expressivo, constitui dramatização das relações sociais.

A hipótese funcional estreitamente ligada com a concepção de conformidade lógica e moral, atribui a religião e a crença o papel de fortalecimento dos laços que unem indivíduo e sociedade. A sociedade é fonte do sagrado e portanto da própria religião.

O sistema sociológico de explicação do fenômeno religioso de Durkheim leva, inevitavelmente, a discussão da questão da dualidade da natureza humana < 4 >. De acordo com o autor, existem no homem seres que se contradizem e se negam mutuamente, podendo essa dualidade ser sociologicamente explicada. A dualidade essencial do homem decorre do confronto entre o ser indivíduo e o ser social que de acordo com Durkheim, o contém e o transcende.

O conceito de carisma de Max Weber pode ser lido como a qualidade e potência do sagrado, e diz respeito à autoridade ou influência ligada a um determinado indivíduo, considerado como dotado de qualidades sobrenaturais ou excepcionais. Essas qualidades possuem caráter exemplar e sobre essa base as pessoas que a possuem são vistas como líderes. O carisma passa por um processo de rotinização que assinala a sua transponibilidade a um segmento geralmente sacerdotal que com o tempo constitui os ritos, dogmas, símbolos, doutrina e hierarquia fundantes da esfera do sagrado. O declínio do carisma é assinalado pela burocratização da vida e da cultura religiosa, ocorrendo a secularização e conseqüente dessacralização do carisma original.

É no fenômeno religioso portanto, que Weber em seus estudos encontra um locus privilegiado para análise da política. A gênese histórica de um segmento de agentes especializados é baseada em um esquema de dominação que se ancora: no domínio prático de esquemas de pensamento e ação; e domínio erudito de um corpus de normas e conhecimentos explícitos próprios à classe sacerdotal < 5 >.

Observa-se que em Weber os interesses religiosos justificam a existência de determinados interesses e posições sociais a eles relacionados. A mensagem religiosa tem por função exercer uma ação simbólica de mobilização e legitimação fornecendo as justificativas ideológicas necessárias aos ocupantes de posições sociais determinadas.

Esse sistema de interesses conflitantes, a busca pelo monopólio da verdade religiosa, a competição travada por vários agentes sociais em torno da fonte de poder que Bourdieu denomina os bens de salvação < 6 >, a disponibilidade de capital religioso investido na estrutura social e a disputa em torno de sua posse, marcam a proposta de sociologia de religião embutida em Max Weber.

É talvez Weber o autor que mais estudou a mudança social à luz das mudanças religiosas. Seu estudo da emergência do capitalismo e sua relação com o nascimento do Protestantismo é digno de nota, o lucro como uma vocação a que o indivíduo se sentia eticamente ligado, e a orientação ascética definidora de um comportamento que visava obtê-lo,

confirmando essa vocação como um sinal de graça divina, são algumas das conclusões mais importantes sobre a influência da religião no todo social já formuladas.

É nossa pretensão esboçar um pequeno sumário das idéias de Bronislaw Malinowski sobre as relações de semelhança e/ou diferença entre religião, magia e ciência. No ensaio intitulado "Magia, Ciência e Religião", este autor inicialmente aborda de forma crítica as várias concepções de religião apresentadas por Tylor, Frazer, Marett e Durkheim, trabalhando-as de maneira singularmente eficaz, encompassando as respectivas teorias, de forma a atingir uma síntese entre as formulações psicológicas e sociológicas de seus antecessores. A religião em Malinowski não é simplesmente a explicação e projeção dos sonhos das pessoas, não se reduz simplesmente a forma de uma substância espiritualizada e relacional - Mana - e não é também exclusivamente o reconhecimento ou expressão da totalidade social como transcendência. Mais que tudo isso, a religião e a magia são vistas como práticas através das quais os homens podem tornar o mundo mais aceitável, acessível e manipulável. Esta é a base da teoria de Malinowski sobre a magia e a religião, formulação de tipo empirista e essencialmente pragmática fundada em observações e trabalho de campo levados a cabo entre os ilhéus Trabriandeses.

A magia opera como uma maneira que os homens encontram de integrar passado e presente, mito e realidade,

ação e representação, aparecendo ligada a mitologia de um lado e de outro a produção da vida social, sendo entrevistada sua relação com o trabalho e sua apropriação diferencial pelos grupos sociais. A origem da magia é vista como resultado de reações emocionais às situações onde o conhecimento humano se mostra impotente. O nativo utiliza em seu cotidiano tanto a magia quanto a ciência, constituindo ambas formas de previsibilidade, estando a diferença no fato de que ao observar a natureza o homem teria descoberto a ciência e ao observar a si mesmo teria descoberto a magia.

A ciência, escreve Malinowski, "baseia-se na convicção de que a experiência, o esforço e a razão são válidos, a magia na crença de que a esperança não pode falhar ou o desejo decepcionar, as teorias do conhecimento são ditadas pela lógica as da magia pela associação de idéias sob os auspícios do desejo." (1988: 90).

Observe-se que de acordo ao autor a magia não seria propriamente uma forma imperfeita de ciência, constituindo sua utilização algo próprio ao 'domínio do sagrado, mas possuindo também uma teoria e uma técnica.

Em Malinowski aparece clara a função cultural da magia, o seu sentido de resultante de reações emocionais, a situações onde o conhecimento se revela impotente, e nas quais o fazer um ato mágico é a forma encontrada de recompor o equilíbrio individual e social: "a magia proporciona ao homem primitivo uma série de atos e crenças,

rituais prontos a utilizar, com técnica mental e prática definida, que estabelece a ligação com as perigosas lacunas em cada objetivo ou situação crítica importante. Permite que o homem empreenda com confiança as suas tarefas importantes, mantenha o seu equilíbrio e a sua integridade mental nos acessos de raiva, nos ataques de ódio, no amor não correspondido, no desespero e na ansiedade" (1988: 92-93).

Malinowski levantou o problema de que magia e religião não podem ser vistas tão somente como atividades irracionais e sem sentido, frutos do erro ou da superstição. A magia faz sentido no contexto do todo social e associa-se a organização da atividade coletiva, e a religião surge principalmente face a necessidade dos homens de por em questão a idéia da mortalidade. A teoria de Malinowski afirma uma posição pragmática e utilitarista própria à abordagem funcionalista da qual é um dos fundadores. A realidade pensada ou as representações produzem efeitos sociais concretos, e a justificativa teórica dessa posição é uma construção na qual o comportamento ritual aparece apenas como resposta a necessidades de cunho emocional, em nosso entender postura empobrecedora em certo sentido porque psicologizante, deixando em aberto questões relativas ao sentido da experiência religiosa em seu caráter propriamente antropológico.

De acordo com Raymond Firth a religião é uma das principais forças determinantes das atividades humanas tanto do ponto de vista individual como social. A religião fornece um sistema de referências para explicação de aspectos da condição humana que se apresentam obscuros e requerem compreensão, paralelo por um lado e ao mesmo tempo oposto ao sistema lógico e empírico de explicações científicas.

A antropologia para dar conta dos fenômenos religiosos deve partir de uma definição ampla de sua abrangência e intensidade. Firth a conceitua como a crença em poderes sobre-humanos geralmente antropomorfizada, e associada a práticas rituais que são um componente essencial da crença.

A antropologia deve ser capaz de demonstrar que a religião é universal nas sociedades humanas sendo esta uma generalização que se funda em uma multiplicidade de observações específicas. Deve o antropólogo também perguntar-se sobre a natureza dos fenômenos religiosos? Para Firth tal questão é legítima face ao interesse relativo à chamada crise de fé no mundo ocidental. Este não é porém um problema que afete só o cristianismo; observa o autor que as religiões orientais parecem enfrentar o mesmo problema. A religião é freqüentemente considerada como a principal fonte da moralidade e a crise a que nos referimos indica profundas mudanças na expressão simbólica e visão do mundo de vários povos.



A religião gera valores e orientações de comportamento que atribuem qualidades as relações sociais, essas qualidades se vinculam a categorias como as do bem e do mal por exemplo, e soluções também sociais devem ser encontradas para a ignorância, a incerteza, a ansiedade ou medo. Deste ponto de vista conceitos como a feitiçaria, a bruxaria e a existência de demônios provêm explicações socialmente aceitáveis para problemas que possuem expressão para além dos indivíduos particulares.

A religião para Firth, independentemente da diversidade de sociedades ou culturas; mostra efeitos similares decorrentes de suas funções básicas, oferecendo soluções culturalmente padronizadas para os problemas humanos, sociais e psicológicos e maneiras de expressar e reafirmar valores centrais para a totalidade social. A religião ou as crenças religiosas provêm princípios organizatórios da experiência humana, que fornecem explicações lógicas (embora não empíricas) para determinados acontecimentos; afirmam a verdade da crença de forma incondicional; e emprestam a essa verdade características de positividade: "Os ritos religiosos unem os membros da sociedade em uma assembléia comum, e em torno de um eixo que não pode ser facilmente confrontado, e que também reafirma a solidariedade e reforça a interação social" (1971: 239).

A religião tem portanto funções e uma das mais importantes é a de expressar a existência social em formas

simbólicas; a qualidade do sagrado, por exemplo, possui força não só como regulador social mas pelas relações de sentido que se estabelecem entre o grupo, os dogmas, os mitos e ritos: "Apelos relativos a necessidade da fé como motivo principal da ação; e pela existência de um critério pessoal e único de discernimento sobre a realidade como uma inalterável fonte de conhecimento; à irracionalidade como componente essencial da psicologia humana e o fundamento das atitudes mais profundas do homem; à antigüidade e universalidade da crença em uma fonte externa de valor moral superior, todos esses argumentos indicam a força da resistência a perturbação do sistema simbólico da religião (Firth, 1971: 250).

De acordo com Firth o poder dos sistemas religiosos repousa em sua capacidade de contínua adaptação e recriação. Seria impossível para qualquer sociedade humana existir sem alguma forma de solução simbólica que se apóie em fundamentos não empíricos, daí ser papel do antropólogo estudar o caráter dos fenômenos religiosos e também as suas funções.

Uma importante tentativa de ruptura com a tradição eminentemente funcionalista é o trabalho de Evans-pritchard (1973), denominado "Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande". Observa-se que em um sentido, ele segue tanto a Malinowski quanto a Radcliffe-Brown. Ele reconhece que as acusações de feitiçaria refletem os conflitos e hierarquias sociais. Note-se entretanto, que seu interesse centrou-se

basicamente sobre a lógica da ideologia da magia e também sobre a questão essencial da percepção nativa do fenômeno.

A preocupação básica expressa por Evans-Pritchard é em sua essência, com a lógica da causalidade encontrada nas acusações de feitiçaria. Observa o autor que a crença na magia não implica em uma cegueira diante da realidade, nem elimina conhecimentos e técnicas práticas para alterar os eventos. O nativo usando a analogia da existência de duas flechas acredita em uma causalidade dupla. Qualquer infortúnio tem uma causa imediata-aquela a que os positivistas chamariam a causa verdadeira - e uma causa última - aquela que os nativos procuram descobrir e chamam de primeira flecha. Desta forma os Azande sabem que a colheita dos cereais está estocada em cima das plataformas de madeira, e sabem também que o cupim invade as vigas das plataformas debilitando-as, enfraquecendo-as, e fazendo-as cair ou desabar devido ao grande peso da colheita. Os nativos também sabem que os homens descansam à sombra, embaixo dessas plataformas, durante as horas quentes do dia. É lógico que se uma pessoa for esmagada com a queda de uma plataforma, quando estiver descansando embaixo dela, as causas imediatas são reconhecidas por todos.

Entretanto essas mortes geram também preocupações de uma outra ordem, que os Azande procuram resolver através de todo um sistema de indagações sobre bruxaria e feitiçaria. O Azande neste particular não se dirige a causa imediata, é conhecida, mas pergunta sobre o por que do

evento, a causa última que explica porque tal acidente aconteceu com aquela pessoa em particular naquele tempo singular. A magia como a analisa Evans-Pritchard não é necessariamente um ato técnico para alterar os eventos ou para aliviar a ansiedade, mas é sobretudo uma maneira de explicar as preocupações últimas do sofrimento humano.

Evans-Pritchard demonstrou que as crenças dos Azande na bruxaria estavam protegidas não somente por elaborações secundárias das hipóteses principais, mas também por uma série de processos sociais. Em primeiro lugar as crenças dos Azande na bruxaria mantinham seus valores morais e suas instituições. Em segundo lugar eram limitadas de forma a não serem aplicadas interiormente a contextos em que setores opostos podiam ter interesse em negá-los. Por exemplo, a crença de que a bruxaria era hereditária na classe dos plebeus, e que a classe dirigente não estava contaminada por ela, era garantia da impossibilidade de que os plebeus acusassem os aristocratas. mantinha também a estrutura familiar dado que nenhum filho podia acusar o seu pai de bruxo, sem estigmatizar-se a si mesmo como herdeiro de uma linha de filiação contaminada.

O fato fundamental é que o Azande nasce numa sociedade que crê na bruxaria, e por essa razão a estrutura mesma de seu pensamento, desde a infância, se compõe de idéias mágicas e místicas. Mais importante ainda é o dado, de que a magia e a bruxaria são coisas vividas muito mais

que racionalizadas, e as suas ações cotidianas dessa forma se vêem condicionadas por estas crenças, até o ponto em que têm que enfrentar-se com a ameaça da bruxaria e a combater com a adivinhação e a magia.

Esta é uma breve análise das características essenciais do sistema de crenças e de comportamento bruxaria-adivinhação-magia. Os Azande crêem que a bruxaria é uma condição física dos intestinos, que permite a alma do bruxo sair à noite e atacar a outros na comunidade. Existe também a feitiçaria que é o uso de substâncias mágicas com fins antisociais.

De acordo a crença Azande um homem pode levar a bruxaria dentro de seu corpo sem usá-la, sua bruxaria pode ser inofensiva. Os Azande não se interessam pela bruxaria como tal, e sim pelo bruxo particular que os está embruxando em um determinado momento. Se, ocorre uma desgraça, e depois que essa se produziu põe-se a culpa dela em um bruxo, e em se tratando de uma desgraça duradoura, tem-se que descobrir o bruxo e o obrigar a retirar sua influência nociva, ou fazer-lhe frente com a magia.

A teoria da bruxaria termina por ser racional e lógica ainda que não seja a coisa certa. Dentro desta perspectiva ela se insere na cognição e na ideologia, e extrae a magia de uma definição limitada ligando-a com a religião. A análise de Evans-Pritchard rompe com as definições mutuamente exclusivas da magia e da religião presentes nas teorias anteriores do evolucionismo e do

funcionalismo, e junta a questão da magia às considerações da cognição humana sobre a existência e a expressão do sofrimento. Desta forma analisada, a magia e logicamente a bruxaria trazem para si considerações gerais geralmente restritas a religião.

Como observamos na introdução, este primeiro capítulo teve sobretudo o objetivo de apresentar de forma sumária, as teorias concernentes às concepções que autores clássicos formularam sobre a vigência e realização das idéias, crenças e modelos religiosos.

Durkheim, como observamos, partiu do princípio de uma radical divisão da experiência humana em duas esferas: o sagrado e o profano. Profano foi, definido como a experiência da vida cotidiana na qual a divisão do trabalho instrumentalizaria a prática diária do homem em sociedade. O sagrado se situaria em outro nível e a religião consituiria uma experiência em que Deus seria considerado como consubstanciação do social, o grupo transformado em uma entidade viva e personalizada.

Enfatizando os aspectos coletivos da religião, Durkheim observa nos ritos a efervescência característica do fenômeno religioso. Em trecho das "Formas Elementales de la Vida Religiosa", este autor deixa transparecer o caráter paroxístico de que se revestem os momentos rituais, e verificamos ser a possessão um de seus componentes característicos, em sua capacidade de exprimir a metamorfose e o múltiplo: - "a efervescência comumente

chega a ser tal que arrasta a atos inauditos. As paixões desencadeadas são de uma tal impetuosidade que nada as contém... Os sexos se unem contrariamente às regras que presidem as trocas sexuais... Se concebe facilmente que, chegado a este estado de exaltação, o homem não se reconheça mais. Sentindo-se dominado, arrastado por uma espécie de poder exterior que o faz pensar e agir de outra maneira que em tempos normais, tem naturalmente a impressão de não ser mais ele mesmo... Tudo sucede como se ele se houvesse realmente transportado a um mundo especial... a um meio povoado de forças especialmente intensas, que o invadem e o metamorfoseiam" (Durkheim, 1968: pgs - 226-228).

É com relação ao conceito de carisma que emergem na teoria Weberiana o transe e a possessão. Os líderes carismáticos típicos são os xamãs, os epilépticos, o guerreiro furioso, demagogos e profetas. O estado emocional do carismático se transmite aos seus seguidores através de técnicas extáticas, danças e músicas frenéticas, penitência, automutilação e oratória, impondo a submissão íntima ao inédito, ao único, ao divino, um estado de excepcionalidade psíquica que chega às raias da irracionalidade.

Durante os nossos próximos capítulos observaremos que a contribuição de Evans-Pritchard à compreensão dos sistemas de feitiçaria, e o jogo de acusações recíprocas que o contém, é um idioma a traduzir conflitos sociais e

interpessoais, e os grupos e adeptos dos cultos que estudamos, o adotam como expressão simbólica das relações internas a esses cultos, e discurso político que tanto pode justificar sua pertinência a uma sociedade em processos diversos de autoconstrução como oposição e protesto com relação a bloqueios impostos por essa mesma sociedade.

Clifford Geertz (1979: 101-163) é talvez o maior representante, na atualidade, da escola hermenêutica em antropologia. Esta corrente tem produzido excelentes análises dos fenômenos sociais, do ponto de vista da multiplicidade de dimensões que os constituem, no que diz respeito, principalmente, ao estudo dos sistemas simbólicos, como textos de que provêm várias interpretações. De acordo com Geertz, a religião pode ser vista como um amplo sistema simbólico, que exigiria um tratamento quase interdisciplinar para sua análise. O autor sente que o estudo antropológico da religião, por si só tem sido inadequado para abranger as múltiplas províncias de significado que contêm os fenômenos religiosos.

As análises têm-se restringido ao exame do papel da religião, com ênfase nos costumes, ritos, crenças ou relações sociais o que, acredita Geertz, não tem sido suficiente para explicar o sentido da experiência religiosa, em sua totalidade. Para o autor, os símbolos possuem significado tanto intelectual quanto emocional. Dito de outra forma, servem tanto à compreensão, quanto à crença. Os símbolos religiosos traduzem o estranho no



familiar, o misterioso no compreensível e fornecem modelos que dirigem o processo da compreensão através de territórios imperfeitamente percebidos. Os símbolos sagrados sintetizam o "ethos" de um povo e sua visão de mundo, tornando-as intelectualmente razoáveis e emocionalmente convincentes.

Desta forma, os símbolos religiosos fornecem tanto modelos da, quanto modelos para a realidade, tanto maneiras de representação, quanto de operação do mundo. Os modelos da realidade expressam as concepções definidas, culturalmente, sobre as maneiras como é organizado o mundo. Os modelos para a realidade representam as maneiras pelas quais o homem pode influenciar essa organização. Assim, se um povo acredita em símbolos religiosos é porque os mesmos fornecem não somente modos de compreender a realidade, mas também padronizam o comportamento socialmente apropriado.

É desta maneira que Geertz vê como essência da ação religiosa "imbuir um certo complexo específico de símbolos - da metafísica que formulam e do estilo de vida que recomendam - de uma autoridade persuasiva" (Geertz, 1979: 78).

Para Geertz, os símbolos religiosos, além de influírem e determinarem penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens, formulam conceitos com uma tal aura de factualidade que aquelas disposições e motivações parecem singularmente reais. Os conceitos religiosos dão forma significativa às experiências

intelectuais e morais, possuindo funções tanto culturais como sociais e psicológicas.

A perspectiva religiosa difere da perspectiva científica, pelo fato de questionar o cotidiano, não a partir do que Geertz chama de ceticismo institucionalizado, mas sim por dirigir a mente humana no sentido da crença, do compromisso ou do encontro. O ponto de vista religioso se encontra no "verdadeiramente real", e as atividades simbólicas da religião se destinam a produzi-lo e torná-lo inviolável às revelações da existência profana ou secular.

## NOTAS:

< 1 > - As idéias de Marx e Engels apresentadas constituem condensação de coletânea organizada em 1972, intitulada "Sobre a Religião", e que apresenta recolha dos textos mais importantes produzidos por esses autores entre 1841 e 1894.

< 2 > - Consultas especificamente para Emile Durkheim sua obra "Las Formas Elementales de La vida Religiosa", editorial Shapire S.R.L., Buenos Aires, 1968, e Steven Lukes, "Emile Durkheim: his life and work". Penguin Books, London, 1977, um excelente trabalho crítico sobre Durkheim.

< 3 > - É nas "Formas Elementares da Vida Religiosa" (1912), que Durkheim expôs as bases de sua sociologia da religião, utilizando-se de extenso material colhido por vários escritores que foram tanto seus contemporâneos como predecessores. Esse material diz respeito basicamente as sociedades tribais australianas, apresentando de certa forma em sua explanação, um resíduo evolucionista.

< 4 > - Conforme o texto de Emile Durkheim, "O Problema Religioso e a Dualidade da Natureza Humana", que, em princípio, além de resumir a tese central do livro "Las Formas Elementales de La Vida Religiosa", apresenta debate

do autor com vários filósofos, o que torna explícitas questões de ideologia, contidas no texto do autor.

< 5 > - A obra de Max Weber sobre religião é muito extensa, tendo exigido para sua publicação 3 volumes em espanhol, intitulado "Ensayos sobre Sociologia de La Religion", Taurus Ediciones, Madrid, 1983, 1987 e 1988.

< 6 > - Conforme Pierre Bourdieu, "Gênese e Estrutura do Campo Religioso", em Economia das Trocas Simbólicas, S.P., Perspectiva, 1974.

## II - A TEORIA PSICANALÍTICA E SUA CONTRIBUIÇÃO A EXPLICAÇÃO ANTROPOLÓGICA DA POSSESSÃO

Abordaremos de acordo com alguns conceitos básicos da teoria psicanalítica, vis-a-vis o confronto com conceitos fundamentais da teoria antropológica e/ou sociológica, as relações dialógicas e dialéticas que se estabelecem entre a esfera intra-psíquica ou a interioridade do indivíduo, qualquer que seja a sua sociedade, e as representações e práticas sociais das quais o indivíduo participa.

Sabe-se que os fenômenos circunscritos pela psicanálise - recalques, desejos, conflitos, sentimentos de culpa, transferências, emoções -, se bem que definidos como eventos psíquicos individuais, são compartilhados de forma coletiva pelos membros da/ou das sociedades e/ou culturas. Desta forma uma das questões básicas com as quais nos enfrentamos no transcurso de nossas reflexões, foi a da utilidade das proposições psicanalíticas e das teorias clínicas delas derivadas para a compreensão dos fenômenos religiosos. Observe-se que as crenças religiosas, constituem e têm constituído um dos objetos preferenciais da interlocução e interfertilização entre a Antropologia e a Psicanálise.

A Antropologia tem objetivado o estudo dos modos de entender e pensar diferentes dos nossos, tentando torná-los

compreensíveis, e a psicanálise tem tentado a exploração em profundidade da mente do homem ocidental, revelando aspectos desconhecidos e/ou inconscientes de nossa vida emocional, tais como: os sintomas neuróticos, o papel central dos conflitos edipianos, o desenvolvimento de relações de objeto na personalidade infantil e o funcionamento do Self.

Tanto a Antropologia quanto a Psicanálise na atualidade se repensam < 1 >, buscando novas maneiras de relacionar as explicações psicanalíticas da psique com a Antropologia, na tentativa de construção de uma psicanálise transcultural, vistos os problemas antropológicos enfrentados pela psicanálise quando ela se insere como prática terapêutica ou abordagem da cultura em sociedades não ocidentais.

Note-se que A Interpretação dos Sonhos, de Sigmund Freud (1900) já foi trabalho que interessou de modo geral à etnologia da época, particularmente aos ingleses dado o papel atribuído a esses no estudo dos sonhos como material de interpretação da "crença".

A publicação de Totem e Tabu (1913) e sua difusão através da antropologia britânica, impôs a Psicanálise e o seu fundador Sigmund Freud como interlocutor privilegiado do pensamento etnológico ou sociológico em geral. O título da obra já ostenta categorias "totêmicas" duais da antropologia, bem como se procurava produzir pela via da

Psicanálise uma interpretação da vida social dos povos primitivos.

A teoria da cultura exposta por Freud em Totem e Tabu, é de certa forma herdeira de pressupostos da Antropologia evolucionista e das teorias darwinistas, porém mostra sua originalidade na medida em que funda as bases dos conceitos metapsicológicos. O sacrifício mítico do pai, fundamento da espécie, correlaciona-se ao nível ontogênico com o complexo de Édipo. Na metapsicologia freudiana o Complexo de Édipo relaciona-se com a hipótese da sexualidade infantil, e os estágios de desenvolvimentos bio-psíquicos correspondentes às experiências pulsionais.

Os fenômenos culturais segundo a teoria freudiana são homólogos aos processos mentais, que redutíveis ao universo edipiano são explicados através dos mecanismos de fixação/regressão a determinadas fases de desenvolvimento libidinal (oral, anal, fálico, genital) por ele considerados como origem de diversas neuroses.

Sigmund Freud demonstra uma fé na ciência tão total que atinge as próprias raias da mitologia científica. A obra que Freud dedica especificamente ao problema religioso intitula-se "O Futuro de uma Ilusão" (1927) Nesta obra Freud se interroga sobre a origem das doutrinas religiosas. Nos termos da sua teoria, Freud identifica na religião "a neurose obsessiva universal da humanidade". Como surge e nasce essa neurose? A resposta de Freud é que, como a neurose obsessiva das crianças, a religião, enquanto

neurose, tem origem no complexo de Édipo, na relação com o pai, e com o mito primordial, e o que podemos observar é que não é tanto referentemente ao totem, mas frente ao tabu ou à problemática do incesto que se situa a interpretação freudiana sobre a natureza do fenômeno religioso. O mito da horda é um mito político, que de certo modo situa Freud na tradição filosófica que vê no contrato a origem do social.

Coloca-se para Freud o problema do porquê da crença e, sua resposta abrange três dimensões. Em primeiro lugar os ensinamentos religiosos possuem foros de autoridade contidos na tradição. Em segundo lugar afirmam os tradutores e transmissores da tradição, que se possui provas que demonstram sua veracidade. Em terceiro lugar face a autoridade e moralidade societárias, é proibido levantar questões relativas a sua aura de autenticidade.

A terceira dimensão apontada é que interessa mais a Freud porque define e evoca o que poderíamos denominar as relações entre saber e poder. A religião é mantida através de uma manipulação do poder que se cinge a justificativas, mais ou menos plausíveis, de uma lógica de dominação.

De acordo com Freud, as doutrinas religiosas não são uma matéria a ser considerada levianamente. A nossa civilização está construída sobre a religião, e a possibilidade de perpetuação da sociedade tem se fundado no fato de que a maioria dos seres humanos crê na verdade das doutrinas religiosas. Existe portanto uma função social da religião, e Freud descobre na interdição, como já o fizera



Durkheim a propósito da relação entre religião e moralidade, a utilidade social das normas e o funcionamento do discurso religioso. Com relação a esse discurso a questão da sua verdade intrínseca não está para Freud disponível. Em sua interpretação, o discurso religioso é praxis do homem enquanto criança, e aqui Freud alinha-se a Weber relativamente ao desencantamento do mundo e à teoria da secularização.

Freud espera que na medida da evolução da ciência as novas gerações não sejam mais carentes de ilusões consoladoras, e deixem progressivamente cair no esquecimento as doutrinas religiosas de seus pais, libertando-se pouco a pouco através de um processo de "educação para a realidade".

Considerado retomada da temática de "O Futuro de Uma Ilusão", "O Mal-Estar na Civilização" (1929/1930), de acordo com nosso entendimento, vem a coroar o pensamento de Freud relativamente à religião, à crença e ao misticismo. Observe-se que no pensamento alemão e na vigência de uma tradição científica iluminista "(Aufklärer)", ele armava-se de desconfiança irreduzível com relação a tentações "visionárias", que era representada pelos excessos (Schwärmerei). O (Schwärmer) (mágico) é a um só tempo um sonhador, um exaltado, e um entusiasta. Para Freud o termo mística remete de maneira muito geral ao irracional, recobrando práticas diversas, todas de certa forma

suspeitas de obscurantismo e aparentadas ao ocultismo (Assoun, 1984: 79-83).

Para se compreender a reação freudiana ao delírio e sua íntima dedicação a razão é necessário situá-lo no debate epistemológico de sua época. Por ocasião do nascimento da psicanálise a disciplina se debate com um turbilhão de reflexões sobre a mística, emanada da fenomenologia, literária, filosófica e psicopatológica. Ao mesmo tempo assiste o século ao surgimento do orientalismo, que entre as duas guerras mundiais busca renovar a problemática da religião através do hinduísmo e do budismo.

Freud em "O Mal Estar da Civilização" recusa-se a dar razão a Romain Rolland, que afirmava estar a origem e o fundo de toda religião numa espécie de sentimento oceânico, uma sensação de eternidade, um sentimento de pertinência e dissolução num todo universal, e de alguma coisa transcendente e ilimitada.

Em resposta ao autor citado, Freud afirma que não logra descobrir em si mesmo esse sentimento oceânico. A doutrina do "amor universal" contrapõe-se ao fato antropológico primitivo da busca da felicidade pessoal. Para Freud o fato de amar em geral pressupõe um deslocamento de valores, e também transferência de relações objetais particulares, e sua submissão ao superego coletivo. É no mandamento "ama ao próximo como a ti mesmo", que Freud encontra o melhor exemplo dos procedimentos antipsicológicos do superego coletivo e da moralidade. De

acordo com Freud esse mandamento tem sido a mais forte medida de defesa contra a agressividade e em sua acepção religiosa, ele encerra uma estratégia pulsional de fracasso, já que a recusa à agressividade torna o homem tão infeliz quanto a recorrência a ela.

A crítica freudiana diz respeito basicamente a uma teoria da doença ou do mal-estar da civilização, a partir do momento em que o problema da neurose se define como um conflito com os valores instituídos pela civilização. O Mal Estar da Civilização é para Freud o mal estar do indivíduo, ser pulsional diante da civilização, suposto o postulado de exigências culturais vis-a-vis experiências situacionais do indivíduo diante desses fatos. Freud parte do contraste entre o princípio de prazer individual e os obstáculos exteriores à felicidade. O neurótico é um revelador de que o homem não consegue suportar o grau de renúncia, exigido pela sociedade em nome de seu ideal cultural.

A civilização é um fato que Freud define como a totalidade das obras e instituições através das quais a vida humana se diferencia da de nossos antepassados animais. Essa totalidade serve a dois fins: - a proteção do homem contra a natureza e a regulação das relações dos homens entre si. A civilização se baseia na renúncia às pulsões e tem como pressuposto a não satisfação (repressão, recalque ou algum outro mecanismo) de poderosas pulsões. Para Freud esta renúncia é a raiz do mal-estar constituinte da civilização, que Freud vem a esclarecer através da luta

entre Eros e Tânatos, incluso levantando a possibilidade de que o instinto de morte possa mesmo vir a superar o instinto de vida.

A abordagem psicanalítica dos fenômenos sociais dá a pensar acerca das limitações inclusas em teoria sociológicas que vêm a sociedade e a cultura exclusivamente através do prisma da razão. Essa abordagem informa-nos acerca do papel da paixão, dos fatores afetivos e emocionais do comportamento humano, que estão mais próximos do indivíduo e do nível intrapsíquico de entendimento de fenômenos sociais. É interessante observar-se que os ritos e os sistemas religiosos que os informam são definidos antropologicamente como mecanismos culturalmente constituídos de defesa. Relacionados a processos adaptativos intrapsíquicos, os ritos funerários são um bom exemplo do enunciado. Em termos psicanalíticos existe uma teoria do luto, ou da perda, que deve ser compensada, e para a qual a cultura fornece meios de compensação (Pollok, 1972: 9-13).

Por isso vários conceitos psicanalíticos tais como os que dizem respeito ao luto, aos sonhos, a transferência nas relações inter-pessoais e o narcisismo, são considerados como instrumentos hábeis para entendimento da vida social, instituições comunitárias e fenômenos coletivos tais como os rituais, tabus, mitos e outros aspectos da vida em sociedade.

Dentre os conceitos psicanalíticos que podem ser considerados como um processo psíquico de características eminentemente universais, na medida em que se situa na origem da constituição do inconsciente está o recalque ou recalçamento, operação pela qual o indivíduo procura repelir ou manter no inconsciente, através de um processo de defesa, representações, pensamentos e imagens ligados a pulsões. As pulsões consistem em pressões ou forças que tem sua fonte em uma excitação ou estado de tensão; o objetivo da pulsão é a supressão do estado de tensão que se situa na fonte pulsional < 2 >. Dentre pulsões de caráter coletivo que interligam o intrapsíquico e o social, podemos citar as pulsões agressivas, destrutivas, que designam as chamadas pulsões de morte em seus aspectos psíquicos e ideológicos, e também as chamadas pulsões de dominação que tem por alvo o domínio de um objeto pela força ou subordinação. Observa-se portanto que as chamadas pulsões e o processo de recalçamento, estão intimamente relacionados, podendo ser utilizados incluso para explicação de fenômenos tais como, a guerra e o exercício e características de algumas lideranças de teor político.

Um outro exemplo da aplicação de conceitos psicanalíticos e análise de fenômenos culturais, é a utilização do material correspondentes aos sonhos como dados à luz de pressupostos antropológicos. Diz-se que a psicologia aborda os sonhos como experiências intrapsíquicas, reflexos de questões problematizadas a

nível subconsciente, mas os sonhos como mensagens intencionais, dizeres ou linguagens, com conteúdos míticos definidos, isto é, como meios culturalmente padronizados de comunicação tem constituído domínio da antropologia. Um exemplo é o estudo de Johannes Fabian sobre o sonho e o carisma, e as teorias dos sonhos que legitimam e informam processos de liderança e autoridade carismática em movimentos políticos, como por exemplo no Congo (Jamma-Movement). Mas Fabian também pouco entendeu o método psicanalítico para desvendar o sentido do sonho < 3 >.

A transferência tem sido outro conceito psicanalítico altamente proveitoso para o antropólogo. Em psicanálise a transferência designa o processo pelo qual os desejos inconscientes se atualizam sobre determinados objetos no quadro de um certo tipo de relação estabelecida entre eles. Essa relação para a qual é importante levar-se em conta a temporalidade, é geralmente uma repetição de protótipos infantis vivida como uma sensação de atualidade acentuada. Geralmente a transferência é classicamente reconhecida como terreno em que se joga a solução de um tratamento psicanalítico, pois é a sua instalação, as suas modalidades, a sua interpretação e resolução que dão eficácia a esse tratamento. Há uma relação estreita e necessária entre a transferência e a interpretação. Lacan define a novidade do método psicanalítico como "este processo pelo qual o sujeito assume sua própria história, enquanto constituída pelo discurso dirigido ao outro"

(Nunes, S/D: 80). No caso, o assumir a própria história é assumir-se a si próprio, a favor ou apesar da transferência - esse processo passa pela linguagem, conseqüentemente em uma relação social com o outro - o interpretante e o interpretado ou o analista e o analisado tornam-se pólos intercambiáveis de uma relação, ou situação analítica que não pode prosseguir com sucesso sem uma compreensão da dinâmica do encontro. Esta compreensão deve incluir o entendimento não apenas da experiência do paciente com relação ao analista, mas também da experiência do analista com relação ao paciente.

Vicente Crapanzano (1981: 133-134) afirma que através da transferência o paciente tenta afirmar o passado em toda a sua originalidade em um tempo dito presente. Este é o não dito da transferência durante a maior parte do tratamento analítico, porque quando dito à flor da consciência está-se próximo da interpretação. É certo que na transferência o paciente repete, elabora e reelabora constantemente uma experiência passada em termos do presente vivido. O não - dito da transferência é a transferência de defesa, a transferência negativa analisada por Freud. A raiva que o paciente dedica ao analista pode levar à ruptura da relação, ruptura desejada pelo paciente tendo em vista a relação original mal resolvida que o levava à análise. De certa forma, pode-se observar que na transferência vive-se uma relação profunda, atualizada com a mesma força que existia em uma relação anterior.

A importância da transferência para a interpretação etnológica, tal como proposta por Crapanzano, relaciona-se à abordagem sugerida por esse autor. Crapanzano propõe uma leitura hermenêutica, e por exemplo os sonhos ou mitos devem ser lidos como textos, os quais têm vigência além de seus conteúdos originais. No texto não encontramos tão somente cesuras, dadas pelas frases ou sentenças embutidas no discurso. A leitura ao contrário abre-se a múltiplas interpretações que tanto representam significados em termos sincrônicos como tem projeção diacrônica, as metáforas no caso são exemplares do que foi exposto. A palavra lida ou escrita é superada pela palavra falada em contexto, isto definindo a indexicalidade como função da linguagem, e a importância que Crapanzano atribui às biografias como matrizes de interpretação etnológica.

É basicamente o estudo da sexualidade em suas conotações relacionais que leva Freud partindo do terreno da psicologia individual ou do nível intrapsíquico a abordar a psicologia coletiva. Deste ponto de vista as tendências sociais seriam derivadas das tendências sexuais e alimentadas pela libido. Toda psicologia revelaria dessa forma uma expressão social já que trata das relações do eu com o outro.

A antropologia tem estudado também a problemática do incesto que é tradutora de um processo cultural de repressão da sexualidade. As teorias do parentesco, assumam elas a formulação de teorias da aliança ou da descendência,



em seus aspectos formais debateram de forma larga esta problemática. A repressão a determinadas formas da sexualidade assinalaria a passagem da natureza à cultura < 4 >.

Os conflitos edipianos marcariam em Freud a reconstituição hipotética dos laços familiares culturalmente padronizados. Esses laços podem ser objeto tanto de interpretações psicanalíticas quanto de antropológicas. Com efeito, a cultura em suas manifestações de efervescência coletiva (ritos, totens, tabus, etc.) exerce funções que se ligam a repressão e regulação de tendências psíquicas individuais, e isso é um contributo à análise antropológica mais apurada.

Outro campo que relaciona os níveis de entendimento intrapsíquico ou individual e coletivo ou social é a questão de identidade. Vários trabalhos têm sido elaborados nessa linha aprofundando aspectos do choque cultural, aculturação, fricção étnica, identidade contrastiva, generacional, de classe, entre outros temas. É extremamente interessante referir o papel do antropólogo, envolvido em situação específica no lidar com questões relacionadas a identidade, as relações inter-culturais que se estabelecem baseiam-se em concepções tanto negativas quanto positivas que informam familiaridade e/ou estranhamento. Aqui é importante que a percepção etnográfica detecte as províncias múltiplas de significado que constituem o sistema de símbolos que conectam o pesquisador e o

pesquisado, o antropólogo e seus informantes, as orientações que ligam um ao outro e dão sentido ao mundo que os contém.

É desse ponto-de-vista que se pode falar da situação etnográfica como uma situação em que a realidade partilhada pelos atores envolvidos é sempre geradora de uma realidade "negociada", que é de fundamental importância para a troca de intersubjetividades que no fundo compõem a relação etnográfica, e que é característica central enquanto troca de toda e qualquer relação social.

Pretende-se, de par com a tentativa de apresentação, de forma sumária, de algumas interpretações antropológicas do fenômeno da possessão, confrontá-las à análise de um determinado número de casos empiricamente estudados em outras ocasiões. Constituiu objetivo do projeto, centrar a análise da possessão e suas manifestações nas relações dialéticas e dialógicas expressadas pela possessão, enquanto linguagem ou idioma, através do qual se articulam a esfera intrapsíquica ou individual e a esfera das representações coletivas e sociais.

Cabe colocar que, em nossa opinião, o fenômeno da possessão constitui um "locus" privilegiado para o entendimento de fenômenos intrapsíquicos tais como a projeção, a transferência, o "self" e a identidade, em suas relações com padrões comunitários ritualizados. A possessão é experiência do estranho, fantástico, misterioso ou

pesquisado, o antropólogo e seus informantes, as orientações que ligam um ao outro e dão sentido ao mundo que os contém.

É desse ponto-de-vista que se pode falar da situação etnográfica como uma situação em que a realidade partilhada pelos atores envolvidos é sempre geradora de uma realidade "negociada", que é de fundamental importância para a troca de intersubjetividades que no fundo compõem a relação etnográfica, e que é característica central enquanto troca de toda e qualquer relação social.

Pretende-se, de par com a tentativa de apresentação, de forma sumária, de algumas interpretações antropológicas do fenômeno da possessão, confrontá-las à análise de um determinado número de casos empiricamente estudados em outras ocasiões. Constituiu objetivo do projeto, centrar a análise da possessão e suas manifestações nas relações dialéticas e dialógicas expressadas pela possessão, enquanto linguagem ou idioma, através do qual se articulam a esfera intrapsíquica ou individual e a esfera das representações coletivas e sociais.

Cabe colocar que, em nossa opinião, o fenômeno da possessão constitui um "locus" privilegiado para o entendimento de fenômenos intrapsíquicos tais como a projeção, a transferência, o "self" e a identidade, em suas relações com padrões comunitários ritualizados. A possessão é experiência do estranho, fantástico, misterioso ou

sobrenatural. Possui alguma coisa de terrífico tal como Freud a descreve, que leva alguém a algo além de si mesmo, a um só tempo desconhecido e familiar. Freud observou que na epilepsia, atribuída, na Idade Média, à influência demoníaca, a pessoa comum descobria forças insuspeitas em pessoas que lhe estavam próximas, forças essas que, de alguma forma, estavam escondidas em seu próprio ser. A possessão tem sido entendida do ponto de vista antropológico e etno-psiquiátrico, como produto da resistência de complexos infantis reprimidos, ou a confirmação da existência empírica e atual de crenças primitivas sobreviventes em um mundo que passa por processo de rápida secularização, modernização e conseqüente desencantamento. A possessão tem sido uma poderosa metáfora explicativa daquela parte da experiência na qual o sujeito se sente além de si mesmo, como em estado de intenso amor ou ódio, furor, coragem excessiva, idéias impulsivas e atos obsessivos: "Particularmente naqueles estados nos quais o indivíduo sente um grande remorso ou culpa por um ato que ele tenha cometido, esta é uma ocasião em que o idioma da possessão se afirma como autêntico, possível e pleno de credibilidade; para o ocidental liberado de suas restrições, a possessão por espíritos simboliza uma rota mágica de fuga do peso de responsabilidades que acompanha uma ideologia de intenso individualismo que é contraditada cotidianamente no mundo real. Aceitada como verdadeira esta extensão metafórica, a possessão por espíritos pode ser definida para nossos propósitos como qualquer estado

alterado de consciência, interpretado pelos informantes em termos da influência de um espírito desconhecido" (Crapanzano, 1977: 07).

Obeyesekere (1977: 235-237) denomina exegese psicocultural a uma técnica de análise do comportamento de indivíduos, em estados tais como o da possessão por espíritos, a mediunidade, o transe e condições relacionadas. Na exegese psicocultural, o pesquisador busca tornar inteligível o contexto sócio-cultural a partir do qual ocorre a possessão e a maneira na qual a experiência pessoal do indivíduo é expressada em um conjunto de significados culturais padronizados. De acordo com o autor a possessão, enquanto comportamento, está relacionada sistematicamente à matriz biográfica e cultural do paciente. A possessão é sempre seguida de manifestações do exorcismo ou adorcismo, ritualmente padronizadas. Os significados culturais são manipulados pelos indivíduos de forma a expressar suas necessidades e emoções mais pessoais < 5 >.

Desta forma, a possessão é fenômeno que traz luz às relações entre a personalidade e a cultura, por integração do nível da experiência intrapsíquica com significados culturais. A relação dos indivíduos com as entidades é de considerável interesse para o analista da religião. A projeção oferece tanto o mecanismo de defesa como o sistema que assegura, em suas formas ritualizadas, maneiras de

lidar com as ansiedades, canalizando-as e traduzindo-as em problemas psicológicos, comuns para o grupo.

As ações exorcistas dão-se em um arcabouço cultural que é informado pelas concepções relativas a estados alterados de consciência positivas ou negativas. Os rituais têm por objetivo lidar com os conflitos psicológicos, que pressionam as populações participantes. O efeito imediato e pragmático dos ritos é a erradicação de sintomas tanto somáticos quanto psicológicos, através da erradicação dos signos de possessão, caso das possessões negativas. Ou mediante o desenho de um esquema que se escreve através de símbolos aceitos e reconhecidos socialmente, como é o caso das chamadas possessões positivas.

Observa-se que os casos de possessão a serem descritos inserem-se geralmente em um esquema que apresenta duas fases. A fase primária, em que a possessão assume a forma de comportamento involuntário e incontrollável, similar às chamadas possessões demoníacas, em que os médiuns manifestam suas idiossincrasias e conflitos, casos em que médiuns masculinos recebem entidades femininas ou vice-versa; ou caso em que os médiuns apresentam sintomas que exprimem e podem levar à anamnese e diagnóstico de doenças, psíquicas por excelência, mas traduzidas no modelo ou idioma culturalmente descrito como negativo e desagregador.

A segunda fase, ou fase secundária, é a fase em que o médium se torna capaz de, através de comportamentos

rituais padronizados, trabalhar o idioma da possessão, podendo, desta forma, minimizar seus conflitos pessoais e elaborar mais apropriadamente suas experiências. Nos vários casos descritos, foi possível observar que a possessão pode ser interpretada como linguagem, isto é, um sistema de traduções que articula mensagens, ao nível intrapsíquico, ou que se manifestam psicogenicamente a um sistema de símbolos, que podem ser lidos e interpretados como textos culturalmente dados.

## NOTAS:

< 1 > - Rita Laura Segato (1993: 03), em abordagem sobre a problemática da relação entre os conceitos referentes ao gênero e a sexualidade articula a antropologia à psicanálise inclusive definindo-as como duas disciplinas: "Uma que fala para nós sobre nós: a psicanálise, e outra que fala para nós sobre os outros: a antropologia".

< 2 > - O conceito de pulsão se situa na teoria Freudiana no nível metapsicológico, contraposto ao intrapsíquico e constitui representação abstrata e teórica da descrição do recalque, enquanto mecanismo que opera ao nível individual e concreto.

< 3 > - De acordo com Dorothy Eggan (1949), o estudo dos sonhos tem sido associado exclusivamente na literatura antropológica a psicologia Freudiana. Qualquer abordagem que implique um tratamento em profundidade dos sonhos por antropólogos, tem sido limitada pelo período particular da investigação de campo, e em sua maior parte pela falta de treinamento especializado. Na atualidade, Waud Kracke (1980), (1984), (1987), demonstrou a possibilidade de obtenção de melhores resultados através do estudo dos sonhos como material interpretativo de crises de vida relacionadas a crenças e rituais culturalmente padronizados.



< 4 > - Rita Laura Segato (1993: 07), critica essa afirmação: "A esta altura, nós, antropólogos, devemos observar que o nosso costume de pensar, com Lévi-Strauss, que o pivô da passagem da natureza para a cultura se encontra na circulação das mulheres e na abertura da família biológica, desloca-se aqui para um momento anterior ou, melhor, para um nível lógico anterior: a entrada de um terceiro que interdita a unidade incestuosa da mãe com sua cria".

< 5 > - Conforme também de Gananath Obeyesekere, "Medusa's Hair", um ensaio sobre símbolos pessoais e experiência religiosa, University of Chigado, 1981.

II - A TEORIA PSICANALÍTICA E SUA CONTRIBUIÇÃO  
A EXPLICAÇÃO ANTROPOLÓGICA DA POSSESSÃO

III - O UNIVERSO UMBANDISTA:  
AS GIRAS COMO RITUAIS  
DE POSSESSÃO ETNOGRÁFICA

### III - O UNIVERSO UMBANDISTA: AS GIRAS COMO RITUAIS DE POSSESSÃO

Como observamos as chamadas religiões afro-brasileiras florescem historicamente, no Brasil a partir do século XIX, possuindo influências mais ou menos marcadas de práticas religiosas indígenas, do catolicismo e espiritismo de origem européia. Desta maneira pode-se observar, atualmente, uma diversidade bastante acentuada entre vários centros e grupos de culto, dependendo da religião africana de procedência migratória dos escravos, dos estados brasileiros que os receberam e do grau de sincretização com as outras tradições religiosas mencionadas.

Entretanto, para além dessa diversidade empírica, manifestam-se entre os vários centros e grupos de culto, alguns elementos comuns, e entre eles, o mais marcante é o fenômeno da possessão: o fato de que, ao longo das cerimônias e por vezes fora delas, as divindades, espíritos, entidades, assumem o controle do corpo dos fiéis.

As religiões afro-brasileiras, do ponto de vista cognitivo, explicam a possessão associando-a a duas ordens de fenômenos distintos: - a possessão que ocorre mediada por espíritos, pensada como uma forma de transe, que assinala a continuidade entre o mundo humano e o espiritual, e a possessão que ocorre como manifestação dos

Orixás (divindades do panteão de várias entidades africanas) na terra. Essa manifestação exige um complicado processo de iniciação. As duas modalidades de possessão citadas correspondem a duas vertentes dos cultos afro-brasileiros, "a umbandista, que privilegia a possessão como meio de relação com os espíritos e a candomblecista que reivindica como competência exclusiva o trato com as divindades (Orixás). Percebe-se que a vertente candomblecista é considerada de maior valor religioso, numa certa hierarquia de competência em que procuram distinguir entre si os adeptos do culto" (cf. nesse sentido Birman, 1988).

Escolheu-se como "locus" empírico desta investigação, dois grupos de culto, como informamos na introdução. O primeiro grupo de culto que abordaremos se formou em torno do Centro Espírita Assistencial Nossa Senhora da Glória (CENSG), situado no Plano Piloto, na Asa Norte, e auto-denomina-se como um grupo de praticantes da vertente religiosa chamada Umbanda Eclética. O segundo grupo, candomblecista, que se forma progressivamente em torno de Alberto de Xangô, Babalorixá do Ilê Obá Akaiodê, é o da Fazenda Palmares, e em torno do qual gravita já um significativo número de pessoas que se dividem entre as categorias de clientes ou consulentes e iniciados.

As observações e entrevistas que dão suporte empírico e teórico às conclusões relativas ao grupo umbandista de entrevistados, foram realizadas no Centro

Espírita Assistencial Nossa Senhora da Glória. O CENSG é fruto de iniciativa original, em sua fundação (15/07/65), de um grupo de funcionários e ex-funcionários públicos transferidos para Brasília, por volta de 1960/1961, no geral, umbandistas ou adeptos de cultos similares, em suas regiões de origem. A data de fundação assinala reunião realizada na residência do Sr. Carlos Rodrigues de Angelis, já falecido, na qual foi aprovado o atual nome do Centro, que corresponde ao dia consagrado a Nossa Senhora da Glória - Mãe Iemanjá, de acordo com informações, a Padroeira do Centro.

Em 1970 o grupo em questão, conseguiu junto a NOVACAP a doação do terreno que lhe serve de espaço, para o exercício de suas práticas rituais. Nessa época, mediante "o decidido apoio monetário de um grupo de amigos espíritas, que, numa demonstração de humildade, encareceu perdurar o anonimato, é que foi possível a inauguração do nosso terreiro de Umbanda, o qual foi assentado pelo "Caboclo Pena Branca", e pelo "Preto Velho, Pai Joaquim das Almas" (mãe Carmem). O referido apoio monetário serviu para a construção de um barraco, no qual hoje se desenvolvem várias, senão a maioria e principais atividades terapêuticas do grupo.

Seria interessante observar que os chamados "Caboclo Pena Branca" e "Pai Joaquim das Almas", juntamente com o "Exu Tranca-Ruas", constituíram as entidades que eram recebidas, para execução de "trabalhos", pelo antigo

presidente espiritual do centro, Sr. Jorge, nascido no Rio de Janeiro, onde se tornou funcionário (auxiliar de enfermagem) do TSE, tendo exercido a posição de presidente espiritual, "chefe de terreiro", de 1970 até o seu falecimento, em 1982.

Jorge foi pois iniciado nesse ritual no Rio de Janeiro, à época de existência do terreiro de sua bisavó (mãe-de-santo), tendo sido dito, que ele teria sido "feito no útero materno", o que poderia significar uma forte predestinação lhe regendo a vida e biografia, para o futuro exercício de liderança sacerdotal, em cultos mágicos religiosos dessa natureza.

Jorge era casado com Carmem que, após a morte do marido passou a ser e é a atual presidente espiritual do CENSG. A Sra. Carmem foi iniciada nesse ritual aqui mesmo, em Brasília, sob a orientação de seu cônjuge e do pai-de-santo, também falecido, João Baiano, terreiro no qual trabalhou de 1961 a 1965. Consoante suas próprias palavras, sempre é necessário que todo médium se inicie em um terreiro "regular". Trabalham junto a ela no CENSG, nas várias categorias em que se subdividem os médiuns do Centro, isto é, prontos, em aperfeiçoamento, iniciantes e cambonos, vários de seus filhos carnis. É interessante assinalar que um deles, de nome Sérgio, médium pronto ou "feito", atualmente, começa a "trabalhar com guias espirituais de seu pai".

A "Umbanda", portanto, é na família da Sra. Carmem, ritual, mais propriamente, ligado à família de origem de seu marido. No entanto, e não obstante pertencer a Sra. Carmem a uma família de culto protestante, observa-se que os "guias" de Sérgio, seu filho consanguíneo, são guias herdados de seu pai, Jorge, que também era pai-de-santo. Assim, poder-se-ia traçar a herança de sangue, que permeia e empresta significado à posições de liderança, dita espirituais, no terreiro. A Sra. Carmem é a atual presidente espiritual ou "chefe de terreiro" do CENSG, cargo no qual sucede o seu marido. Outras heranças ou concepções sobre laços de família poderiam ser traçadas, observando-se que ao lado de um "Pai e Mãe de Cabeça" espirituais, selecionados entre Orixás, que compõem o panteão umbandista, quase todos os médiuns da Casa são "filhos" do Pai e da Mãe-de-santo, que os "fizeram", ou "desenvolveram", através de rituais especificamente destinados à aquisição dessa filiação.

Freqüentadores, ou assistentes, são, de certa forma, os enfermos do dia, ou seja, pessoas que ali irão por motivações as mais variadas, quase todas relacionadas a problemas pessoais ou familiares, que requerem, no seu entender, a busca de soluções apropriadas. Subsumem-se sob o termo problemas: doenças e/ou enfermidades, socialmente reconhecidas ou não, desequilíbrios bio-psíquicos e/ou desajustes emocionais, que influem sobre as esferas de interesses econômicos, afetivos, cognitivos dos indivíduos,



de forma a afetar a concepção que têm, relativamente à noção de serem pessoas, ou seres humanos, autenticados pela sociedade, e que nela possuem direitos, deveres e até mesmo privilégios < 1 >.

Os rituais seqüencialmente desenvolvidos nas sessões de "Pretos Velhos, Caboclos e Exus", compõem-se geralmente de três partes ou conjuntos de atos cênicos caracterizadamente distintos. Essas três partes denominam-se:

- 1 - ritual de preparação ou de abertura da gira;
- 2 - gira propriamente dita, ou ocasião ritual de atendimento da assistência; e
- 3 - ritual de encerramento ou de fechamento da gira.

O desenvolvimento da gira pode ser descrito da seguinte forma:

- salva-se-Deus, Pai Oxalá, os Anjos de guarda e o defumador;
- canta-se ponto ao defumador;
- canta-se para os Exus; nesse instante todos os ocupantes do terreiro voltam-se para a porta de entrada do barraco;
- dizem-se preces e cantam-se pontos para Iemanjá, São Miguel, São Gabriel e São Rafael;

- canta-se ponto para "descida" da entidade que vai chefiar os trabalhos ("Preto-Velho" ou "Caboclo"), o que assinala o fim do ritual de preparação;

- de ordem do guia chefe cantam-se pontos para "descida" das "entidades" que irão efetuar os trabalhos;

- inicia-se, então, o atendimento espiritual dos guias aos frequentadores e médiuns do terreiro < 2 >, tendo precedência os frequentadores, só podendo serem atendidos médiuns para consulta às entidades após o atendimento de assistência;

- canta-se ponto de "subida" das entidades ou guias, incluso o guia chefe, geralmente o último a deixar a cena: "a sua subida" assinala o fim dos trabalhos de atendimento

- cantam-se pontos para os Exus, salvam-se o gongá (altar) e vários Orixás do Panteão umbandista, cantando-se também pontos de fechamento da gira, o que assinala o fim dos trabalhos do dia e a saída dos médiuns da corrente em direção aos respectivos vestiários feminino e masculino. A vestimenta dos médiuns participantes dessas giras é de cor branca, ocasionalmente podendo ver-se "trabalhando" no terreiro um ou outro médium que combina seus trajes com alguma peça (chale, bordados das mangas, ou barras das saias) de tonalidade azul.

O ritual ou gira dos Exus, que não são denominados guias, e sim "Compadres" (Exu masculino) e "Comadres" (Exu

feminino), possui algumas variantes com relação ao desenvolvimento das "giras" de "Pretos Velhos" e "Caboclos". Uma delas é a colocação de uma cortina vermelha diante do gongá e o apagar das luzes do barraco, sendo os "trabalhos" realizados à luz de velas. É digno de registro o fato de que uma série de atendimentos realizados pelo Exu-chefe e suas "Pomba-giras" (Exu feminino), são efetuados fora do barraco em espaço à esquerda de quem entra no terreiro, no qual se situa a chamada Casa dos Exus. Outra variante com relação às sessões de "Pretos Velhos e Caboclos", é o fato de que nas giras de Exu os médiuns em geral usam roupagens em que se alternam as cores preta e vermelha.

A ocupação do espaço ritual, é efetivada como se segue:

- de ambos os lados os chamados "médiuns prontos", ou participantes rituais que já "trabalham" com as "entidades" ou "guias" colocam-se à frente. Os médiuns iniciantes ou em aperfeiçoamento, durante quase toda a gira exercerão o papel de "Cambonos", ou auxiliares das entidades incorporadas nos médiuns em estado de transe, e postar-se-ão atrás dos chamados médiuns prontos.

- lugares destacados ao centro da corrente ocuparão: a) o médium que trabalhará com a entidade considerada o guia-chefe do terreiro naquele dia (geralmente esse médium é a presidente espiritual Sra. Carmem); e b) o médium que desempenha o papel de Ogã,

responsável pela execução dos cânticos rituais ("pontos" ou "curimbas") e orientação aos outros médiuns relativa ao desenvolvimento das várias fases rituais, e manutenção da ordem durante os "trabalhos".

- os frequentadores ou assistentes estarão sentados em três conjuntos de bancos, as mulheres ocupando os dois primeiros conjuntos à esquerda de quem entra, e os homens o conjunto restante situado à direita da entrada.

## Centro Espírita Nossa Senhora da Glória

### Guia de Caboclos (Oxosse)

Antes do início (abertura) da gira (sessão) um irmão ou irmã da corrente dos médiuns, lê uma página do Evangelho Segundo o Kardecismo aberta ao acaso. Os médiuns permanecem sentados no chão do terreiro, os homens do lado direito de quem entra, e as mulheres do lado esquerdo. Tanto os médiuns quanto as pessoas que freqüentam o centro (a assistência) permanecem em silêncio para ouvir a leitura. Terminada esta, fica-se esperando a entrada para o meio do terreiro do Ogã e da mãe-de-santo. Quando os dois se dirigem para o centro do terreiro os médiuns se levantam e formam as correntes. Os desenvolvidos formam uma corrente à frente e os que estão em desenvolvimento formam uma corrente logo atrás. Todos se concentram para a abertura da sessão.

O Ogã cumprimenta a Mãe-de-Santo e esta responde. Então iniciam-se os trabalhos.

- Ogã : Salve Deus!

- Médiuns : Salve (colocam as mãos sobre o peito).

- Ogã : Salve nosso Pai Oxalá!

- Médiuns : Salve!

- Ogã : Salve Nossa Sra. da Glória, padroeira deste templo!

- Médiuns : Salve.
- Ogã : Salve o defumador.
- Médiuns : Salve.
- Ogã (puxa o ponto do defumador):

"Corre e gira Pai Ogum,  
 Filhos quer se defumar,  
 Umbanda tem fundamento  
 É preciso preparar,  
 Com incenso e benjoim,  
 Alecrim e alfazema,  
 Mais defumai filhos de fé  
 com as ervas da Jurema."

- Médiuns: cantam o ponto junto com o Ogã. Passam as mãos da cabeça para baixo como se estivessem se limpando de alguma coisa (as coisas ruins).

Uma alternativa ao ponto de defumação transcrito acima e corrente em giras de caboclos é o seguinte:

- Ogã (puxa o ponto):

"Nossa Senhora  
 Incensou o seu altar,  
 Para o seu bento filho chegar,  
 Eu incenso esta aldeia de caboclos  
 Pro mal sair e o bem entrar,

Estou incensando, estou defumando,

A casa de meu Pai Oxalá (bis)

Terminada a defumação dos médiuns da corrente e da assistência, o Ogã salva o ponto para terminá-la.

O Ogã salva a Deus e a todos os Orixás da Umbanda. Os médiuns se voltam para a porteira dando as costas para o Gongá, a assistência também.

- Ogã: Saravá todos os Exus.

- Médiuns: Aruê Exu (médiuns cruzam as mãos). ←

- Ogã: Saravá seu Tranca Ruas.

- Médiuns: Aruê Exu.

- Ogã: Saravá a Pomba Gira Rosa.

- Médiuns: Aruê Exu.

- Ogã (puxa o ponto):

"Rosa vermelha,

rosa vermelha é a Pomba Gira das Almas

Rosa vermelha, (bis)

É a pomba gira

Que segura a nossa banda.

- Ogã: Saravá a Pomba Gira Rosa.

- Médiuns: Aruê Exu.

- Ogã: Saravá seu Tranca Ruas.

- Médiuns: Aruê Exu.

- Ogã (puxa o ponto):

"O sino da igrejinha  
faz belém blem blom (bis)  
deu meia-noite  
o galo já cantou,  
Seu Tranca Ruas  
que é dono da gira,  
segura a gira  
que Ogum mandou"

- Ogã: Saravá seu Tranca Ruas.

- Médiuns: Aruê Exu!

- Ogã: Saravá todos os Exus.

- Médiuns: Aruê Exu.

- Ogã (puxa o ponto):

"Exu da meia-noite (bis)  
Exu da madrugada (bis)  
Numa banda sem Exu,  
Não se pode fazer nada".

Outra alternativa ao ponto de saudação aos Exus na abertura das Giras é o seguinte:

- Ogã (puxa o ponto):

"Pemba branca,



Pemba preta,

Pemba encarnada.

Oi, salve o povo

Da Encruza,

Sem Exu

Não se faz nada".

Terminada a firmeza de Exu, todos se voltam para o Gongá, também a assistência, e o Ogã continua o ritual de abertura.

- Ogã: Salve Deus!

- Médiuns: Salve!

- Ogã: Salve nosso Pai Oxalá!

- Médiuns: Salve!

- Ogã: Salve nossa Sra. da Glória!

- Médiuns: Salve!

- Ogã: Salve nossa Mãe Yemanjá!

- Médiuns: O doce Iabá!

- Ogã (puxa o ponto):

"Dá licença meu Pai Oxalá,

Dá licença mamãe Yemanjá,

Oxalá é o rei do céu,

Yemanjá a rainha do mar". (bis)

- Ogã: Salve nossa mãe Yemanjá!

- Médiuns: O doce Iabá!

- Ogã: Salve seu Ogum de Timbiri.

- Médiuns: Salve!

- Ogã (puxa o ponto):

"Oia, Ogum tá de ronda,

Também tá de ronda,

S. Miguel,

é ô é ô oi,

na gira de Umbanda,

Quem tá de ronda é S. Miguel".

- Ogã: Saravá Ogum!

- Médiuns: Ogunhê!

- Ogã: Saravá Ogum (3 vezes)

- Médiuns: Ogunhê (3 vezes)

- Ogã (puxa o ponto):

"Em seu cavalo branco ele

vem montado, (bis)

Calçado de botas ele vem

armado (bis)

Vinde, vinde, vinde

S. Jorge é o nosso protetor,

Vinde, vinde, vinde

S. Jorge é o nosso salvador".

- Ogã: Saravá Ogum!
- Médiuns: Ogunhê!
- Ogã: Salve Deus!
- Médiuns: Salve!
- Ogã: Salve a Umbanda!
- Médiuns: Salve!
- Ogã (puxa o ponto):

"Refletiu a luz divina,  
Em todo seu esplendor,  
É no reino de Oxalá  
Aonde há paz e amor,  
Luz que refletiu na terra,  
Luz que refletiu no mar,  
Luz que veio de Aruanda  
Para tudo iluminar,  
Umbanda é paz e amor,  
Um mundo cheio de luz,  
É força que nos dá vida  
E a grandeza nos conduz,  
Avante, filhos de fé,  
Como a nossa lei não há,

Levando ao mundo inteiro,

A bandeira de Oxalá".

- Ogã: Saravá todos os caboclos (3 vezes)

- Médiuns: Okê, caboclos (3 vezes)

- Ogã: Saravá Seu Cobra Coral (3 vezes)

- Médiuns: Oké, caboclos

- Ogã (puxa o ponto):

"Sucuri, jibóia,

Olha vem beirando o mar, (bis)

E olha como cocorô

A sua Cobra Coral (bis)".

Após a descida do guia-chefe (Cobra-Coral), todos os médiuns se ajoelham e cantam o ponto puxado pelo Ogã.

- Ogã (puxa o ponto):

"Ponha os joelhos no chão

Para fazer oração, (bis)

Caboclo cobra-coral,

Também tem sua devoção. (bis)

- Ogã: Saravá seu cobra coral.

- Médiuns: Okê caboclos.

- Ogã: Saravá todos os caboclos.

- Médiuns: Oké caboclos.

- Ogã (puxa o ponto):

"Caboclo a sua mata é linda,  
É verde da cor do mar,  
Arreia caboclo, arreia  
caboclo, arreia caboclo  
na Juremá".

Os médiuns considerados prontos vão incorporando suas entidades (guias). Os guias já incorporados dão seus brados característicos e vão saudar o Gongá, o guia-chefe, o Ogã e a assistência. Após esse tipo de ritual de descida cada guia vai para sua posição formando uma corrente circular.

Cada guia tem seus apetrechos de trabalho, charutos, vinhos, coités etc ... Tem também sua guia (colar de contas) que geralmente eles mesmos mandam fazer. Depois de servidos os guias, um médium que fica na porteira chama os membros da assistência por números de acordo com cada entidade.

Para cada guia são distribuídas um número entre 10 e 20 fichas entre a assistência para consulta. As fichas não são cobradas, assim como os trabalhos realizados no terreiro. As pessoas que vão se consultar deixam os sapatos do lado de fora da porteira, entrando descalços.

Cada guia atende "um filho" por vez a não ser que sejam casados (marido e mulher). Alguns "filhos" ao falar

com os guias recebem também entidades. Uns recebem algum obsessor, outros seus próprios guias para fazer o " Descarrego ".

Enquanto os caboclos fazem o atendimento de seus filhos da assistência (clientes) o Ogã puxa pontos das várias entidades que se encontram trabalhando.

- Ogã: Salve todos os caboclos.
- Médiuns: Okê Caboclos.
- Ogã: Salve seu Cobra Coral (3 vezes)
- Médiuns: Okê Caboclos (3 vezes)
- Ogã (puxa o ponto):

"Seu Cobra Coral,  
onde é a sua morada ? (bis)  
Ele mora na beira do rio,  
Ele tem uma pena dourada (bis)".

- Ogã: Salve seu Cobra Coral.
- Médiuns: Okê Caboclo.
- Ogã: Saravá a Cabocla Jurema!
- Médiuns: Okê Cabocla.
- Ogã (puxa o ponto):

"Jurema, ô Juremê, Juremá (bis)  
Ela é a Cabocla Jurema,  
Filha de Tupinambá,

Rainha da pontaria,  
 Nunca se viu ela errar.  
 Tem a pele bronzeada,  
 Os olhos cor do luar,  
 Passa correndo nas folhas,  
 Ninguém ouve seu pisar,  
 Ela é a Cabocla de penas".

- Ogã: Saravá a Cabocla Jurema.

- Médiuns: Okê Cabocla.

- Ogã: Saravá seu Pena Verde.

- Médiuns: Okê Caboclo.

- Ogã (puxa o ponto):

"Seu Pena Verde

Nasceu na Jurema,

Mamãe Oxum apanhou e acabou de criar, (bis)

Mas ele agora é um grande guerreiro,

É filho de Oxum

E neto da Cobra Coral".

- Ogã: Saravá seu Pena Verde.

- Médiuns: Okê Caboclo.

- Ogã: Saravá o Caboclo Arranca Toco.

- Médiuns: Okê Caboclo.

- Ogã (puxa o ponto):
  - "Caboclo Arranca Toco,
  - É minha luz é minha guia,
  - Ele é Oxosse, é filho da Virgem Maria (bis)
  - A sua luz ilumina o escuro,
  - Povo divino no terreiro está seguro, (bis)"
- Ogã: Saravá o Caboclo Arranca Toco.
- Médiuns: Okê Caboclo.
- Ogã: Saravá o Caboclo da Guiné.
- Médiuns: Okê Caboclo.
- Ogã (puxa o ponto):
  - "Caboclo, Caboclo,
  - Ele é filho da Guiné (bis)
  - Se seu Pai é rei,
  - Ele é príncipe é (bis)".
- Ogã: Saravá o Caboclo da Guiné.
- Médiuns: Okê Caboclo.
- Ogã: Saravá o Caboclo do Vento.
- Médiuns: Okê Caboclo.
- Ogã (puxa o ponto):
  - "Estava na pedreira,
  - Quando ouvi cobra piá, (bis)



Chamei Caboclo do Vento

Para vir me ajudar (bis)

Ele ajudou, ele ajudou

Salve o Caboclo do Vento

Saravá meu Pai Xangô. (bis)".

- Ogã: Saravá o Caboclo do Vento.

- Médiuns: Okê Caboclo.

- Ogã: Saravá seu Tupinambá.

- Médiuns: Okê Caboclo.

- Ogã (puxa o ponto):

"Tupinambá quando vem lá de Aruanda,

Trazendo pemba pra salvar

Filhos de Umbanda,

Ele é caboclo, ele é Flecheiro

Atirador,

Lá na Macaia seu Tupi

Vence demanda (bis)".

- Ogã: Saravá seu Tupinambá

- Médiuns: Okê Caboclo.

- Ogã: Saravá o caboclo da Mata Virgem.

- Médiuns: Okê Caboclo.

- Ogã (puxa o ponto):

"Caboclo da Mata Virgem,  
 O que é que veio fazer? (bis)  
 Vim cumprimentar a Deus,  
 Trazer o bem a vocês (bis)."

- Ogã: Saravá o Caboclo da Mata Virgem.

- Médiuns: Okê Caboclo.

- Ogã: Saravá todos os caboclos.

- Médiuns: Okê Caboclos.

- Ogã (puxa o ponto saudando a todos os caboclos):

"Meu passarinho azulão,  
 Quando voa não pousa no chão (bis)  
 Oh! Que Caboclo formoso de penas  
 Com seu bodoque na mão. " (bis)

- Ogã: Saravá todos os Caboclos.

- Médiuns: Okê Caboclos.

- Ogã: Saravá o Caboclo Tupi.

- Médiuns: Okê Caboclo.

- Ogã (puxa o ponto):

"Tupi eh! Tupi,  
 Quem veio da mata é Tupi,  
 Ele veio aqui pra trabalhar,  
 E ajudar seus filhos daqui,

Ele é Tupi".

- Ogã: Saravá o Caboclo Tupi.

- Médiuns: Okê Caboclo.

- Ogã: Saravá a Cabocla Jupira.

- Médiuns: Okê Cabocla.

- Ogã (puxa o ponto):

"De longe ouviu-se um apito,

Meu Deus quem será que é? (bis)

Ela é a Cabocla Jupira,

Rainha do Canindé. (bis)"

- Ogã: Saravá a Cabloca Jupira.

- Médiuns: Okê Cabocla.

- Ogã: Saravá o Caboclo Aymoré.

- Médiuns: Okê Caboclo.

- Ogã (puxa o ponto):

"Na sua aldeia tem os seus caboclos,

Na sua mata tem cachoeirinha,

No seu saiote tem pena dourada,

Seu capacete brilha na alvorada".

Quando todos são atendidos, o Ogã salva os guias e se prepara para fazer o encerramento da sessão. Primeiramente o Ogã canta o ponto para a subida dos caboclos:

- Ogã: Saravá todos os caboclos.
- Médiuns: Okê Caboclos.
- Ogã (pede licença para cantar a subida):  
"Oxosse vai embora,
- Médiuns: Pra cidade de Jurema,
- Ogã: Oxalá está lhe chamando,
- Médiuns: Pra cidade da Jurema,
- Ogã: Ele vai ser coroadado,
- Médiuns: Na cidade da Jurema,
- Ogã: Com a coroa de Aieieiu,
- Médiuns: Na cidade da Jurema".

Quando todos os Caboclos sobem, o Ogã puxa o ponto de subida do Guia que está chefiando a sessão.

- Ogã: Saravá seu Cobra Coral.
- Médiuns: Okê Caboclo.
- Ogã (puxa o ponto):  
"O Céu é lindo,  
E o mar também é (bis)  
Aonde vai seu cobra-coral  
A Beira-mar,  
Vai levar todas as mirongas  
Meu pai, para o fundo do mar".

### Gira de Pretos Velhos

Com relação à Gira de Caboclos as sessões e/ou Giras de Pretos Velhos apresentam algumas variantes. A abertura da Gira segue praticamente o mesmo padrão, com exceção do fato de que durante a abertura não se salva Oxalá, representante sincrético na concepção umbandista de Jesus Cristo no catolicismo. Após o cumprimento à Mãe-de-Santo, o Ogã diante do Gongá pronuncia a seguinte expressão:

- Ogã: Salve Zambi!

Observe-se que Zambi, foi a única divindade Bantu que permaneceu sendo cultuada na linha de Umbanda ao lado dos Orixás Nagô, sendo miticamente descrita como equivalente a Oxalá, saudado nas giras de Caboclos como a entidade suprema. Zambi é também Deus Supremo dos negros Congo, a saudação a esse Deus é significativa nos trabalhos de Pretos Velhos. Após a saudação à Zambi, desenvolve-se o mesmo padrão que permeia a Gira de Caboclos, até o momento em que se efetua a defumação, ou limpeza fluídica dos corpos dos médiuns e assistentes e também do ambiente.

Passamos agora a descrever como se processa a Gira de Pretos Velhos a partir do ato da defumação.

- Ogã: Salve o defumador.

- Médiuns: Salve.

- Ogã (puxa o ponto do defumador):

"Defumai a nossa banda,  
 Defumai nosso Gongá, (bis)  
 Defuma nossa banda pequenina,  
 Defuma Jesus Cristo no Altar" (bis)

Encerrada a defumação e após saudar a Deus e aos Santos da Umbanda, o Ogã procede a saudação dos Exus, da mesma forma e com cânticos similares aos da Gira de Caboclos já descritos. Encerrada a firmeza de Exu, saúdam-se também Nossa Senhora, a Mãe Iemanjá e logo após Ogum e São Miguel com os "pontos" correspondentes aos da Gira de Caboclos.

Encerrada a abertura a gira prossegue com a saudação a todos os Pretos Velhos.

- Ogã: Salve todos os Pretos Velhos.

- Médiuns: Salve. (Neste momento os médiuns abaixam-se e desenham uma cruz com os dedos no chão).

- Ogã: Saravá a linha das almas.

- Médiuns: Salve.

- Ogã: Sarava Pai Joaquim das Almas.

- Médiuns: Adorei as almas.

- Ogã (puxa o ponto).

"Pai Joaquim é ê,

Pai Joaquim é á,

Pai Joaquim veio de Angola,

Pai Joaquim veio de Angola, Angolá oi!" (3 vezes)

Após a saudação a Pai Joaquim das Almas que era o Preto Velho que se manifestava através do Dirigente espiritual anterior, o Ogã procede a chamada de Vovó Maria Conga que através da nova Dirigente, na atualidade preside aos trabalhos de Pretos Velhos.

- Ogã: Saravá Vovó Maria Conga. (3 vezes)

- Médiuns: Adorei as almas.

- Ogã (puxa o ponto):

"Abra zi terreiro,

Abra zi Gongá,

Chegou Maria Conga

Que aqui veio trabalhar" (3 vezes - tudo)"

Após a arriada de Vovó Maria Conga, a entidade determina ao Ogã que faça a chamada de todos os Pretos Velhos que irão trabalhar naquele dia.

- Ogã: Saravá todos os Pretos Velhos.

- Médiuns: Adorei as almas.

- Ogã (puxa o ponto):

"De Aruanda vem chegando os Pretos Velhos,

De Aruanda vem chegando no Gongá, (bis)

Salve o dia 13 de maio,

Salve o nosso Pai Oxalá, (bis)

Pretos Velhos do Congo está chegando

Pretos Velhos de Angola já chegou (bis)

De Moçambique, da Costa e de Luanda,

Salve os quinguelês de Xangô, (bis)

Pretos Velhos de São Cipriano.

Salve a Umbanda e os filhos de fé (bis)

Salve o povo da Bahia,

Salve a legião da Guiné. (bis)"

Os médiuns sucessivamente vão incorporando seus Pretos Velhos. Após a arriada de todos os Pretos Velhos, essas entidades depois de "salvar" o Gongá e a regente dos trabalhos Vovó Maria Conga, dirigem-se a seus lugares, auxiliados pelos respectivos cambonos que irão auxiliá-los durante a sessão.

Diferentemente dos caboclos, que trabalham de pé, os Pretos Velhos irão executar o atendimento à assistência sentados em banquinhos de madeira, com suas firmezas (vela branca, copo com água, às vezes seu ponto riscado a pomba branca - espécie de giz grosso misturado com cola). Observe-se que os Pretos Velhos em geral fumam cachimbos denominados por eles de "pitos" e sua bebida preferida é o café sem açúcar. As Pretas Velhas usam um lenço branco amarrado à cabeça. Similarmente ao Caboclo, os Pretos Velhos atendem um filho por vez, a não ser casais. No



decorrer dos trabalhos o Ogã puxa pontos correspondentes a firmeza das entidades que estão atendendo os assistentes.

Citamos aqui alguns desses pontos.

- Ogã: Salve Vovó Catarina.

- Médiuns: Adorei as almas.

- Ogã (puxa o ponto):

"Vovó Catarina,

Que vem de Aruanda, (bis)

Vem de todo lugar,

Vovó Catarina,

Hoje é seu dia (bis)

Aleluia, aleluia, aleluia

Aleluia, aleluia".

- Ogã: Salve Vovó Catarina.

- Médiuns: Adorei as almas.

- Ogã: Salve Pai José.

- Médiuns: Adorei as almas.

- Ogã (puxa o ponto):

"Ele vive no meio das flores,

Beijando a lua no fundo do mar, (bis)

Oh! Meu pai,

Que é pai José,

Que vem de Aruanda,

Que vem trabalhar." (bis)

- Ogã: Saravá o Pai José.

- Médiuns: Adorei as almas.

- Ogã: Salve Rei Congo Maravilha.

- Médiuns: Adorei as almas.

- Ogã (puxa o ponto):

"Rei Congo,

Mujumbo maravilha,

É quem manda, aruê saravá,

Rei Congo

Mandou chamar,

É quem manda, aruê saravá".

- Ogã: Saravá Rei Congo.

- Médiuns: Adorei as almas.

- Ogã: Saravá o povo da Bahia.

- Médiuns: Adorei as almas.

- Ogã (puxa o ponto):

"Na Bahia tem,

Vou mandar buscar,

Lampião de vidro oi sá dona,

Para clarear".

- Ogã: Saravá o povo da Bahia.
- Médiuns: Adorei as almas.
- Ogã: Saravá Vovó Catarina da Bahia.
- Médiuns: Adorei as almas.
- Ogã (puxa o ponto):
  - "Bahia, ô África
  - Vem cá nos ajudar (bis)
  - Força baiana, força africana
  - Força divina vem cá, vem cá". (bis)
- Ogã: Salve Vovó Catarina da Bahia.
- Médiuns: Adorei as almas.
- Ogã: Saravá Pai Benedito.
- Médiuns: Adorei as almas.
- Ogã (puxa o ponto):
  - "Neste mato tem folha,
  - Tem rosário de Nossa Senhora, (bis)
  - Tem arueira de São Benedito,
  - São Benedito que nos valha nessa hora" (bis).
- Ogã: Saravá Pai Benedito.
- Médiuns: Adorei as almas.
- Ogã: Salve Vovó Maria Redonda.
- Médiuns: Adorei as almas.

- Ogã (puxa o ponto):

"Quem vem lá que combate demanda,  
É filha de Congo,  
É Maria Redonda". (bis)

- Ogã: Saravá Vovó Maria Redonda.

- Médiuns: Adorei as almas.

- Ogã: Saravá Pai Cipriano.

- Médiuns: Adorei as almas.

- Ogã (puxa o ponto):

"Cipriano, Cipriano  
Corre o mundo sem parar,  
Cipriano, Cipriano  
É dono de seu jacutá,  
Pai Cipriano chamou,  
Maria Conga respondeu,  
Quem não sabe anda só,  
Sem Pai Cipriano no Gongá,  
Pai Cipriano de Aruanda,  
Que chegou pra trabalhar". (bis)

- Ogã: Saravá Pai Cipriano.

- Médiuns: Adorei as almas.

- Ogã: Salve todos os Pretos Velhos.

- Médiuns: Adorei as almas.

- Ogã (puxa o ponto):

"Preto Velho,  
 Que nasceu no cativeiro,  
 Hoje baixa no terreiro,  
 De cachimbo e pé no chão,  
 Pega na pemba, risca ponto,  
 Faz mironga,  
 Saravá Maria Conga,  
 Saravá meu pai João".

- Ogã: Saravá todos os Pretos Velhos.

- Médiuns: Adorei as almas.

- Ogã (puxa o ponto):

"Eu já plantei café de meia,  
 Eu já plantei canaviá,  
 Café de meia não dá lucro,  
 Sinhá Dona,  
 Canaviá cachaça dá (bis)  
 Oi deixa a Umbanda melhorar,  
 Oi deixa a Umbanda melhorar,  
 Filhos de fé,  
 Só a Umbanda pode dar" < 3 >.

Terminado o atendimento dos filhos da assistência, ou consulentes, o Ogã salva a todos os Pretos Velhos e inicia o encerramento da Gira.

Canta-se o ponto de subida das entidades:

- Ogã (puxa o ponto):

"Lá vão Pretos Velhos,  
Subindo pro céu,  
Que Nossa Senhora  
Lhes cubra com véu". (3 vezes)

- Ogã (puxa o ponto):

"Adeus Vovô de fé,  
Quado eu precisar eu chamo, (bis)  
Zambi lhes trouxe,  
Zambi é quem vai lhes levar, (bis)  
Agradeço a toalha rendada de ouro,  
Que ficou neste Gongá". (bis)

Após a subida de todos os Pretos Velhos o Ogã puxa o ponto de subida de Vovó Maria Conga, entidade que dirigia os trabalhos, a primeira que desce e a última a subir para Aruanda.

- Ogã: Saravá Vovó Maria Conga.

- Médiuns: Adorei as almas.

- Ogã (puxa o ponto):

"Vovó já vai,

Já vai pra Aruanda, (bis)

A benção Vovó,

Proteção pra nossa banda". (bis)

- Ogã: Saravá Vovó Maria Conga.

- Médiuns: Adorei as almas.

Os médiuns formam novamente a corrente, permanecendo no centro do terreiro a Dirigente e o Ogã, até a completa saída dos médiuns, que sucessivamente saúdam o Gongá, a Dirigente e o Ogã.

### Gira de Exu

A Gira dos Exus, ou compadres (Exu masculino) e comadres (Exu feminino), como já observamos anteriormente, é caracterizada por se efetuar exclusivamente na primeira sexta-feira de cada mês. O início da gira coincide com as seqüências enunciadas com relação às giras de caboclos e Pretos Velhos. Após a saudação a Oxalá e Nossa Senhora da Glória, puxa-se o ponto do defumador. Depois firmam-se pontos para Iemanjá, São Miguel, Ogun (São Jorge) e canta-se o ponto que salva as 7 (sete) linhas de Umbanda e seus Orixás correspondentes. A gira de Exu se empresta um caráter de liminaridade < 4 >; a colocação de uma cortina vermelha diante do Gongá ou Peji assinala a penetração no mundo da Esquerda, nos trabalhos que tanto se destinam à defesa quanto ao ataque de inimigos espirituais encarnados e/ou desencarnados. A gira de Exu, sincretizado com o demônio da tradição católica, porém um demônio muito especial, diríamos mesmo, uma espécie de gênio que transita entre as esferas do bem e do mal, do puro e do impuro, do lúcido e do insano, projeção e transferência de nossos desejos mais íntimos e não-ditos, relativos à resolução de conflitos inter e intra pessoais, questões afetivas, profissionais e materiais mal resolvidas, e que em geral são definidas e pensadas como despachos, ebós, feitiços, bruxarias, olho grande, encostos, etc., é caracteristicamente um ritual de inversão.



Entretanto a cortina vermelha por si só não garante a interferência e as trocas entre os domínios do bem e do mal. É o momento em que se exige a presença de Ogun, o Orixá regente dos trabalhos que se irão desenvolver, o vencedor de demandas, aquele que abre os caminhos, e sincretizado a S. Miguel e S. Jorge será o guardião das fronteiras liminarmente estabelecidas, e que garantirá a realização equilibrada dos trabalhos, e a possibilidade duvidosa de que os Exus não ultrapassem os limites definidos, como social e culturalmente aceitáveis e permitidos.

O Ogã inicia os trabalhos cantando o ponto correspondente a chamada de Ogum:

- Ogã: Salve seu Ogum Canjira.

- Médiuns: Ogunhê.

- Ogã (puxa o ponto):

"Seu Canjira mungongô,

Olha sua terra mungongoma, (bis)

Auê, auê, auê

Olha sua terra mungongoma." (bis)

- Ogã: Saravá seu Ogum Canjira. (3 vezes)

- Médiuns: Ogunhê. (3 vezes)

- Ogã (puxa o ponto):

"Canjira ê, Canjira ê, Canjira á

Canjira é na mesa de Angola

Vem trabalhar". (3 vezes)

- Ogã: Saravá seu Ogun Canjira. (3 vezes)

- Médiuns: Ogunhê. (3 vezes)

- Ogã (puxa o ponto):

"Que cavaleiro é aquele,

Que vem cavalgando,

Lá no céu azul,

Ele é Ogun Martinata,

Ele vem defender o cruzeiro do sul,

ê ê ê, ê, ê á

ê ê seu Canjira, pisa no Gongá". (bis)

Após a descida de Ogum, entoam-se cânticos para a chamada de todos os Exus à Terra.

- Ogã: Laroê Exu!

- Médiuns: Exu ê!

- Ogã: Saravá todos os Exus!

- Médiuns: Exu ê!

- Ogã: Boa noite pra quem é de boa noite.

- Médiuns: Boa noite.

- Ogã:

Boa noite seu Tranca Ruas!

Boa noite Pomba Gira Rosa!

Boa noite todos os Exus!

- Médiuns: Boa noite.

- Ogã (puxa o ponto):

"Santo Antônio de batalha,

Pode vir batalhador, (bis)

Pode vir a Pomba Gira,

Tranca Ruas e Marabô". (bis)

- Ogã: Laroê Exu!

- Médiuns: Exu ê!

- Ogã (puxa o ponto):

"Auê meu Santo Antonio,

Exu mora na arueira, (bis)

Auê meu Santo Antonio,

Todo Exu tá no terreiro, (bis)

Auê meu Santo Antonio,

Tranca Ruas no terreiro, (bis)

Auê meu Santo Antonio,

Pomba Gira Rosa no terreiro, (bis)

Auê meu Santo Antonio,

Seu Marabô tá no terreiro, (bis)

Auê meu Santo Antonio,

Seu 7 Encruza no terreiro, (bis)

Auê meu Santo Antonio,

Maria Padilha no terreiro, (bis)

Auê meu Santo Antonio,

Maria Molambo no terreiro, (bis)

Auê meu Santo Antonio

Maria Tranca Gira no terreiro." (bis)

Obs.: E assim por diante até a descida de todos os Exus que irão trabalhar.

Os Exus um a um salvam o caboclo de Ogun, e também por ordem a Pomba Gira Rosa e o Ogã que irá coordenar os trabalhos. Os Exus ocupam seus lugares na corrente, e assistidos pelos cambonos procederão ao atendimento dos consulentes. O Ogã firma um ponto que marca a entrega da direção dos trabalhos e sua responsabilidade aos Exus principais (Pomba Gira Rosa e Tranca Ruas).

- Ogã: Saravá seu Tranca Ruas.

- Médiuns: Aruê Exu.

- Ogã: Saravá a Pomba Gira Rosa.

- Médiuns: Aruê Exu.

- Ogã (puxa o ponto):

"É de Tranca Ruas

É de Gira Rosa (bis)

Esse belo terreiro

Enfeitado de cravos e rosas (bis)

Oi gira, gira, gira

Oi gira e torna girar

Oi gira, gira, gira

Exu vem pra segurar".

No decorrer dos trabalhos, o Ogã puxa pontos correspondentes às entidades que estão trabalhando no terreiro.

- Ogã: Laroê Exu. Laroê seu Tranca Ruas.

- Médiuns: Laroê Exu

- Ogã (puxa o ponto):

"Ele é capitão da encruzilhada, ele é,

Ele é ordenança de Ogun,

Sua divisa quem lhe deu foi Omulu,

Sua coroa quem lhe deu foi Oxalá,

Oi salve, salve,

Salve a estrela, salve a lua,

Saravá seu Tranca Ruas

Que é dono da gira no meio da rua".

- Ogã: Laroê Exu. (3 vezes)

- Médiuns: Laroê Exu. (3 vezes)

- Ogã (puxa o ponto):

"Nos jardins por onde andei,

Um canteiro eu encontrei,  
Só de cravos e de rosas,  
E eu fiquei a perguntar,  
Quem é o dono desses cravos,  
Quem é o dono dessas rosas? (bis)

Lua cheia clareou,  
E um perfume exalou,  
Quando o bandolim tocou,  
E bailando entre os cravos,  
Entre rosas olorosas,

Ele então cantou:

Eu sou cigano e venho pra trabalhar,  
E os meus cravos eu vou lhe ofertar,  
Com minhas rosas,  
Cobrirei os seus caminhos,  
Mas quem não merecer,  
Sentirá os meus espinhos".

- Ogã: Saravá seu Tranca Ruas.
- Médiuns: Laroê Exu.
- Ogã: Boa noite Pomba Gira Rosa.
- Médiuns: Laroê Exu.
- Ogã (puxa o ponto):

"Rosa vermelha, rosa vermelha

É a pomba gira das almas

Rosa vermelha, Rosa vermelha

É a Pomba Gira que segura a nossa Banda." (bis)

- Ogã: Saravá a Pomba Gira Rosa.

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã: Boa noite seu 7 Encruzilhadas. (3 vezes)

- Médiuns: Laroê Exu. (3 vezes)

- Ogã (puxa o ponto):

"Oh! Meu senhor das almas,

Dizem que eu não valho nada, (bis)

Olha lá que eu é Exu,

Rei das 7 Encruzilhadas." (bis)

- Ogã: Boa noite seu 7 Encruzilhadas.

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã: Boa noite seu Zé Pilintra.

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã (puxa o ponto):

"Seu terno branco,

Sua bengala, (bis)

Na encruzilhada seu Zé Pilintra,

Dava risada." (bis)

- Ogã: Boa noite seu Tiriri.

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã (puxa o ponto):

"Exu Tiriri de Umbanda,

Dono da encruzilhada,

Vem tomar conta da banda,

Ao romper da madrugada, oi" (bis).

- Ogã: Boa noite seu Tiriri.

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã: Boa noite seu Marabô.

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã (puxa o ponto):

"Tava curiando na encruza,

Quando a banda me chamou, (bis)

Exu na encruza é rei,

No terreiro ele é doutor, (bis)

Exu vence demanda,

Exu é Marabô." (bis)

- Ogã: Laroê seu Marabô.

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã: Boa noite seu Veludo.

- Médiuns: Laroê Exu.



- Ogã (puxa o ponto):

"Deu meia noite,

Quando o malvado chegou, (bis)

Com uma capa de veludo

Dizendo que era doutor, (bis)

Mas ele é Exu,

Dizendo que era doutor." (bis)

- Ogã: Saravá Exu Veludo.

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã: Boa noite seu Toco Preto.

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã (puxa o ponto):

"Boein, boein, na calunga,

Boein, boein, no Gongá (bis)

Olha boein, boein seu Toco Preto

Olha boein, boein seu Sabará". (bis)

- Ogã: Boa noite seu Toco Preto.

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã: Boa noite seu João Caveira.

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã (puxa o ponto):

"Portão de ferro,

cadeado de madeira, (bis)

o dono do cemitério é,

seu João Caveira!"

- Ogã: Boa noite seu João Caveira.

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã: Boa noite seu Gargalhada.

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã (puxa o ponto):

"Ri quá, quá, quá

Oi que linda risada que Exu vai dar (bis)

Oi que linda risada que Exu vai dar

Oi que linda risada é quá, quá, quá" (bis).

- Ogã: Saravá Exu Gargalhada.

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã: Boa noite povo da calunga.

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã: Boa noite D. Maria das 7 Caveiras.

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã (puxa o ponto):

"Quem nunca viu vai ver,

Caldeirão sem fundo ferver, (bis)

Na porta do cemitério vai ver,

Caldeirão sem fundo ferver.

Na encruzilhada vai ver

Caldeirão sem fundo ferver".

- Ogã: Boa noite D. Maria das 7 Caveiras.

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã: Boa noite povo da calunga.

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã:

Boa noite seu Tranca Ruas!

Boa noite seu João Caveira!

Boa noite Pomba Gira Rainha! (3 vezes)

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã (puxa o ponto):

"Casaco de couro é couro é,

O seu cabelo é osso em pé, (bis)

Mais pior que isso

São dois ossos em pé, (bis)

Seu Tranca na magia,

Seu Caveira na terra". (bis)

- Ogã Boa noite povo da calunga.

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã: Boa noite D. Maria Padilha.

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã (puxa o ponto):

"Ela disse que matava,

Na porta do cabaré, (bis)

Ela é Maria Padilha seu moço,

Só não mata porque não quer". (bis)

- Ogã: Laroê D. Maria Padilha.

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã: Boa noite D. Maria Molambo.

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã (puxa o ponto):

"Deu uma ventania, oi ganga

No alto da serra, oi ganga

Era a Maria Molambo, oi ganga

Que vinha descendo a serra, oi ganga".

- Ogã: Boa noite D. Maria Molambo.

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã: Boa noite Pomba Gira Cigana.

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã (puxa o ponto):

"Vinha caminhando a pé,

Para ver se encontrava

A minha cigana de fé,  
 Eu vinha (bis)  
 Ela parou e leu a minha mão,  
 E disse toda verdade,  
 Eu só queria saber onde andava  
 A minha cigana de fé." (bis)

- Ogã: Boa noite Pomba Gira Cigana.

- Médiuns: Laroê Exu.

Terminado o atendimento dos clientes, o Ogã se prepara e pede licença aos Exus para cantar o ponto de subida.

- Ogã: Salve todos os Exus.

- Médiuns: Laroê Exu.

- Ogã (puxa o ponto):

"Cambonos, camboninhos meus

Meus cambonos,

Olha que Exu vai Oló (bis)

Vai, vai, vai meus cambonos

Ele vai numa gira só." (bis)

Quando todos os Exus sobem, o Ogã então canta o ponto de subida de Ogum, entidade que até o momento, continuava na terra chefiando os trabalhos.

- Ogã: Saravá Ogum. (3 vezes)

- Médiuns: Ogunhê. (3 vezes)
- Ogã (puxa o ponto de subida):

"Ogun já nos zorou,  
Ogun já nos saravou, (bis)  
Filhos de pemba,  
Por que é que chora,  
É meu pai Ogun,  
Que já vai embora".

Seu Ogun vai embora, ou seja, desincorpora do médium, que imediatamente se coloca no centro do terreiro. A sessão é encerrada salvando-se Pai Oxalá e todos os guias protetores do terreiro. Os médiuns vão saindo um a um da corrente saúdam o Gongá, a Mãe-de-Santo e o Ogã e vão para os vestiários.

## NOTAS:

< 1 > - Utilizou-se aqui de conceito relativo à "noção de pessoa" desenvolvido por Françoise Michel - Jones (1978).

< 2 > - Descreveremos vários casos relativos ao atendimento espiritual dos frequentadores e médiuns do terreiro no próximo capítulo desta dissertação.

< 3 > - Observa-se que no decorrer das Giras de Pretos Velhos, os vários pontos e/ou Curimbas descritos dizem do caráter mítico e mágico desse tipo de entidade expressando sua dualidade, por um lado o Preto Velho, é representado como o típico Pai Tomás, submisso à sociedade envolvente e aos padrões dominantes referentes a moralidade, à ordem e à prática da caridade. No ponto que descrevemos e em outros, surge a consciência do negro quilombola, e também a de seu caráter de feiticeiro poderoso, insubmisso e revoltado contra o sistema de espoliação escravagista. Observa-se também a consciência de que o trabalho em terra alheia não dá lucro a quem o faz, seja como meeiro ou escravo.

< 4 > - O caráter de liminaridade da Gira de Exu que assinalamos, com a colocação de uma cortina vermelha diante do Gongá, onde estão as imagens de Santos Católicos e Caboclos e Pretos Velhos dirigentes espirituais das Giras respectivas, define as Giras dos exus como um mecanismo

básico de inversão de normas e padrões sociais considerados aceitáveis ou socialmente reconhecidos dando sentido e significação à produção de outra alternativa ideológica que viabilizaria a atualização de uma anti-estrutura. (Gluckman: 1954), (Turner, V. W.: 1974), (Da Matta: 1979), (Tambiah: 1978).



IV - A OBSESSÃO COMO CATEGORIA EXPLANATIVA  
DO UNIVERSO UMBANDISTA

#### IV - A OBSESSÃO COMO CATEGORIA EXPLANATIVA DO UNIVERSO UMBANDISTA

A categoria "mediunidade" traduz, no pensamento umbandista, enquanto sistema simbólico, isto é, linguagem ou conjunto de signos e de regras para sua combinação, um modelo de transe ou possessão, que é expressão das concepções cosmológicas, mágico-religiosas e existenciais das pessoas que o vivem e praticam. A mediunidade constitui, no dizer de pensadores umbandistas, um "dom natural" de todos os seres humanos, que permite seja estabelecido o contato entre espíritos desencarnados, intercomunicando os Céus e Terra ou a outros Planos superiores ou inferiores. Esse "dom" é a ponte que liga os Orixás aos Homens, permitindo aos homens e espíritos ou aos Deuses e o Homem, estabelecerem relações hierárquicas ou igualitárias, dependendo do momento e posição ritual em que se verifica o fenômeno do transe ou possessão < 1 >.

A mediunidade é em si uma categoria explicativa ou, pelo menos, explanatória, para um umbandista, de diversos e variados eventos ou crises de vida. A capacidade de comunicação entre os homens e os espíritos, e as regras que a regem, define, mesmo em seu caráter fantasmagórico, o que se poderia chamar de um modo umbandista de ver, compreender e agir. É a partir do entendimento deste modo, da compreensão da sua existência, que pode o investigador, aproximar-se de todo e qualquer fenômeno que, no universo

umbandista de pensamento, tem implicações para o diagnóstico e tratamento de doenças.

Dir-se-ia que, até certo ponto, uma pessoa doente é um médium enfermo. A instância decisiva de reconhecimento da doença, como enfermidade, com todas as conseqüências que esse reconhecimento acarreta para o grupo, é a do momento de descoberta do que o umbandista denomina "a obsessão". A partir daí o "obsidiado" ou médium enfermo, torna-se pessoa com direitos, deveres e, até mesmo, privilégios, podendo usufruir lucros, ou mesmo prejuízos sociais, desse reconhecimento: "O que distingue a enfermidade de outros tipos de comportamento desviante, são as técnicas especiais que a sociedade oferece como justificativa para a pessoa doente, e o fato de que a responsabilidade social por seu comportamento pode ser transferida para outra agência acima de sua vontade pessoal" (Young, Alan, 1976: 78).

Os lucros sociais auferidos por umbandistas do reconhecimento da condição de enfermos, podem ir desde o tratamento de suas enfermidades pelos "guias" mais prestigiados do "terreiro", até demonstrações, menos formais, de solidariedade grupal, tais como o recebimento de visitas em hospitais, auxílio monetário aos familiares para ajuda no tratamento ou funeral (caso do ex-presidente espiritual, o falecido Jorge, e outros médiuns, também já mortos), ou outras vantagens derivadas da inserção em micro-redes, que podem possibilitar inclusive transferência de emprego ou aposentadorias, melhor estipendiadas (casos

de ogã do terreiro, Sr. Nelson e do ex-presidente espiritual).

No pensar de um umbandista, o médium enfermo ou obsidiado é também aquela pessoa que apresenta comportamento desviante e/ou divergente, ou rebelde, ou inconformado ou aquele que não aceita as realidades espirituais. É o caso em que a enfermidade manifesta, externamente, o seu caráter contestatório, intimamente ligado à desordem e dissolução das relações sociais. Geralmente enquadram-se nesse caso, aqueles médiuns que opõe resistências ao desenvolvimento de suas mediunidades ou indivíduos que, pertinentes ao grupo, querem de modo próprio, impor ao ritual, ou êxtase, jogos cênicos impróprios e contrários às ordens emanadas do guia-chefe ou do presidente espiritual. Nas palavras do Sr. Bonifácio, que exercia a função de zelador das firmezas durante a gira:

"O obsessor apresenta-se dando aspecto de doente mental-loucura. O obsessor é geralmente uma pessoa que não estava preparada para a desencarnação e se torna revoltada. Não se conforma com a pátria espiritual, é rebelde e procura vingança, tornando obsidiadas pessoas doentes e infelizes. Aqueles que têm a mediunidade mais ameaçada, recebem mais as vibrações negativas que trazem doenças, perturbações, modificações de comportamento, e são possuídos de uma força que na maioria das vezes torna-se incontrollável, deixando transparecer rebeldia. A medicina

geralmente não descobre por que a pessoa está daquele jeito. É o caso daqueles que fazem exames e mais exames e todos dão resultados normais ... Existem clínicas de tratamento espiritual no espaço com seus representantes na terra (o Centro e o Vale do Amanhecer não deixam de ser clínicas). Veja você que já existem clínicas e sanatórios espíritas. Os casos que não são curados, geralmente são casos materiais. Eu assisti a caso de dois meninos abobados pela maconha que não conseguiram cura. Foram internados em Anápolis, não era nada espiritual, era doença material... As pessoas vão notando a diferença que outras pessoas apresentam em determinados momentos, desobediência, pouca educação não só para os semelhantes como para prejuízo próprio" (Bonifácio).

Gilberto é um jovem médium do CENSG, de acordo com suas próprias informações, começou a "trabalhar no Centro há cerca de cinco anos, três dos quais vivenciando os papéis de 'médium enfermo' ou 'obsidiado', sucessivamente médium iniciante e/ou em aperfeiçoamento". A vivência do papel de detentor de uma enfermidade de origem mediúnica foi relatada por Gilberto como o exercício de uma poderosa influência sobre si de uma entidade considerada como do sexo feminino. Ele tinha o que denominam "uma Pomba-Gira de frente" < 2 >.

Gilberto possui nove irmãos, tendo sua mãe se "casado" três vezes, tendo, de certa forma, após a adolescência, se tornado como ele mesmo diz, "o homem da

casa". A terceira ligação conjugal de sua mãe foi para ele fonte de inúmeros conflitos, tanto internos quanto externos, chegando, inclusive, a desaver-se com o padrasto. Após servir o Exército, Gilberto conseguiu empregar-se em uma firma de limpeza e conservação, que executava serviços para o TSE. Lá, Gilberto veio a conhecer o Sr. JORGE, à época, "chefe de terreiro" do CENSG, e um senhor chamado Onofre, que fazia parte da corrente mediúnica.

De acordo com o próprio Gilberto, ele se sentia "perturbado", "pirado mesmo", aéreo e por vezes muito deprimido. Assim, aceitou o convite do Sr. Onofre para ir ao CENSG em dia de sessão. Lá, consultou-se, primeiramente com o guia do seu Onofre, "Caboclo Arueira", sendo encaminhado ao "guia chefe" denominado "Caboclo Pena Branca". Foi-lhe dito, então, que ele teria que desenvolver sua mediunidade e trabalhar, mas antes teria de passar por uma série de trabalhos, que seriam feitos pelo "Exu chefe, Tranca Ruas e a Pomba-Gira Rosa", entidades respectivamente ligadas a Jorge e à Sra. Carmem. Conta Gilberto que, após esses trabalhos recebeu "permissão" de entrar para a corrente, passando, aproximadamente, dois anos e meio como médium iniciante e/ou de aperfeiçoamento, tendo em vista que suas entidades teriam que ser "lapidadas", pois eram originalmente espíritos pertencentes ao Candomblé.

Outro médium, que trabalhou na corrente, chamado Eduardo, teve um problema similar ao de Gilberto. Esse médium sofria também poderosa influência de um Exu. Em

conversa entre ele e o Sr. Jorge, o chefe do terreiro teria dito que "o que devia estar nos seus pés, está na sua cabeça". Este médium tentava, de várias maneiras, inclusive extra-terreiro, desenvolver sua mediunidade para execução de trabalhos exclusivos com os Exus, chegando, por fim, a abandonar o CENSG, procurando outro "terreiro" para "trabalhar".

Compõe o pensamento umbandista a idéia de que "entidades de frente", e "senhores de cabeça", são ou devem ser exclusivamente entidades ligadas à prática de magia branca, tais como os Caboclos, Pretos-Velhos, povo do oriente, e povo d'água etc, assimilados à categoria de "guias de luz ou anjos de guarda". É interessante observar que as categorias "de frente" e "na cabeça" opõe-se ao que se poderia denominar como "de trás e nos pés", as primeiras significando as entidades protetoras e as segundas as perturbadoras. A figura de Exu é pensada e vivida com muita ambigüidade, é por um lado o "empregado" dos "Caboclos e Pretos-Velhos", por outro protetor dos médiuns com relação a demandas e feitiços originários da chamada Quimbanda ou Magia Negra. Assim, nos casos vistos observa-se, claramente, que comportamentos considerados desviantes:

1- Caso de Gilberto - comportamento "desmunhecadinho" no dizer e entender de outras pessoas do terreiro, sinônimo de homossexualidade;

2- Caso de Eduardo - tendência para a prática do mal e a relação com Magia Negra, culto do diabo, etc; são

comportamentos, se não enfermos, também potencialmente capazes de atrair enfermidades para o grupo devido ao alto grau de estigmatização e segregação que em nossa sociedade, sofrem o homossexual e aquele se declara anti-cristão, ou praticante de Magia Negra, a quimbanda, oposta à Branca. Ambos comportamentos são de certa forma, assimilados ao de bruxos e portanto altamente contestatórios e agressivos < 3 >.

Maria é outra jovem médium da corrente do CENSG, tendo sua participação no grupo se iniciado em 1974. De acordo com suas informações, desde pequena, sentia o que se denomina de "fenômeno de exacerbação de faculdades mediúnicas", isto é, - entrada em estado de transe, sem preparação ritual prévia, com pessoas que tem a mediunidade aberta, ou seja, indivíduos do sexo feminino ou masculino que, possuindo dons mediúnicos, não passaram ainda por rituais de iniciação ("sessões de desenvolvimento", "Amaci"), nos quais tivessem oportunidade de educar ou aperfeiçoar sua mediunidade. Esse fenômeno manifesta-se da seguinte maneira: a criança ou adulto tem visões de pessoas, coisa ou animais, que pode conseguir ou não identificar, sente aproximações de pessoas ou seres espirituais, ou é invadido por uma sensação de medo, sem saber ao certo de que.

A informante veio para Brasília por volta de 61 com seu pai, funcionário do TSE, o qual era separado de sua mãe, desde os seus sete ou oito anos de idade. Conta a



informante que o relato da história de uma ex-ligação amorosa de seu pai, quando solteiro (em que lhe disse ter falecido doente, em um hospital, uma mulher com quem se relacionava) desencadeou nela uma crise de choro. Fatos relacionados a uma suposta "praga" ou promessa de vingança feita pela morta, a qual teria dito que o pai da informante não conseguiria viver com mulher nenhuma, levaram a que a informante e seu pai fossem a uma sessão no CENSG. Maria não assistiu aos "trabalhos", que foram realizados posteriormente no Centro, para afastamento da "entidade obsessora". No entanto, após a realização desses trabalhos, Maria compareceu a outra sessão no CENSG, ocasião em que a informante teria sido objeto de manifestação de uma entidade obsessora, que a atirou ao chão e a fez retorcer-se e esfregar o rosto de encontro à terra. Afastada a entidade obsessora, a informante teve ordem do "Caboclo Pena Branca", à época o guia-chefe do terreiro para ingressar na corrente mediúnic e iniciar sua carreira de médium umbandista. Na atualidade, Maria, enquanto participante da corrente, é considerada o que se chama de "médium pronto" ou "de cabeça feita", incorporando entidades de vários tipos, Caboclos, Pretos-Velhos, Crianças, Oriente e Pomba-Gira. É digno de registro o fato de que Maria tem entre suas entidades, uma Pomba-Gira cognominada de "Rainha", a qual, de acordo com vários informantes, "trabalha na magia", isto é, é representada como a mulher de Exu-chefe < 4 >., e especialista em trabalhos relacionados intimamente à categoria do sexo e

seu correlato à vida. Vários dos trabalhos de que participa essa Pomba-Gira manipulam simbolicamente representações figurativas do corpo feminino e masculino, e das práticas da sexualidade.

Tivemos oportunidade de participar, acompanhados do Ogã do terreiro, Sr. Nelson, e do Sr. Bonifácio, apontado anteriormente como informante e entrevistado que desenvolveu e expôs sua explicação do que era um obsessor, a um trabalho realizado por essa Pomba Gira que objetivava:

1- reforçar a segurança e firmeza do terreiro, de forma genérica;

2- emprestar força e vitalidade aos participantes do trabalho, no sentido de resolverem problemas de ordem particular.

O trabalho desenvolveu-se da seguinte forma. Após o encerramento da gira de Exus, o Sr Nelson chamou-nos e ao Sr Bonifácio para uma conversa, na qual nos expôs que a Pomba Gira Rainha antes de subir lhe tinha deixado ordens de que convocasse a médium Maria e a nós para que acompanhados dele, fôssemos participar de um trabalho em uma encruzilhada de terra. O grupo então tomou o carro do Sr Nelson, o qual indicando possuir experiência conduziu-nos a uma encruzilhada com as características exigidas. Ao chegarmos a essa encruzilhada descemos do carro, o Sr Nelson imediatamente antes de entrar na mesma, acendeu duas velas, uma branca ao lado direito, saudando a Ogum e pedindo licença e proteção para que forças opostas não

interferissem com o trabalho, e outra vermelha e preta ao lado esquerdo saudando ao Exu Tranca Ruas e a Pomba Gira Rainha e a todos os Exus e Pomba Giras.

A médium D. Maria não havia trocado de roupa, após o término da gira como é de costume depois dos trabalhos do terreiro; permanecia vestida com os trajes típicos de sua Pomba Gira, uma saia estampada, aberta de lado e presa somente na cintura, anágua vermelha, calçolão com elástico nos tornozelos, blusa preta de mangas um pouco decotada.

D. Maria então acompanhada pelo Ogã, dirigiu-se para o centro da encruzilhada, onde instantaneamente incorporou a Pomba Gira Rainha. A entidade incorporada pediu então ao Ogã que lhe acendesse um cigarro, logo após deu uma baforada e uma volta sobre si mesma olhando fixa e desafiadoramente para os outros participantes, ordenando ao Ogã que chamasse aqueles "merdas" pra perto dela. Dirigimo-nos então ao seu encontro. Cumprimentá-mo-la respeitosamente de acordo com o preceito: Boa noite D. Rainha. Fomos atendidos, Sr Bonifácio e eu, conjuntamente. Um pouco antes do atendimento a D. Rainha dando outra volta sobre si mesma retirou a blusa, o sutiã, o calçolão e a anágua, ficando apenas com a saia aberta no lado.

O trabalho foi rápido, enquanto o Ogã entoava o seguinte ponto repetidas vezes:

Ogã (puxa o ponto):

"Pomba Gira é mulher

De 7 maridos (bis)

Não se meta com ela

Por que ela é um perigo" (bis).

Os participantes, foram atendidos um de cada vez, e as falas foram de caráter privado. Ao final de cada conversa a Pomba Gira dizia que "tudo vai dar certo, e um futuro formoso vai chegar, porque eu tenho muita força, eu trabalho com a carne, com o sangue e com o leite. Quando eu não quero eu tiro, pra isso eu tenho ordem de cima." Enquanto éramos atendidos, D. Rainha pegava nossas mãos e as encostava em sua cintura, pedindo que segurássemos firme em sua carne, o que de acordo com o simbolismo expresso pela entidade de que trabalhava com "carne, sangue e leite", em nossa interpretação significa que estávamos recebendo energias vitais essenciais. Após o atendimento, a Pomba Gira Rainha pediu que todos, inclusive o Ogã, acendesse cada um uma vela branca no centro da encruzilhada, recompondo-se antes de sua subida os trajés da médium.

Poder-se-ia dizer que, no imaginário do grupo, as representações e as práticas que lhes emprestam significado, estão relacionadas à reprodução e, conseqüentemente, à continuidade e sobrevivência do grupo. O pensar, agir umbandista, opõe-se ideologicamente, à "Magia Negra". No entanto, em casos concretos ou a nível instituinte a categoria "Magia" é sobretudo ambivalente, e se apresenta assimilável à posse de conhecimentos e/ou

práticas de alta eficácia terapêutica, porque essenciais também para a cura de casos relacionados ao bom desempenho dos papéis sexuais, convencionais ou atribuídos.

A investigação antropológica tem demonstrado que a concepção que rege o triângulo médico-paciente-enfermidade, possui graus e formas de interpretação variáveis. Essa assertiva tem-se respaldado, principalmente nos trabalhos de Levi Straus(1975) e Jean Pouillon (1970), os quais mostram não somente a presença do grupo social, em todo ato terapêutico mas, argumentam também que o que se passa durante o desenvolvimento da relação terapêutica está relacionado àquilo que a sociedade ou cultura define como enfermidade, paciente e médico. A concepção umbandista de triângulo terapêutico poderia ser apresentado de acordo com o esquema a seguir:

## 1. PLANO MATERIAL



## 2. PLANO ESPIRITUAL



As concepções de enfermidade e terapêutica, segundo uma ótica umbandista, estão altamente relacionadas a uma definição espiritualista de origem da enfermidade e, por consequência, do terapeuta e suas práticas. O primeiro triângulo aponta para uma identificação entre o espírito obsessor e a obsessão-enfermidade, o espírito obsessor é do ponto de vista etiológico, a origem e causa da doença. O obsediado definido como um médium-enfermo, tem, na sua "mediunidade", o veículo essencial de comunicação com os espíritos obsessores. É através dela que pode o obsediado tornar-se alvo de influência estranhas a si mesmo e ao grupo com o qual se identifica. Essas influências ou espíritos maléficos constituem, basicamente, os agentes patogênicos ou mórbidos que estão na raiz das doenças e enfermidades.

Essas influências, ou espíritos patogênicos, são responsáveis pela identificação do médium com a categoria que é freqüentemente denominada de paciente, situando-o em posição estrutural correspondente à de pessoa que deve ser objeto de tratamento e cuidados por parte da medicina grupal.

O terapeuta ou médico insere-se também dentro da concepção sobrenatural que, no modo de pensar da Umbanda, é eixo de valores, tradutor da relação terapêutica e pode ser definido como uma associação entre um médium desenvolvido, pronto, feito, especialista no trato com as entidades, que, através da iniciação e desenvolvimento de carreira ritual,

adquiriu conhecimento e habilidades de cunho mágico e terapêutico, que lhe permitem se relacionar positivamente com espíritos ou entidades, supostamente possuidores de poderes benéficos e curativos (Caboclos, Preto-Velho, Orixás, Exus etc.).

Observação das internalidades estruturais do modo de pensar/agir umbandista, mostra que, geralmente, concorrem para alcance de eficácia relativa na obtenção de curas, duas espécies de conhecimentos terapêuticos:

1 - Aquele que é dado aos médiuns através de ritos de iniciação, sessões de desenvolvimento, Amacis, os quais aperfeiçoam, educam, firmam mediunidade; e

2 - O conhecimento espiritual, mágico, esotérico, que confere ao seu portador a capacidade de manipulação do universo, da vida, da morte, da doença e da condição de enfermidade, produtor de magos, magia e medicinas, característicos dos espíritos protetores e curadores.

Observa-se que os fenômenos do transe e da possessão definem-se como essenciais para a feitura dos trabalhos de cura umbandista. Tais fenômenos definem e redefinem os papéis tanto do paciente quanto do médico, podendo-se afirmar que a umbanda é cenário de práticas tanto exorcistas como adorcionistas < 6 >. O sistema simbólico preconiza e promove tanto a expulsão do espírito obsessivo do corpo e vida do paciente, como é capaz de incorporar à vida de seus adeptos, através de seu corpo, espíritos protetores ou curadores. Em última instância, a dinâmica da

relação mediúnica é a dinâmica imprimida à relação terapêutica, potencialmente possibilitadora de que cada médium e pessoa enferma possam tornar-se médicos de si mesmos e, quem sabe, sobre certas circunstâncias, o seu próprio obsessor e, em conseqüência, motivo da sua enfermidade.

As concepções terapêuticas umbandistas inscrevem a cura e a doença, em um sistema que alterna e identifica estados de transe e possessão benéficos e/ou maléficos, que traduzem um jogo de entradas e saídas, faltas e excessos, mediunidades muito abertas ou pouco fechadas, muito fechadas ou pouco abertas, firmes, não firmes, controladas, descontroladas. Os conceitos relativos à mediunidades "muito abertas", "não firmes" e "descontroladas" dizem respeito à fase primária da iniciação mediúnica. Nesta fase a pessoa por não ter ainda desenvolvido sua mediunidade, de forma a poder incorporar seus protetores, está sujeita à influências espirituais diversas, principalmente de entidades perturbadoras. A mediunidade "firme" e "controlada" significa que o iniciado já nomina os seus próprios "guias" ou protetores, e passou à fase secundária, podendo invocá-los e a eles recorrer para sua proteção e execução de trabalhos em seu benefício e dos clientes ou consulentes.

As oposições enunciadas significam e dão sentido a várias outras oposições, sobretudo àquela que se poderia interpretar como a dialética do pensar e do fazer.



Movimento que é produto da interação de biografias individuais, com uma certa versão ou interpretação do homem e sua posição no universo. Essa versão, aceita pelos membros do grupo, é sempre proposta de uma determinada programação terapêutica, geradora e produtora de terapias tanto mais eficazes quanto mais internalizadas consensualmente por aqueles que as vivem e experienciam, como conjunto de formas e procedimentos baseados em conhecimentos iátricos.

Esses conhecimentos e práticas que lhes são subjacentes incluem a utilização tanto de objetos materiais que poderiam ser classificados como "phármaka" < 7 > (rosas brancas, vermelhas, cravos, guias, sal grosso, ervas variadas, etc.), como a aprendizagem de técnicas corporais que definem a chamada mediunidade educada, e o desenvolvimento adequado no transe e possessão, da crença em realidades espirituais, as quais, de um ponto de vista umbandista, fazem com que se pense fazer justamente aquilo que se pensa que se faz, obsidia-se ou se é obsidiado, produz-se o afastamento do aquém, na tentativa de se conseguir a proximidade com o além e/ou seus contrários e, para alcançar essa finalidade, existem especialistas, homens e espíritos, capazes de identificar e controlar espíritos maléficos, de curar enfermidades, em uma palavra de produzirem saúde.

Inseridos em uma organização baseada em articulações hierárquicas, fundada em uma gradação de

conhecimentos específicos, esses terapeutas, pessoas práticas, podem ou devem ser definidos como uma agência médica, de estilo popular e detentora de uma sabedoria de tipo experimental, que faz parte de um sistema ou sistemas alternativos de cuidados da e para a saúde, que se opõe de certa forma, à medicina oficial, isso porque, segundo esta concepção, quando a doença e enfermidade "é material é material, é espiritual é espiritual" (Bonifácio).

O exposto deve ser entendido como uma tentativa de, após analisadas algumas das idéias e concepções umbandistas sobre saúde e enfermidade, tornar explícitas as relações entre essas idéias e concepções e as práticas através das quais os adeptos dessa religião se organizam e definem essa organização como agência de saúde, em oposição às agências formais oficiais e caracteristicamente ocidentais de tratamento médico, configurado todo um sistema alternativo de ação/concepção da e para a saúde, baseando-se portanto, em modelos da e para a realidade, que, em seus níveis instituído e instituinte < 8 >, oferece às pessoas que dele são usuários perspectivas terapêuticas, social e culturalmente aceitas e reconhecidas como válidas e eficazes.

Peter Fry e Gary Howe (1975) consideram os cultos umbandistas como agências religiosas que recrutam seus adeptos, geralmente, através da aflição. Seriam "cultos de aflição" na colocação de Turner (1967), no sentido de que doenças e sofrimento são pré-condição de filiação (Fry,

Peter e Howe, Gary, 1975). Em nosso entender, é de certa forma correta a posição teórica dos autores em questão, podendo, no entanto, ser enriquecida mediante aquela utilização de conceitos originários da abordagem desenvolvida por Luc de Heusch (1962), com relação àquelas por ele denominadas "Religiões Iniciáticas de Saúde".

As enfermidades enquanto situações "críticas" de vida, eventos ou ocorrências de natureza episódicas, que influem de forma negativa sobre o cotidiano de indivíduos e grupos, tornam-se também situações extremamente ritualizadas e que possuem um conteúdo dramático caracterizadamente dialético, e que desvela e/ou revela ao observador, a "praxis" e o pensar sobre essa "praxis" de diversos e variados grupos e/ou categorias sociais.

No decorrer da exposição subsequente procurar-se-á demonstrar que a Umbanda e o Candomblé definem e atualizam um tipo específico de compreensão do mundo e da existência e veiculam e transmitem a seus adeptos uma certa maneira de ver, compreender e agir sobre as suas relações sociais, modo de vida esse que lhes serve de modelo e orientação, tanto para os aspectos cotidianos como rituais de suas vidas. Não há pensamento sem modelo de pensamento, isto é, sem um sistema de traduções que alterne e identifique o conhecido e o desconhecido, o natural e o sobrenatural, o sagrado e o profano, o mundo dos espíritos ao mundo dos homens, o mal e o bem, o social e o biológico. Nos próprios termos de seus adeptos e praticantes, o modelo de transe ou

possessão explicável através da existência da categoria "mediunidade" desenha as adequadas compreensão e participação no imaginário umbandista e candomblecista.

De certa forma observa-se que os dois temas básicos que articulam as explicações correntes a respeito da possessão são tanto a questão da doença como a questão da sociedade. No primeiro caso a possessão é tanto encarada como sintomática da enfermidade como uma espécie de tratamento para ela. No segundo, é vista como mecanismo de reforço da ordem social global, ou mesmo instrumento para sua inversão, interpretada como mecanismo simbólico ou mesmo concreto, "verdadeiramente real!"

Constata-se que certas doenças podem conduzir aos cultos, porém que estes fornecem os meios para controlá-las ao mesmo tempo em que funcionam como uma arena de manipulação sócio-política. Em outros termos parece haver uma espécie de aptidão estrutural da possessão na umbanda e candomblé em ligar-se a certos aspectos "patológicos" ou "micropolíticos", estados que não podem, portanto, constituir a causa explicativa de nenhum dos dois, limitando-se a ser fenômenos locais com os quais os cultos, devido a pressões externas e de ordem histórica, podem chegar a se agenciar.

O idioma da desobsessão corresponde à contra parte terapêutica da obsessão como apresentado a partir do triângulo terapêutico enunciado anteriormente. Lembramos que as concepções de enfermidade e terapêutica dentro de

uma ótica umbandista estão altamente relacionadas a uma definição e/ou concepção espiritualista de origem de enfermidade em lato senso. Os casos descritos e correspondentes à iniciação umbandista de Gilberto, Maria e Eduardo, constituíram apenas exemplos concretos da complementaridade existente entre os processos iniciáticos que conduziram à pertinência ao culto umbandista como membros da corrente terapêutica, e que adquiriram um certo grau sacerdotal.

Descrevem-se a seguir uma série de casos em que operam os mecanismos de desobsessão em situações diversas e variadas, nas quais as entidades umbandistas e os médiuns desenvolvidos executaram trabalhos que objetivavam o exercício de poderes benéficos e curativos, logicamente inseridos dentro e na problemática da desobsessão.

Um caso típico de trabalho efetuado com o objetivo de prestar socorro a uma pessoa que chegou ao CENSG apresentando uma série de problemas de natureza espiritual, e que estava entre os consulentes, ou os enfermos do dia, é o de uma senhora que foi atendida por Vovó Cambinda, uma das Pretas Velhas que trabalha na corrente através da médium chamada D. Léa. Esta senhora apresentava uma série de queixas: sentia dores no corpo, e especialmente na cabeça, narrava ainda que havia dias em que se sentia prostrada e incapaz de desenvolver suas atividades cotidianas, ao mesmo tempo apresentava graus de ansiedade que geravam inclusive perturbação de sentidos e conseqüente

baixa percepção das pessoas e do ambiente em que vivia. Vovó Cambinda procedeu então ao trabalho de desobsessão propriamente dito.

Foi chamado o Ogã que estava ao centro do terreiro, e a Preta Velha lhe pediu que escolhesse três médiuns da corrente para participar do trabalho. Escolhidos os médiuns, eles vieram até a entidade, que ordenou que eles se pusessem atrás da consulente, colocando as mãos sobre as costas da senhora, lhes foi ordenado que se concentrassem. Neste instante, o Ogã entoou um ponto de cura em que se invocava uma entidade chamada Pai Antônio.

Ogã: Saravá Pai Antônio (3x)

Médiuns: Adorei as almas (3x)

Ogã (puxa o ponto):

"Dá licença Pai Antônio,  
Eu não vim lhe visitar,  
Eu estou muito doente  
Vim pra você me curar,  
Se a doença for feitiço  
Curará neste gongá,  
Se doença for de Deus  
Cai Antonio vai tirar,  
Coitado de Pai Antonio  
Preto Velho curador,

Foi parar na detenção,  
 Por não ter um defensor,  
 Pai Antonio é quem manda  
 É curador, é pai de mesa  
 É curador"(bis).

Durante a puxada do ponto, ou curimba, os médiuns que estavam com as mãos apoiadas sobre a cliente, incorporaram subitamente três entidades. Duas dessas entidades caíram no chão se contorcendo e emitindo sons estranhos, que pareciam grunhidos. A terceira entidade que se manifestou caiu de joelhos com as mãos cruzadas para trás e parecendo que tinha vindo "amarrada", com raiva e tentando se soltar. Esta entidade e a Preta Velha iniciaram então um diálogo. Vovó Cambinda perguntou o porque daquele Exu estar perturbando aquela senhora. A entidade considerada Exu sem nome, muito renitentemente respondeu:

Exu: Me mandaram. Fui pago pra fazer isso. Eu vou levar ela.

Vovó Cambinda: Ocê não pode fazê isso. Ocê tem que deixá a zi fia em paz.

Exu: Não vou deixar. Me pagaram. Vou levar ela, hum!

Vovó Cambinda: Ocê precisa de luz. Ocê não pode continuar assim, meu fio. Ocê tem que fazê o bem.

Nesse instante Vovó Cambinda chama novamente o Ogã do terreiro e lhe pede uma vela branca acesa que foi posta nas mãos da entidade obsessora e segura pelo Ogã, sendo então rezado o Pai Nosso e uma Ave Maria. Vovó Cambinda após as preces retomou a vela que dispôs junto a sua firmeza, logo após continuou a conversa com o Exu obsessor.

Vovó Cambinda: E agora fio, o que ocê qué pra deixá a fia em paz?

Exu: Quero a mesma coisa que me deram.

Vovó chama então a médium que a estava cambonando (auxiliando) e pede para que ela anote que o Exu irá dizer.

Vovó Cambinda: Diz fio o que ocê qué?

Exu: Eu quero 3 marafa, 7 velas preta e vermelha, 3 charutos, tudo na encruza em cima de pano preto.

Anotado o pedido da entidade, a Preta Velha ordenou que o Exu sem nome e seus companheiros subissem, efetuando-se a desincorporação dos médiuns auxiliares. A Preta Velha após retirada das entidades obsessoras aconselhou a senhora que estava sendo atendida a fazer a entrega do pedido em uma encruzilhada em forma de cruz, uma espécie de contra-prestação.

O caso de Eduardo logo à sua chegada no CESG, levado por seu pai, que estava preocupado com o filho, o qual havia recentemente rompido com sua namorada, e apresentava, além de desajustes familiares, tendências à agressividade quando bebia, foi atendido diretamente pelo



guia chefe do terreiro, à época o Caboclo Pena Branca. Logo que foi conduzido a presença de seu Pena Branca, Eduardo fez uma série de queixas demonstrando aspecto dependente, às quais seu Pena Branca apenas ouviu. O caboclo disse a Eduardo que iria resolver seu caso, entretanto não ele pessoalmente e sim seu "irmão menor". Durante o atendimento pontos de firmeza e trabalho relacionados a seu Pena Branca, foram entoadas.

Ogã (puxa o ponto):

"O seu penacho é todo branco,  
A sua força é uma só (bis)  
Lá vem seu Pena Branca,  
Brilhando a luz do sol". (bis)

Ogã (puxa mais um ponto):

"Pena Branca guia de luz,  
E de força espiritual (bis)  
Nos ajude a vencer, nos ajude  
A alcançar o astral. (bis)  
Assim seremos felizes  
Zambi nos acolherá, (bis)  
Um dia estaremos juntos, estaremos,  
Luz não nos faltará (bis)  
Assim seremos felizes  
Zambi nos acolherá". (bis)

Durante todo o desenrolar dos pontos de firmeza e trabalho o caboclo Pena Branca encostava a cabeça em Eduardo testa com testa, como se estivesse fazendo um esforço de retirar de Eduardo todos os pensamentos e/ou influências maléficas que o afligiam. O caboclo Pena Branca deu um salto para trás, e sua gestualidade parecia indicar que a um só tempo recebia um choque de forças negativas, e recompondo-se as expulsava para o além. Foi chamado o Ogã do terreiro, seu Pena Branca saiu do barracão acompanhado pelo Ogã e conduzindo Eduardo pela mão. Dirigiram-se a uma espécie de jardim onde se faziam as firmezas dos Exus masculino. Nesta ocasião o médium de seu Pena Branca desincorporou o caboclo e de imediato incorporou o Exu Tranca Ruas. O Ogã do terreiro procedeu ao ponto de firmeza e de trabalho de seu Tranca Ruas na linha das almas.

Ogã (puxa o ponto):

"Viva as almas,

Salve a coroa e a fé,

Ele é Exu das almas

Ele é Tranca Ruas de fé

Oi viva as almas". (bis)

Enquanto era entoado o ponto, o Exu Tranca Ruas pediu que lhe fornecessem marafo (aguardente) e conversava com Eduardo dizendo que ele ia tomar conta e prestar conta, que Eduardo não se preocupasse, seus problemas iriam ser encaminhados. Exu Tranca Ruas permaneceu junto à firmeza

dos Exus masculinos, enquanto sob suas ordens o Ogã do terreiro e Eduardo se encaminharam à porteira de trás do terreiro, onde Eduardo com auxílio do Ogã acendeu uma vela branca, retornando depois a presença de seu Tranca Ruas. Recebeu a seguinte ordem:

Tranca Ruas: Tome esse charuto e após passar por 7 encruzilhadas atire-o para fora do carro para trás e saia do terreiro caminhando de frente sem olhar pra trás.

Eduardo executou as ordens de seu Tranca Ruas. Observe-se que Eduardo estava em tratamento analítico e tomava um ansiolítico. Dois dias depois Eduardo ingeriu novamente bebida alcoólica. Entrou em agitação extrema, inclusive com tremores na face, foi levado ao hospital, o médico atendente aplicou-lhe uma injeção, progressivamente foram desaparecendo os sintomas e retornou a sua residência.

Coincidência, ou não? Daí em diante nas próprias palavras de Eduardo "decidi e deixei de beber de um dia para o outro". Tratamento de choque? Diríamos que não obstante a época ser estudante da UNB, e pertencente à classe média, o consulente cruzou as fronteiras do mundo da magia, e sentiu a surpresa e o medo perante o desconhecido e/ou mistério em que começou a desenhar e escrever seu próprio texto de adepto umbandista, em nossa interpretação.

Outro atendimento a que assistimos foi o efetuado pelo caboclo Cobra Coral, nesta ocasião o dirigente espiritual dos trabalhos. A mãe do rapaz encontrava-se

hospitalizada, em uma clínica psiquiátrica, após sucessivas discussões com o marido e os filhos. Durante alguns meses ela recebia continuamente chamadas telefônicas que a advertiam de que seu marido a estava traindo. Não suportando a pressão, começou a investigar, descobrindo inclusive o endereço da outra. Ameaçou ir até lá pra matá-la, chegou a pegar o revólver ou pistola do marido. As discussões se sucederam durante vários dias, o estigma de um escândalo e/ou ou separação a atormentavam, chegou ao ponto de stress, sendo internada.

O marido e o filho atendidos por seu Cobra Coral, e em busca de auxílio para resolução do problema, foram objeto de atenção quase ao final da sessão por toda a corrente. Seu Cobra Coral pediu a concentração de todos os médiuns, e ordenou ao Ogã que entoasse pontos de limpeza da linha das águas, especialmente o de Nossa Senhora da Conceição.

Ogã (puxa o ponto):

"Baixai, baixai

Oh virgem da Conceição,

Maria Imaculada

Para tirar a perturbação, (bis)

Se tiver mágoas de alguém

Desde já seja retirada,

Levando pro mar adentro

Para as ondas do mar sagrado".

Durante o ponto o caboclo Cobra Coral pegou um arco colocado junto a uma imagem esculpida do caboclo Pena Branca e o entregou ao rapaz, determinando que ele o colocasse amarrado em pé na cabeceira de sua cama e só o devolvesse quando lhe fosse pedido. Outros informantes comentam que a senhora saiu do hospital. Ao que parece durante o desenrolar da crise o rapaz se sentiu detentor de poderes mediadores entre o mundo espiritual e a vida cotidiana, atuando como obstáculo à separação, e dissuadindo a mãe de atitudes extremas por um lado, por outro lado trabalhando a crença e sentimento de culpa do pai.

Conhecemos Suely, laboratorista da Fundação Hospitalar do D.F., foi levada ao CENSG por uma médium da corrente chamada Dulce. A D. Dulce considerada o que se denominou uma médium pronta, ou de cabeça feita, incorporava todas as entidades pertencentes ao sistema umbandista de assistência espiritual (caboclos, pretos velhos, crianças, exus femininos, etc.). Dulce era irmã de criação de Suely, que não se considerava adepta do culto umbandista, só comparecia ao centro em ocasiões muito especiais. Uma crise de vida porque passava a levou em uma noite específica a buscar socorro. Suely era desquitada, posteriormente ao desquite envolveu-se com um rapaz e passaram a morar juntos dentro da casa da própria Suely, que morava também com seus dois filhos e a mãe. De acordo a

relato da informante desde o início da relação, ela se mostrou muito instável. O rapaz apresentava uma imaturidade muito grande, para assumir as responsabilidades relativas a manutenção de uma união de tipo conjugal. A informante colocou-nos ainda que ele possuía uma personalidade em suas próprias palavras muito inconstante, não conseguia se fixar em nenhum emprego, tinha sonhos de tornar de uma hora para outra um empresário, comerciante ou atividades similares (montar um negócio em que dirigisse o armazenamento e comercialização de cereais, comprar um restaurante, etc.). Suely ao contrário tinha objetivos de vida mais concretos, e iniciam-se uma série infundável de discussões, agravadas por maus tratos a seus filhos, além de tentativas de isolá-la de todas as amizades que constituíam seus grupos de referência (família, trabalho e lazer). A informante disse a ele em várias ocasiões que queria a separação, pediu inclusive que ele saísse de sua casa. Izaac resistiu ao máximo a idéia de separação e começou a empregar uma série de estratégias que podiam ser definidos como chantagens emocionais. Em determinada ocasião chegou inclusive a tentar o suicídio, tentando enforcar-se com um cinto dentro do banheiro, pendurado no vitrô. A ação rápida da mãe de Suely que chegou ao local e o segurou pelas pernas e gritou pelo irmão da informante que acudiu prontamente, e sendo um rapaz corpulento e de alta estatura, conseguiu controlar a situação.

Suely chegou ao centro desesperada, foi atendida em uma gira de Exu por uma das Pombas Giras de sua irmã, Maria Tranca-gira. Conversou com a entidade, explicou o problema, e pediu para D. Maria Tranca-gira que afastasse Izaac para bem longe dela, ela sabia que Izaac também freqüentava outro terreiro e tinha receio de que ele estivesse fazendo trabalhos contra ela. D. Maria Tranca-gira disse-lhe que iria cuidar do caso. Logo após a conversa com a entidade e tendo recebido os passes de descarrego, Suely saiu para fora do terreiro dirigindo-se à cantina do centro na qual, ao comer uma posta de peixe frito, engasgou-se com uma espinha. Na cantina, enquanto engasgava, algumas pessoas tentaram socorrê-la através da ingestão de líquidos e pancadas nas costas, o que se mostrou inútil. Suely foi levada novamente ao terreiro e à D. Maria Tranca-gira. A entidade a recebeu e a conduziu para o lado da corrente de Exus masculinos, pediu ao Exu 7 Encruzilhadas que lhe ajudasse no trabalho. Seu 7 Encruzilhadas que geralmente trabalha de joelhos, ao que parece indicativo de lidar com trabalhos na linha de baixo, fez com que Suely se ajoelhasse e procedeu ao atendimento. Ao seu lado D. Maria Tranca-gira ordenou ao Ogã que acendesse uma vela branca no chão ao lado do Exu. Seu 7 Encruzilhadas segurou Suely pelos ombros e encostou sua cabeça na da consulente por um certo tempo, depois passou suas mãos pela sua garganta. Suely neste momento passou a fazer vômitos. Seu 7 Encruzilhadas então colocou a mão esquerda sobre as costas da cliente dizendo: "Sai tem que sair, eu estou mandando".

Enquanto o trabalho era realizado, o Ogã que se manteve ao lado dos Exus, passou a entoar "curimba" de firmeza.

Ogã (puxa o ponto):

"Rodeia, rodeia,

Rodeia meu Santo Antonio, rodeia (bis)

Santo Antonio pequenino,

Amansador de touro bravo,

Quem mexer com 7 Encruza

Tá mexendo com o diabo, Exu

Rodeia, rodeia

Rodeia meu Santo Antonio, rodeia (bis)

Santo Antonio pequenino,

Amassador de touro bravo,

Quem mexer com Tranca-gira

Tá mexendo com o diabo, Exu

Rodeia, rodeia", (bis)

Durante o ponto a ânsia de vômitos da cliente aumentou e o Ogã percebendo que ela iria vomitar, pediu a um cambono que lhe trouxesse algumas folhas de jornal. Repentinamente Suely começou a vomitar e expeliu a espinha que estava entalada em sua garganta. D. Maria Tranca-gira pediu ao seu 7 Encruzilhadas que recolhesse o vômito com as próprias mãos, o que o Exu fez tranquilamente colocando



sobre as folhas de jornal a matéria expelida, que foi embrulhada e entregue ao Ogã. Ao final da sessão o Ogã informou aos médiuns que incorporaram as entidades referidas que teriam de despachar a matéria em uma encruzilhada de terra.

Os três dirigiram-se de carro a um local conhecido do Ogã. Ao chegar na encruzilhada o Ogã acendeu à direita da entrada uma vela branca para Ogum, pedindo licença e proteção. À esquerda da encruzilhada acendeu outra vela para os Exus. Salvou no meio da encruzilhada seu Tranca Ruas', seu 7 Encruzilhadas e D. Maria Tranca-gira, após a saudação chamou os Exus à terra, cantando um ponto de descida.

Ogã (puxa a curimba):

"Seu Tranca Ruas é mojubá

Ena, ena, é mojubá

Ena é mojubá (bis)

Seu 7 Encruzilhadas é mojubá

Ena, ena, é mojubá

Ena é mojubá (bis)

D. Maria Tranca-gira é mojubá

Ena, é mojubá

Ena, é mojubá" (bis)

Os Exus desceram gargalhando, e ambos de joelhos sobre a terra, executando movimentos semelhantes a uma dança.

Enquanto isso o Ogã levou o despacho até o centro da encruzilhada, e lá depositou a matéria trabalhada, colocando 3 velas brancas acesas a rodeá-la. Após isso dirigiu-se a entrada da encruzilhada e pediu aos Exus que subissem.

Ogã (puxa o ponto):

"Balança lhe pesa,

É hora, é hora

São Miguel lhe chama,

Exu já vai embora".

Os Exus desincorporam dos médiuns, que juntamente com o Ogã se dirigem à entrada da encruzilhada pedindo licença novamente ao Sr. Ogum para se retirarem.

Estranhamente após o trabalho o Sr. Izaac separou-se de Suely, e na realidade de acordo com o informante coincidentemente nunca mais a procurou.

Percebe-se que a desobsessão no pensamento umbandista, ou desmanche de feitiços, enviados por espíritos encarnados ou/e principalmente desencarnados, significa a base teórica e prática em que se objetiva e é posto em operação o modo de pensar e agir umbandista em sua praxis ritual cotidiana.

As obsessões são na concepção umbandista fruto de:  
 a) quebra ou desobediência de preceitos doutrinários e obrigações devidas as entidades e/ou espíritos protetores dos médiuns. Neste caso é significativo para restabelecimento da moralidade coletiva, que os próprios espíritos protetores se encarreguem de aplicar castigos (surras) àqueles que se mostrem desviantes e/ou divergentes com relação à orientação dos dirigentes e protetores espirituais.

Demonstrativo do exposto é o fato de que no terreiro estudado sejam entoados pontos ou curimbas que dizem da capacidade que os próprios protetores têm, de por inversão, corrigir e disciplinar àqueles que incorporam em quebra de preceitos ou desobediência. Entre essas curimbas podemos citar as seguintes:

"A bengala de Pai Joaquim

Bate devagar, mas pode doer,

O rosário de Pai Joaquim

Tem mironga pra benzer,

Tem dendê meu zi fio

Oi tem dendê (bis)

O Rosário de Pai Joaquim

Tem mironga pra benzer"(bis)

(Preto Velho)

"Oh! Luar, Oh! Luar

Ele é dono da lua (bis)

Quem cometeu as suas faltas

Peça perdão a Tranca Ruas".

(Exu)

"Corta língua,

Corta mironga,

Corta língua de falador,

Para ele não há embaraço

Ele é Ubirajara

Do peito de aço" (bis).

(Caboclo)

Durante a pesquisa, tivemos a feliz oportunidade de assistir a uma espécie de castigo, aplicado por uma Pomba Gira especialíssima, a já citada Gira Rosa, a um frequentador do terreiro que estava alcoolizado. Nessa ocasião a Gira Rosa saindo da casa onde trabalhava o Exu chefe, Tranca Ruas, foi abordada pelo referido senhor, que tentou agarrá-la pelos quadris. Estávamos de frente para os dois, a mais ou menos cinco passos de distância. Mesmo antes que o homem a enlaçasse pela cintura, dizendo alto "Vem cá D. Gira", a Pomba Gira Rosa quebrou as cadeiras de forma a que bruscamente seu quadril direito se movimentasse

na direção do referido senhor. Foi fulminante. Mesmo sem ter sequer encostado no homem, este curvou-se para frente, com as duas mãos envolvendo sua genitália e verdadeiramente berrou de dor, dizendo em alto e bom som: "Ai, D. Gira, não faça isso, por favor D. Gira, não faça isso". A Gira Rosa simplesmente o olhou com ar sorridente e de desprezo ao mesmo tempo, e gargalhando se distanciou.

Havíamos assistido a um caso típico de corretivo aplicado a um frequentador cujo comportamento havia ultrapassado o permissível, estranhamente ele sequer havia sido tocado pela Pomba Gira, foi como se o golpe desferido, só fosse explicado através de uma força fluídica e/ou sobrenatural, mediúnica, psíquica, quem o sabe?

b) Despachos, feitiços e/ou a prática da magia negra (macumba?) enviados contra o filho de fé ou o consulente que pratica e frequenta o culto. A obsessão é relacionada a vingança e inveja de inimigos encarnados e desencarnados que trabalham na chamada magia negra contra a segurança material (biológica ou monetária) e espiritual (emocional e afetiva) do filho de fé. Exemplo de pontos que são expressão dessa crença ao mesmo tempo que operam a vinda de entidades protetoras para a quebra de trabalho ou feitiço executado são as seguintes:

"Ele é caboclo, ele é flecheiro,

Tumba na calunga,

Amansador de feiticeiro,

Tumba na calunga,  
Ele vem firmar seu ponto  
Tumba na calunga,  
E vai firmar neste terreiro,  
Tumba na calunga".

(Caboclo)

"Beira Mar auê, Beira Mar (bis)  
Ogum já jurou bandeira,  
Nos campos de Humaitá,  
Ogum já venceu demanda,  
Vamos todos saravá". (bis)

(Ogum)

"Eu tenho 7 espadas  
Pra me defender,  
Eu tenho Ogum (bis)  
Eu minha companhia,  
Senhor Ogum é meu pai,  
Senhor Ogum é meu guia,  
Senhor Ogum é meu pai,  
Venha com Deus e a Virgem Maria".

(Ogum)

"Seu Tranca Ruas,  
Me cobre com sua capa,  
Quem tem sua capa escapa, (bis)  
A sua capa é um manto de caridade,  
Sua capa cobre tudo,  
Só não cobre a falsidade" (bis)

(Exu)

"Ogum Dilê, meu pai  
Tô lhe chamando  
Ogum Dilê, meu pai  
Tô lhe esperando  
Com sua espada e sua lança na mão,  
Ogum Dilê é vencedor de demanda."

(Ogum)

"Santo Antônio de pamba,  
Segura seu filho, segura gongá,  
Ele é filho de fé, ele não pode cair  
Ele não pode tombar,  
Mas como caminhou, pamba (bis)  
Mas como caminhou

Santo Antão de pomba, como caminhou (bis).

(Preto Velho)

"Eu andava perambulando

Sem ter nada pra comer

Fui pedir às santas almas

Para vir me socorrer (bis)

Foi as almas quem me ajudou (bis)

Meu divino espírito santo

Viva Deus nosso senhor (bis)."

(Pretos Velhos)

Observou-se nos casos descritos que o idioma da obsessão / desobsessão, corresponde a um texto que se insere e descreve uma biografia ou trajetória de vida relacionadas a noção de pessoa no pensamento umbandista.

A linguagem da desobsessão reconhece também a pluralidade de manifestações do "self", enquanto processo de dissociação da personalidade em duas ou mais expressões.

As várias manifestações do ser nessa concepção filosófica umbandista, reconhecem e admitem a ambivalência entre o bem e o mal e a dialetização das relações sociais por via do ponto-de-vista a partir do qual os membros e



participantes do culto falam de si mesmos e sua relação com os outros e/ou o outro em sua dimensão sobrenatural.

Os cânticos (pontos ou curimbas), as entidades obsessoras e desobsessoras, os instrumentos que já denominamos "Phármaca" (velas, charutos, cigarros, bebidas diversas, imagens, cores, trajes, etc.) compõem estruturas textuais que dizem de interpretações e reinterpretações, de crises de vida, sentimentos e emoções experienciadas cotidianamente. Os espaços e dimensões em que o pensar umbandista vê, opera e repensa as relações entre os vivos e os pretensamente mortos se confundem e se alternam, em casa, nas ruas, no trabalho, no exercício da política ou micropolítica do dia a dia, exercício este informado por um modelo de compreensão e explicação do ser no mundo, ou em sociedade, microcosmos do terrífico, do desconhecido, daquele para o qual toda cultura deve prover instrumentos de controle e manipulação, imprevisível confronto entre a razão e o seu complemento - a desrazão?

## NOTAS:

< 1 > - Baseamo-nos em Ioan Lewis (1971) para desenvolvimento do exposto: "A sessão xamanística protesta pois é contra a dupla onipotência, de Deus e do homem ... a possessão é essencialmente uma filosofia do poder. (pp. 252-53).

< 2 > - Note-se que Gilberto teve que passar por vários rituais de "limpeza" em que se tentava senão a expulsão pelo menos o controle da "Pomba-Gira de frente". Era, ao que parece, inadmissível que um "Exu feminino" se incorporasse em ou a um médium masculino. Entretanto, observa-se que existem médiuns masculinos que recebem Pretos Velhos (caso dos Srs. Jorge e Décio, "Vovô Catarina da Bahia" e "Velha Joana", respectivamente). Há, obviamente, significações distintas que poderiam ser melhor analisadas.

< 3 > - Atualmente, Gilberto é considerado um dos primeiros médiuns do terreiro, e de par com a incorporação de Caboclo e Preto Velho trabalha com um Exu denominado seu Sete Ganchos, que é entidade ligada a Calunga Menor ou Cemitério. Entretanto nas Giras festivas, Gilberto é um médium que recebe Iansã de Balé, senhora dos Eguns, entidade feminina que no Candomblé, é relacionada a uma sexualidade agressiva e independente.

< 4 > - Relata D. Maria que por ocasião de uma conversa que ela teve com seu Tranca Ruas, desincorporada, ele lhe disse o seguinte: - "Olha minha amiga, eu tenho muitas "Giras", mas a minha mulher é esta que trabalha com você, nos pés dela eu me ajoelho. Ela é minha mulher".

< 5 > - Alguns casos de cura para problemas de impotência sexual episódica foram relatados (Sr. Francisco, por exemplo). É significativa também a maneira como os Exus e Pombas-Giras expressam o benefício que fazem a um pessoa: "Eu te dou", é fórmula recorrente em vários atendimentos.

< 6 > - Essas categorias podem ser melhor elucidadas em trabalho de Luc de Heesch, (1973). Também Ioan Lewis (1971) trata do tema de forma similar.

< 7 > - Utilizou-se de conceito apresentado por M. A. Ibanez Novion (1977, pp. 92), considerado referência teórica precisa para compreensão da abrangência do vocábulo "phármaka".

< 8 > - A discussão dos conceitos de "instituído" e "instituinte" é feita por Liana Trindade, in "Exu: Reinterpretações Individualizadas de um Mito" (1982), em que o objetivo da autora era verificar as oposições e relações dialéticas existentes entre um nível instituído, dos conceitos emitidos por representantes oficiais da doutrina umbandista, e um nível instituinte, vivido e concebido pelos indivíduos através de suas experiências e práticas sociais.

V - OBSESSÃO NO CANDOMBLÉ: A VISÃO  
EXPLANATIVA DO CULTO, SOBRE  
INICIAÇÃO E PERTINÊNCIA

V - OBSESSÃO NO CANDOMBLÉ: A VISÃO EXPLANATIVA DO  
CULTO, SOBRE INICIAÇÃO E PERTINÊNCIA

A partir dos dados coletados junto aos praticantes de candomblé em Brasília, confrontados à bibliografia especializada, podemos observar que a análise e descrição de fenômenos da possessão nessa religião depende de sua articulação com a noção de pessoa construída por seus adeptos. Pode-se resumir essa noção de pessoa dizendo que o ser humano é concebido como sendo composto por: a) sete Orixás dos quais o primeiro ou Orixá principal é o Olori - Senhor do Ori ou o dono da cabeça, mais seis outros Orixás diferenciados quanto a sua importância e influência sobre a personalidade do adepto e que são chamados respectivamente de segundo santo (juntó), terceiro santo etc... Ao conjunto de entidades enumeradas dá-se o nome de carrego ou carrego de santo, as entidades que uma pessoa particular carrega, e sua composição para cada indivíduo só é dada como conhecida através da prática divinatória do jogo de búzios, e que é habilidade pertinente ao Pai-de-Santo ou zelador de santo, concluso distintivo do exercício de seu cargo na seita; b) o Erê, uma entidade infantil e que está associada diretamente ao Orixá principal, que caracteristicamente seria um intérprete do Santo na medida que o Orixá teoricamente não fala; c) o Egum, por este termo definindo-se as almas de mortos que permanecem perambulando pela terra. Os Eguns são espíritos desencarnados essencialmente

diferentes, inferiores aos Orixás; d) o Exu, Orixa especial visto como mensageiro dos Deuses, intermediário entre os homens e os Orixás; cada Orixá possui um Exu que é o seu escravo ou mensageiro particular.

Observa-se que a noção de pessoa descrita, corresponde quase literalmente a apresentada por Márcio Goldman(1985:22-56). Entretanto empiricamente tivemos oportunidade de verificar que a composição do carrego, para cada pessoa pode possuir um número de Orixás variável. Não obrigatoriamente uma pessoa pertencente a um egbé, ou comunidade de culto, possui em seu carrego precisamente sete Orixás. Os Orixás que compõem um carrego podem ser quatro, cinco, sete e talvez mais.

Operam com relação a construção da pessoa no Candomblé, mecanismos que dependem: 1 - da constituição da pessoa enquanto existência individualizada, desde o ato do nascimento; 2 - o Orixá principal é dado constituinte da matéria de que é feita a cabeça (Ori), o enredo ou conjunto de mitos, narrativas e estórias relacionadas a esse Orixá e que dizem de sua relação com outros deuses do panteão e/ou outros Orixás, é em nossa compreensão muito importante na definição dos outros Orixás do carrego; 3 - a trajetória de vida da pessoa não é redutível a existência individualizada a que anteriormente nos referimos, essa biografia só é compreensível com relação a ancestralidade, e as relações de parentesco tanto consangüíneas como rituais, que definem a inserção do indivíduo na família-de-santo e a história

desse indivíduo e sua família biológica(pai, mãe, avôs, etc.) com relação aos Orixás.

A pessoa portanto pode deter em seu carrego Orixás que traz desde o nascimento, e Orixás que durante vida se vão incorporando a ele. Desta forma um filho(a) por exemplo de Xangô, poderia ter como seu juntó ou segundo Santo, qualquer das Iabás que nos mitos e narrativas sobre esse Orixá foram esposas dele. O pai ou a mãe dessa pessoa vem a falecer, e os Orixás de seus genitores, podem passar a fazer parte da composição de seu carrego, por herança familiar, ou seja um ou mais dos Orixás do carrego podem ser herdados < 1 >.

O Erê definido como uma entidade infantil ou intérprete do santo, na medida em que o Orixá teoricamente não faça, como observamos em nosso entendimento não constitui uma entidade individualizada ou um espírito. Podemos observar que dificilmente um sarcedote ou membro do culto que possua muitos anos de iniciação recebe ou incorpora um Erê. O Erê constitui uma dimensão do Orixá, a parte de nossa ou sua personalidade que expresa a persistência de características e traços infantis.

Poderíamos também fazer reparo quanto à definição de Eguns, enquanto almas de mortos que permaneceriam perambulando pela terra. O Egun não compõe o carrego, mais propriamente constituiria um espírito familiar ou não, que por várias questões, de parentesco, amizade, inimizade, ou outras, em determinada conjuntura ou crise de vida

aproximar-se-ia da pessoa, passando a acompanhá-la, e inclusive a perturbá-la.

Uma de nossas informantes chamada Cleide, disse-nos que em conversa com Alberto de Xangô, em que se discutia a sua futura feitura de cabeça, o Pai-de-Santo lhe disse que por ocasião do ritual de feitura de cabeça de um iniciado cujo pai ou a mãe ou ambos tenham falecido, comumente seus espíritos (eguns), comparecem à porta do Ilê para pedir explicações relativas ao que se estará fazendo com a cabeça de seu filho(a) carnal.

Observe-se que na concepção do Candomblé, o Egum é geralmente um espírito ancestral, não um componente do carrego. O culto tem mecanismos (o ritual do Axêxê), através dos quais enquanto adepto e iniciado, o morto é inclusive venerado e invocado: "O ser que completou com sucesso a totalidade de seu destino está maduro para a morte. Quando passa do àiyé para o Orum, tendo sido celebrados os rituais pertinentes, transforma-se automaticamente em ancestre, respeitado e venerado e poderá inclusive ser invocado como Égún. Além dos descendentes gerados por ele durante sua vida no àiyé, poderá por sua vez participar na formação de novos seres, nos quais se encarnará como elemento coletivo" (Elbein, 1975: 222).

Vemos assim que, ao contrário do que se difunde normalmente, o Egum não fica perambulando e/ou perturbando as pessoas. De acordo com a concepção do Egum no candomblé, tão somente os eguns de não iniciados, ou de iniciados que



não passaram pelo ritual do axêxê é que teriam em si potencialidades desagregadoras ou perturbadoras. Já na umbanda qualquer egum pode ser um espírito perturbador em potencial.

As várias entidades mencionadas constituem componentes da pessoa na estrutura do Candomblé, sendo sua composição variada em termos do carrego de cada indivíduo explicativa dos componentes da personalidade do adepto. Os tipos psicológicos dos praticantes e suas possíveis reações exprimem-se nos adeptos ao longo da vida, e é de acordo com seu tempo de iniciação ou idade no santo que um praticante pode ser considerado como mais ou menos possuidor de qualidades mediúnicas, e detentor de maior ou menor controle sobre seus atos, o corpo (ara), a cabeça (ori), o sopro vital e/ou a alma (emi ou eledá).

Considera-se que antes de ser iniciado não pode dizer com precisão que o filho de santo é possuído, entretanto sustenta-se ser ele influenciado por fenômenos ligados à possessão.

As entrevistas, que serão referidas somadas à observação etnográfica de uma série de rituais, junto aos grupos, é que fornecem o material para estudo de alguma das motivações do acesso, iniciação e pertinência aos cultos, e que ajudam a compreender como o candomblé mediante o íntimo relacionamento de seus participantes com seres espirituais, transmite a seus membros particulares noções de construção da pessoa, que estão intimamente relacionadas às escolhas

personais frente a situações de vida consideradas como aflitivas e problemáticas.

Em outros termos, a análise da possessão como fenômeno relacional entre os espíritos e as pessoas vivas, admitida a existência de seres espirituais, que se comunicam regularmente com os homens, intervindo em seus pensamentos e ações, é via para para compreensão de motivações de prática e pertinência ao culto.

A obsessão por espíritos de mortos (eguns) de não iniciados ou que não passaram pelo ritual do axêxê, geralmente, provoca doenças e perturbações, é uma das motivações principais de confirmação de qualidades mediúnicas, e da capacidade de comunicação com os espíritos, sendo, não poucas vezes, uma das maneira mais frequentes de busca e acesso a um grupo de culto.

A bolação ou momento em que o Olori ou Orixá, dono da cabeça, parece determinar que o filho-de-santo aceite sua iniciação, é também outra forma de acesso e motivação para entrada em um grupo de culto. Na bolação, o filho-de-santo costuma desmaiar, com frequência, em casa, na rua, desenvolvendo atividades, quer de trabalho ou de lazer, e o fato do desmaio é interpretado como manifestação do Orixá que, geralmente, termina por atirar o filho-de-santo, sem sentidos, ao chão.

As manifestações descritas constituem as principais vias através das quais os filhos-de-santo são iniciados. Na iniciação, diz-se que o filho-de-santo "assenta" seu Olori.

Isto quer dizer que o pai de santo fixa, através de sacrifícios rituais, o Orixá na cabeça do filho. Ao longo do tempo este terá seus outros Orixás do carrego, sucessivamente, assentados em Cerimônias, designadas como "obrigações" e que acontecem com um, três, cinco, sete, quatorze, e vinte e um anos de iniciação. A cada obrigação um Orixá ou mais são assentados, de modo que, após vinte e um anos de iniciação um filho-de-santo tem todo o seu carrego assentado, tornando-se, então, um "babá", mestre ou líder espiritual.

Observa-se que aquilo que faz do candomblé uma religião, é o fato de que a existência do indivíduo permanece em estado virtual, até o momento em que os Orixás são fixados, pelos ritos de iniciação e confirmação. É através do assentamento progressivo do carrego que os fiéis deixam de pertencer e de depender, como os não iniciados, de entidades gerais e abstratas passando a ser constituídos por seres individualizados e concretos - os seus Orixás, o seu Exú, etc... Desta forma, consistindo a feitura do santo na gênese de um indivíduo (na medida em que a cabeça também é feita).

O transe é, desta forma, um comportamento adquirido durante uma longa e dura aprendizagem, através da iniciação que, fundada em técnicas e rituais específicos, instrumentaliza o processo de feitura da cabeça, em toda sua dimensão simbólica. Busca-se formar, no espírito do iniciado, uma divisão do mundo, inspirada em tradições de

origem africana, representadas pelas Nações, integrando-o no meio de um grupo, onde ele vai ter um lugar específico, determinado pelo conjunto das características adquiridas ao longo do seu processo de iniciação, que serão próprias a ele como indivíduo, mas complementares à dos outros partícipes do culto.

Os principais ritos, observados junto ao grupo de candomblecistas analisados, foram o Bori, ritual típico de assentamento dos Orixás na cabeça dos iniciados, e o Ebó < 2 > cerimônia através da qual é periodicamente efetuado o afastamento das influências negativas, geralmente Eguns ou a parte negativa dos Odus, ou signos que regem o destino.

Parte fundamental das atividades dos integrantes dos grupos analisados, é desenvolvida tendo em vista a execução dos mencionados rituais. O Babalorixá atende aos iniciados e clientes, continuamente através da prática do jogo de búzios, sendo uma de suas funções zelar pelos Orixás de seus filhos. De um lado, portanto, exerce atividades determinadas pela sua posição de guardião dos Orixás assentados em seu barracão; de outro, dedica-se a dar consultas dependendo do tipo de rito singular que observe, através da incorporação de seu Exu e seu Erê, únicas entidades que falariam aos iniciados e clientes.

Uma zeladora de santo por nós entrevistada foi mãe Norma, 43 anos, residente no Guará, e que nos disse ter começado a sentir influência de entidades espirituais sobre si, a partir dos 7 anos de idade. Conforme suas

informações, começou a incorporar em ocasiões sucessivas uma Pomba-Gira (Exu feminino), assumindo comportamentos típicos a essa entidade (maneiras de falar e gestualizar), ao mesmo tempo sentia tonturas que, por vezes, levaram ao desmaio; pela mesma época passou por um processo de queda de cabelos. Essas ocorrências, diagnosticadas por várias pessoas como de origem espiritual, determinaram que a mãe a levasse a um curandeiro próximo ao seu local de residência, que de acordo com suas próprias palavras a juremou, ou seja, tratou dela, mediante rituais de cura próprios à Jurema ou Catimbó, que mescla ritos africanos e indígenas, tendo, a partir de então, acesso àquelas manifestações religiosas.

Aos 17 anos Mãe Norma, começou a ter sonhos e premonições, tendo, inclusive, sonhado com a morte <sup>de</sup> um tio e o assassinato de um compadre de sua mãe, dessa idade em diante, passando por períodos em que se alternavam manifestações de vidência e clarividência. Após seu casamento, aos 21 anos de idade iniciaram-se, novamente, as incorporações da Pomba-Gira de par com tonturas e desmaios. A ocorrência de um desmaio em plena rua foi interpretada como bolação, por uma mulher que era sua vizinha, que a encaminhou a uma casa de candomblé dirigida por uma zeladora de santo, chamada Tereza de Ogum. Neste Candomblé, Mãe Norma começou sua iniciação: o Bori de assentamento do seu Orixá principal "Iansã de Balé" e do seu juntó (Ogum). Após 10 anos de práticas no mundo do santo Mãe Norma fez a

cabeça de forma definitiva, passando por um ritual de raspagem levada a cabo pelo Pai Pequeno André de Ogum Oniré. Aos 38 anos, Mãe Norma veio para Brasília acompanhando o marido, sargento da aeronáutica, com o cargo de zeladora e apta ao jogo de búzios. Depois da vinda para Brasília, em 1989 separou-se do marido residindo com D. Hilda também ligada ao Candomblé.

Em torno de Mãe Norma foi progressivamente surgindo uma clientela, sendo ela autora também de várias iniciações, processo que determinou a constituição, de um grupo de culto em um barracão, situado em Luziânia, agora extinto.

D. Hilda, também entrevistada informou já pertencer, desde o nascimento, a família com tradição no santo. De acordo com suas próprias palavras, seu avós, desde o seu nascimento já a teriam consagrado aos santos. Aos 17 anos começou a sentir tonturas e desmaios interpretados como bolação, tendo iniciado o assentamento de seus Orixás através da realização de um Bori por essa época. Em 1966, veio de Minas Gerais para Brasília, onde se incorporou ao grupo de Mãe Ivone, zeladora de santo, que teria sido feita no terreiro do Gantois, na Bahia. D. Hilda está com 38 anos de idade... Exerce a função de enfermeira e reside no Guará, pertencendo ao núcleo de pessoas que gravitam em torno de Mãe Norma. Foi entrevistado também Pai André de Ogum Oniré, 35 anos de idade, que estava em Brasília para realização de trabalhos de santo. De acordo

com suas informações, sua família já era frequentadora de Candomblé e, aos 17 anos teria começado a passar por uma série contínua de tontura e desmaios, imediatamente diagnosticados como um chamado do santo. Por esta época, incorporou-se ao terreiro de Tereza de Ogum, no qual fez o Bori de assentamento do santo e efetuou a raspagem da cabeça, que teria sido feita para Exu, porém, consagrado a Ogum, como é de costume entre os participantes dessa religião. Pai André é detentor do Decá, tendo cumprido todas as obrigações que conferem esse grau. É atualmente, Pai Pequeno (Baba emi babalaxé) de um terreiro no Rio de Janeiro.

Outro entrevistado foi um Oficial do Exército, reformado, residente em Brasília, que não se iniciou no santo, mas é freqüentador assíduo do barracão de Mãe Norma, como cliente ou consulente em trabalhos de descarrego, ebós e no jogo de búzios. Afirmou ser, há muitos anos, pessoa ligada a religiões afro-brasileiras, tendo coincidido sua escolha de frequência a esses grupos de culto, com crises que envolviam perigos de desagregação familiar, separação da mulher e concorrência a promoções em que se sentiu prejudicado. Por esta época, teria começado a sofrer tonturas e influências de presenças espirituais indesejáveis, o que foi interpretado como fruto de trabalhos negativos (despachos) que teriam sido feitos contra a sua pessoa.

É interessante observar na atualidade dentro de um

processo chamado de reafrikanização, a presença no interior de grupos pertinentes ao candomblé de pessoas que embora não possuam obviamente raízes étnicas africanas detêm postos significativos na hierarquia dos grupos estudados. Particularmente em Brasília tivemos oportunidade de estabelecer contato com pais-de-santo e/ou babalorixás extremamente intelectualizados. Um exemplo significativo e materializado de entrevistado que em sua biografia apresentou as qualidades requeridas para a problemática de refazer e racionalizar as tradições, incluso ideologicamente, é o Sr. Alberto de Xangô.

Através do discurso do informante percebemos que as noções de religião no sentido tradicional africano, enquanto sistema de pensamento próprio e diverso por exemplo, de outras tradições religiosas, afirma, a presença das influências sagradas dos Orixás, na existência humana, tanto como manifestações naturalizadas do mundo, quanto como recorrência à ancestralidade, enquanto forma de interpretação das relações sociais no candomblé e forças motrizes da ação social.

Foi junto ao entrevistado que observamos e aprendemos o significado de que as diferenças pressupostas analiticamente entre diversos e variados sistemas de pensamento religiosos e existenciais, tendo cada um deles uma maneira específica de interpretar o universo diluem-se e conjugam-se, tendo por objetivo oferecer um modelo de interpretação e transformação da realidade, do qual são



excluídas contradições aparentes e distinções entre o racional e irracional.

Alberto de Xangô-em sua trajetória de vida observe-se que, nascido no Rio de Janeiro, de família de classe média alta, de acordo ao próprio informante, e educado em sua adolescência em Copacabana, chegou inclusive a frequentar curso de nível superior, embora não o tenha concluído, tem agora 46 anos de idade.

O entrevistado demonstrou interesse agudo e pertinaz no diálogo com o pesquisador. Dir-se-ia que às proposições e perguntas do antropólogo relativas à cosmologia do candomblé e seus mistérios, o entrevistado respondia tanto com esclarecimentos como com indagações. As trocas intelectuais efetuadas eram permeadas no diálogo etnográfico por um lado pelo interesse do antropólogo em obter uma teoria que servisse de base a uma boa compreensão do fenômeno, e por outro pela perspicácia do informante no sentido de extrair do antropólogo informações sobre bibliografia especializada, relativa aos estudos acadêmicos vigentes e em atualização sobre o candomblé. É sabido que na atualidade vários pais-de-santo têm conhecimento dos trabalhos de Roger Bastide, Pierre Verger, Joana Elbein, entre outros. Observou-se no diálogo a prática hermenêutica, enquanto conflito de interpretações e busca de origens, coerência e complementariedade. Alberto de Xangô, demonstrando um certo conhecimento de francês, mostra verdadeira obsessão por textos técnicos e

históricos sobre a literatura antropológica relativa aos Fon e Iorubá.

O interesse do informante foi plenamente demonstrado quando lhe foram mostrados textos de William Bascon, e Julio Braga por exemplo < 3 > sobre práticas divinatórias, o Opelê-Ifa e o jogo de Búzios nas Américas. Também por ocasião de uma série de fotografias que o entrevistado estava fazendo sobre vegetais utilizados no culto, o Sr. Alberto de Xangô perquiriu o antropólogo sobre bibliografia referente à classificação botânica daqueles vegetais e plantas.

Alberto de Xangô iniciou-se aos 16 (dezesseis) anos, e de acordo com suas informações desde cedo apresentava uma vocação irresistível para a aprendizagem e desenvolvimento das técnicas do jogo de búzios. O pai do informante era praticante e iniciado no santo, tendo falecido prematuramente.

O antropólogo conheceu o informante logo após o cumprimento de sua obrigação de 21 ( vinte e um ) anos de "feito". O diálogo com o entrevistado neste ponto parecia indicar de acordo com a visão do informante que a partir do recebimento do Decá e após a obrigação de 14 (quatorze) anos, a pessoa social do entrevistado se independizava na hierarquia sacerdotal progressivamente das influências humanas dos pais-de-santo que regiam essas obrigações. Nota-se que executada a obrigação de 21 (vinte e um) anos o sacerdote parece adquirir consciência da necessidade de

demonstrar controle quase absoluto sobre seus estados de posseção. A partir dessa obrigação o babalorixá inicia-se no caminho da ancestralidade, o que lhe permite inclusive até certo ponto a manipulação e controle de seus próprios orixás. Nas próprias palavras do informante percebemos que em um certo momento o babalorixá e o seu santo principal se fundem em uma identidade e ortodoxia mítica que os definem como uma só pessoa. Ele disse: - "eu sou Xangô", frase demonstrativa da fusão de identidades, comunhão mística em que o adepto dificilmente distingue seu ser sagrado do profano.

O entrevistado afirmou pertencer ao rito denominado nação Queto. "As nações hoje são organizações rituais originárias de diferentes etnias, troncos linguísticos, cidades africanas, etc., sempre constituídas no Brasil através de agrupamentos de africanos de diferentes origens, em processos de sincretismo às vezes já originados na África". ( Prandi,1988:02)

O rito queto se insere numa matriz cultural predominantemente Iorubá. A preocupação de Alberto de Xangô em afirmar a pureza de sua tradição com relação à nação queto era bastante acentuada.

"Palmares foi uma casa construída a mando de Xangô, e pertence a ela, quando cheguei a Brasília, minha mãe Juraci me disse, através do jogo de búzios, que Xangô queria uma casa para ele no Distrito Federal. Palmares tem raízes queto". A afirmação à epígrafe tem um conteúdo

simbólico muito forte. Iniciou-se um diálogo que durou vários meses a pequenos e variados intervalos. Fomos a Palmares, situada a cerca de 84 km de Brasília.

### Boris e Assentamento

Anteriormente fez-se a observação de que o Bori é o ritual típico de assentamento dos orixás na cabeça dos iniciados, e em certas ocasiões quando não considerado pelo babalorixá como necessária a iniciação, através do recurso ao oráculo, o jogo de búzios, ocorre uma cerimônia denominada Obi D'água, na qual se tem por objetivo firmeza da cabeça do consulente. O Obi D'água exerce funções eminentemente terapêuticas no sentido de que através dessa cerimônia o pai-de-santo presta um socorro emergencial ao consulente, objetivando o alívio ou solução de problema diversos, tais como: - conseguir emprego, solucionar dificuldades financeira; - conflitos conjugais, separação, união de casais; - através da firmeza da cabeça, objetiva colocar o consulente em condições psíquicas mais apropriadas para enfrentar doenças de várias ordens.

Podemos acrescentar que é típico do culto também, além do assentamento do carrego, o assentamento do Ori e/ou da cabeça; contudo, não tivemos oportunidade de assistir a uma dessas cerimônias. O Ori além de constituir termo que designa a cabeça na liturgia do candomblé é também a alma orgânica, perecível cuja sede é a cabeça no interior da qual estão as emoções, a inteligência, a sensibilidade, a percepção intuitiva do destino pessoal de cada um.

O Bori é geralmente considerado uma cobertura da cabeça, é uma cerimônia mais complexa do que o Obi D'água.

Esse ritual tem a função de após a definição oracular do santo-de-cabeça do iniciado, ou orixá principal, dar condições a seu assentamento posterior. O antropólogo participou como observador de uma dessas cerimônias.

Ao entrar na casa assistiu-se a um bori do qual participavam como iniciados três pessoas, duas mulheres e um homem. No decorrer do primeiro dia o pai-de-santo auxiliado por um irmão de culto (ogã), e por uma iniciada mais antiga dedicou-se a coleta de ervas destinadas à preparação do omi-eró (banho de ervas), realizado através de uma ritual entremeado de cantigas que diziam respeito a Ossain (Orixá das fôlhas). Essa cerimônia inicial tinha como finalidade através do banho fazer a limpeza do corpo e almas dos iniciados e de todos os participantes. Após o banho os participantes, inclusive e principalmente os abians, vestiram-se inteiramente de branco, sendo recolhidos os iniciantes por uma noite inteira a um aposento chamado roncó, ou camarinha, um quarto onde estavam dispostos três esteiras de palha denominadas eni, cobertas por lençóis brancos. Em frente a cada uma havia uma quartinha de barro com água, um prato com obi e moedas e um alquidar com comida seca, cujos componentes-frutas, canjica, inhame e arroz - possuíam correspondência com os orixás a serem assentados no dia seguinte. Logo após, os três iniciados permaneceram deitados sobre as esteiras para descansar depois de lhes ser passado um sacudimento pelo corpo, e tomarem um banho de ervas correspondentes aos

orixás a serem assentados.

O pai-de-santo após o sacudimento, coloca os iniciados sentados sobre suas respectivas esteiras, e auxiliado pelo ogã e uma adepta do culto mais antiga entoou cantigas próprias à ocasião. Depois joga-se o obi; após abri-lo em duas partes, juntam-se os dois gomos e recita-se uma fórmula de tradição oral e invoca-se o nome do orixá do iniciado; se os obis responderem positivamente o pai-de-santo pronuncia a palavra (aláfia), que significa confirmação e satisfação por parte do orixá a ser assentado, possui também a conotação de augúrio relativo à felicidade, saúde, sucesso. Nesta ocasião assistimos a incorporação de Oxalá velho (Oxalufã) por um dos participantes, de imediato o pai-de-santo ofereceu uma cadeira ao Orixá que se manifestava encurvado parecendo sustentar-se apoiado em um instrumento semelhante a um cetro comprido que fazia as vezes de bengala denominado Paxorô. "Oh meu Pai, o senhor veio aqui confirmar e acompanhar o bori de seus filhos". Oxalufã permanece incorporado, ou na Terra, por um tempo de aproximadamente cinco minutos, e após a desincorporação o pai-de-santo retomou os trabalhos do bori. Partido o obi, lançado aos pratos e confirmados os orixás de cada iniciado, sucessivamente o pai-de-santo o mastigava e dava a cada participante um pedaço para mastigação. Após molhado o obi e mastigado, colocava-se-o na cabeça das pessoas recolhidas, que eram recobertas por uma espécie de turbante

branco chamado ojá. Retiram-se todos do roncó com exceção dos iniciados, todos deitados de bruços ou de lado, nunca de frente, e cobertos até a cabeça por um lençol branco onde ficam até o amanhecer. Passa-se a noite na camarinha. Que segredos, disputas, perplexidades, emoções estão nos cérebros dos iniciados? Que expectativa de potência oculta e misteriosa, de força e energia que lhes irá solucionar problemas e aflições contundentes e cotidianos? Que espécie de transferências e/ou sujeições serão objeto da construção e operação de modelos de pensamento e ação em um futuro mais do que próximo, presente no decorrer da noite e no escuro do roncó em que só as velas à beira de cada esteira simbolizam e iluminam o início de transformação e operação de múltiplas identidades?

Rompe o amanhecer do segundo dia, surge o pai-de-santo à porta da camarinha, bate palmas, entoia uma fórmula ritual e diz: - "Levantem-se filhos, a cada um de vocês caberá agora participar do nascimento de um orixá, para cada um será buscado um ventinho nos confins do universo que se tornará o eledá mi (orixá.pessoal) de cada um". Os iniciados levantam-se, é-lhes retirado o ojá, as oferendas aos orixás lá quedarão até o final da segunda parte do ritual, o assentamento. Dirigem-se todos naquela manhã à casa de Exú. Os circunstantes e iniciados ficam à distância, sem poderem ver pela localização o que se passa no interior. O pai-de-santo chama dois dos iniciados os quais, além do Orixá, assentariam também o seu Bara ou Exú



individual. Os dois se dirigem para a porta da casa de Exú. Entremeado de cânticos. É o momento. "Laroê Exú", é a saudação e o pai-de-santo havia moldado em barro ou tabatinga o Exú pessoal de cada iniciado. Naquele momento um dos iniciados do sexo feminino e de origem umbandista, não ocasionalmente, bota Exú em terra, ou seja, incorpora a entidade. Incorporado o Exú, é rápida e fulminante a ação do pai-de-santo: segura com força o ombro esquerdo da iniciada, balança-lhe o corpo e peremptoriamente diz: - "calma meu pai, aqui não é o seu lugar de descer, ande, retire-se, suba e não volte mais". Era definida naquele instante a busca sempre afirmada por Alberto de Xangô, da pureza ritual original Nagô/Iorubá (Queto). No candomblé tradicional Exú não é entidade que vire ou se apossa da cabeça e corpo dos adeptos, dizem inclusive que a possessão por Exú é das mais desgastantes, do ponto de vista das energias vitais e equilíbrio mental dos iniciados < 4 >. Prossegue o assentamento de Exú, sacrifica-se um galo (animal de duas patas) para o Exú do pai-de-santo (seu Jelu) e logo após para o Exú do adepto masculino dois galos e para o Exú do adepto feminino um galo apenas. Cada iniciado nesse instante recebe através do pai-de-santo a nomeação de seu Exú individual que lingüísticamente poderia designar-se como Bara (x, y, z), a partir daquele instante o Bara individual, símbolo do masculino e do feminino, o procriado < 5 >, adquire vida e personalidade, aquele nome deve ser guardado sigilosamente apenas compartilhado pelo pai-de-santo e o iniciado. "O segredo em

mãos erradas perde o encanto". Todos vão almoçar e repousar, em especial os participantes masculinos. Jocosamente comenta o pai-de-santo - "no candomblé a mulher é que faz determinados serviços". Durante a tarde contam-se estórias sobre Exú, sua relação com os orixás, é Exú um Orixá? A dúvida é apenas lançada, não aprofundada. Fala-se sobre a possível existência, em termos primordiais, de uma mulher de Exú, que miticamente teria sido enterrada de cabeça para baixo pelo Deus, entidade fálica, o trikster, o senhor das estradas e saídas, aquele que também é o operador dos castigos dos Orixás, o responsável pela defesa dos médiuns contra ebós, feitiços e despachos. Passou-se a tarde, chega a noite, aproximadamente às 20:00 (vinte) horas assistimos ao assentamento de Ogum.

A casa de Ogum, onde estão os instrumentos e assentamentos de vários iniciados anteriores e do Ogum do pai-de-santo é partilhada por um assentamento de Oxosse e por dois assentamentos de duas Iansãs particulares. O assentamento de Ogum é geralmente composto de sete instrumentos de ferro, colocados sobre um alquidar no qual estão restos de animais sacrificados durante o culto. Também lá está posto o Otá, ou pedra representativa das qualidades e natureza do Orixá.

O pai-de-santo respeitosamente dirige-se ao Orixá, pede permissão para a entrada aos Orixás ali assentados. Ogum é o mais antigo. É também um herói civilizador, o ferreiro, o guerreiro, o vencedor de demandas, o

conquistador; Ogum não é rei mas é fazedor de reis, mitologicamente o Orixá cujo arquétipo traduz impulsividade extrema. O iniciado debate com o pai-de-santo, possui objetivos práticos e imediatos, quer colocar "Ogum de pé" no rastro de uma demanda, lançá-lo e a si mesmo miticamente identificado ao combate, talvez à vingança. Pede ele que ao seu Ogum seja sacrificado um galo vermelho, rende-se à autoridade do babalorixá, Ogum está nascendo, não é ocasião de recepção de um sacrifício que o "esquente" nas próprias palavras do pai-de-santo, são-lhe sacrificadas duas galinhas de angola e um pombo branco. O pai-de-santo exerceu o controle, afirmou a idoneidade e moralidade do culto, reafirmou novamente a sua autoridade. Um dos circunstantes também originário de centros umbandistas incorpora um caboclo de Ogum e ouve-se o brado característico de Ogum na tradição umbandista (Hei!). Rapidamente atua o pai-de-santo: - "O que é isso? Escute aqui, quem lhe deu licença para bradar? Quem lhe deu voz aqui dentro? Respeite o mais velho, ele já comeu muito, e durante longos anos, suba, vá-se embora". O respeito foi restabelecido, a hierarquia reafirmada. O encerramento do ritual se fez sem maiores problemas.

Observou-se que a migração de centros umbandistas para o candomblé implica em uma ressocialização dos médiuns, dali em diante em candomblés ao estilo queto, a possessão será objeto de educação progressiva, a iniciação, até a feitura da cabeça será um teste de disciplina,

informado pelo pai-de-santo em acompanhamento contínuo através de recursos oraculares, e do ensino de técnicas corporais e constituição da identidade mítica através da oralidade e aprendizado de comportamentos rituais considerados socialmente aceitáveis e compartilhados pelo grupo. A migração para o candomblé é um fenômeno particularmente moderno em vários lugares do País: vários dos entrevistados supõem que a pertinência a grupos de candomblé é fator de ascensão, de status e de maior comunhão com os Orixás.

O Candomblé, pelo que se pôde observar e experienciar, é uma religião eminentemente materialista, no sentido de que a distinção entre Ayê (Terra) e Orum (Céu), constituem apenas uma referência analítica para que se possa transferir aos iniciados através da transmissão de conhecimentos tradicionais o aprendizado de manipulação do mundo dos espíritos e dos homens. A percepção dos Orixás como entidades relacionadas a elementos e fenômenos naturais, e a noção de que os espíritos dos mortos podem conviver cotidianamente com as pessoas e influenciar as motivações e ações humanas nos faz compreender que a separação entre o sagrado e o profano, é apenas explanação teoricamente elaborada, via interferência de lógicas e linguagens que se traduzem em falas e discursos sobre a legitimação da autoridade sacerdotal, e sua preeminência sobre os membros do culto, explicativas do fenômeno de uma liderança que tem por base tanto a tradição quanto o

carisma por ela informado.

Nosso relato sobre os ritos do Bori e Assentamento objetivaram somente demonstrar a intencionalidade que permeia as ações do Pai-de-Santo ou Zelador de Orixás no sentido de exercer uma liderança quase indiscutível sobre os adeptos e iniciados que constituem o grupo social sobre o qual ele assume responsabilidades.

No caso do Sr. Alberto de Xangô, teve-se a oportunidade de entrevistar algumas pessoas a ele relacionadas, e acompanhar durante algum tempo suas relações e trajetórias, expressas em convívio prolongado por ocasião de ritos dos quais participamos e opiniões captadas em conversas, sobre as relações do Pai-de-Santo e outros membros da comunidade.

Márcio Goldman (1985) no qual nos baseamos para compreensão da noção de pessoa construída pelos adeptos do Candomblé, em nosso entender deveria ter perquirido em maior profundidade a manipulação e construção da noção de carregó. O iniciado geralmente chega ao culto carregado de problemas - no sentido literal -, sobre os quais já dissertamos e vários autores hoje clássicos enumeraram as situações típicas para as quais são buscadas soluções.

O Oluô de Ifá, título que Alberto de Xangô afirmava possuir, significa na hierarquia do culto, que o sacerdote em questão afirmou-se como um dos mais altos dignatários do culto de Ifá, o adivinho divinizado, que na tradição Iorubá detém o conhecimento sobre os Odus, e sua relação com os

Orixás. Os sacerdotes de Ifá, popularmente chamados jogadores de búzios se intitulavam Babalaôs. Eles detêm conhecimento sobre mitos, lendas e narrativas concernentes aos Odus, que dependendo da posição em que caem no jogo de búzios, definem o resultado de uma jogada feita durante a prática divinatória. Esses mitos dizem da relação dos Odus com os Orixás, constituintes do carrego de uma pessoa, e de suas características de personalidade. Os Odus traduzem as vontades dos Orixás, sua capacidade de influírem sobre a pessoa, e também pelo que podemos entender têm um papel predominante na antecipação de advinhações sobre o destino.

Em ocasião anterior já nos tínhamos referido ao jogo de búzios como determinante do processo de iniciação, pois nele o sacerdote começa a definir e esboçar, também elaborar o transcorrer da carreira iniciática do consulente. A migração apontada de umbandistas para o candomblé geralmente é problemática.

Um dos informantes chamado Carlos, funcionário público, de classe média e nível universitário superior, e que tinha uma trajetória de vida que apresentava desde criança sua relação íntima com conceitos advindos de religiões espiritistas, em particular o Kardecismo e centro umbandista no Rio de Janeiro, foi um dia consultar Alberto de Xangô. Passava por uma fase difícil, recentemente tinha se separado da esposa e suas atividades profissionais sofriam entraves, face a problemas como nos relatou de relação com os chefes, a família paterna, e prejuízos

financeiros decorrentes da progressiva diminuição de seu poder aquisitivo enquanto assalariado, somavam-se a isso questões de saúde, conflitos somáticos, havia passado por alguns psicanalistas, face a descrença com as práticas umbandistas e/ou kardecistas, suas interpretações do mundo e formas religiosas.

Carlos - em seu entender e dito através de suas próprias palavras - tivera estabelecido no decorrer da parte de sua vida, como membro e adepto do culto umbandista, uma série de conflitos com os dirigentes do centro. Após o falecimento do Pai-de-Santo ou dirigente espiritual que o tinha iniciado e desenvolvido sua mediunidade, o centro em que estava foi assumido pela esposa e filhos do dirigente falecido, os quais criaram novas diretrizes de funcionamento que conflitavam com os conhecimentos recebidos por Carlos e vários outros adeptos que tinha sido iniciados pelo Dirigente anterior. Estabeleceu-se o que Ivone Maggi (1977) descreveu e definiu muito precisamente como guerra de orixás, só que no caso específico o grupo que assumiu a liderança e direção dos trabalhos entrou em conflito com um grupo ao qual Carlos pertencia, e que se confrontou quase que abertamente com a nova dirigente e seus seguidores. Carlos julgava-se detentor de direitos relativos à sucessão, sua relação com o Pai-de-Santo anterior tinha sido verdadeiramente muito significativa, à época em que o mesmo exercia a direção Carlos era atendido quase que de forma privilegiada e

incluso particular. O Pai-de-Santo sempre que com ele conversava pessoalmente ou através de suas entidades, dizia que Carlos e ele possuíam tanto Orixás que "detinham qualidades de comando" quanto Exus de poder equivalente, "Tranca Ruas tinha me dito que meu Exu era tão formoso, alto e poderoso quanto ele".

O conflito portanto levou ao rompimento de Carlos com o centro umbandista, a tradição legitimava a autoridade da nova dirigente, ela possuía o direito de afirmar que o filho mais velho do dirigente passava a trabalhar com algumas das entidades que a ele eram relacionadas. A persistência do grupo enquanto instituição posta em cheque pela rebelião de Carlos e outros adeptos, inclusive alguns antigos fundadores, foi mantida. A Mãe-de-Santo passou a nomear e indicar vários dos cargos burocráticos do Terreiro (Presidente, Tesoureiro, Secretário e outros). Utilizando-se da tradição de transmissão da direção espiritual, e manipulação das pessoas nomeadas para os cargos administrativos, dir-se-ia que a Mãe-de-Santo obteve a vitória.

A consulta a Alberto de Xangô possuía para Carlos um objetivo muito prático, obter conhecimentos sobre o mundo do candomblé, que penetra a organização de centros umbandistas, tanto que vários Pais-de-Santo de umbanda, (conforme dito por alguns adeptos), mesmo após exercerem a direção de centros umbandistas fizeram a iniciação posterior no candomblé, e tinham por objetivo a aquisição



de conhecimentos que lhes conferissem maior status diante de suas comunidades e/ou grupos espirituais.

Carlos iniciou suas consultas, Alberto de Xangô começou a orientá-lo através do oráculo de Ifá, o jogo de búzios. Logo de início foi colocada a Carlos a necessidade de fazer o Bori e Assentamento de seu Eledá ou Orixá de cabeça, que é definido como Ogum, e lhe comunicada a qualidade que seria Ogunjá (Ogúnjajá, Ogun je ajá, Ogun- come-cachorro), esta informação foi colhida em Verger (1981: 86), uma qualidade de Ogum "que mora no mato com Oxosse ou nas encruzilhadas com Exu, e recebe o carrêgo deste ", isto significa que Ogunjá é um Orixá que tem uma relação íntima com Exu, que lhe deve obrigações. Ao mesmo tempo Carlos começou a ler ávidamente tudo que lhe caísse nas mãos sobre seu Orixá de cabeça, descobriu que uma determinada qualidade de Omulú, jovem e guerreiro era denominado Jagun que em Iorubá era o título dado a descendentes dos senhores da guerra. Carlos começou a construir as peças de seu próprio mito, iniciava-se o processo transferencial. Carlos retornou ao jogo em várias ocasiões, e testava o Pai-de-Santo com perguntas e questões sucessivas. Após o Bori e o Assentamento vários dos seus problemas continuavam para ele tão agudos quanto anteriormente.

As disputas no serviço prosseguiram, seu sentimento de isolamento e perseguição eram comunicadas ao Pai-de-Santo. Iniciou-se uma discussão que revelava e desvelava o

caráter de uma relação que progressivamente se tornava cada vez mais conflituosa. Às interpretações de Alberto de Xangô, Carlos respondia com outras, diversas e embasadas em informações colhidas em seu passado umbandista, leituras feitas e informações de outros Pais-de-Santo. Disse ele que um dia, em um encontro de Pais-de-Santo em Brasília, encontrou-se com um Pai-de-Santo que havia estado na África e durante conversa entre eles, foi-lhe dito que através da vidência de sua aura—esse Pai-de-Santo, que também se intitulava Oluô de Ifá, e lhe mostrou recortes de jornais sobre sua visita a África e fotografias em que estava ao lado de vários dignatários africanos do candomblé - o Ogum que havia sido assentado não devia ter sido posto de frente, as qualidades intelectuais e maneirismo de Carlos, e as cores de sua aura visualizadas pelo Pai-de-Santo mostravam que Oxumaré seria o seu Santo de cabeça. Carlos retornou a consulta de Alberto de Xangô, a discussão foi intensa, sucessivas jogadas, Alberto de Xangô desafiado tinha que responder ao relato de Carlos. E a pretensa autoridade do Pai-de-Santo paulista induzia Alberto de Xangô a produzir uma justificativa, repentinamente o jogo e a posição dos Odus revelavam a presença de Oxumaré. Alberto de Xangô lapidarmente confirmou a presença no carregamento de Carlos desse Orixá, com uma ressalva - "existe Oxumaré, ele responde, mas ele está mais para o Orum do que para o Ayê". Alberto de Xangô reafirmava sua posição de influência sobre a individuação progressiva de seus seguidores, porque ele detinha a mão-de-jogo e a legitimidade para manipular ao

longo de anos a fixação sucessiva dos Orixás do carrêgo. A frase enunciada significava que a fixação de Oxumaré estava ainda muito distante, a ocasião e oportunidade cabiam a Iemanjá, o segundo Santo de cabeça do iniciado.

A questão relativa ao assentamento de Omulu posta por Carlos era postergada e encarada até duvidosamente. Em outra ocasião nova consulta respondia através de Iansã, Alberto de Xangô então fornecia a seguinte informação a Carlos, e ele se perguntava se a Iabá, senhora dos ventos, Oyá, a deusa guerreira, e dos mortos, não afirmava a presença de Omulu e que Ogunjá seria uma inversão de Jagun, literária e miticamente. Alberto de Xangô respondeu: - "Iansã migra trazendo para seu carrego Orixás de nação Gêge".

As informações obtidas através de entrevistas revelam que a fixação do carrêgo é segredo oculto pelo Pai-de-Santo, de acordo com Alberto de Xangô - "o momento, a composição, o como, constituem minha responsabilidade, se eu revelar o segredo completo do carrêgo a um cliente eu estarei desobedecendo ao jogo".

Pode-se interpretar os acontecimentos acima descritos, como uma espécie de reserva do Pai-de-Santo em dois sentidos:

- afirmar a sua autoridade e sabedoria no confronto com outros sacerdotes do mesmo status. Dizer as falas sobre o carrêgo, é revelar ao cliente informações cuja manipulação é de sua responsabilidade;

- o segredo dito perde o encanto, o cliente pode recorrer a outros Pais-de-Santo que dada a competitividade poderiam por em questão as afirmações e autoridade de Alberto de Xangô.

Carlos prossegue em sua trajetória de vida e suas dúvidas, parece ter melhorado de acordo com suas informações de alguns de seus problemas somáticos, entretanto sua vida familiar e profissional continuam conflituosas. Revelou-nos que queria derrubar seu chefe, achando que ele prejudicava colegas de serviço. Não conseguiu derrubá-lo, mesmo fazendo trabalhos através do Exu assentado. Consultou novamente Alberto de Xangô e colocou a seguinte questão: - "Eu queria derrubá-lo, entretanto as nossas relações estão daquele tipo, eu não mexo com ele e ele não mexe comigo, onde está a vitória?" Alberto de Xangô respondeu que ele tentava interpretar e manipular os Orixás, eles tinham sua própria vontade, os Odus da cabeça de Carlos eram regidos por Deuses e não pela vontade pessoal do iniciado.

Apagam-se as luzes, pelo menos momentaneamente, das estradas que trilhamos ao lado de Carlos e Alberto de Xangô, ocorre um efeito suspensivo de nossas relações, até onde nos levou o acompanhamento etnográfico. O antropólogo também tem um rito de iniciação e/ou de passagem a superar, e esse rito tem um quê também de inescrutável, não diz o próprio orientador que a prática antropológica possui um caráter iniciático?

E sobre Cleide? O que dizer? Cleide é formada em psicologia, pertenceu também a um centro umbandista, a decepção com demandas internas àquele centro a levou a buscar um espaço junto ao núcleo de pessoas que gravita em torno de Alberto de Xangô. O passado umbandista de Cleide é também complicado, separada, com três filhos, dois meninos e uma menina, o filho adolescente, rapaz de 16 anos, possuía forte ligação com o avô, pai de Cleide falecido. Em especial a procura a Alberto de Xangô foi motivada essencialmente por preocupações com seu filho menor, que passava por problemas de êxtase. A criança com 11 anos repentinamente parecia desligar-se do ambiente que o rodeava, tinha visões e sonhos, dentre as visões a mais significativa relacionava-se à presença em várias ocasiões de uma entidade que apresentava um aspecto forte, corpulento, negro, carregando um chapéu de couro, duas capangas (sacolas), uma de cada lado e uma espécie de espingarda nas mãos. Cleide informou que também ela tinha tonturas, havia ocasiões em que exercendo atividades variadas em casa ou locais públicos, sentia sintomas muito semelhantes aos de uma labirintite. Diante desses acontecimentos, Cleide recorre a Alberto de Xangô, as consultas eram para ela e seu filho menor. Os conhecimentos de psicologia, obtidos na sua formação universitária tinham sido postos em cheque em várias ocasiões e crises existenciais. De acordo com Cleide, Alberto de Xangô abriu o jogo, o que revelavam os búzios? A necessidade de iniciação da criança era premente, independente da falta de

recursos financeiros. Oxosse exigia a feitura da cabeça, a raspagem e/ou catula. Alberto de Xangô resolveu proceder a iniciação da criança progressivamente, face a pouca idade e os recursos disponíveis.

Duas semanas depois Cleide e a criança, acompanhadas de Alberto de Xangô e sua companheira, deslocaram-se a Palmares. Sob a proteção da Terra de Xangô, no dizer de Cleide, e após saudação aos Orixás assentados em Palmares, a criança foi levada a casa do Egun ancestral, Obá Akaiodê, na qual só podem entrar pessoas do sexo masculino, o menino foi levado pelo Pai-de-Santo até o Essá (o ancestral do Axé de Palmares). Nesse momento o menino é apresentado à figura mítica, e o Zelador de Santo pronuncia palavras que pedem ao Egun ancestral que aceite o novo iniciado. Dali em diante a criança pertencerá a uma linhagem mítica da qual é difícil reconstituir as raízes.

Foi feito o Bori, em certa medida procede-se ao mesmo tipo de ritual a que tínhamos assistido, de acordo com a informante apenas não houve o assentamento de Exu. O pombo sacrificado durante o ritual, e estranhamente capturado em uma armadilha preparada pela própria criança, foi morto dentro da camarinha. Após a noite, na camarinha, também no segundo dia foi assentado o Oxosse do menino, na mesma casa onde assistimos anteriormente o assentamento de Ogum. Cleide afirma que após o assentamento a criança progressivamente vai apresentando melhoras, as visões diminuíram ou quase pararam, os estados de transe e por

vezes a ameaça de "virar no Santo", praticamente se extinguiram. A feitura completa ou raspagem aguarda o momento a ser indicado pelo Santo, e o Babalorixá através do recurso ao sistema oracular, a mãe informa que o rendimento escolar da criança também melhorou consideravelmente.

D. Cleide, e/ou como jocosamente brincamos com ela, Dra. Cleide, na consulta aos búzios recebeu a informação de que as suas tonturas nada tinham a ver com labirintite, elas significavam a aproximação contínua de seu Orixá principal, Iemanjá com Oxum, que também exigia feitura. Cleide por enquanto fez somente um Obi D'água, na fazenda, uma espécie de socorro que se dá à cabeça da pessoa como uma tentativa de se prolongar por mais algum tempo o Bori, o assentamento e a feitura. De acordo com suas informações, Cleide encontra-se em estado de expectativa, a melhora dos sintomas do seu filho muito a impressionaram. Entretanto, o Obi D'água foi realizado há aproximadamente um ano e os sintomas relativos a novos surtos de tonturas, visões estranhas e algo sobrenaturais: o espírito de uma mulher falecida em consequência de suicídio; uma criança, que não sabe distinguir se é uma entidade umbandista chamada Pedrinho da Praia ou o espírito de um menino comum; e uma entidade que claramente relembra o seu passado na umbanda, uma Pomba Gira ou Exu feminino umbandista que se apresentou a ela uma única vez, mas cujos trajes se assemelhavam bastante aos comumente usados pelos médiuns incorporados

por esse tipo de entidade em trabalhos de umbanda.

E nossa amiga Cleide acabou de reunir os recursos financeiros e necessários à feitura de seu Santo de cabeça. Foi entregue a Alberto de Xangô a quantia apropriada, restam agora apenas iniciarem-se os preparativos, o Orixá expectante por um lado, quer "aprender a andar, a falar e comer sozinho", e por outro a futura Iaô assume uma clara e obstinada posição, ela irá "fazer" o Santo porque o Santo o exige, o oráculo de Ifá através do jogo de búzios o determinou, e a submissão às diretrizes do Pai-de-Santo e do Orixá conjugados parece inabalável. Ela declara enfaticamente, dentro de discurso expressivo da lógica de um sistema que para ela deixou de ser apenas alternativo: - Eu amo meus Santos e vou fazer o que eles querem". O caso de Cleide seria talvez um caso de bem sucedida tentativa de renascimento, através do cumprimento de preceitos, obrigações e o aprendizado do que na linguagem do Candomblé se denominam os "fundamentos", métodos e técnicas de expressão ritual através dos quais progressivamente irá adquirindo em sua compreensão maior controle sobre sua vida, e influência sobre suas relações pessoais e profissionais.

O Candomblé e a Umbanda parecem tratar-se de religiões eminentemente pragmáticas, que buscam proporcionar soluções imediatas e individualistas para os problemas vivenciados pelos seus adeptos. Ao mesmo tempo, cada terreiro, ou barracão, constitui um grupo social,



cujas relações e modo de vida, possibilita ao iniciado a construção de uma identidade própria, importante, tanto para confronto como integração à sociedade global, na medida mesma em que essa identidade produz o fato de que seu detentor se torna possuidor de códigos de referência, modelos de e para a realidade, que permitem compreender, explicar e, até interferir sobre o mundo e os acontecimentos ao seu redor.

## NOTAS:

< 1 > - Através de um informante foi-nos relatado que durante a feitura de uma iniciada chamada Andréa, e que de acordo com o jogo de búzios teria como santo de cabeça principal Iansã, ocorreu um fato inesperado incluso para o próprio Pai-de-Santo. Andrea possuía antecedentes familiares que a ligavam ao candomblé. O pai era frequentador e adepto, a mãe tinha sido iniciada e seu Orixá era Iemanjá. Durante a feitura de Andréa, Iemanjá toma a frente de Iansã, reivindicando para si a cabeça da inicianda. O Pai-de-Santo teve que assentar Iemanjá e pedir-lhe permissão para a feitura de Iansã. Até aquele momento o Pai-de-Santo desconhecia o fato de que a mãe de Andréa era praticante de candomblé.

< 2 > - O ebó significa "sacrifício", através do qual os praticantes do candomblé buscam solucionar problemas relacionados ao mundo dos espíritos e sua influência sobre o cotidiano. Comumente é denominado também feitiço, visto que o ebó tanto pode operar como mecanismo de defesa, quanto como de ataque; já na umbanda constitui o que se denomina despacho.

< 3 > - Além do interesse pelos textos de William Bascom (1969), e Júlio Braga (1988), cabe observar que até agora o Pai-de-Santo conserva em seu poder, por empréstimo, um livro que é coletânea de artigos de Pierre Verger, publicado em 1992, e que contém o trabalho sobre "Esplendor

e Decadência do culto de Yami Oxorongá entre os Yorubá", originalmente apresentado em 1965.

< 4 > - Mãe Norma, a Zeladora de Santo a que nos referimos anteriormente, embora reivindicando também origem Queto relativa a sua iniciação, trabalhava inclusive no interior de sua residência, incorporando uma Pomba-Gira de Umbanda, D. Maria Padilha. Através dessa Pomba-Gira, D. Norma dava consultas a várias pessoas, conversando e aconselhando seus clientes, bebendo e fumando da mesma forma que se observou em rituais umbandistas. Dir-se-ia que Mãe Norma praticava um Candomblé traçado.

< 5 > - Em se tratando do culto aos Orixás, pode-se observar que tudo é uma faca de dois gumes, assim se dá com Exu, que considerado mensageiro dos Orixás possui um lado favorável (Irunmolé) e um lado caótico (Eborá). Assim também a oposição entre as Iabás e as Iamis (Feiticeiras), é significativa de conflito de representações sobre as mães enquanto energias positivas e negativas (conforme Augras, 1989: 14-36).

## CONCLUSÃO

### CONCLUSÃO

Observa-se na atualidade, e principalmente a partir do desenvolvimento do que se poderia denominar antropologias das sociedades complexas, que o antropólogo enquanto observador participante e etnólogo no sentido tradicional parecia progressivamente desaparecer de cena. A transformação do exótico em familiar, que supunha a pesquisa de campo fora de sua sociedade original, é substituída por uma postura que pressupõe a necessidade de entender, descrever e explicar a sua própria cultura e/ou sociedade. Essa postura implica em que o antropólogo se conscientize da necessidade de exotizar e estranhar o familiar, e em uma segunda fase, operar a transformação do exótico traduzindo em familiar, e enquadrável dentro do corpus teórico vigente da disciplina. < 1 >

O papel de tradutor porém resume apenas uma parte do trabalho etnográfico, o aprofundamento da relação dialética entre o pesquisador e o pesquisado tem gerado maior compreensão do impacto psíquico que opera e realiza a execução e o fazer nas etnografias. Mariza Peirano observa que relativamente a esses problemas o instrumental teórico da psicanálise pode ajudar a esclarecer processos da descoberta etnográfica: - "de Malinowski a Victor Turner e aos recentes experimentos de Vicente Crapanzano e Waude Kracke, a psicanálise tem despertado um certo encantamento,

senão fascínio entre os antropólogos" (Peirano, 1992: 20-21).

No decorrer de nossa exposição, constituída de experiências vivenciadas entre o antropólogo e as pessoas que designamos dentro do discurso racional da antropologia como informantes, e frente a frente com o papel metodológico de construir uma etnografia e tentar enquadrá-la teoricamente, deparamo-nos com várias questões. Uma delas foi brilhantemente enfocada pela investigadora Rita Laura Segato. A questão diz respeito àquilo que a autora denominou paradoxo do relativismo. A antropologia se constrói enquanto disciplina científica em pressupostos relacionados ao estranhamento, pelo distanciamento ao alcance da objetividade, pela neutralidade axiológica < 2 > ?

Observe-se que a disciplina, embora construída historicamente sobre os pressupostos enunciados, possui uma rara singularidade. Lembramos de uma conferência de David Meybyry Lewis que, quando de passagem pelo Brasil, observou que a antropologia era a ciência da tolerância superior. A palestra centrava-se em tradição que definia o reconhecimento da alteridade, e era marcada pelo reconhecimento e respeito às diferenças sociais e subjetivas entre pessoas e/ou culturas diversas e variadas.

É escopo do trabalho etnográfico, pelo menos dentro de uma postura que busca encontrar a unidade na diversidade e a diversidade na unidade, operar dentro de modelos

relativistas de compreensão e explanação. Entretanto Rita Laura Segato significativamente mostra o paradoxo que envolve o encontro etnográfico: - "A crítica que aqui esboço aponta para o paradoxo que se constitui quando afirmamos que a operação que relativiza tem por finalidade compreender de dentro e em seus próprios termos uma crença nativa que nos é estranha, enquanto que aqueles que aderem a essa crença o fazem de maneira absoluta e não vislumbram a possibilidade de colocá-la em termos relativos" (Segato, 1992: 144).

Acreditamos ter por breves e/ou longos momentos buscado imergir-nos na tentativa de restaurar ou religar nossa humanidade por intermédio da vida da participação. E essa participação assumiu o confronto, o debate, a discussão e o teste e reteste das técnicas de perquirição dos informantes, ao ponto quase de exaustão. Concorde-se aqui com Rita Laura Segato: "O antropólogo sacrifica justamente a substância poética dos atores que observa ... A substância do símbolo é mais do que fórmula, no sentido de mero revestimento de uma idéia, é mais que o significante que remete um conceito. A finalidade, o destino dessa substância é mais ser experimentada, vivida, degustada, que interpretada" (Segato, 1992: 123).

Participamos da experiência da busca das origens talvez do conhecimento, quiçá de uma antropologia que enquanto praxis fizesse com que assumíssemos nosso caráter iniciático. O diálogo com os informantes, a observação e

inclusive participação em vários rituais conduziu-nos muito mais a dúvidas do que a certezas. A formação acadêmica, o solipisismo teórico, âncoras em que fundeávamos a personalidade, foram profundamente abaladas.

A postura relativista, que já observamos historicizada na própria constituição da disciplina desvelou-se em certas ocasiões como um obstáculo quase que intransponível à comunicação. O antropólogo mais modernamente começa a perceber que essa postura escondia o principal motivo de nossa perplexidade diante dos nativos, seus conceitos, teorias e experiências. O relativismo como método de compreensão e interpretação, reveste o estranhamento de um disfarce ou máscara que encobrem o eterno - esperamos que não - distanciamento, pressuposto da objetividade e que está embutido no que denominamos saber acadêmico. Esse saber representa o Ocidente, nossos grupos particulares de referência social (família, profissão, competitividade, afetividade, etc.). Na vivência com os informantes verificamos que as crenças e rituais descritos e as histórias de vida comunicadas também significavam dúvidas e incertezas e se por um lado objetivávamos tentar desconstruir o discurso etnográfico tradicional, embutido em categorias como o sagrado/profano, o mito/rito, o tradicional/secular, o normal/patológico, por outro a migração no interior e através das crenças, nos levam a pensar que as dúvidas e incertezas a que nos referimos significam que a Antropologia "participa da simbólica da



busca, guardando semelhanças importantes com as tradições religiosas, esotéricas e também com a psicanálise. A questão é que os antropólogos têm se assumido pouco como buscadores da humanidade. Essa busca, com suas marcações externas e internas, com essa gnose pessoal que deveria ser introjetada crescentemente, na medida em que fosse mudando esse sujeito conhecedor que discorre sobre o objeto a ser conhecido, está, infelizmente muito pouco trabalhada" (Carvalho, 1992: 19).

O enunciado acima parece sugerir que o trabalho etnográfico, e a dissertação que o acompanha implicam na consciência da necessidade de compreensão da visão filosófica dos membros dos cultos pesquisados.

A categoria obsessão em nosso entender, e a partir dos próprios conceitos emitidos pelos entrevistados, é significativamente dita e também não-dita como expressão de enfermidade, nervoso, desassossêgo, carrego, olho grande, palavras que possuem conotações relacionadas à magia, o feitiço, o encantamento do mundo, o seu povoamento por espíritos e/ou almas, operadores de transformações sucessivas da pessoa dado sua pertinência aos modelos representacionais e operacionais de lidar com a realidade.

A obsessão pode ser definida como bloqueio e também escudo. Como bloqueio é expressiva por parte dos informantes de sentimentos conflituosos com relação ao mundo em que vivem. A experiência íntima com o numinoso é terrífica e como tal exige e requer explicações. O fenômeno

que expusemos da afluência e migração cada vez maior de pessoas da classe média para os cultos afro-brasileiros, demonstra que em nosso país, a classe média bloqueada do ponto de vista da mobilidade social no sentido ascendente, e diríamos mesmo em processo de pauperização, se mostra relativamente incapaz de ver, pensar e agir sobre a modernidade a partir de categorias como a racionalidade, a competitividade, o individualismo. Como se realmente a questão contemporânea da modernidade no Brasil devesse ser pensada somente a partir daquelas categorias e/ou fosse vivenciada e experienciada no interior de um universo só compreensível através das mesmas?

Dentro do exposto, é que se observa que largas faixas de nossa população, em específico grupos sociais religiosos e místicos, inseriram-se dentro das fronteiras da modernidade, vivenciando lógicas simbólicas ou do pensar diversas das lógicas que definem e redefinem o processo de modernização e ocidentalização.

Assiste-se, ou não, no Brasil, particularmente em Brasília, a um desendeusamento do mundo? Diríamos que não; assistimos à persistência de processos que levam a uma avaliação mais modesta da racionalidade e a um maior respeito pelos modelos de ver, pensar e agir sobre a modernidade e suas contradições por parte de camadas diversas e variadas da população.

"Os valores fundamentais, porque fundamentais não são imediatamente dados. Quando se reduzem ao imediatamente

dado tomam a forma perversa do fundamentalismo; mas a não ser aí possuem a sua dinâmica e a sua história, a que não é estranha a sua modernização. São como um texto, que não se confunde com qualquer contexto, embora se manifeste através deles, pedem uma interpretação. Mas uma interpretação que, por reconhecer que o "outro" é portador de uma "verdade", permite e de fato só pode advir de um diálogo, e esse diálogo é a garantia contra duas formas de monólogo: a da razão instrumental arrogante diante das superstições e a da razão populista subserviente diante delas mesmas (Velho, Otávio, 1992: 202).

A nossa pesquisa, supomos, apresenta dados e fatos que indicam constituir a modernidade uma categoria a ser passada e repensada, em face das próprias características do universo cultural brasileiro. Ao lado de constantes conflitos internos no interior das chamadas igrejas universais, percebe-se que tanto os cultos afro-brasileiros quanto diversas seitas protestantes e agências esotéricas ligadas ao ocultismo e suas variantes, progressivamente ampliam sua influência sobre a sociedade, que ainda vivencia e experiencia uma religiosidade de caráter múltiplo e pluralista.

Brasília, cidade planejada, construída como representativa de um centro de poder, do qual partissem para toda a nação as decisões políticas e econômicas que implementassem, a racionalidade de modelos de desenvolvimento objetivadores do alcance da modernidade

e/ou uma modernização característica de enfoque sociológicos totalizantes e pouco sensíveis à dinâmica e temporalidade da cultura no plural, tem se mostrado ao contrário de uma cidade desencantada à lá Weber, um campo extremamente rico para o estudo das especificações da dimensão religiosa da experiência humana.

Anthony Giddens (1990: pag. 111), discutindo a questão da secularização com relação a tese do impacto da religião e da tradição sobre a sociedade moderna afirma: "A secularização é sem dúvida uma questão complexa e não parece resultar no desaparecimento completo do pensamento e atividade religiosas - provavelmente por causa do poder da religião sobre algumas das questões existenciais vistas acima. No entanto, a maior parte das situações da vida social moderna é manifestamente incompatível com a religião como uma influência penetrante sobre a vida cotidiana. A cosmologia religiosa é suplantada pelo conhecimento reflexivamente organizado, governado pela observação empírica e pelo pensamento lógico, e focado sobre tecnologia material e códigos aplicados socialmente. Religião e tradição sempre tiveram uma vinculação íntima, e esta última é ainda mais solapada do que a primeira pela reflexividade da vida social moderna, que se coloca em oposição direta a ela" (Giddens, 1990: 111). Não fica claro para mim como pode Giddens dissociar religião de tradição.

A apreciação de Giddens sobre a secularização enquanto processo, dirige-se mais abertamente à teoria

habermasiana da Ação Comunicativa. Habermas (1987) intentou realizar uma análise em profundidade do fundamento racional da ação social mediada pela capacidade comunicativa da linguagem, objetivando elaborar uma teoria crítica da modernidade que iluminasse suas deficiências e patologias, tendo como proposta central alcançar um conceito de racionalidade que integrasse o paradigma weberiano, enquanto maneira de pensar o mundo não redutível as relações interpessoais, a um projeto de reconstrução do pensamento iluminista.

A tentativa de Habermas traz como implicação em nosso entender a idéia de que os espaços da vida privada, da subjetividade e da religiosidade se subsumem por intermédio do mercado ampliado, da burocratização e dos meios de comunicação a esferas de ação exclusivas e formalmente organizadas. Não é essa a proposta que de acordo a nossa compreensão seria aplicável às sociedades e/ou culturas tais como se apresentam em sua realidade concreta e seu cotidiano. Não vivemos num mundo de onde o mistério se tenha definitivamente retirado e no qual o seu funcionamento possa ser exaustivamente conhecido. Mesmo na modernidade o chamado "conhecimento local" (Gertz, 1983) e o recurso à tradição e à intersubjetividade mantêm vivos padrões de privacidade e reinvenção de tradições que tornam possível a persistência, de referências constitutivas do sagrado, enquanto esfera fundante de parcela de nossa

realidade e fonte de legitimização do exercício de práticas sociais imersas em religiosidade e/ou religiosas.

Observe-se, que na situação brasileira onde ainda vicejam "discursos religiosos" com níveis muito distintos de articulação interna e externa (Carvalho, 1992: 153), e/o confronto entre pluralidades multiformes, polifônicas e expressivas de movimentos sócio-culturais diversos, as questões de religiosidade contemporânea são vivenciadas em termos de críticas e rupturas, definindo tanto o emergir de novas buscas e linguagens simbólicas quanto a reconstituição de práticas ainda vivas e presentes.

No decorrer de nossas buscas, e com recurso ao entendimento do paradoxo antropológico, em parte partícipes de um mundo que vivencia a operação de tradições religiosas africanas, o espiritismo e esoterismos históricos, acreditamos ter observado que o candomblé opera e informa através de seu discurso e crenças subjacentes, a existência de um universo umbandista específico, e ainda relativamente independente de tentativas de racionalização ideológicas. o discurso terapêutico da Umbanda no campo, no concreto, no cotidiano do ver, pensar e agir umbandistas não é redutível ou enquadrável em categorias, que excluam a interrelação entre o nível psíquico e o espiritual da experiência religiosa umbandista em sua particularidade, pelo que podemos observar o estranho, o numinoso, o sobrenatural, o terrífico, persistem e protestam, contra a violência legitimada das religiões dominantes, e a imersão coletiva

em uma ilusão que submergeria diferenças e diversidades étnicas e classistas de forma a minimizá-las e incorporá-las a um projeto de modernidade que não é apenas inacabado, posto que excludente de projetos alternativos, tanto com relação às dimensões religiosas e singulares da experiência humana, quanto representativo em outras instâncias de "saberes" que supõem em termos ontológicos a existência de um indivíduo-coletivo que é representação de uma hipotética identidade nacional brasileira. A categoria nação, delimita, agrega, ocupa um espaço, existem inclusive maneiras diversas de representar simbolicamente tal manifestação, segundo situações históricas diferenciadas (Peirano, 1983: 97-114).

Os cultos afro-brasileiros foram comumente definidos como religiões "sincréticas", e compreendidos como eventuais e parcelares identificações ou confusões entre elementos de dois conjuntos religiosos. "Sincretismo, ao contrário, designa um processo fundamental, tendencialmente universal ainda que diferenciado em seus graus, níveis e modalidades: o processo de usar relações apreendidas no mundo do outro para entender, modificar e/ou eventualmente transfigurar o seu próprio universo simbólico; ou ainda o modo pelo qual as sociedades humanas, quando confrontadas - igual ou desigualmente - a outra sociedade, outro grupo social, ou simplesmente outra visão do mundo, redefinem a sua própria identidade a partir da alteridade cultural" (Sanchis, 1993: 02).

A modernização por via do efeito - demonstração tecnológico, é com relativa obviedade um dos meios do capitalismo integrar outras sociedades e culturas a sua própria cosmologia. Essa integração se configura porém como absorção apenas parcial, e a ilusão de uma absorção total do(s) outro(s), só se dá paradigmaticamente por extinção (aniquilação) deste, ou pela apropriação (manipulação de suas falas), através da substituição progressiva de seus mecanismos (linguagem e símbolos) de comunicação e auto-interpretação.

O sagrado umbandista não é redutível à elaboração teológica de seus setores eruditos, ou à influência das classes médias. Por trás do sagrado legitimado por doutrinadores, legisladores e políticos, opera um sagrado outro, e esse, implícito no código do santo, no fascínio do transe e/ou possessão e sua experiência, expressa resistência à domesticação pelo estado e a política, a legitimidade da umbanda é sempre irrealizada, e tem sido condição mesma de sua expansão e sobrevivência.

E aqui, concordamos com Rita Laura Segato (1992), o estado, a sociedade e a conquista da cidadania pelos praticantes dos cultos afro-brasileiros, devem e podem ser abordados à luz de um discurso religioso próprio, específico e diferenciado. A partir dos diferentes lugares sociais e étnicos dos quais falam seus praticantes, e de sua expansão, os cultos afro-brasileiros, dão a pensar acerca de si mesmos como religião de caráter universal.



A umbanda não é apenas uma religião brasileira < 3 >, como tentaram fazer crer ideólogos e também antropólogos, que em nosso entender fizeram uma leitura linear da problemática umbandista. Em sua práxis constituinte a umbanda também não é uma religião menor, que oscilaria entre a arianização e a negritude, constituindo a negritude o pólo primitivo e simples, nem um culto residual às religiões dominantes em sociedades complexas e/ou modernas < 4 >.

Na concepção de Giddens e Habermas, entre outros, a obsessão funcionaria como uma metáfora dos obstáculos (simbólicos, rituais) à entrada na modernidade, pensada a partir da razão iluminista e/ou utilitária. Essa concepção em nosso entendimento é teleológica, e como tal diversamente do olhar antropológico não pode apreender ou compreender a obsessão e a prática da possessão, como uma forma legítima de indivíduos e grupos exercerem a liberdade de escolha, e nesse exercício através de suas próprias interpretações construir e enriquecerem a sua/nossa modernidade.

## NOTAS:

< 1 > - As antropologias das sociedades complexas surgem no bojo do que Lévi-Straus (1962) denominou "crise moderna da antropologia", gerada pela emergência do processo de incorporação das sociedades tribais à Estados-Nações. Face à possível recusa dos nativos em receberem antropólogos, Lévi-Straus enfatizou porém que à Antropologia interessavam sobretudo as diferenças, e que essas não seriam eliminadas. No Brasil a postura metodológica do estranhamento foi possível de ser mantida, na análise de povos tribais, grupos camponeses, religiosos, operários, homossexuais, etc, entretanto emergiu a participação observante, criticada ainda como politizadora;

< 2 > - A consolidação do paradigma interpretativista na antropologia, leva a que o antropólogo tenda a rejeitar as descrições holísticas, interrogando-se sobre sua capacidade de conhecer o outro. Expõe no texto as suas dúvidas, e o caminho que o levou à interpretação, sempre parcial, as regras que regiam a relação entre - produção, legibilidade e legitimidade do texto etnográfico estão mudando.

< 3 > - Confrontar Maria Helena Villas Boas Concione (1976), em que a autora interpreta a umbanda sob esse prisma, que como observaremos, não é o nosso.

ANEXO I - PONTOS OU CURIMBAS (CENSG)

ARRANCA TOCO

Ele pisa no toco,  
Ele pisa no galho,  
Se o galho balança,  
Exu não cai, ô ganga  
E é Exu,  
Pisa no toco  
De um galho só

BEIJADA

- 01) Lá no céu tem três estrelas  
Todas as três  
Em carreirinha (bis)  
Uma é Cosme, Damião  
A outra é Mariazinha (bis)
- 02) Bahia é terra de dois, oi (bis)  
Cidade de dois irmãos  
Governador da Bahia  
É Cosme e São Damião.
- 03) Cosme, Damião,  
Oi Damião cadê Doum,  
Doum tá passeando (bis)  
Oi, no cavalo de Ogum,  
Dois, dois sereia do mar  
Dois, dois mamãe Iemanjá
- 04) Eu vi Doum na beira d'água,  
Comendo arroz,  
Bebendo água,  
Eu vi Cosminho na beira d'água,  
Comendo arroz  
Bebendo água,  
Eu vi Pedrinho na beira d'água,  
Comendo arroz  
Bebendo água, etc...
- 05) Vovô me dê um balão  
Pra todos as crianças  
Que tem lá no céu,  
Tem doce vovô,  
Tem doce vovô,  
Tem doce no meu jardim.

06) São Cosme, São Damião,  
Sua Santa já chegou  
Veio do fundo do mar,  
Santa Barbará quem mandou  
Dois, dois sereia do mar  
Dois, dois mamãe Iemanjá.

07) 1, 2, 3  
4, 5, 6  
7, 8, 9  
Na cabeça de vocês (bis)

08) Vamos passear no bosque,  
Cosme, Damião, Doum (bis)  
Ele vem montado  
No cavalo de Ogum,  
E acompanhado  
De mamãe Oxum (bis)

09) Andorinha que voa  
Que voa andorinha,  
Leva esse anjinho pro céu  
Andorinha.

BOIADEIRO

- 01) Eu sou carreiro  
Da estação da Leopoldina  
Vou levar minha boiada  
Pra estação de Minas (bis)  
Para a estação de Minas  
Carreiro ê, carreiro á  
Seu boiadeiro  
Onde está sua boiada
- 02) A menina do sobrado  
Mandou me chamar  
Para seu criado  
Eu mandei dizer a ela  
Eis aqui o seu criado  
Muito obrigado  
Getruá, getruá  
Corda de lançar meu boi  
Getruá, getruá  
Lacei um e laço mais dois
- 03) Seu boiadeiro  
Por aqui choveu (bis)  
Choveu que abarrotou  
Foi tanta água  
Que meu boi nadou
- 04) Quem vem lá  
Sou eu  
Quem lhe chama  
Sou eu  
No bater da cancela  
Caboclo Boiadeiro chegou  
É lá é lá é lá (bis)  
Na porteira chegou Boiadeiro  
Caboclo Boiadeiro chegou (bis)

É Boiadeiro  
Na boiada falta um boi (bis)  
Quando eu vim  
Da minha terra  
Eu não trouxe  
Nada não  
Trouxe um laço  
Na garupa  
Chapéu de couro na mão  
É lá é lá é lá  
É lá é lá é lá  
Na porteira chegou Boiadeiro  
Caboclo Boiadeiro chegou



EXUS

- 01) O inferno pega fogo  
Seu Toco Preto apagou (bis)  
Toda gira de Exu  
Seu Alarô  
Seu Toco Preto, saravou
- 02) Brilha, brilha  
Sou filho da lua (bis)  
Saravá seu Toco Preto  
Saravá seu Tranca Ruas (bis)  
Brilha, brilha  
Sou filho da limeira (bis)  
Saravá seu Toco Preto  
Saravá Exu Mangueira
- 03) Esse boi vermelho  
Oi Calunga  
Amarra na mangueira (bis)  
Oi Calunga  
Pra tirar o couro dele  
Oi Calunga  
E fazer pandeiro dele  
Oi Calunga
- 05) Tem morador  
De certo tem morador (bis)  
Não tem porta  
Nem janela  
De certo tem morador
- 06) Exu, que tem 2 cabeças,  
Ele olha, sua banda  
Com fé (bis)  
Uma é satanás do inferno  
A outra é de Jesus Nazaré (bis)

07) O portão do inferno estremeceu  
Todos correram para ver  
Quem é  
OuvIU-se a gargalhada  
Na encruza  
Era seu Tranca Ruas  
E o compadre Lucifer

08) Ventania balançou  
Folha caiu na encruza (bis)  
Era o Exu dos ventos  
Com ele ninguém abusa (bis)

09) Olha lá Tomé  
Olha lá Tomé  
A catacumba  
Esta aberta  
Tem defunto  
Em pé

10) Foi Pai Oxalá  
Quem mandou  
Eu pedir  
Quem mandou implorar (bis)  
Que as santas almas  
Viessem ajudar  
Sou Tranca na encruza  
De joelho a gargalhar (bis)

Vivas as almas  
Salve a coroa e a fé  
Ele é Exu das almas  
Ele é Tranca Ruas de fé

Boa noite gente  
Como vai, como passou (bis)

Tranca Rua é pequenininho  
Mas é bom trabalhador (bis)

Soltei um pombo lá nas matas  
Na pedreira não pousou  
Foi pousar na encruzilhada  
Tranca Ruas quem mandou.

Galo cantou, na beirada do terreiro, (bis)  
Pra salvar encruzilhada,  
Onde mora Exu guerreiro.

Eu vi gemer Joaquim,  
Eu vi chorar (bis)  
Naquele morro eu vi  
Pomba voar (bis)

Cambonos, camboninhos meus  
Meus cambonos, olha que Exu vai oló  
Vai, vai, vai meus cambonos  
Ele vai numa gira só.

#### TODOS OS EXUS

Exu que tem 2 cabeças,  
Ele olha sua banda com fé  
Uma é Satanás do inferno  
A outra é de Jesus de Nazaré

#### EBÓ DE EXU

Quem não é de fé  
Não vai curiar com eu (bis)  
Ê ê á tem mironga  
Exu vai desmanchar (bis)

Sua capa de veludo,  
Mano Véio, deixou lá,  
Quando dava meia noite  
Exu Caveira ia buscar (bis)

Sua capa de veludo,  
Mano Véio, deixou lá,  
Quando dava meia noite  
Tranca Ruas ia buscar (bis)

(e assim por diante)

Seu Tranca Rua é uma beleza  
Eu nunca vi um Exu assim,  
Seu Tranca Rua é uma beleza  
Eu nunca vi um Exu assim,  
Seu Tranca Rua é uma beleza  
Ele é madeira que não dá cumprim.

Boa noite gente,  
Como vai, como passou?  
Tranca Rua é pequenininho,  
Mas é bom trabalhador,  
Tranca Rua é pequenininho,  
Mas é bom trabalhador.

IANSÃ

- 01) Guena popô  
Guena, guena  
Mamãe ori rá (bis)  
É Santa Bárbara  
A rainha de Jacutá  
A rainha de Jacutá  
A rainha de Oxalá (bis)
- 02) Oiá. oiá. oiá eu  
Olha a matamba  
De cacucurucaia dendê  
Oiá, oiá, oiá eu  
Olha a matamba  
De cacurucaia dendê
- 03) Ela é uma moça bonita  
Ela é dona de seu Jacutá (bis)  
Ieparrei, ieparrei, ieparrei  
Oh! Mamãe de Aruanda  
Segura essa banda  
Que eu quero ver.
- 04) Iansã, Iansã  
Segura seu erererê (bis)  
Iansã  
Oh! Iansã  
Oh! Iansã  
Segura seu ererê.
- 05) Oh! Iansã menina  
Dos cabelos louros.  
Aonde ela mora  
É na mina de ouro

06) Eram duas ventarolas  
Duas ventarolas  
Que ventavam no mar (bis)  
Uma era Iansã, ieparrei  
A outra era Iemanjá  
Oh! Doce iaba.

IEMANJÁ

01) Brilhou, brilhou, brilhou, brilhou

No mar

O manto de nossa

Mãe Iemanjá (bis)

Brilhou, brilhou no mar

O manto de nossa

mãe Iemanjá.

02) Minha mãe é sereia

Lá das ondas do mar (bis)

Sereia, sereia

Sereia das ondas do mar

03) Janaína

Vem no fundo do mar (bis)

Vem trazendo flores

Pra enfeitar seu Gongá (bis)

Seria bela

Janaína (bis)

04) Ela vem,

Vem sobre as ondas

Vem beirando

A beira mar

Mas ela é mamãe sereia

O docê aba dona de Gongá

05) Botei o meu barco n'água

Para navegar

Pedi licença primeiro

A embarcação de Iemanjá (bis)

Iemanjá, ô Iemanjá (bis)

Quem é que manda nas águas

Iemanjá.

- 06) Iemanjá ô ô  
Onde está ieieiu Oh! Iemanjá (bis)
- 07) A minha mãe é sereia  
Lá das ondas do mar (bis)  
Sereia, Sereia,  
Sereia das ondas do mar (bis)
- 08) Oi Iemanjá  
Olha seus filhos  
Que eu também  
Sou filho seu (bis)  
Oh! Iemanjá  
Ó docê iabá  
Ó docê iabá



MARINHEIRO

- 01) Martim Pescador  
Que vida é a sua  
Bebendo cachaça (bis)  
E caindo na rua  
Bebo cachaça  
Bebo muito bem  
Bebo com meu dinheiro  
Não devo nada  
Pra ninguém (bis)
- 02) Ó Marinheiro, ô Marinheiro  
Marinheiro só (bis)  
Quem te ensinou a nadar  
Marinheiro só  
Ou foi o tombo do navio  
Marinheiro só  
Ou foi o balanço do mar  
Marinheiro só  
Mas eu não sou daqui  
Marinheiro só  
Eu não tenho amor  
Marinheiro só  
Eu sou da Bahia  
Marinheiro só  
Oi de São Salvador  
Marinheiro só  
(refrão)  
Mas ele vem bebendo  
Marinheiro só  
Mas ele vem faceiro  
Marinheiro só  
Todo Branco  
Marinheiro só  
Com sue bonezinho  
Marinheiro só  
Ô Marinheiro, ô Marinheiro

NANĀ

- 01) Bom dia pra praia grande  
 Bom dia praia do mar (bis)  
 Bom dia pro meu terreiro  
 Bom dia pros Orixás
- 02) Senhora Sant'Ana  
 Quando andou pelos montes  
 Por onde passava  
 Deixava uma fonte (bis)  
 E os anjos diziam  
 Ao beber água nela  
 Que água tão pura  
 Senhora mais bela. (bis)
- 03) Saluba eu  
 Saluba eu, Nanā  
 Saluba eu, nanĀ  
 Oi Nanā Buruquê
- 04) Atraca, atraca  
 Que aí vem Nanā (bis)  
 Sereia  
 É Nanā é Oxum  
 É sereia do mar  
 Sereia  
 É Nanā é Oxum  
 Nossa mãe Iemanjá  
 Sereia
- 05) Sant'Ana de luz  
 Sant'Ana de paz  
 Sant'Ana de amor  
 É Nanā Buruquê (bis)  
 Descalços, vestidos de branco  
 Assim se apresentam

Seus filhos de umbanda

Oh! Nanã Buruquê

Oh! Nana Buruquê.

06) Vovó eu vi Nanã

Eu vi Nanã, auê

Vovó eu vi Nanã

Eu vi Nanã

Com seus cabelos brancos

Chinelos brancos

Iguais a você

Vovó eu vivi Nanã

Nanã Buruquê

OGUNS

- 01) Se a sua espada é de ouro  
Sua coroa é de rei  
Ogum é Tata de Umbanda  
É Canjira de Umbanda  
Ogunhê (bis)
- 02) Salve Ogum Megê  
Ogum Rompe Mato,  
Ogum Beira Mar  
Escreveu na areia  
Meu pai,  
Escreveu no mar  
Escreveu na areia  
Meu pai,  
Salve Ogum Beira Mar.
- 03) Ogum Dilê, meu pai,  
Tô lhe chamando,  
Ogum Dilê, meu pai,  
Tô lhe esperando,  
Com a sua espada e  
Sua lança na mão  
Ogum Megê,  
É vencedor de demanda
- 04) Ogum Dilê, meu pai  
Tô lhe chamando  
Ogum Dilê, meu pai  
Tô lhe esperando  
Quando Ogum  
Partiu pra guerra  
Oxalá deu carta branca  
Quando Ogum venceu a guerra  
Seus filhos venceu demanda  
Oi na Aruanda

- 05) Ogum olha sua bandeira  
É verde, é branca, é encarnada  
Ogum nos campos de batalha  
Ele venceu a guerra  
Sem perder soldado
- 06) Seu Ogum Beira Mar,  
O que trouxe do mar (bis)  
Quando ele vem  
Beirando a areia  
Vem trazendo no braço  
Direito o rosário da mãe sereia (bis)
- 07) Ogum esta casa é sua  
A coroa do rei é de Mariô (bis)  
É Mariô, é de Mariô  
É de Mariô  
A coroa do rei é de Mariô
- 08) Se meu pai é Ogum  
Vencedor de demanda  
Quando chega no reino  
É pra salvar filhos de Umbanda (bis)  
Ogum, Ogum Iara (bis)  
Salve os campos de batalha  
Salve a sereia do mar  
Ogum, Ogum Iara (bis)
- 09) Beira Mar, auê Beira Mar (bis)  
Ogum já jurou bandeira  
Nos campos de Humaitã  
Ogum já venceu demanda  
Vamos todos saravá
- 10) Se a sua espada  
É de ouro

Sua coroa é de rei (bis)  
Ogum é Tata  
De Umbanda  
É Canjira de Umbanda  
Ogunhê (bis)

11) Ogum maiodé  
Ogum maió  
É de popoiô  
Olha Ogum vai oló  
Auê, sua banda lhe chama  
Olha Ogum vai oló (bis)

12) Cavaleiro supremo  
Mora dentro da lua (bis)  
Sua bandeira divina  
É o manto da boa ventura (bis)

OMULU

- 01) Quem é o dono do baú  
É o velho Omulú  
Mas quem é o dono do baú  
É o velho Omulú.
- 02) Omulu bé fara ê ê  
Omulu bé fara ô  
Omulu bé fara ê ê  
Omulu bé seu Atotô.
- 03) Meu Pai Oxalá é o rei  
Venha nos valer (bis)  
O velho Omulú Atotô  
O baluaiê.  
Atotô Obaluaiê, Atotô Babá  
Atotô Obaluaiê, Atotô é Orixá.
- 04) Quem vê o Velho  
No caminho pede abençoção (bis)  
Deus lhe abençoe  
Deus lhe abençoe  
Deus lhe abençoe, obaluaiê  
Deus lhe abençoe.

OXÓSSE

- 01) Se você tem caboclo  
Eu quero ver balancear (bis)  
Arreia, arreia  
Capangueiros da Jurema  
Juremá (bis)
- 02) Oxósse é rei da aldeia,  
Seu reino é a Juremá  
Oxósse já firma ponto  
Com ordem de Oxalá,  
E logo que o sol desponta  
Passarinhos a cantar,  
Saúdam meu Pai Oxósse  
E o reino da Juremá.
- 03) Caboclo Mata Grande chegou,  
Caboclo Mata Grande saravou,  
Caboclo chegou da sua aldeia  
Pra saudar filhos de Umbanda  
Com muito amor. (bis)
- 04) Rei caçador  
Na beira do caminho  
Oi não me mate  
Esta coral na estrada  
Ela abandonou  
Sua choupana, oi caçador  
Foi no romper  
Da madrugada
- 05) Ele atirou  
Ele atirou ninguém viu  
Seu Pena Branca  
É quem sabe  
Aonde a flecha caiu



Ele atirou, ele atirou  
 Ele atirou ninguém viu (bis)  
 Seu Cobra Coral  
 É quem sabe  
 Aonde a flecha caiu  
 Ele atirou, ele atirou  
 Ele atirou ninguém viu  
 Seu 7 Flecha caiu  
 É quem sabe  
 Aonde a flecha caiu

06) Eu vi chover  
 Eu vi relampiar  
 Mas mesmo assim  
 O céu estava azul  
 Firma seu ponto  
 Na folha da Jurema  
 Oxósse é bamba  
 No Aracaju (bis)

07) Foi Zambi  
 Quem criou o mundo  
 É Zambe quem vai governar,  
 Foi Zambe quem criou a lua,  
 Que clareia Oxósse  
 Lá na Jurema (bis)  
 Okê, Okê, Okê  
 Okê meus caboclos,  
 Okê

08) Eu vi meu Pai assoviar  
 Eu já mandei chamar (bis)  
 Lá na Aruanda auê,  
 Lá na Aruanda auá  
 Seu Pena Verde de Umbanda  
 É quem vai chegar,

- 09) Sucuri, jibóia,  
Olha vem beirando o mar (bis)  
E olha como cororô  
A sua Cobra Coral (bis)
- 10) Eu estava na mata,  
Eu estava trabalhando (bis)  
Seu Pena Branca  
Passou me chamando (bis)  
Eu vou, eu vou  
Onde é que ele mora,  
Ele mora nas matas  
De Nossa Senhora (bis)
- 11) Jurema,  
O seu saiote é de penas,  
Jurema,  
Como é lindo o Jurema  
Jurema ê ê,  
Jurema ê á,  
Jurema é filha de Tupinambá  
Salve Jurema
- 12) Ô Juremê, ô Juremá,  
Sua flecha caiu serena  
Ô Jurema  
Sua flecha caiu serena,  
Caiu dentro desse Gongá,  
Pra chamar todos caboclos  
Ô Jurema,  
Para vir saravá, ô Jurema,
- 13) Ele é da mata,  
Oi que mata é a sua  
Oi que mata é a sua, (bis)  
É de lá ou é de cá,  
Onde pia a cobra,

Onde canta o sabiá,  
Ele é da mata  
É da tribo dos Cajás  
E foi buscar sua falange  
Para vir descarregar (bis)

14) kiô, Kiô, kiô, ki era  
Sua mata está em festa  
Saravá seu 7 Flechas  
Que ele é rei da floresta

15) No centro da mata eu vi  
Dois nomes  
Gravados num toco de pau (bis)  
No centro da mata virgem eu vi  
Seu Rompe Mato  
Falava na língua  
Dos Guaranis  
No centro da Mata

16) Caiu uma flecha lá na mata  
Veio o sereno e molhou  
Mas depois veio o sol  
Enxugou, enxugou  
E a mata se abriu  
Toda em flor

17) Na sua aldeia  
Ele é Caboclo  
É Rompe mato  
É Arranca toco (bis)  
Na sua aldeia  
Lá na Jurema  
Ninguém, faz nada  
Sem a lei suprema (bis)

- 18) Ele é caboclo  
Das ondas de lá  
Quando vê a cobra  
Corre pra matar (bis)  
Ele atirou a sua flecha  
Mas errou (bis)  
Sentou-se na areia e pôs-se a chorar (bis)  
Quando vê a Cobra  
Corre pra matar (bis)
- 19) Está iluminada  
A nossa banda  
Está cheio de flor  
Nosso Gongá (bis)  
Meu pai Oxósse  
É tudo que faço  
Meu pai Oxósse  
Ilumina os caminhos  
Por onde eu passo
- 20) Oh! Gino, olha sua banda  
Oh! Gino, olha o seu Gongá (bis)  
Lá onde o rouxinol cantava  
Lá onde Xangô morava (bis)  
Ele é filho da Cobra Coral (3x)  
Caô.
- 21) Cabocla a sua mata é linda  
É verde da cor do mar (bis)  
Arreia caboclo (3x)  
Na Jurema (bis)
- 22) Vestimenta de Caboclo  
É samambaia  
É samambaia  
É samambaia (bis)  
Saia Caboclo

Não se atrapalha  
Saia do meio  
Da samambaia (bis)

OXUM

- 01) Foi uma rosa  
Que eu plantei  
Nesse reinado  
Foi uma rosa  
De mamãe Oxum marê  
Que linda rosa, aieieiu  
Que linda rosa, aieieiu  
Que linda rosa, aieieiu  
Oxum marê
- 02) No alto da cachoeira  
Tem uma luz  
Lá do lado de lá (bis)  
Tem um banquinho de couro  
Mamãe  
Aonde Oxum vai se assentar (bis)
- 03) Ô ô Oxum mariou (bis)  
Iaô, a iaô Oxum mariou (bis)
- 04) Mamãe Oxum chegou  
Na gira dos Orixás (bis)  
Trazendo nos águas do rio  
Sua mensagem de paz (bis)  
Mamãe Oxum  
Valei-me mamãe Oxum  
Olhai os seus filhos de Pemba  
Na fé de meu pai Oxalá (bis)  
Oi gira, gira, gira  
Oi gira e torna a girar (bis)  
Vai chamar povo de pemba  
Pra gira dos Orixás
- 05) Quem manda na cachoeira  
É Oxum

Quem tem tantos filhos  
Pode ter mais um (bis)  
Saravá filhos de fé  
Bate cabeça no gongá  
Saravá Mamãe Oxum  
E o nosso rei Oxalá

- 06) Eu vi mamãe Oxum  
Na cachoeira  
Sentada na beira do rio (bis)  
Colhendo lírios, lírio é  
Colhendo lírios, lírio á  
Colhendo lírios pra  
Enfeitar nosso Gongá (bis)
- 07) Se a minha mãe é Oxum  
Na Umbanda e no Candomblé (bis)  
Aieieu, aieieu, aieieu  
Aieieu minha mãe  
Oxum maré (bis)  
Mas ela vem beirando o rio  
Colhendo lírios  
Pra nos ofertar  
Mamãe Oxum  
Aieieu mãe Oxum  
Orixá, desça e venha  
Nos abençoar (bis)
- 08) Quantas pétalas de rosa  
Flutuando  
Sobre as ondas  
Sagradas do mar (bis)  
São lágrimas de Oxum  
Que vem rolando  
Aieieu pedindo a Zambe  
Pra seus filhos abençoar (bis)

PRETOS VELHO

01) Nestas casa tem quatro cantos  
Cada canto tem seu dono  
Onde mora o cálice bento  
E o divino Espírito Santo (bis)  
Zum, zum, zum  
Olha lá Jesus quem é  
Eu juro por Deus e as almas  
Se me empurrar  
Eu fico em pé

02) Maria Conga  
É quem vence demanda (bis)  
Oi, na sua Terreira  
Ela diz que tem mironga (bis)  
Maria Conga  
Lavadeira de Sinhá (bis)  
Só lava roupa de chita  
No ribeirão de iaiá (bis)

03) Quando o galo canta  
E as almas se levanta  
E o mar revoa  
No céu os anjos dizem amém  
E os Pretos Velhos  
Dizem aleluia  
Dizem aleluia  
Dizem aleluia  
Os Pretos Velhos  
Dizem aleluia  
Dizem aleluia  
Dizem aleluia  
Os Pretos Velhos  
Dizem aleluia



- 04) Preto Velho  
Que nasceu no cativeiro  
Hoje baixa no Terreiro  
De cachimbo e pé no chão  
Pega na pomba  
Risca ponto, faz mironga  
Saravá Maria Conga  
Saravá, meu Pai João.
- 05) Vovó tem 7 saias  
Na última saia  
Tem mironga  
Vovó veio de Angola  
Pra salvar filhos de Umbanda  
Com seu patuá  
Arruda e Guiné  
Vovó veio de Angola  
Pra salvar filhos de fé
- 06) Lá vão Pretos Velhos  
Subindo pro Céu  
Que nossa senhora  
Lhes cubra com véu
- 07) Tia Maria com sá Mariana  
Amarra a saia com paia de cana (bis)  
Se a paia de cana  
Se arrebenta  
Tia Maria suncê  
Não me engana (bis)
- 08) Na sua Urucaia  
Tem mugunzá  
Oi, na sua urucaia (2x)  
Tem quibombô  
Oi, na sua urucaia

Oi quem é da Bahia  
 Tem seu patuá  
 Oi na sua urucaia  
 O Sr. do Bonfim  
 Já nos saravou  
 Oi na sua urucaia

- 09) Quem é aquele velhinho  
 Que vem no caminho  
 Andando devagar  
 Com seu cachimbo na boca  
 Puxando fumaça  
 E jogando pro ar (bis)  
 Ele é do cativeiro  
 É Pai Benedito  
 Ele é mirongueiro (bis)
- 10) Quem comanda a gira  
 É o Santo Antonio (4x)  
 Santo Antonio pequenino  
 Vem visitar meu Gongá  
 Vem ver minha gira  
 Não deixe a gira tombar (bis)
- 11) Santo Antonio é do mundo novo  
 Não deixa andar sozinho (bis)  
 Abra Santo Antonio  
 Abra meus caminhos (bis)
- 12) Quando a lua  
 Lá no céu surgiu  
 Clareou os caminhos  
 De Umbanda  
 E na Terra  
 Filhos de pomba pediu  
 Preto Velho ouviu  
 Como é linda  
 A nossa Umbanda (bis)

- 13) Congo aruê  
Congo aruá  
Treme terra  
Treme mar (bis)  
Tempestades é ventania  
Seu rei do Congo  
Mandou lhe chamar (bis)
- 14) Ele trabalha  
Na linha do Congo  
Congo aruê, congo aruá (bis)  
Ele trabalha  
Na linha do congo  
É congo, é congo, aruê  
Ele trabalha na linha do congo  
Agora é que eu quero ver
- 15) Lá vem vovó  
Ela vem de Aruanda  
Oi, vem de Angola  
Com sua bengala  
Colares e guias  
E a sua sacola (bis)  
Pitando o cachimbo  
Ela firma o ponto  
No seu erererê  
Coité fico vazio  
É sinal que tem dendê  
Chega vovó  
Chega vovó  
Chega vovó  
Que é de ganga maior (bis)  
Eu quero ver meu pai  
Eu quero ver  
Eu quero ver  
Se o filho de pemba  
Tem querer (bis)

POMBA-GIRA

- 01) Exu, Maria Padilha  
Trabalha na encruzilhada  
Toma conta,  
Presta conta,  
Ao romper da madrugada  
Pomba-Gira  
Minha comadre  
Me protege noite e dia  
É é por isso que eu zombo  
Da sua feitiçaria (bis)
- 02) Arreda homem  
Que aí vem mulher (bis)  
Ela é a Pomba-Gira  
Mulher de seu Lucifer  
Tranca Ruas vem na frente  
Pra mostrar quem ela é
- 03) Sou Ciganinha  
Sou das 7 Encruzilhadas  
Trabalho à meia-noite  
E ao romper da madrugada  
Sou Ciganinha  
Sou Pomba-Gira de fé  
Quem quiser que me acredite  
Acredite quem quiser.

PONTO DE CHAMADA (Todos os Exus)

Balança figueira,  
Balança a figueira,  
Balança figueira,  
Quero ver Exu cair,  
Cadê seu Sete Encruzas  
Que eu não vejo ele aí?

Balança figueira,  
Balança a figueira,  
Balança figueira,  
Quero ver Exu cair,  
Cadê seu Tranca Ruas  
Que eu não vejo ele aí?

Balança figueira,  
Balança a figueira,  
Balança figueira,  
Quero ver Exu cair,

(e assim por diante)

PONTO DE DESOBSESSÃO

Oh luar, oh luar

Ele é dono da lua (bis)

Quem cometeu as suas faltas

Peça perdão a Tranca Ruas.

Tranca Rua trabalhando na linha das almas

SETE ENCRUZILHADAS

Exu quando chega no reino,  
Todo mundo quer saber o seu nome,  
Mas ele é,  
Seu 7 Encruzilhadas,  
Ele pula de banda,  
Ele pula de lado.

SETE LINHAS

01) Quem está de ronda  
É Ogum Megê,  
Quem rola pedra  
É xangô, caô,  
Flecha de Oxosse é certa é,  
É é é, Oxalá é meu senhor.  
7 linhas de Umbanda,  
7 pontos hei de vencer  
Tem Oxalá pra me ajudar  
Tem Xangô pra defender  
Tem Oxum na cachoeira  
Tem Iemanjá nas ondas do mar  
Tem Ogum pra proteger  
Tem Beijada pra ajudar-á á



SEU TOQUINHO

- 04) Olha pisa no toco,  
Pisa no galho,  
Se o galho balança  
Exu não cai, ô ganga  
Ê ê Exu pisa no toco de um galho só (bis)

TIRIRI

Exu Tiriri de umbanda,  
É o rei da Encruzilhada,  
Toma conta presta conta,  
Ao romper da madrugada,

XANGÔ

- 01) Eu vi as águas rolando  
 No lajedo zuando  
 E de repente parou  
 Olha seus filhos de Umbanda  
 Ele é o rei lá de Aruanda  
 É lé lé ô caô (3x)
- 02) Quem rola pedra  
 Na pedreira é Xangô (bis)  
 Xangô do acarajé  
 Do Acarajé (bis)
- 03) Quem rola pedra  
 Na pedreira é Xangô (bis)  
 Vivô a coroa de Zambe (3x)  
 É Xangô
- 04) Lá no alto  
 Daquela pedreira  
 Tem um lírio que é Xangô (bis)  
 Caô, caô, caô cabecile  
 Xangô, caô, caô  
 Cabecile
- 05) Sua machada é de ouro  
 É de ouro só (bis)  
 Machadinha  
 Que cata mironga  
 É machadinha  
 De Xangô (bis)
- 06) Longe, bem longe  
 Um leão bradou (bis)  
 Aué saravá Umbanda  
 Aué saravá Xangô (bis)

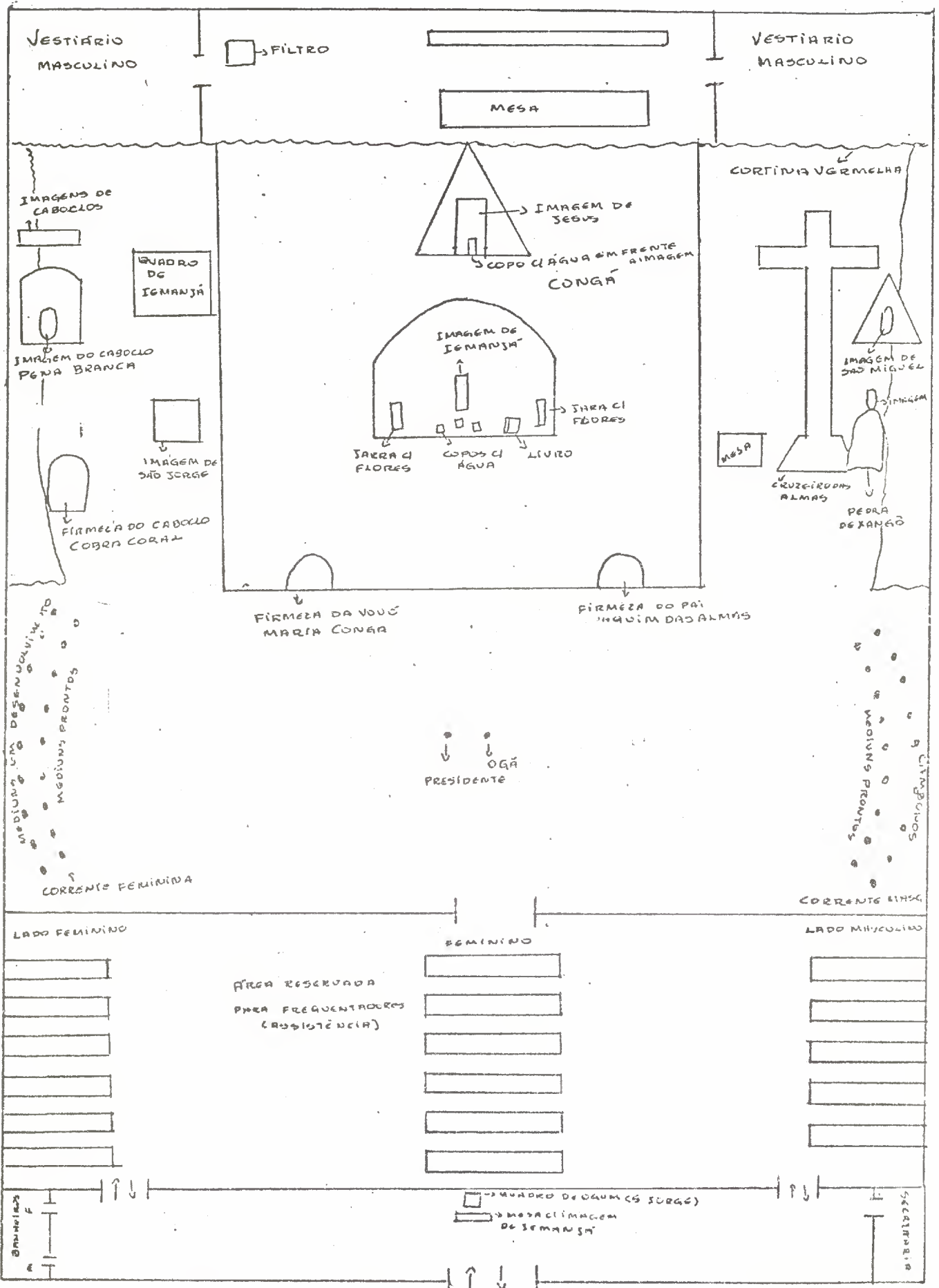
07) Xangô, meu pai  
Deixa essa pedreira aí (bis)  
Umbanda está lhe chamando  
Deixa essa pedreira aí (bis)

08) Caô cabecile  
É de muçuçum  
É como ele vem (bis)  
É de muçuçum  
É como ele vem  
É caô cabecile  
É como ele vem

09) Quem mora  
Na pedreira é Xangô  
Que guia o meu destino  
Até o fim (bis)  
Mais se um dia  
Eu perder a fé  
Meu senhor rolai  
Sua pedreira  
Sobre mim (bis)

ANEXO II - PLANTAS DO CENSG

# BARRACO (INTERIOR)





## GLOSSÁRIO MÍNIMO



## GLOSSÁRIO MÍNIMO

- ABRIR CAMINHOS - Endireitar a vida do cliente, melhorar ou resolver os seus problemas através de vários rituais.
- AMACI - Líquido "preparado" com folhas sagradas, do Orixá do Chefe do Terreiro, dos Orixás (Pai e mãe de cabeça do iniciado), e de Ossaim Deus das Folhas // banho purificador na cabeça.
- ARUANDA - Miticamente interpretado como mundo superior. Lugar de onde vem os espíritos e entidades de origem africana i.c. Orixás e Pretos-Velhos.
- BAIXAR - Descer, vir para a terra, para "incorporar", possuir o corpo de um filho(a) de santo, pondo-o em estado de transe.
- BANDA - Lugar de origem da entidade, em umbanda popular "a minha banda", o meu lado, oposto a "de outra banda", outro lado.

- BEIJADA - (Ibeijada) Falange, de espíritos ou entidades infantis, termo derivado de Ibejis, os gêmeos.
- CABEÇA-FEITA - Designa os médiuns que se submeteram aos processos rituais para suportarem a incorporação de Orixás, ou entidades espirituais. Médiun pronto, aquele que nos terreiros de umbanda pode dar consultas e atender aos clientes.
- CALURUCAIA - Designação dada aos pretos e pretas-velhas, entidades que forma antigos e idosos escravos, sábios e conhecedores de segredos e/ou mirongas.
- CAMBONO - Auxiliar ou assistente de sacerdotes, ou dos médiuns incorporados, que recebem ordens de tomar conta de seus apetrechos cerimoniais.
- CANJIRA - Divindade das antigas macumbas. Ogum-Canjira, um caboclo de Ogum especialista em desfazer feitiços.
- CAPANGUEIROS - Termo utilizado no sentido de companheiro, nos batuques da Amazônia,

"os caboclos rompe mato, sete flechas, são capangueiros da Jurema".

- CINDA - Oxum nos terreiros de Omolocô. Variante do culto, que trabalha na linha das almas.
- COITÉ - Fruto do cuitezeiro. O fruto partido ao meio, seco, pintado por dentro e por fora serve como utensílio para beber líquidos variados.
- CURIMBA - Cânticos religiosos dos cultos afro-brasileiros, para homenagear, invocar e operar os trabalhos executados pelas entidades ou espíritos.
- ENCRUZILHADA - Cruzamento de ruas, estradas, vias férreas, locais em que se arriam os despachos de Exu, e se realizam trabalhos com poucos participantes.
- ESCORA - "A sua escora". Designação dada também ao Exu pessoal do iniciado.
- GANGA - Exu muito pesado, trevoso, também líder sacerdotal na linha das almas e feiticeiro poderoso.

- GIRA (S) - Reuniões rituais para execução de trabalhos com as entidades, além de ocasião para homenageá-las, na umbanda.
- JACUTÁ - Um dos títulos dado a Xangô, lançador das pedras do raio (meteoritos). Temos vários xangôs, senhor da justiça em sentido genérico.
- MACAIA - Lugar de retiro sagrado em plena mata (caboclos)
- MARAFO (A) - Termo usado pelos Exus, para designar aguardente.
- MARIÔ (MARIWÔ) - Saiote de folhas de palmeira desfiadas, que Ogum veste em certas cerimônias do candomblé. Nome dos chefes do candomblé dos Eguns na Ilha de Itaparica (Babá Mariwô).
- MATAMBA - Nome de divindade correspondente à Iansã, a Deusa dos Ventos, e Senhora das Tempestades, também Senhora dos Mortos (Eguns).

- MIRONGA - Milonga, segrêdo, mistério, poder mágico, atribuído às entidades e/ou espíritos que executam trabalhos.
- OLÓ (AUNLÓ) - Cânticos para pedir aos Orixás e entidades espirituais que se retirem, "Exu vai Oló", vai embora, também despachar o santo, fazê-lo partir.
- PATUÁ - Amuleto que se leva pendurado ao pescoço ou preso na roupa. Dentro há pedacinhos de raízes ou ervas sagradas, às vezes orações escritas e outros objetos considerados mágicos e secretos.
- PEMBA - Pó de giz, de várias cores, misturado com cola, formando um giz grosso, usado pelas entidades para desenhar símbolos esotéricos que as representem e às suas qualidades.
- QUINGUÊLES - Entidades, chefes de falange dos pretos-velhos, na linha de xangô.

## BIBLIOGRAFIA

- Assoun, Paul Laurent (1984) - Freud e a Mística, in Religião e Sociedade, nr. 11/2, Rio de Janeiro, ISER/CER, Ed. Campus.
- Augras, Monique (1989) - De Yjá Mi a Pomba Gira; Transformações e Símbolos da Libido, in, Meu Sinal Está no Teu Corpo, Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.), São Paulo, Edicon/EDUSP.
- Bastide Roger (1959) - Sociologia do Folclore Brasileiro, S.P., Editora Anhambi S.A.
- Bastide Roger (1971) - As Religiões Africanas no Brasil, S.P., EDUSP, Livraria Pioneira Editora.
- Bastide Roger (1973) - Estudos Afro-Brasileiros, SP, Perspectiva.
- Bastide Roger (1978) - O Candomblé da Bahia - Rito Nagô.
- Becker, Howard S. (1983) - Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais, S.P., Hucitec.
- Birman, Patrícia (1988) - Fazer estilo criando gêneros: Estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros na Baixada Fluminense. Tese de Doutorado. PPAS/MN. Rio de Janeiro.
- Bordieu, Pierre (1974) - Gênese e Estrutura do Campo Religioso. Em A Economia das trocas simbólicas, SP, Perspectiva.
- Brown, Diana Deg (1986) - Umbanda, Religion and Politics in Urban Brazil, Ann Arbor, UMI Research Press.
- Carneiro, Edson (1981) - Religiões Negras, Negros Bantos, 2ª ed., Civilização Brasileira, INL.
- Carneiro, Edson (1986) - Candomblé da Bahia, RJ, Ediouro, Tecnoprint.

- Carvalho, José Jorge (1992) - Características do Fenômeno Religioso na Sociedade Contemporânea, in Maria Clara Bingemer (org.), O Impacto da Modernidade Sobre a Religião.
- Concone, Maria Helena Villas Boas (1976) - Umbanda: Uma Religião Brasileira, São Paulo, FFLCH/USP-CER.
- Crapanzano, Vicent (1977) - Introduction in Case Studies in Spirit Possession - John Wiley and Sons, New Yourk.
- Crapanzano, Vicent (1981) - Text, Transference and Indexicality, in Ethos 9:2, 123-146, xerox.
- Crapanzano, Vicent e Garrison, Vivian Org. (1977) - Case Studies in Spirit Possession - John Wiley and Sons, New York.
- Da Matta, Roberto (1979) - Carnavais, Malandros e Heróis, Rio de Janeiro, Zahar.
- Dos Santos, Juana Elbein (1975) - Os Nagô e a Morte, Petrópolis, Editora Vozes Ltda.
- Douglas, Mary (1982) - Introdução, in James George Frazer, O Ramo de Ouro, São Paulo, Círculo do Livro, Zahar.
- Durkheim, Emile (1968) - Las Formas Elementares de La Vida Religiosa, Editorial Shapire. S.R.L, Buenos Ayres.  
(1977) - O problema religioso e a dualidade da natureza humana, em Religião e Sociedade, HUCITEC LTDA. Nr.2, Nov. 1977.
- Eluckman, Max (1954) - Rituals of Rebellion in South - East Africa, Manchester, Manchester University Press.
- Engels, Friedrich e Marx, Karl (1976) - Sobre a Religião, Lisboa, Edições 70.
- Firth, Raymond (1971) - Elements of Social Organization, London, Tavistock Publications.
- Frazer, James George (1982) - O Ramo de Ouro, São Paulo, Círculo do Livro, Zahar.



Freud, Sigmund (1900) - La Interpretacion de Los Suenos, in obras completas, Vol. I, Madrid, Biblioteca Nueva, 1967.

Freud, Sigmund (1912-13) - Totém y Tabu, in obras completas, Vol. II, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968.

Freud, Sigmund (1927) - El Porvenir de Una Ilusion, in obras completas, Vol. III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968.

Freud, Sigmund (1930) - El Malestar en la Cultura, in obras completas, Vol. III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968.

Fry, Peter (1982) - Para Inglês Ver, RJ, Zahar.

Fry, Peter e Howe, Gary (1975) - Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo, in Debate e Crítica, nr. 6.

Fry, Peter e Howe, Gary (1975) - Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo, in Debate e Crítica, nr. 6.

Geertz, Clifford (1978) - Religião como Sistema Cultural, e Ethos, Visão do Mundo e Símbolos Sagrados, em A Interpretação das Culturas. Zahar Editores. RJ.

Giddens, Anthony (1991) - As Conseqüências da Modernidade, São Paulo, Editora da UNESP.

Giddens, Anthony (1991) - As Conseqüências da Modernidade, São Paulo, Editora da UNESP.

Goldman, Marcio (1985) - A Construção ritual da pessoa; A possessão no Candomblé. Em Religião e Sociedade 12/1, ISER/CER, RJ.

- Antropologia da Possessão: Nina Rodrigues e Arthur Ramos, s/data, MIMÉO.

- Possessão e Pessoa no Candomblé, s/data, MIMÉO.

Habermas, Jürgen (1987) - Teoria de la Accion Comunicativa, Madrid, Taurus Ediciones.

- Heusch, Luc (1973) - *Possessão y Chamanismo*, in *Estructura e Praxis*, Siglo XXI Editores.
- Ibanez, Novion, M.S. (1977). *O Anatomista Popular. Um estudo de caso*, in *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- Krache, Waud H. (1984) - *Mitos nos Sonhos: Uma Contribuição Amazônica à Teoria Psicanalítica do Processo Primário*, in *Anuário Antropológico/84*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- Krache, Waud H. (1987) - *Encounter with Other Cultures: Psychological and Epistemological Aspects*, in *Ethos* 15(1), xerox.
- Kracke, Waud H. (1980) - *Amazonian Interviews: Dreams of a Bereaved Father*, xerox.
- Levis, Strauss, C. (1975) - *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- Lewis, Joan (1971) - *Extase Religioso*, São Paulo, Perspectiva.
- Lukes, Steven (1973) - *Émile Durkheim, his Life and Work: A Historical and Critical Study*, London, Penguin Books.
- Malionowski, Bronislaw (1984) - *Magia, Ciência e Religião*, Edições 70, Lisboa.
- Max, Weber (1983-1987 e 1988) - *Ensayos sobre Sociologia de La Religion*, Taurus Ediciones, Madrid.
- Melford, Spiro (xerox s/d) - *Religion as a Culturally Constituted Defense Mechanism*.
- Michel, Jones (1978) - *A Noção de Pessoa*, in Augé Marc (Coord.) *A Construção do Mundo*, Edições Lisboa, 70.
- Montero, Paula (1985) - *Da Doença à Desordem. A Magia na Umbanda*, Edições Graal, Rio de Janeiro.

- Nunes, Clara Helena Portella (s/d) - Transferência e Interpretação, in Joel Birman e Carlos Augusto Niceas (org.), Teoria da Prática Psicanalítica - I, Editora Campus.
- Obeyesekere, Gananath (1977) - Psychocultural Exegesis of a Case of Spirit Possession in Sri Lanka, in Vicent Crapanzano e Vivian Garrison (org.), Case Studies in Spirit Possession, John Wiley and Sons, New York.
- Ortiz, Renato (1978) - A Morte Branca do Feiticeiro Negro, Petrópolis, Editora Vozes, Ltda.
- Peirano, Mariza (1983) - Etnocentrismo às Avessas: O Conceito de Sociedade Complexa; in Dados, vol. 26 nr. 1, Rio de Janeiro, Editora Campus.
- Peirano, Mariza (1992) - A Favor da Etnografia, Série Antropologia 130, UNB.
- Poillon, Jean (1970) - Malade et Medicin Le Meme et/ou L'autre? (Remarques Ethnologiques), in Nouvelle revue de Psychanalyse, nr. 1, Paris, Gallimard.
- Pollock, George H. (1972) - On Mourning and Aniversaries: The Relationship of Culturally Constituted Defensive Systems to Intra-psychic Adaptative Processes, xerox.
- Prandi, Reginaldo (1989a) - Deuses Tribais de São Paulo, Ciência Hoje, Rio de Janeiro, nr. 57, 34-44.
- Prandi, Reginaldo (1989b) - Axé São Paulo. Notas preliminares sobre as origens e mudanças do Camdomblé na Região Metropolitana de São Paulo, in Moura, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). Meu Sinal Está no Teu Corpo: Escritos sobre a religião dos Orixás, SP, Edicon e Edusp.
- Prandi, Reginaldo (1991) - Os Candomblés de São Paulo, SP, HUCITEC/EDUSP.
- Pritchard, E. E. Evans (1973) - Bruxaria, Oráculos e Magia Entre os Azande, Rio de Janeiro, Zahar.

- Pritchard, E. E. Evans (1984) - Las Teorias de la Religion Primitiva, Siglo XXI de Espana, Madrid.
- Sanchis, Pierre (1993) - A Dança dos Sincretismos no Brasil Contemporâneo. Projeto de Pesquisa Coletiva, MIMEO.
- Segato, Rita Laura (1992) - Um Paradoxo do Relativismo: o Discurso Racional da Antropologia Frente ao Sagrado, in *Religião e Sociedade*, nr. 16/1-2, Rio de Janeiro, ISER/CER.
- Segato, Rita Laura (1993) - A Natureza do Gênero na Psicanálise e na Antropologia, série Antropologia, nr. 146, UNB.
- Tambiah, S. J. (1978) - A performative Approach to Ritual, in *The Proceedings of British Academy*.
- Turner, V. W. (1974) O Processo Ritual, Estrutura e Anti-Estrutura, Petrópolis, Vozes.
- Velho, Gilberto (1991) - Indivíduo e Religião na Cultura Brasileira, in *Novos Estudos CEBRAP*, nr. 31, São Paulo.
- Velho, Otávio (1992) - Impedindo ou Criticando a Modernização? O Caso do Brasil, in *Síntese*, vol. 19, nr. 57, São Paulo, Edições Loyola.
- Velho, Yvonne Maggie Alves (1977) - Guerra de Orixá: Um Estudo de Ritual e Conflito, Rio de Janeiro, Zahar.
- Verger, Pierre (1981) - Orixás, Salvador, Corrupio Comércio Ltda.
- Verger, Pierre (1987) - Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos Entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos, SP, Corrupio.
- Young, Alan (1976) - Some implications of Medical beliefs and practices for social anthropology in, *American Anthropologist*, 78.