

**Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Sociais  
Departamento de Antropologia  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

**‘Dá um S na corrente’**

**A rede esotérico-umbandista às margens do Rio Itapemirim**

**Diogo Bonadiman Goltara**

**Brasília  
Setembro de 2014**

# **‘Dá um S na corrente’**

**A rede esotérico-umbandista às margens do Rio Itapemirim**

**Diogo Bonadiman Goltara**

**Orientador: Prof. Dr. José Jorge de Carvalho**

Tese apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília como um dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Antropologia.

**Banca Examinadora:**

**Prof. Dr. José Jorge de Carvalho (DAN/UnB) (presidente)**

**Profa. Dra. Antonádia Monteiro Borges (DAN/UnB)**

**Prof. Dr. Osvaldo Martins de Oliveira (DCSO/UFES)**

**Profa. Dra. Rosângela Pereira de Tugny (UFSB)**

**Prof. Dr. Sandro da Silva (DCSO/UFES)**

**Profa. Dra. Marcela Stockler Coelho de Souza (DAN/UnB) (Suplente)**

**Profa. Dra. Tânia Mara Campos de Almeida (SOL/UnB) (Suplente)**

*Para Carolina, com amor*

## Resumo

Este trabalho aborda uma série de deslocamentos das comunidades negras na região sul do Espírito Santo. As biografias reunidas descrevem movimentos relacionados à busca de melhores condições de vida, de acesso à terra e de espaços privilegiados para consagrar missões aos guias espirituais. Irmandades de ‘médias’ e médiuns reúnem-se periodicamente durante todo o ano para realizar visitas rituais a outras comunidades de terreiro a fim de ajudá-las a cumprir missões com seus padroeiros – festivais que reúnem no período de um ou dois dias inúmeras irmandades de santo de toda a região. E movimentos verticais de guias, que em virtude das missões dos seus médiuns, inclinados a oferecer suas consciências para tais entidades, podem ‘descer’ ao ‘frio chão’ para ajudar a humanidade e, assim, receber luz para ascender na cosmografia umbandista. Todos estes movimentos são chamados de ‘jornadas’, e por meio desta unidade conceitual, tais deslocamentos operam uma transversalidade em que todos estes caminhos se entrecruzam. A jornada, neste contexto, revela um universo em que espiritualidade, socialidade e política andam juntas.

A etnografia que se segue é fruto de um trabalho de campo realizado no Morro Zumbi, um bairro negro da cidade de Cachoeiro de Itapemirim, junto à irmandade de Menino Jesus, um centro umbandista que, de modo único, sintetiza em seu terreiro as doutrinas da Umbanda e do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento. A partir da perspectiva desta irmandade, descreve-se um ‘sistema de conexões por jornadas’, fenômeno que, a partir de uma força conhecida como ‘corrente espiritual’ que conecta os centros, as pessoas e os espíritos ‘de *S* em *S*’, liga inúmeras irmandades em uma ‘rede’ de centros espíritas. As visitas rituais das irmandades criam vínculos duradouros. Ao oferecer uma festividade, uma casa recebe visitas. A partir de então, está obrigada a visitar todas as irmandades que ‘*jornalaram*’ para esta ocasião. Esse sistema forma uma rede, dentro da qual fluem inúmeras correntes. Entre as casas pertencentes a este sistema estão aquelas mais próximas da doutrina esotérica e aquelas mais umbandistas. Como estão conectadas, o movimento deste fluxo espiritual encerra-se em um ‘processo sincrético’. A transversalidade destas ações jornaleiras é descrita também nos inúmeros meios de acesso entre os mundos ‘visível’ e ‘invisível’.

**Palavras-chave:** religiões de matriz africana; comunidades de terreiro; sincretismo religioso; fluxos espirituais

## **Abstract**

This work is about black communities displacements in the South of Espírito Santo, Brazil. The compilation of biographies describes movements related to a search of better conditions of life, of territory access and of places to realize ones devotions to spiritual entities. Brotherhoods mediums meet together periodically to perform ritual visits to others communities in order to help them in their saints' offerings. These festivals gather in one day or two many brotherhoods throughout the region. And vertical displacements of spirituals entities that came in the material world through possession trance in order to realize compromises to ascend in the *umbandista* cosmography. All theses displacements are called '*jornadas*' [journeys]. This conceptual unity builds the transversality in that all this paths are intersected. In this context, the journey reveals a universe in which spirituality, sociality and politics go together.

The ethnography is result of a fieldwork in Morro do Zumbi, a black neighbourhood in the town of Cachoeiro de Itapemirim, with Menino Jesus brotherhood. This is a sanctuary of Afro-Brazilian religion Umbanda formed by a combination with another esoteric religion, *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento*. From the standpoint of this brotherhood, this thesis intends to describe a 'journey connection system'. From a force known by 'spiritual current' that connect temples, people and spiritual entities with each other, emerges a network along which flows this current. Ritual visits bind the brotherhoods together. When offering a festival to their saint, the community receives visits, thereafter it is obliged to visit, in their way, all of them. Between the temples of this system there are those closest of the Umbanda and the ones closest of *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento*. As the brotherhoods are connected, the movement of the spiritual flow perform a 'syncretic process'. The transversality of the journey's actions is also described by the countless modes of communication between 'visible' and 'invisible' worlds.

**Key-words:** afro Brazilian religion; religious syncretism; spiritual flows.

## **Agradecimentos**

Ao Mestre Rogério, da Folia de Reis Estrela do Mar, amigo que me mostrou os trilhos materiais e espirituais do Zumbi. Nenhuma linha do que foi aqui escrito seria possível sem a sua parceria. Espero um dia conseguir retribuir à altura os seus esforços. Salve, mestre!

À zeladora Mãe Izolina, que acreditou nesse projeto desde o momento em que o apresentei à irmandade de Menino Jesus e que me acolheu em sua casa. Agradeço, em especial, pela disposição em me guiar pelos caminhos do espiritismo.

Ao pai de santo Cleiton de Paula, pela paciência em instruir-me nas doutrinas do espiritismo e por me acompanhar em algumas entrevistas, assumindo, ele próprio, em alguns casos, a função de entrevistador.

Embora com menos intensidade e menos importunados por minhas perguntas do que Dona Izolina e Cleiton, muitos outros zeladores foram extremamente hospitaleiros e solícitos. Os principais são: Mãe Leni e Dona Marlene, zeladoras do centro do Galo; Pai Zé Pretinho, zelador do Centro São Sebastião – Monte Belo, Cachoeiro de Itapemirim; Pai Adriano, zelador do Centro São Jorge Guerreiro, no Zumbi; Pai Arindo Florindo, zelador de santo no Zumbi; Dona Maria e Loló, zeladores de santo no Zumbi; Dona Antônia, média do CMJ e zeladora de santo na comunidade quiombola de Monte Alegre. Mãe Celsa, zeladora de santo em Celina, Alegre.

Além dos zeladores, agradeço de modo especial aos membros da irmandade de Menino Jesus. Cito alguns dos principais componentes: Dona Graça, Dona Lena, Dona Tereza, Dona Rosa, Dona Maria, Cláudia, todas médias de frente; Marcelo e Lorena, secretários; Seu Manoel Norato, Vice-Presidente; Dona Orcília, média e membro da hierarquia; Clerisson e Toninho, ogãs e médiuns; Jefinho, ogã; Totonho, ogã; Seu Demerval, Mestre da banda de música; Jorge, músico.

Reservo também meus agradecimentos a membros de outras irmandades. Entre eles, gostaria de citar Wilson e Tereza, do centro São Jorge Guerreiro, Zumbi; Mestre Moisés, maestro da banda de música do centro Santa Terezinha e Nossa Senhora Aparecida, Celina. Calceir, Dona Neusa e Seu Valdivino, da irmandade de São Pedro de Anutiba.

Ao mestre José Jorge de Carvalho, cujas orientações e análises, além da inspiração, foram capitais no decurso desta tese e em todo o meu período de pós-graduação no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

À professora, mentora e amiga Celeste Ciccarone, pela troca constante de ideias e pela abertura ao diálogo horizontal e perene.

À minha companheira Carolina Souza Pedreira, que durante todo o percurso desta pesquisa, desde suas primeiras elaborações até à revisão, foi uma parceira fundamental, além de uma inspiração.

Aos meus pais, Rosângela Bonadiman Goltara e Heliomar José Goltara, pela força incondicional em todos os momentos. Também aos meus irmãos, Ronni e Giovanni, pelo suporte emocional.

Ao Dr. Raimundo Célio Pedreira, pelo suporte e pela parceria musical e intelectual que tanto me inspirou nestas linhas.

Aos professores Antonádia Borges e Osvaldo Martins pela leitura do projeto e fundamentais considerações.

Ao colegas do ST “Socialidades e Movimentos: pessoas, palavras e objetos em circulação” do 37º Encontro Anual da ANPOCS, coordenado por John Comerford e Wagner Chaves, cujos comentários sobre partes desse trabalho foram de extrema importância para a interpretação de diversos pontos, em especial no segundo capítulo.

Aos meus colegas de turma de doutorado, Carolina Pedreira, Júlia Otero, Gleides Figueiredo, Nicole Soares, Andressa Lewandowski e Roberto Almeida.

Aos queridos compadre e comadre Walison Vasconcelos Pascoal e Zenaide Castro, pelo apoio irrestrito. Aos amigos, amigas e colegas que de alguma e de todas as formas compartilharam de momentos importantes nos últimos seis anos de formação: Antônio Guerreiro Jr., Fabíola Gomes, Paula Balduino, Rogério Campos, Pedro MacDowell, Pedro Pires, Tiago de Aragão e Jefferson Gonçalves Correa.

Em todo o período de desenvolvimento dessa pesquisa obtive financiamento público do Programa de Apoio aos Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais - REUNI (no ano de 2010) e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq (no período entre 2011 a 2014).

## Sumário

<b>Agradecimentos</b> .....	6
<b>Legendas das Fotografias</b> .....	10
<b>Introdução</b> .....	12
1. Religiosidade e espiritualidade.....	16
2. Processos sincréticos.....	18
3. A rede esotérico-umbandista .....	23
4. Encontro de Saberes.....	26
5. Metodologia.....	27
5.1 Questões acerca da etnografia de uma rede.....	27
5.2 Desmanche etnográfico.....	29
6. Objetos Sagrados.....	32
7. Plano dos capítulos.....	33
8. Nota sobre a grafia.....	34
9. Nota sobre as fotografias.....	35
<b>Capítulo UM</b> .....	36
1. A Jornada Mãe Izolina e o nascimento do Centro Menino Jesus.....	36
2. Graça.....	44
3. São Pedro De Anutiba.....	47
4. A Missão.....	57
5. Aspectos Do Eixo Umbandista.....	64
6. A Contra-Feitiçaria.....	73
6.1 O acidente de Clerisson e a Solidariedade do Feitiço.....	85
6.2 A Lei do Retorno.....	85
6.3 Sobre a relação entre a cura mágica e as ciências biomédicas.....	87
7. A Corrente dos Calunga.....	89
8. Cleiton de Paula.....	92
<b>Capítulo DOIS</b> .....	98
1. Aspectos gerais da rede esotérico-umbandista.....	98
2. As jornadas.....	101
3. O encontro de bandeiras.....	104
4. Bate Flecha.....	118
5. Corrente Espiritual.....	122
5.1 Alguns tipos de correntes espirituais.....	124
5.1.1 Correntes de centros.....	124
5.1.2 Correntes de entidades espirituais.....	128

5.1.3	Corrente mediúnica.....	131
5.1.4	As correntes e as doutrinas.....	132
5.1.5	A prece como corrente.....	133
5.2	A distribuição das correntes.....	135
6.	Como conectar-se à rede: “Nós viemos ligar com a sua corrente nesse santuário”.....	140
7.	Mestre Moisés.....	149
8.	Conexões Sincréticas.....	153
<b>Capítulo TRÊS.....</b>		<b>165</b>
1.	Manifestações do sagrado no mundo profano.....	168
2.	O Centro.....	171
3.	A fumaça.....	178
4.	A vela.....	179
5.	A bandeira.....	180
6.	Constituição da pessoa.....	181
7.	O anjo de guarda.....	184
8.	Desenvolvimento mediúnico.....	188
9.	O espírito é um vento.....	201
10.	A música e a criação do espaço sonoro nos terreiros.....	211
<b>Epílogo.....</b>		<b>231</b>
<b>Anexo I</b>		
	Bacia Hidrográfica do Rio Itapemirim.....	237
<b>Anexo II</b>		
	Planta Baixa do Centro Menino Jesus.....	238
<b>Referências Bibliográficas.....</b>		<b>239</b>
<b>Caderno de Imagens.....</b>		<b>249</b>

## **Legendas das Fotografias**

- I)** Vista do Zumbi a partir do terraço mais alto do Centro Menino Jesus.
- II)** Preto Velho no Centro Menino Jesus.
- III)** Vovô Jacó, preto velho de Mãe Izolina, abençoa uma filha de santo.
- IV)** Vovô Jacó prepara um remédio com o auxílio de Selma, filha de santo da irmandade de Menino Jesus.
- V)** Pai João Congo, preto velho de Cleiton, entoando um ponto cantado.
- VI)** Preta velha de Dona Maria.
- VII)** Vovô Jorge, preto velho de Claudia, filha de santo do CMJ.
- VIII)** Preto velho de Dona Marlene, da irmandade do Galo.
- IX)** Cigana de Dona Antônia. Segundo a média, esta entidade é o espírito de uma tia.
- X)** Boiadeiro agachado à soleira do Centro São Sebastião, de Pai Zé Pretinho.
- XI)** Pombagira canta em frente ao cruzeiro do Centro do Galo em oferenda à corrente do povo de rua.
- XII)** Paciente entrega sua vela ao orador após receber puxada de caboclos no CMJ.
- XIII)** Cleiton reforça fundação do Cruzeiro de Menino Jesus – CMJ.
- XIV)** Pai João Congo em gira do CMJ.
- XV)** Claudia é abençoada por Vovó Catarina, guia de frente de Graça.
- XVI)** Vovô Jacó abençoa Dona Terezinha, filha de santo da irmandade de Menino Jesus.
- XVII)** Sequência de pretas velhas no CMJ.
- XVIII)** Sequência de velas empunhadas por pretas velhas no CMJ.
- XIX)** Vovô Jorge eleva sua fumaça. Com ela os seus pedidos.
- XX)** Preto Velho no CMJ.
- XXI)** Mesa esotérica no Centro Santa Terezinha e Nossa Senhora Aparecida de Mãe Celsa, Celina, Alegre.
- XXII)** Mesa esotérica no Centro Espírita São Pedro de Anutiba, Córrego das Pedras, Alegre.
- XXIII)** Troca de Bandeiras. Cleiton carrega para o altar do CMJ a bandeira do centro de São Sebastião, de Mestre Isaías, enquanto este leva a bandeira do de Nossa Senhora Aparecida, do CMJ. Perfilados em torno das bandeiras, os jornaleiros do centro chegando e o campo flecheiro do CMJ. Oferenda à padroeira do CMJ, 12 de outubro.
- XXIV)** Caboclo de Pai Zé Pretinho louva ao pé do cruzeiro de Menino Jesus, CMJ.

- XXV)** Caboclo de Calceir, membro da irmandade de São Pedro de Anutiba, e primo de Dona Izolina, louva no orador do CMJ.
- XXVI)** Interação entre guia e filho de santo. Baiano do zelador Arindo Florindo, no zumbi, saúda, com seu chapéu, o zelador Loló.
- XXVII)** Interação entre diferentes irmandades em oferenda de centro em Espera Feliz (MG).
- XXVIII)** Irmandades em procissão na oferenda do Centro São Pedro de Anutiba.
- XXIX)** Irmandades em procissão na oferenda do Centro São Pedro de Anutiba. Com a bandeira em riste, à frente da procissão, a zeladora do centro, Dona Neusa.
- XXX)** Campo Flecheiro do CMJ
- XXXI)** Banda de música do CMJ.
- XXXII)** Clérisson e Totonho, filho e neto de Izolina, nos atabaques.
- XXXIII)** Dona Izolina ensina o batido do caxambu a Jefinho, ogã do CMJ.
- XXXIV)** Banda de música do CMJ.

## Introdução

Na região da tríplice fronteira entre os estados do Espírito Santo, de Minas Gerais e do Rio de Janeiro, mais precisamente entre as sub-bacias hidrográficas do Rio Itapemirim, ao norte, do Itabapoana, ao sul, e da Serra do Caparaó, a oeste<sup>1</sup>, observa-se o florescimento de um circuito de trocas materiais e espirituais entre comunidades negras rurais e urbanas que se organizam em irmandades de centros espíritas. Por meio de contratos estabelecidos entre casas de oração, visando o fortalecimento dos laços com os respectivos santos padroeiros, esse circuito é erigido em forma de uma rede, a qual se reúne periodicamente em festivais consagrados aos seus santos. Em virtude dos esforços dispendidos pelas irmandades para o contínuo fortalecimento destes laços, é certo que o circuito de festividades engendra um importante mecanismo – talvez o maior – de contato permanente entre comunidades negras dessa região.

É em face da característica associativa entre as comunidades negras que esse circuito constitui o objeto desse trabalho. Ao tipo de vínculo específico produzido no interior desse circuito, chamarei de ‘socialidade quilombola’. O termo ‘socialidade’, tomo emprestado de Marilyn Strathern (cf. Ingold, 1996), que o concebe como uma forma de pensar tanto a matriz relacional da sociedade – contrapondo-se à noção de uma sociedade desvinculada da vida das pessoas – quanto a composição relacional dos seres humanos. A utilização do termo ‘quilombola’ para designar esse tipo específico de socialidade se refere aos modos de interação característicos das comunidades negras da região e, sobretudo, ao agenciamento da memória coletiva dos povos afrodescendentes concentrados nos rituais de posseção característicos da espiritualidade de matriz africana. Além disso, mais do que uma recuperação mnemônica, a evocação da memória em tais rituais atua para a promoção de uma atitude de resistência em relação à opressão racial. Nesse sentido, é possível afirmar que esse circuito seja uma espécie de continuidade dos processos associativos desenvolvidos no seio do ‘quilombismo’, movimento encontrado tanto fora quanto dentro da sociedade escravista – por exemplo, as irmandades negras católicas. Seguindo o grande teórico do quilombismo, Abdias do Nascimento, as associações quilombolas, sejam as permitidas ou as ‘ilegais’,

---

<sup>1</sup> Ver Anexo I, mapa da Bacia Hidrográfica do Rio Itapemirim.

“(...) formam uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta *práxis* afro-brasileira, eu denomino de quilombismo” (Nascimento, 2002: 265).

Nesse sentido é que se identifica as irmandades de santo como sociedades quilombolas<sup>2</sup>. Ali, no interior das casas de oração, uma entidade espiritual em particular atua como guardião da memória afrodescendente e, como um ancião, dissemina o conhecimento quilombola aos seus filhos e filhas. Estou me referindo aqui aos pretos velhos e às pretas velhas, entidades que viveram a escravidão e que carregam as marcas da violência racial, mas que trazem, de um lado, a marca de origem do continente africano em sua identificação (Congo, Angola etc.) e, de outro, a resistência aos ‘cativeiros’ ainda existentes na atualidade do povo quilombola. Tais entidades são os oráculos do ‘povo de santo’ e, por meio das suas interpretações, ‘reafricanizam’ o mundo. Todavia, é pelo trabalho de outras entidades que esse mundo é estendido para além do espaçotempo do centro.

As outras entidades espirituais que possuem a mesma proeminência que os pretos velhos nesse circuito de irmandades são os caboclos. Se aos primeiros se atribui a caracterização da memória da sociedade e da socialidade quilombola, aos caboclos incide a responsabilidade pelas conexões entre as irmandades. Ao contrário dos pretos velhos, que não saem dos centros, os caboclos se mantêm em deslocamento contínuo. Em primeiro lugar, eles são as únicas entidades espirituais que corriqueiramente saem, incorporados em médiuns e ‘médias’<sup>3</sup>, do espaço sagrado do centro, onde a possessão pode ser mais controlada. São eles também que realizam as ‘buscas’ pelos espíritos maus que rondam a vida dos pacientes nos rituais de cura. E, sobretudo, são eles que formalizam, por meio de saudações e de algumas fórmulas, as conexões entre casas de oração nos rituais de deslocamento de uma irmandade rumo às festividades de outros centros. Em função disso, os caboclos não raro se apresentam como ‘entidades jornaleras’. ‘Jornada’ é um conceito de extrema importância e devemos desde já buscar uma aproximação a esse tipo específico de desloca-

---

<sup>2</sup> É importante pontuar que na região em foco há apenas uma comunidade quilombola formalmente reconhecida até o momento, o quilombo de Monte Alegre, situado no interior do Município de Cachoeiro de Itapemirim. Todavia, como argumento acima à luz do conceito de quilombismo de Nascimento (2002), denomino quilombo as comunidades negras rurais e urbanas não necessariamente tituladas ou em processo de titulação de terras. Em algumas ocasiões a caracterização de uma irmandade como um quilombo foi exposta por filhos e filhas de santo.

<sup>3</sup> Esta nomenclatura que marca posições de gênero nas irmandades – médium e média – é de ampla ocorrência, tendo sido observado, entre outros, por Roger Bastide (1989).

mento e de conectividade. Com esse propósito, retorno um pouco no tempo, para a minha própria jornada de pesquisa.

A convite do mestre folião João Francino Inácio, subi o Zumbi pela primeira vez nos idos de 2006, quando então iniciei um trajeto de pesquisa e de aprendizado com ele próprio e com outros mestres de Folias de Reis. O primeiro resultado acadêmico desse encontro foi a minha monografia de graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal do Espírito Santo em 2007. O aprofundamento desta pesquisa me levou a dedicar a minha dissertação de mestrado sobre o mesmo tema, a qual foi defendida em 2010 no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Em 2009, o mestre João Inácio passou a habitar o universo dos espíritos, mas é ainda guiado pela reverberação das suas toadas que sigo a minha jornada de pesquisa no Zumbi.

Nas fases anteriores dessa pesquisa, foi meu objetivo compreender as *Jornadas dos Santos Reis*, essas projeções dos foliões em trajetos que reinventam a jornada dos Três Reis Magos ao encontro de parceiros para a realização dos rituais, quais sejam, os devotos moradores das casas que recebem a bandeira da folia e que reinventam em seus lares a Manjedoura do Menino Jesus Nascido. Pude notar, então, a partir de minha experiência como folião, que tais jornadas produzem relações que, frente à heterogeneidade do meio urbano, compõem uma cadeia de compromissos constituídas de prestações e contraprestações rituais que partem da espiritualidade dos foliões, mas se expandem para outros domínios.

Esses circuitos refeitos pelas folias todos os anos, além de produzirem vinculações em uma cartografia de relações sociais, também reúnem versões do sagrado que tendem a contribuir para a *revelação* do universo místico. O caráter ‘cosmopolita’ das folias de Reis mostrou-se, por fim, apenas um aspecto da espiritualidade que se atualiza por meio de inúmeros rituais e que tem, digamos, sua versão da tábua de Moisés, embora escrita com giz e não gravado em pedra, nas mensagens religiosas produzidas cotidianamente dentro dos santuários umbandistas<sup>4</sup>.

Ao iniciar a etnografia das casas de umbanda do Zumbi, percebi que aquele tipo de deslocamento ritual que eu havia observado nas Folias de Reis não era exclusivo. Comecei

---

<sup>4</sup> A relação entre as folias de reis e a umbanda foi inicialmente abordada em minha dissertação de mestrado (Goltara, 2010) no capítulo dedicado aos palhaços, no qual busquei as semelhanças entre o *trickster* folião e as manifestações dos Exus e Pombagiras no Zumbi. “Umbandista”, aqui, refere-se a uma categoria ampla de doutrinas dos cultos de possessão das chamadas, formalmente, ‘religiões espíritas’, isto é, as religiões que cultuam e incorporam, pelo menos, as entidades centrais: os pretos velhos e os caboclos.

então a notar que esse aspecto faz parte do cerne do contexto umbandista nessa região. No capítulo “Palhaço: artesão da bagunça e guardião da bandeira” de minha dissertação de mestrado, a pintura que compus dessa totalidade da qual folia e umbanda fazem parte, dispunha uma certa polaridade entre o nomadismo das folias de reis e o sedentarismo dos centros de umbanda. Como grande parte dos destinos visitados pelas folias de reis são casas de umbanda, concluí, grosso modo, que a mensagem que as folias carregavam para vários lugares, tinha a marca do conhecimento religioso produzido nos terreiros. Mas esta polaridade agora precisa ser revista. Enquanto a ligação das folias com os centros se mostrou cada vez mais e mais intensa aos meus olhos, percebi, no interior das irmandades de santo, que essas mensagens não são carregadas apenas pelas folias de reis.

Se as folias medeiam a relação entre os centros de umbanda e as casas dos devotos dos Reis Magos, divulgando a mensagem no idioma do catolicismo popular – ainda que por meio de forças umbandistas, como as ‘demandas’, os ‘males-influídos’ e ‘encostos’, os guias que “andam junto” com os foliões médiuns – articulada pelo mito da Jornada dos Três Reis Magos, os terreiros, por seu turno, conectam-se diretamente durante as jornadas umbandistas a partir de um vínculo especial construído por compromissos rituais com os Santos Padroeiros<sup>5</sup>. Em função desse vínculo, as irmandades reúnem-se periodicamente em um grupo pequeno de pessoas, entre elas médiuns, ‘médiãs’ e músicos, para transportar a bandeira do padroeiro até o altar da casa que oferece um festival que reúne o máximo possível de bandeiras para consagrar uma oferenda ao seu santo padroeiro. Esses grupos, bem como seus deslocamentos, são chamados de ‘jornadas’.

Cada terreiro imerso nesse circuito ritual oferece, no mínimo, uma festa ao ano, geralmente no dia em que se comemora o seu padroeiro, no aniversário de fundação ou no do zelador do centro. Nessa data, o esperado é que todos os terreiros que foram visitados pela jornada da casa que agora abre suas portas, venham visitá-la com suas respectivas jornadas. Além do momento em que a bandeira da jornada permanece no altar do centro, geralmente não mais do que vinte e quatro horas, há sempre um desequilíbrio entre as duas casas de oração ligadas por tais contratos. Pois, no momento mesmo em que uma jornada efetua a sua missão, ela exerce uma influência no centro parceiro, criando nele a necessidade de investir em sua própria jornada para ‘pagar’ a primeira.

---

<sup>5</sup> Santos Padroeiros ou Santas Padroeiras são os ‘donos’ ou ‘donas’ dos centros. No geral são entidades que não são incorporadas no contexto umbandista; são também conhecidos como os ‘orixás’, ou seja, santidades que comandam as correntes de guias que descem às giras dos terreiros em forma humana.

Em função da centralidade desse tipo de movimento – que, significativamente, é também utilizado para caracterizar os deslocamentos biográficos dos filhos e filhas de santo com seus núcleos familiares, no geral em função da escassez do acesso à terra – o termo ‘jornada’ transforma-se em ação – daí a existência do verbo ‘jornalar’ – e no predicado ‘jornaleiro’, que qualifica um devir (jornaleiro); ‘povo jornaleiro’ são as pessoas e as entidades espirituais que constantemente se deslocam ritualmente junto com parte da hierofania de uma casa de oração em direção às festividades e oferendas de outras casas. Denomino, por fim, esse deslocamento ritual como ‘sistema de conexões por jornadas’.

As casas de oração que fazem parte do sistema de conexão por jornadas posicionam-se de maneiras distintas no interior de um gradiente entre duas doutrinas distintas. Uma delas, identificada como umbanda ou ‘corrente africana’, é de ocorrência mais urbana; já a segunda é chamada de Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP) ou simplesmente ‘corrente esotérica’. Cada casa efetua uma síntese distinta entre tais doutrinas e pode chegar a ser identificada – por comparação – unicamente com uma dessas doutrinas; entretanto, todas as casas imersas no circuito jornaleiro participa, em algum nível de intensidade, de um processo sincrético entre tais tendências doutrinárias. Considero que essa configuração de multiplicidade, que na prática é denominado como “diferença de ‘ritmo’”, esteja ligada à centralidade das sínteses biográficas dos membros das irmandades.

## **1. Religiosidade e espiritualidade**

O pano de fundo dessa pesquisa é compreender a interação entre a religiosidade e a espiritualidade ou, em outros termos, a continuidade entre a face mais sistêmica e coletivizada e outra mais subjetiva e particularizada do fenômeno religioso. Refiro-me aqui à distinção conceitual proposta por José Jorge de Carvalho:

Tal como yo lo defino, para mí, *religión* se refiere a sistemas articulados de creencias, prácticas rituales y explicación del mundo, los cuales se pueden manifestar en los casos más cerrados, bajo el formato de dogmas o, en los más abiertos, en representaciones colectivas; mientras *espiritualidad* es el modo en que un determinado individuo internaliza, absorbe y desarrolla, de una manera idiosincrática, aquél camino particular o modelo de unión (...) propuesto por la religión a la cual adhiere. Así, espiritualidad implica en una dimensión de subjetividad trabajada, de experiencia religiosa que puede incluso trascender la norma o la expectativa formal de la comunidad de adeptos. De un modo similar al mundo del arte, la espiritualidad es siempre algo que se realiza en la singularidad” (Carvalho, 2001: 03; grifos adicionados).

Valho-me de tais conceitos para pensar um contexto em que as várias faces do universo espiritual umbandista mantém uma tensão entre particularização e coletivização dos símbolos, das interpretações da totalidade que abarcam o mundo dos seres com existência material ou imaterial – almas, espíritos, santos e deuses – nas práticas rituais, por meio de um circuito de compromissos que compreende tanto a dimensão criativa quanto a das representações coletivas. Ciente de que os processos sociais não se resumem a um tipo de vínculo específico, mas criam agenciamentos em planos diversos, parto da suposição de que, no universo do circuito jornalero, as relações mais amplas e mais duradouras entre casas de oração são inevitavelmente atreladas aos vínculos específicos entre filhos e filhas de santo entre si e entre eles e as entidades espirituais.

Tais sínteses mais subjetivas dos percursos dos jornaleros podem ser caracterizadas como a perspectiva sintagmática que, tal como define Segato (2003: 25-26), “(...) refers to a path of invested faith along a sequence of symbols that come into contiguity through historical fortuitousness (...)”. Essa perspectiva tem como foco a trajetória subjetiva dos jornaleros e nos leva à ideia de que o deslocamento da jornada leva também à transformação da espiritualidade que, por sua vez, conduz a um deslocamento contínuo no interior do gradiente entre doutrinas distintas. A esse deslocamento, denomino “processo sincrético”. Nossa hipótese de que o sincretismo é um processo que não para, ou seja, que não se estabiliza em um produto homogêneo, assim como não emerge de partes homogêneas, é fruto da observação de que a configuração religiosa no contexto umbandista é inegavelmente influenciada pelas cadeias sintagmáticas subjetivas<sup>6</sup> ou, em outras palavras, “fluxos de crença e desejo”. Na soleira da monadologia de Gabriel Tarde, Deleuze e Gatarri (2007) apostam nesse tipo de fluxo como energia subjetiva que torna inerte a distinção indivíduo/sociedade:

As crenças e os desejos são o fundo de toda sociedade, porque são fluxos ‘quantificáveis’ enquanto tais, verdadeiras Quantidades sociais, enquanto que as sensações são qualitativas e as representações, simples resultantes (...) afinal de contas, a diferença não é absolutamente entre o social e o individual (ou interindividual), mas entre o campo molar das representações, sejam elas coletivas ou individuais, e o campo molecular das crenças e dos desejos, onde a distinção entre o social e o indivíduo perde todo sentido, uma vez que os

---

<sup>6</sup> “In search of an approximation of the ineffable other, his Sacred object, the subject builds up his oration, his syntagma, surmounts a chain of contagious signifiers, sliding through their contagious connections through the work of metonym (...)” (Segato, 2003: 27).

fluxos não são mais atribuíveis a indivíduos do que sobrecodificáveis por significantes coletivos. Enquanto que as representações definem de antemão grandes conjuntos ou segmentos determinados numa linha, as crenças e os desejos são fluxos marcados de *quanta*, que se criam, se esgotam ou se modificam, e que se somam, se subtraem ou se combinam (op.cit.: 98-99).

## 2. Processos sincréticos

*A crença que nasce da afetividade não quer reconhecer a derrota; o revés não provoca o ceticismo em relação às cerimônias mágicas, mas, ao contrário, uma complicação destas últimas. E é assim que, para triunfar, nunca são demais as precauções: é preciso enumerar todos os nomes do deus ou do espírito invocado, sem esquecer um só, para fazê-lo descer (...). É preciso invocá-lo sob todos os nomes porque é designado, em todas as línguas. É preciso acumular os gestos etc.. A magia se apresenta um pouco como uma ciência experimental onde só existissem 'experiências para ver'; o feiticeiro experimenta tudo que conhece com o objetivo de atingir mais seguramente o seu fim. E é essa a lei da acumulação, característica do pensamento mágico, ligada à própria natureza do desejo que se encontra na base da ação mágica, que provoca forçosamente como consequência o sincretismo.*

Roger Bastide, 1973: 187

A importância de uma imersão no terreno do sincretismo religioso envolve tanto o aspecto histórico quanto o contemporâneo desse fenômeno. No primeiro caso, refiro-me às abordagens do encontro entre tradições religiosas que explicam o que uma determinada religião é atualmente. O tipo de causalidade dessa linha de análise pode resultar, a meu ver, em um duplo inconveniente. De um lado, assentar a responsabilidade pelo resultado sincrético de uma religião unicamente em situações extraordinárias como o tráfico negreiro, por exemplo, anula toda a agência dos sujeitos sobre as transformações da religiosidade em contextos de hibridismos culturais. Além disso, gera a suposição de que as tradições religiosas seriam homogêneas, ou seja, não-sincréticas, em sua origem.

Outra abordagem, a do 'sincretismo contemporâneo', enfatiza a dinâmica das religiões de matriz africana no Brasil no lugar de retratá-las como um conjunto residual de práticas antes unidas por uma pretensa homogeneidade. Essa leitura é capaz de deslocar o sincretismo de um modelo de deterioração do conteúdo originário da crença e colocá-lo como característica interna e inextricável da religião. Um estilo de conexão sincrética comum na umbanda é a analogia entre os santos do panteão católico e os orixás africanos. Na

abordagem histórica, a explicação seria a de que existiu, em algum momento, uma substituição do orixá pelo santo em função de um suposto enfraquecimento na relação entre os deuses africanos e os negros que foram retirados de sua terra natal pelo tráfico, e que nesse enfraquecimento a umbanda teria sido gerada. Partir do pressuposto de que a umbanda nasce de uma crença deteriorada não ajuda a entender as motivações e resultados do sincretismo, que acredito só serem apreensíveis a partir das interpretações nativas. A perspectiva contemporânea inverte a causalidade do sincretismo<sup>7</sup>.

A “perspectiva sintagmática” de Segato (op. cit.), que leva em conta a experiência subjetiva da espiritualidade – a qual, retomando Carvalho (op. cit.), se realiza sempre na singularidade nos contextos religiosos – pode nos ajudar a pensar uma noção processual de sincretismo. Colocar uma ênfase na espiritualidade dos processos sincréticos significa também considerar a vivência expressa em um síntese corporal pré-reflexiva (Alves e Rabelo, 2008:110). Nesse sentido, sendo a biografia um processo sincrético – que pode fazer com que os fiéis busquem uma síntese singular transitando em mais de uma religião ao longo do tempo ou simultaneamente, ou na conciliação de práticas religiosas distintas de agentes religiosos, como no caso do Pe. Miguel Fernandes, que incorpora um espírito e realiza sessões de cura antes de rezar missas (Carvalho, 2000:09) – é a síntese pré-reflexiva que caracteriza os sentidos aparentemente estáveis de um processo sincrético.

Talvez seja possível pensar nas correspondências, fusões, analogias entre símbolos e rituais da umbanda como a “articulação de contextos” promovido por metáforas que transferem ou estendem a realidade de um contexto para o outro<sup>8</sup>. Aqui devemos pensar, por exemplo, na importância da sinestesia como característica fundamental da experiência da possessão (Segato, 1995) – fenômeno que tem a vocação de unir contextos distintos. Assim, poderíamos dizer que uma analogia como a existente entre São Jorge e Ogum, dentro de um terreiro de umbanda, é sempre uma inovação na medida em que essa associação mantém um ‘contraste contextual’ entre as diversas manifestações desse santo-orixá-entidade. E esse contraste, na medida em que se mantém instável – enquanto cada termo

---

<sup>7</sup> O conceito de “sincretismo contemporâneo” é tomado de Rita Segato (1995).

<sup>8</sup> “A word or some other symbolic element receives its conventional associations from the part it plays in the articulations of the contexts in which it occurs, and from the relative importance and significance of those contexts. When an element is invoked outside of such a context, we draw upon and make use of the character, reality, and importance of the context as ‘associations’ of the element. In this regard a word or other element can be said to relate all of the contexts in which it appears, and to relate these, directly or indirectly, through any novel usage or ‘extension’ (Wagner, 1982: 38)”.

continua sendo utilizado em outros contextos – demanda formas eficazes e dinâmicas de equilíbrio.

A perspectiva contemporânea, em minha opinião, engloba a histórica na medida em que a inclinação interna da umbanda são as conexões entre tradições religiosas diversas; isto porque umbanda é elaborada pela e na multiplicidade. É assim, pelo menos, que tenho encarado os arranjos e diálogos entre duas manifestações da espiritualidade afro-brasileira no sul do Espírito Santo.

A centralidade do conceito de sincretismo nessa pesquisa não se deve apenas ao fato de que a religiosidade umbandista é fruto de uma produção histórica sincrética, mas principalmente à suposição de que estamos diante da composição de um universo religioso aberto à pluralidade. Por hora, acredito que a melhor definição do sincretismo que ocorre no contexto umbandista focado na pesquisa seja justamente a abertura para o diálogo, marcado pelo que Carvalho (1999) definiu como a ‘simbólica da busca’ no contemporâneo processo de encantamento do espaço público brasileiro. De fato, é preciso desde já apontar para uma perspectiva criativa do sincretismo, como oposta a uma perspectiva da corrupção, da passividade ou da perda. A perspectiva da deterioração, além de figurar nas análises evolucionistas de Nina Rodrigues, também foi o pano de fundo da escola culturalista no Brasil.

Arthur Ramos, o principal expoente da corrente culturalista no Brasil, encontra no conceito chave de *aculturação*, um modo de tradução ou de incorporação do fenômeno que se apresentava para ele em suas observações de campo. Ele “(...) prefere chamar de sincretismo o que Nina Rodrigues – seu mentor – chamou de ‘ilusão de catequese’ e Fernando Ortiz de ‘aparente catolização dos negros’” (Ferreti, 1995:94). Tal abordagem foca, portanto, na passividade dos afro-brasileiros diante da experiência da escravidão, uma visão da atualidade dos cultos como corrupção por meio do contato. Essa suposição, a propósito, conduz a uma série de pesquisas e suposições difusionistas em busca das “raízes”, da “pureza” anterior à diáspora. Ela compõe o conceito de sincretismo em um tom pessimista, como um processo de deterioração, o que supõe uma origem pura e estática das religiões. Em suma, a referida visão faz parte do que Carvalho (1994) identifica como a acepção dominante do sincretismo, uma reunião de tradições religiosas cuja noção mais básica conduz a um lugar de fala coerente, integrado, não-sincrético.

Não é minha intenção reunir aqui a bibliografia sobre o sincretismo<sup>9</sup>, mas apenas levantar a questão da agência dos sujeitos diretamente afetados por essas interpretações – os adeptos das religiões afro-brasileiras – em alguns modelos explicativos da antropologia. Roger Bastide, cuja obra é tão numerosa e tão múltipla, em vários textos aponta para essa importante questão. Em face do bruto processo de colonização do Brasil, o europeu (aquele que promoveu o contato cultural) não teria sido o único a exercer a sua criatividade, visão que influenciou muitos estudiosos<sup>10</sup>. Em sua crítica à teoria da participação de Levi-Bruhl, por exemplo, o sujeito afro-brasileiro aparece como articulador criativo das correspondências, que o autor já aproxima do sincretismo.

(...) não se pode ver no sincretismo um simples fenômeno de aculturação, ligado a certas condições históricas ou a certas leis mecânicas do contato entre civilizações; para compreendê-lo, é preciso também reinterpretá-lo através da teoria da participação; ao fazê-lo, fomos levados a mostrar que a participação não age por toda a parte e de qualquer maneira, e sim num só registro ou numa só categoria do real, e que portanto seu processo de ação está determinado por uma concepção pré-existente do universo. Por uma filosofia, enfim (Bastide, 1973: 367).

A expansão do conceito de participação ou interiorização do de sincretismo – até então pensado como análogo ao contato cultural ou de civilizações – tem a vantagem de ver esse último como parte da organização mística das religiões afro-brasileiras ao invés de uma ‘descaracterização’. Nesse sentido, Bastide propõe que o sincretismo seja tratado à maneira como a participação ocorre nos rituais. No caso da “lavagem de contas” analisado por ele, não é o simples contato que se busca, mas o contato entre seres (humano, divino e o colar de contas) com os mesmos ‘sinais’; o colar deve ser consagrado à divindade dona da cabeça de quem o usará e, portanto, deve ter determinadas cores correspondentes à divindade. Podemos acrescentar, então, que o sincretismo não é uma busca espiritual aleatória, mas uma busca por esses sinais em todo o universo. Essa perspectiva inverte a causalidade anterior, na qual o sincretismo seria uma forma de explicar a multiplicidade das religiões; ao contrário, é a multiplicidade interna característica da espiritualidade afro-brasileira que explica a inclinação umbandista para o sincretismo.

---

<sup>9</sup> Para uma boa iniciativa neste sentido, ver Sergio Ferretti (1995).

<sup>10</sup> Por Exemplo, Valente (1989: 68, apud Ferretti, op.cit.: 71): “Seja qual for o ângulo que se analise a questão do sincretismo religioso, é importante ressaltar que o negro não permaneceu passivo ante este processo, apesar da imposição, da obrigatoriedade e do papel desempenhado pela religião católica como sustentáculo do projeto colonial. Tudo leva a crer que a partir da realidade vivida naquela época, considerando as dificuldades, o negro recriou e reinterpretou a cultura dominante, adequando-a à sua maneira de ser.”

É a partir dessa concepção criativa do fenômeno sincrético que penso as associações do contexto umbandista do Vale do Itapemirim. Como observa Goldman (2007), as entidades espirituais, como os Orixás, são múltiplas e, a partir do princípio de multiplicidade, os fiéis tornam-se mais ou menos aptos a buscar manifestações dessas entidades em novos contextos. A produção sincrética torna-se, assim, um meio de expandir ou de provar a abrangência de um universo múltiplo.<sup>11</sup> A extensão das associações entre fiéis, portanto, também define o campo de ação das entidades. Talvez esta seja a principal motivação das jornadas: expandir o núcleo da crença e da energia que conecta seres divinos e terrenos. Nesses encontros, as conexões produzidas particularizam as forças abstratas que circundam as entidades espirituais. As novas conexões sincréticas não apenas tornam o mundo mais inteligível – na medida em que as classificações organizam a experiência – mas também tornam as próprias forças e conseqüentemente as entidades elas próprias mais inteligíveis e tangíveis.

Surge dessa concepção do sincretismo como experiência processual em pleno florescimento junto à manutenção do circuito jornalheiro na região do Itapemirim, a opção pelo uso do termo ‘rede esotérico-umbandista’ como caracterização desse contexto. O hífen não aparece como divisão ou hierarquização, muito menos como indicação de predicativo de um termo sobre o outro; ele engloba, não separa e nem especifica um conjunto de coisas que compõem uma determinada doutrina, de modo que as doutrinas não são classes de termos, doutrina x ou y, mas um termo para afirmar a distinção e a proximidade. Indica, isto sim, a existência de um gradiente doutrinário e espiritual que percorre os dois eixos, o esotérico e o umbandista e, ao mesmo tempo, que tais tendências estão em pauta na experiência dos fiéis no circuito jornalheiro. Em uma palavra, pode-se dizer que o movimento da jornada é um deslocamento sincrético entre os eixos doutrinários que tenciona a própria configuração de cada uma das doutrinas. Isto quer dizer também que, na rede esotérico-umbandista, um eixo doutrinário não existe sem seu oposto.

Lanço aqui a hipótese – cuja verificação extrapola os limites desse trabalho, ainda que se busque aqui direcionar os primeiros passos para essa investigação – de que o sincretismo em pauta na rede esotérico-umbandista tem como modelo arquetípico o tipo de intera-

---

<sup>11</sup> A propósito, neste mesmo texto o autor sugere que: “(...) rather than regarding religious syncretism to a complete incapacity to absorb overly abstract religious precepts, or the assimilation of unconscious archetypes, or the acceptance of a class ideology, it would be more useful to consider that a system based on ritual and the exploration of continuities possess remarkable flexibility and an enormous power to assimilate the new realities with history confronts it” (Goldman, 2007:106).

ção entre as figuras míticas do preto-velho, arquétipo do negro escravizado e em busca da libertação intelectual – na medida em que sua atuação central nas comunidades emerge de seu acúmulo de sabedoria – e do caboclo, identificado como membro da etnia dos índios Puri, que no passado habitaram essa região e, segundo relatam muitos pretos velhos, estiveram em íntima relação com os negros dos quilombos e do cativo. O *leitmotiv* desse tipo de conexão do circuito de casas de oração, é o encontro entre o negro que sabe curar, mas que está restrito espacialmente (e que luta por uma condição de mobilidade) por um lado, e o caboclo, que está livre para procurar os remédios pelas matas. Tentaremos, no que se segue, investigar em que medida esse tema central, que está presente em relatos míticos e biográficos, influi nos agenciamentos atuais de interações sociais entre casas de oração, entre entidades espirituais e entre habitantes dos mundos visível e invisível.

### **3. A rede esotérico-umbandista**

Essa tese é também um projeto de cartografia das comunidades negras da região em foco. O ponto de partida desse trabalho é a hipótese de que essas comunidades se articulam entre si politicamente – num sentido micro e macro – por meio dos compromissos espirituais estabelecidos em festivais religiosos. Estou convencido também de que essa articulação tem muito a nos dizer a respeito da relação que a população negra tem com o território. Em função das condições degradantes do período escravista – não muito melhores no período pós-abolicionista – as populações negras nunca tiveram acesso à terra, embora tenham, nela, produzido toda a riqueza dos senhores brancos. Como veremos em algumas narrativas biográficas de zeladores/as e filhos e filhas de santo, é uma constante a afirmação de que as relações com a terra após 1888 são relações de semiescravidão, o que explica a grande evasão para as periferias das cidades no decorrer do século XX. É preferível ir para a cidade, ocupar postos de trabalho degradantes, como nas empresas de extração e beneficiamento de mármore e granito, cujas taxas de acidentes de trabalho são altíssimas e os danos para a saúde enormes, do que se manter na relação viciada e humilhante do sistema da meia, em que recupera-se, de modo maquiado, as relações de senhor-escravo. Confinados em pequenos territórios residenciais, denominados de ‘patrimônios’, as comunidades negras criaram, no entanto, uma forma de ocupação do espaço muito significativa. Ao invés de particularizar o território, como o faz a nossa sociedade por meio da propriedade privada da terra, elas o ocupam coletivamente por meio da constante mobilidade entre ir-

mandades que densificam, periodicamente, determinados pontos de encontro – as festas ou oferendas para padroeiros e chefes dos centros espíritas. Uma cartografia das comunidades negras deve levar em conta essa mobilidade, uma vez que esses territórios densos são como pontos de irradiação da socialidade quilombola, cujo efeito principal é a demarcação de conexões no uso coletivo ritualizado do espaço.

De ano a ano, uma irmandade de santo deve realizar, no mínimo, uma festa em oferenda ao santo padroeiro de sua casa. Como mecanismo de valorização da oferenda, o centro recebe visitas rituais de outras irmandades que irão povoar e incrementar social e espiritualmente a festa. No ritual de chegada e de saída das jornadas, firma-se um contrato, no qual a casa que recebe a visita torna-se obrigada a ‘pagar a jornada’, isto é, a jornal para a oferenda dos seus visitantes. A existência de tais contratos anuais entre irmandades é responsável por uma dinâmica de mobilidade intensa entre comunidades. O conjunto dos contratos de uma casa joga um papel duplo de multiplicidade e de singularidade, pois, na medida em que conecta-se a um conjunto específico de casas de oração e em que, portanto, sua extensão se torna mais difusa, tanto o próprio agregado de centros a ele relacionado, quanto a qualidade das relações engendradas nesses contratos, produzem uma imagem particularizada do centro. Tal imagem, como veremos, é dimensionada no gradiente esotérico-umbandista. Pelos motivos que se seguem, iremos chamar esse tipo de cartografia social entre irmandades produzida em contextos religiosos como *rede esotérico-umbandista*; ao conjunto específico de irmandades conectadas a um centro *x*, chamaremos *segmento de rede de x* ou simplesmente *rede de x*.

Foi em uma oferenda do Centro São Pedro, no distrito de Córrego das Pedras, interior do município de Alegre, Espírito Santo, que me deparei pela primeira vez com o termo *rede* para explicar o aquele fenômeno. Eu conversava com um zelador de uma casa de oração do Morro do Alemão, na cidade do Rio de Janeiro – cuja viagem até Córrego das Pedras levava cerca de sete horas – e com um zelador de um centro de Flexal – município de Cariacica, na Grande Vitória, em torno de quatro horas de viagem. Como não estão conectados entre si – ainda que ambos estejam conectados com o centro de Anutiba, motivo pelo qual encontram-se na festa – os dois nunca visitaram-se, mas apesar disso, nessa conversa, exaltavam a extensão da ‘rede de jornaleiros’, que unifica todas as casas de oração vinculadas como “uma só irmandade”. Naquele momento percebi que um dos trabalhos fundamentais da pesquisa seria descortinar esse conceito e o tipo de interação social que ele pressupõe;

em síntese, tentar seguir a teoria social dos jornalheiros e contrastá-la com a teoria antropológica.

Nas ciências sociais, rede é um conceito que abriga inúmeras abordagens, a começar pela seleção do que está habilitado para compor seus pontos de conexão, se relaciona apenas entidades coerentes (por exemplo, indivíduos humanos) ou é um emaranhado de entidades não-coerentes em interação. Essa forma de imaginar relações sociais permitiu dar prioridade aos fluxos de interações ao invés das afinidades particulares entre indivíduos ou dos modelos estáticos de sociedade, modelos estes descritos por A. Mol e J. Law (1994) como ‘regiões’ – ou seja, a “topologia social” em que objetos são classificados e as fronteiras são desenhadas em torno de cada uma dessas classes. Já na topologia social das redes, a distância é uma função das relações entre as entidades e a diferença, uma questão de variedade relacional.

Segundo Anelise Riles (2001), as “Network Analysis” utilizaram redes para acompanhar fluxos de informações em contextos heterogêneos, mas dispendo de um modelo teórico de rede baseada em conexões de entidades homogêneas. Assim, entre autores como Barnes (1968), Mitchell (1973), Block (1973), o formalismo da análise contrasta com a crescente complexidade do mundo, o que acaba por reforçar a distância entre ‘análise’ e ‘fato’. O que se buscava, mais do que uma leitura da realidade, era desenvolver o rigor do método. O modelo era criado como contraponto da realidade e, ao mesmo tempo, seu atrativo residia no poder de organizar a crescente multiplicidade e reprodução de entidades híbridas<sup>12</sup>.

Esse descompasso entre a rigidez dos modelos teóricos-metodológicos, por um lado, e o crescente hibridismo da realidade social, por outro, teria sido o estopim de uma renovação dessa ferramenta nas ciências sociais na Actor-Network Theory (ANT), cujo desenvolvimento é comumente atribuído aos trabalhos de Michel Callon (1991) e Bruno Latour (1994), mas que resultam de esforços coletivos de pesquisadores de um campo conhecido como Estudos Sociais da Ciência e da Tecnologia. Para a ANT, as redes conectam entidades heterogêneas (atores ou actantes humanos e não-humanos) e são uma ferramenta para descrever o fluxo de uma ação em uma ou várias cadeias de mediadores sem, no entanto, pressupor níveis hierárquicos entre eles.

---

<sup>12</sup>“(...) it was the form of the system, and the heterogeneity of data it organized, that generated the analytical problems and gripped the imagination (...)” (Riles, 2001: 65).

Uma consequência dessas características das redes é a sua lógica fractal, segundo a qual cada ponto pode conter redes internas, expandindo-se ao infinito: “And one can always discover networks within networks; this is the fractal logic that renders any length a multiple of their lengths, or a link in a chain a chain of further links” (Strathern, 1996: 523). Veremos que esse aspecto das redes se desdobra no universo dessa pesquisa através do conceito de ‘corrente espiritual’. São as correntes, conectores sociais por excelência nesse contexto, que unificam as redes em seus mais diferentes níveis. Por outro lado, ao mesmo tempo em que uma rede explora um fluxo de informações, ela também o restringe na medida em que delimita as cadeias a serem por ela coletadas para figurarem em suas malhas. O tipo de proximidade em uma rede, entretanto, não é o mesmo que em uma topologia social das regiões (Law & Mol, op. cit), na qual existem fronteiras claramente distribuídas que distinguem um ‘dentro’ e um ‘fora’<sup>13</sup> e identifica atores homogêneos – uma identidade – mas sim aquela que reside em padrões semióticos, ou seja, na formulação de cadeias nas quais actantes heterogêneos conectam-se em uma integração sistêmica.

#### **4. Encontro de Saberes**

Um dos principais desafios da antropologia contemporânea tem sido a busca pela simetria do conhecimento, o que passa necessariamente pelo reconhecimento não apenas do que fazem os interlocutores em campo (tradicionalmente chamados de ‘nativos’), mas, sobretudo, de suas análises. Em poucas palavras, esse desafio reside na horizontalidade do diálogo dos saberes acadêmico e nativo. Para tanto, é preciso levar em consideração de modo urgente que os eventos e artefactos culturais que analisamos já emergem aos nossos olhos interpretados e que, na medida em que empregamos nossos esforços para separar ‘dados’ de ‘interpretação’ nativa – e mesmo supor que tal distinção seja possível – reforçamos a hierarquia dos conhecimentos. Não é isto que pretendemos aqui. Nosso trabalho, como na célebre fórmula de Geertz (1989), é uma interpretação de segunda, terceira mão. No entanto, supor que exista uma piscadela original, não interpretada, a partir da qual o trabalho da cultura e do etnólogo seria construir conhecimento, eis o perigo de nossa análise.

---

<sup>13</sup> “So it’s possible to build a version of the social in which space is exclusive. Neat divisions, no overlap. Here or there, each place is located at one side of a boundary. It is thus that an ‘inside’ and an ‘outside’ are created. What is similar is close. What is different, is elsewhere” (Mol and Law, 1994: 647).

O tipo de abordagem desse trabalho é diretamente influenciado pela experiência do Encontro de Saberes, um projeto do Instituto de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino e na Pesquisa (INCT-I), cujo objetivo é criar um ambiente de diálogo horizontal entre o conhecimento acadêmico e o conhecimento de mestres não acadêmicos. Tive a oportunidade de atuar junto a um dos desdobramentos desse projeto, a disciplina regular “Artes e Ofícios dos Saberes Tradicionais”, ofertada para a comunidade acadêmica da Universidade de Brasília, na qual mestres das culturas populares, indígenas e quilombolas, ensinam para estudantes das mais variadas áreas do conhecimento aspectos dos seus saberes. Essa experiência é importante porque nela o conhecimento tradicional entra na universidade sem a necessidade da mediação dos antropólogos.

Ao afirmar que situo a presente tese no âmbito do Encontro de Saberes, estou ciente da enorme diferença entre uma experiência de participação do diálogo horizontal direto entre mestres e academia e a produção de um texto acadêmico manipulado exclusivamente por um antropólogo. Destaco, no entanto, que a experiência do Encontro de Saberes pode e deve interferir no modo como o conhecimento tradicional não acadêmico entra na academia. Esse diálogo aberto que a disciplina tem buscado criar tem como uma de suas principais consequências a mudança necessária de status dos saberes e ofícios tradicionais, de objeto de pesquisa a produtor de conhecimento.

## **5. Metodologia**

### **5.1. Questões acerca da etnografia de uma rede**

Há, de início, duas dificuldades inerentes a essa empresa. Em primeiro lugar, não é possível especificar esse ‘campo etnográfico’ por um *topos*. O desafio desse trabalho é encontrar uma forma de falar sobre um objeto que não é definido por uma topologia, mas por uma rede. O campo dessa pesquisa não deve ser pensado a partir da homogeneidade marcada em estudos clássicos em antropologia, nos quais os critérios para incluir fenômenos humanos em uma mesma escala são tais como a língua e os contornos geográficos fronteiriços estabelecidos, às vezes, arbitrariamente. Ao contrário, trata-se de um cenário heterogêneo, composto por áreas urbanas e rurais em que um tipo específico de socialidade é mantido por meio de uma densa rede tecida por obrigações rituais entre casas de oração. Seria impossível demarcar fronteiras dentro das quais definiríamos um objeto de análise. Como tentarei esmiuçar, é um desejo por adesão e por interação que define essa rede, de

modo que as conexões sociais podem ser mais fortes entre casas mais distantes geograficamente do que entre casas mais próximas.

Outra dificuldade é relativa à singularidade da rede de interações e sua distribuição e constituição em diversos planos. Não seria possível delimitar nosso objeto a partir de uma identidade pré-definida, já que cada conexão diádica – p.e. entre duas casas de oração – é inexoravelmente ligada a inúmeras outras conexões em planos distintos, como entre as obrigações mútuas entre zeladores e irmandades, entre filhos/as de santo e entidades espirituais de cada uma dessas casas. Nesse sentido, ao nos posicionarmos em um ponto dessa rede, estaremos necessariamente enxergando-a a partir de um ponto de vista singular. Em que se pese a restrição da visão, se cada nó da rede é influenciado por todos os demais e se cada um desses nós é constituído por uma miríade de outras redes em uma distribuição fractal, cada um dos pontos, seja um médium, uma casa de oração ou uma entidade espiritual, encerra em si um microcosmos que reúne uma síntese de toda a rede.

Em razão disso, a minha própria síntese parte da perspectiva de uma casa de oração específica, o Centro Menino Jesus (CMJ). Sediado no Zumbi, bairro periférico de Cachoeiro de Itapemirim, e zelado por Mãe Izolina, esse centro reúne de um modo muito significativo as tendências conflituosas presentes na rede esotérico-umbandista. Ao mesmo tempo, é um dos centros mais abertos do circuito, relacionando-se diretamente com irmandades mais próximas a cada um dos eixos doutrinários; estas, no entanto, ainda que se relacionem com casas de todas as posturas nas festas, em razão de uma concepção mais rígida de ‘pureza’, raramente constituem contratos diretos com casas de orientações tão diversas.

Esse conceito de pureza pode ser pensado, em parte, nos termos de Mary Douglas (1966), a partir dos quais compreendemos que cada polo do gradiente doutrinário tem a sua concepção de pureza e de impureza. No entanto, à medida que nos deslocamos do eixo esotérico em direção ao umbandista, percebemos uma maior abertura para o diálogo entre doutrinas e, até mesmo, uma maior inclinação em direção à ‘simbólica da busca’. Nota-se, nesse sentido, uma maior preocupação em relação à ‘contaminação’ por parte dos centros esotéricos<sup>14</sup>. Essa tendência está enraizada nas práticas de branqueamento presentes nos fundamentos das Federações umbandistas, cuja contraparte ao ‘reconhecimento’ de entidades espirituais de origem africana foi a tentativa de suprimir aspectos fundamentais da cul-

---

<sup>14</sup> Por comodidade, quando uma casa da rede esotérico-umbandista (REU) for designada como ‘esotérica’ ou ‘umbandista’, deve-se entender como casa mais próxima de um dos eixos do gradiente esotérico-umbandista. Foi dito anteriormente que todas as casas que pertencem à REU estão imersas em uma dinâmica de diálogo e de influência mútua.

tura negra. Isto fica claro à medida que vamos descobrindo que a maior parte das casas de orientação esotérica que não cultuam as entidades mais umbandistas, haviam realizado cultos para algumas dessas entidades no passado, isto é, anteriormente ao processo de certificação.

A partir dessas considerações, podemos posicionar o CMJ em um ponto médio do gradiente doutrinário, tendo em vista a sua síntese particular da rede que salta aos olhos já na constituição arquitetônica do santuário, que reserva espaços para rituais umbandistas parcialmente separados dos espaços devotados aos ritos esotéricos. O Zumbi é um quilombo urbano não certificado e situa-se ao lado sul do Rio Itapemirim na cidade de Cachoeiro de Itapemirim. Foi o ponto de encontro de famílias provenientes de comunidades negras rurais que abandonaram o campo em função das degradantes condições de trabalho, em especial pela dificuldade de acesso à terra. Essa região foi praticamente tomada pelas fazendas de café oriundas da expansão do cultivo do Vale do Paraíba na segunda metade do século XIX, gerando uma grande concentração da população de origem africana escravizada. Posteriormente, essa mesma população, enfrentando enormes dificuldades provenientes de conflitos agrários e do desemprego, deslocou-se sumariamente para os centros urbanos. O lugar que mais recebeu contingentes desse movimento migratório foi o Zumbi.

É um contexto particular de encontro de comunidades e irmandades negras de diversos pontos da região. Além de inúmeros santuários familiares que os filhos e as filhas de santo mantêm em suas casas e onde, não raro, ‘passam’ [incorporam] os seus guias espirituais, são seis as casas de oração do Zumbi, mas nem todas estão conectadas à rede esotérico-umbandista. É nesse lugar que se situa a perspectiva do CMJ, que, por sua vez, é de influência decisiva para as análises aqui esboçadas.

## **5.2. Desmanche etnográfico**

Como já foi dito, as Folias de Reis são rituais itinerantes que, em uma jornada que refaz as trilhas míticas dos Três Reis Magos à procura do ‘Menino Jesus Nascido’, conecta núcleos familiares dispersos pelas regiões urbanas e rurais. Tais núcleos, sobretudo aqueles que se mantêm atados à tradição dos Magos de modo duradouro, têm forte ligação com a espiritualidade esotérico-umbandista na medida em que fazem ou fizeram parte de irmandades negras. O enredo dos rituais das folias de reis, cuja estrutura e nexos míticos são bastante diminutos, é composto em cada ‘estação’ – isto é, nas ‘casas’, sejam elas residências,

centros espíritas ou moradas de santo, como capelas e cruzeiros – onde a folia realiza um rito de chegada e outro de partida. Resumidamente, esses rituais compreendem o encadeamento de temas míticos e atuais por meio do canto das toadas, peças musicais e poéticas improvisadas pelos mestres e repetidas pelos foliões e pelos membros da família. A cada estação, o mestre recupera de alguma forma, seja na poética das toadas, seja na proza entre os rituais, todas as estações pelas quais a folia passou naquela noite e nas noites anteriores. É nesse sentido que a folia compõe uma série de conexões entre núcleos familiares e contribui para a composição de uma comunidade em rede.

Nesse momento, gostaria de reter aqui apenas o modo de composição do texto poético da toada, o qual se fundamenta em um arranjo, sempre inovador, de versos mais estáveis que contam a profecia dos Reis Magos e outros improvisados, sendo estes aqueles que reúnem a profecia a eventos que ocorrem durante a jornada da folia – e que, dessa forma, unifica analogicamente esta à jornada mítica dos Magos. A composição desse texto, enfim, deve-se ao modo como o mestre folião, sob ‘influência’ ou ‘radiação’ dos personagens míticos – o que pode ser entendido como um nível de incorporação, sem que ocorra, no entanto, a perda da consciência – dialoga com o altar da casa, preparado especialmente para esse ritual; ocorre, inclusive, que algumas armadilhas sejam preparadas para testar a sabedoria do mestre. As toadas são como uma chave para a solução dos enigmas preparados no altar; elas devem contemplar os principais símbolos expostos de modo a integrá-los no contexto do ritual, mesmo que aparentemente não tenham conexão com os motivos míticos<sup>15</sup>. Em cada uma das inúmeras visitas que as folias realizam a centros espíritas, esse trabalho é duplicado, dado a enorme densidade de símbolos religiosos presentes nos oradores umbandistas. Em tais contextos, fica claro que resolver esses enigmas é uma forma de ultrapassar obstáculos invisíveis instalados por forças não humanas – como as ‘demandas’ e os feitiços – e, junto a isso, integrar-se às casas e levar um pouco delas a cada uma das demais.

Ao trabalho de decomposição e recomposição poética de um arranjo simbólico instalado propositalmente ou encontrado pelo caminho – como os cruzeiros dos centros, certas encruzilhadas, imagens de santos encontradas pelos caminhos – chama-se ‘desmanchar’. Ao desmanchar um altar de uma casa ou um orador de um centro espírita, a partir das ex-

---

<sup>15</sup> Cito, como exemplo, uma toada em que o Mestre João Inácio, em 2009, ao perceber uma fotografia de uma aeronave acima do presépio – cuja relação com o altar eu jamais poderia estabelecer – insere em sua toada, versos sobre o evento bíblico da Arca de Noé. Outra provação, esta mais comum, é a incorporação de versículos bíblicos, uma vez que o Livro é exposto aberto sobre o altar.

periências vividas na própria jornada da folia e na jornada dos Reis Magos, o mestre potencializa as relações subscritas entre os símbolos expostos. Essa exegese territorializa o mestre e a folia naquele espaço e o aproxima ao ambiente desconhecido. Ao invés de separar o sujeito do objeto, como na leitura cartesiana do mundo, em que há uma fronteira intransponível entre o visto e o pensado, ele os aproxima. Ao contrário da epistemologia da racionalização, não há uma distinção entre um olho externo e um olho interno, a visão produzindo dados para a mente (Merleau-Ponty, 2004). A visão, no desmanche, é ato, é tato, é realização de uma ação sobre um conjunto de coisas estabelecido no mundo. Desmanchar é transformar a partir de um equilíbrio de forças distintas, uma síntese de saberes e perspectivas. Tentarei me apropriar desse ‘desmanche’ do mestre folião como uma instrumentalização para a leitura e a produção do texto dessa pesquisa, ao que chamarei de ‘desmanche etnográfico’.

A hermenêutica do mestre folião no desmanche é uma experiência fática da vida, em que conhecer é necessariamente experimentar e em que experimentar é “confrontar-se com” e “afirmar-se em” (Heidegger, 2010:14). A atitude jornalreira do mestre, o seu estar no mundo enquanto mestre folião, é uma atitude de conhecimento que supõe uma conexão com aquilo que, no processo, adquire significância de objeto. O enigma pode ser preparado pelo dono da casa ou pelo ‘acaso’. O que vale é a leitura que daquele arranjo simbólico realiza o mestre. Nessa leitura, a música trabalha na pulsação que a folia cria no mundo circundante. Ao ressoar no altar, ela procura trabalhar junto à ‘vibração’ dos objetos e com isto produzir um ambiente sonoro que transforme o espaço-tempo do contexto ritual.

Para Paul Stoller (1984), a única forma de atravessar o discurso túrgido da antropologia é passando da representação como resultado de um mergulho dos sentidos no mundo do outro – a contemplação – para uma realidade em que o antropólogo se torna um vidente – na medida em que deixa seus sentidos serem penetrados pelo mundo do outro<sup>16</sup>; como na fórmula de Favret-Saada, deixa-se ser afetado por sua vivência no trabalho de campo.

Ao comparar as posturas etnográficas dos antropólogos e da criadora da Sociedade Teosófica, Helena Blavatsky, que realiza uma jornada etnográfica extraordinária ao mesmo tempo em que realiza um profundo mergulho interno a partir das experiências de alteridade

---

<sup>16</sup>“(…) we tend to allow our senses to penetrate the Other’s world rather than letting our senses be penetrated by the world of the Other. The result of this tendency is that we represent the Other’s world from outside in a generally turgid discourse which often bears little resemblance to the worlds we are attempting to describe” (Stoller, 1984: 93).

radical, José Jorge de Carvalho se pergunta se há de fato na antropologia uma “introjeção de uma gnose pessoal como resultado das andanças etnográficas” (1992: 7). A comparação parte do reconhecimento de uma vocação da antropologia, sua dimensão iniciática, que tem a ver com a ‘simbólica da busca’, o que guarda semelhanças com as tradições religiosas e esotéricas nas quais as duas jornadas, externas e internas, são inextricavelmente relacionadas.

Tal é a experiência do mestre folião em seus desmanches. As folias de reis, por vocação, vagueiam pelo mundo, atravessam demandas para desvelar realidades desconhecidas. Mas ao invés de simplesmente acumular conhecimento, as experiências vividas nas jornadas afetam profundamente o mestre, transformando o modo como ele vivencia dilemas espirituais e o mundo ao seu redor. É a partir da dupla experiência do “buscador de humanidade” (op. cit.: 12) que pode-se resumir a atividade do desmanche. E ao propor um desmanche etnográfico, posiciono-me em um lugar poroso, ciente das inúmeras nuances que circundam os lugares de fala, os diferenciais de poder de representação. Com isto, quero apontar para a importância da minha própria jornada que sem dúvidas trouxe uma enorme transformação no modo como enxergo a antropologia e o mundo. Se conseguirei lidar com isto academicamente, não posso afirmar tratar-se de uma questão que será resolvida nesse momento. No entanto, sinto-me na obrigação de informar que não vejo como esse trabalho não seria afetado por essa dupla experiência.

Por fim, levando em conta a experiência de Riles (2001), ao etnografar uma rede por meio da rede que ela constrói em campo, é importante procurar um ponto de acesso de dentro da rede que compõe o “material etnográfico”. Em nosso caso, não significa necessariamente forçar um tipo de relação artificial em prol da produção de dados científicos, mas sim a ousadia do pesquisador em expor as suas próprias redes pessoais. Isso, para Riles, requer a emergência de um “*network inside out*”, o que, aqui, significa explorar as relações construídas em meio a um trajeto pessoal de descoberta espiritual em que o contato com os zeladores é parte fundamental. Acredito que essa seja uma postura minimamente digna ao se pronunciar sobre a espiritualidade de outrem.

## **6. Objetos sagrados**

Uma das principais vantagens da ANT é a possibilidade de perceber atores não-humanos dentro do processo coletivo. Para esta teoria, a ação é sempre distribuída em di-

versos actantes e é sempre uma mediação de ações anteriores. Assim, quando traçamos uma rede em particular, devemos catalogar todas as sínteses assumidas pela rede em suas objetificações, as quais podem ser condensadas por ações humanas, mas também por objetos. Essa parece ser uma abordagem interessante para pensarmos as hierofanias, isto é, as manifestações do sagrado no mundo material. Outra ferramenta construtiva de análise dos objetos é considerá-los como '*links* metafóricos' (Wagner, 1968) que capturam, de um modo particular, ações entre distintos planos de existência.

Ao invés de apenas considerar um objeto como sagrado e continuar tratando-o como resultados das ações humanas, passadas, presentes ou futuras, é preciso entendê-los como parte integrante dos processos sociais. Em processos integrativos tão distintos como entre as casas de oração entre si e como entre um preto velho e entidades superiores não incarnadas, a bandeira do centro e a fumaça do tabaco ou do incenso, respectivamente, são mediadores sem os quais a comunicação não acontece. Assim, ao invés de dizer que a bandeira representa o sagrado – como se fosse uma condição deteriorada do sagrado a indicar sub-repticiamente a condição inferior da existência humana – nosso propósito deve ser descrever o modo como ela – e demais objetos rituais – acessam o sagrado. Simultaneamente, essa questão nos prepara para pensar o modo como acessamos os objetos e como eles nos afetam.

## **7. Plano dos capítulos**

No primeiro capítulo, são descritas as relações sociais mais delimitadas no interior das irmandades. Uma ênfase maior é posicionada sobre a irmandade de Menino Jesus, onde mais intensamente busquei me integrar como pesquisador. Destaca-se o aspecto arquitetônico como forma de entender a intensa fluidez das relações de parentesco. Explicita-se também a tendência do casamento entre membros de irmandades parceiras na rede esotérico-umbandista e os conflitos entre as irmandades mais intensamente conectadas – seja por parentesco ou por contrato espiritual. No Zumbi, onde se baseia a etnografia, há uma sobreposição de sistemas de convivência em comunidades espirituais – as famílias extensas e as irmandades. No primeiro caso, trata-se de relações de filiação, aliança e comensalidade. No segundo, de aproximações em função das missões espirituais. Em muitos casos, há um acúmulo de relações, em especial porque a aproximação à irmandade espiritual pode levar à aliança. O conceito de 'missão' também é explorado, uma vez que é o trabalho espiritual

que conecta os planos relacionais da rede, fundamental para entender o conceito de ‘corrente espiritual’, assunto do segundo capítulo.

No segundo capítulo, aborda-se as relações entre irmandades. É o lugar de descrever a rede esotérico-umbandista de fato. O complexo conceito de ‘corrente espiritual’ é estudado e, a partir dele, recuperando a noção de ‘missão’, a rede é explorada em sua complexidade, em uma apreensão da dependência mútua dos diversos modos de conexão entre postos da rede – médiuns e médias, objetos, entidades, jornadas, centros, santos padroeiros. Aqui serão descritos os rituais que conectam centros e estabelecem os contratos de jornadas. A jornada é analisada enquanto conceito e enquanto evento – a partir das jornadas da irmandade de Menino Jesus. O sincretismo é analisado como uma instância da produção de relações que constituem a rede, a partir da parceria entre caboclo e preto velho.

Em todas essas relações, as interações entre dois mundos distintos, um visível e outro invisível, um material e outro imaterial, é condição para a perpetuação da rede. O terceiro capítulo surge da necessidade de ‘inventariar’ os modos de interação entre as duas realidades ou dois planos – humano e supra-humano. A principal forma de comunicação com o sagrado é a possessão e ela será abordada a partir da concepção esotérico-umbandista de pessoa. Além disso, serão levantadas outras formas de interação entre planos de existência. Os objetos sagrados são investigados a partir do modo singular como acessam o sagrado e como mediadores do sagrado, isto é, como agem no mundo material, sendo uma extensão do universo dos espíritos.

## **8. Nota sobre a grafia**

Utilizo itálico para ênfases e termos em outras línguas; citações de textos acadêmicos ou de falas dos informantes são grafadas em aspas duplas. As aspas simples são utilizadas para destacar conceitos e expressões acadêmicas ou nativas. Aspas duplas para indicar frases de autores acadêmicos ou de interlocutores. A nomenclatura das entidades espirituais é escrita em minúscula quando referem-se às entidades em geral, à corrente ou a ‘classe’ de determinada entidade, e em maiúscula quando significa uma entidade em particular (p.e.: corrente de boiadeiros/ Boiadeiro das Almas).

## **9. Nota sobre as fotografias**

O texto acompanha uma série de fotografias capturadas ao longo do trabalho de campo. As imagens foram fotografadas em película com as câmeras Nikkormat FTN e Nikon FM2, lente Nikkor 50mm f/1.4 e filme Kodak Tri-x 400.

## Capítulo UM

### 1. A jornada de Mãe Izolina e o nascimento do Centro Menino Jesus

Dona Izolina nasceu em Itaicí, distrito de Muniz Freire e ali passou a sua infância. Seu pai, Trezino, era curador, benzedor e receiteiro; sua mãe era parteira. Como atividade de subsistência, seus pais trabalhavam no ‘roçado branco’, lavoura de cultivo de plantas outras que não o café, tais como o arroz, o feijão, o milho, sendo a cultura cafeeira a principal nessa região. Com a desintegração do regime escravista, a população negra rural se dispersou pela região do Rio Itapemirim para trabalhar na condição de semiescravos em lavouras de fazendeiros brancos. Sem recursos para adquirir terra para morar e para trabalhar, foram obrigados, desde sempre, a trabalhar ‘em cima do que é dos outros’ (palavras de Mestre Moisés, Celina, 05 de novembro de 2012) – e, por extensão, sob a lei dos outros.

Um mês de trabalho na lavoura dos donos da terra correspondia a meio saco de banha de porco, um saco de canjiquinha e um saco de feijão. Mesmo com uma pequena roça própria que lhes era cedida, para a qual mal sobrava tempo de trabalho, eles conviviam com o limiar da fome. Como todas as crianças negras àquela época, Izolina começou a trabalhar aos sete anos de idade. Um dia, voltando da escola, um ‘luxo’, segundo ela o qual logo lhe seria cooptado não fosse esse incidente: uma mulher a chamou e pediu para que passasse um período em sua casa para cuidar dos filhos. Nessa casa, todo o seu trabalho era convertido em material escolar que a própria empregadora a entregava. Izolina considera que esses anos de estudo foram muito importantes para a sua formação e para a sua função de zeladora de um centro espírita.

Seu Trezino fazia remédios caseiros, mas também trabalhava à distancia, ‘apenas rezando’. Ele benzia as pessoas ‘através de uma corrente’. Ele e a companheira, Dona Maria, eram parceiros nos trabalhos de parto, ela presencialmente, acompanhando a parturiente, e ele operando à distância, rezando através da corrente e enviando a sua magia. O centro que a família frequentava nessa época era o Centro do Travessão. O Travessão é um patrimônio de uma fazenda que foi abandonada pelos proprietários, uma família de nome Marriel, e que desde então é povoado quase exclusivamente por negros, herdeiros dos antigos escravos daquela fazenda. Quando Izolina completou sete anos de idade, sua família mudou-se para o Córrego das Pedras, distrito do município de Alegre, onde foram incorporados à comunidade de terreiro de Simão Pedro de Anutiba, cuja zeladora era Dona Nestorina. Ali,

Izolina encontrou uma segunda família, que a acolheu e lhe ensinou os mistérios da doutrina do espiritismo. Esse aprendizado marcou profundamente sua espiritualidade e a maneira de conduzir as sessões, posteriormente, em sua própria casa de oração. Quando questionada sobre a sua doutrina, diz que a base da sua formação está na 'corrente' de Simão Pedro de Anutiba. No entanto, sua trajetória de vida não permitiu que ela se restringisse à doutrina praticada naquele centro. A constante mobilidade de sua família possibilitou a ela conhecer e entrar em contato com outras correntes espirituais não cultuadas em Simão Pedro, inclusive as entidades da umbanda, como os boiadeiros, o baianos, os ciganos e o povo de rua.

Ainda adolescente, Izolina se mudou com a mãe e os irmãos para a cidade de Cachoeiro de Itapemirim, um êxodo muito comum entre as comunidades negras rurais desde meados do século, impulsionadas pelas dificuldades do trabalho no campo. Após o fim legal da escravidão, o tipo de relação dos negros com a terra continuou a ser de subserviência, uma vez que o principal tipo de acesso aos produtos da terra (fisiológicos e sociais) se dava por mediação do contrato da meia: em troca do acesso à terra, os agricultores entregavam aos fazendeiros parte de sua produção. Aos ex-escravos foi negado sistematicamente o acesso à terra, primeiro pelos próprios fazendeiros, principais vencedores dos conflitos fundiários da pós-abolição, e depois pela política de eugenia de estado que imperou no Espírito Santo no mesmo período, a política de imigração europeia, justificada pela necessidade de povoamento das áreas de Mata Atlântica consideradas 'vazios demográficos', isto é, habitada por indígenas e quilombolas (Oliveira, 2011: 149). Essa ideologia racista, expressa nos atos públicos e na imprensa, se manteve praticamente intocada, especialmente entre a população de origem europeia, atual elite política e econômica do estado, de modo que o regime de transferência de terras tradicionalmente ocupadas por indígenas e quilombolas se mantém até os dias de hoje.

O contrato de meeiro que era estabelecido com os fazendeiros brancos, o único possível, era predatório, distanciando cada vez mais os trabalhadores dos produtos do seu trabalho na mesma medida em que os distanciava da terra. Vale lembrar que para as populações cujos antepassados foram feitos escravos – os remanescentes de quilombos –, a posse da terra tem uma dimensão de fato social total que nunca será acessível aos fazendeiros brancos, que veem nela apenas o enriquecimento econômico. Segundo Oliveira (2011), a reaparição política do termo 'quilombo' exprime uma relação diferenciada com a terra:

A autodefinição como 'quilombo, a partir da legislação em vigor, significa também direitos à memória e ao patrimônio cultural, não apenas o que foi acumulado no território brasileiro, mas também aquele herdado da África. Quilombo, portanto, é uma categoria do direito ao território enquanto base física (terra) e dimensão simbólica (memórias, rituais e saberes) empregada pelos sujeitos de direito, para demarcar as fronteiras sociais do pertencimento étnico às suas coletividades (p. 157).

Sistematicamente distanciados da terra e conseqüentemente alienados dos produtos do trabalho, grande parte da população das comunidades remanescentes de quilombos migrou para as cidades. Cachoeiro de Itapemirim oferecia atrativos para quem desejasse sair da vida de semiescravidão da meia nas lavouras de café: grandes empresas de confecção, latifúndios e de beneficiamento de mármore e granito foram instaladas ali e constituíram-se sobre a mão-de-obra subvalorizada dessa população. Ao mesmo tempo, espalhou-se entre as comunidades a notícia de que Abel Santana, então proprietário de uma parte da Fazenda Monte Líbano, estava loteando e vendendo um pedaço de suas terras próximo à cidade a um preço razoável. Era um terreno bastante inclinado, e sem nenhuma infraestrutura. O acesso era feito por meio de trilhas em grotões e era delimitado, na parte baixa, pela Linha Vermelha, um ramal da Estrada de Ferro Leopoldina. Aos poucos, aquele terreno se tornou o bairro mais populoso da cidade, o lugar que recebeu a maior parte da população proveniente das comunidades negras rurais e veio a se tornar um quilombo urbano, o bairro Zumbi<sup>17</sup>.

### **O negro Zumbi<sup>18</sup>**

Os antigos moradores do Zumbi contam que ‘no tempo da escravidão’<sup>19</sup>, um homem nascido na África e feito escravo no Brasil buscava a sua liberdade escondendo-se em uma mata fechada da qual ainda hoje é possível notar algum vestígio na parte mais alta do bairro. Esse homem era visto apenas à noite, vagando à luz da lua, quando era também possí-

<sup>17</sup> A este respeito, aguardamos o importante trabalho histórico de Silvia Dias, *O Bairro Zumbi e sua comunidade quilombola urbana*, pesquisa de mestrado em andamento pelo Departamento de História da Universidade Federal do Espírito Santo.

<sup>18</sup> Parte do texto “Zumbi: um palco de resistência da população negra no sul do Espírito Santo” redigido em conjunto por Niercina Ferreira de Paula Silva (Izolina) e o autor para compor o “*Atlas das comunidades negras rurais e quilombolas no estado do Espírito Santo*” coordenado pela geógrafa Simone Raquel Batista Ferreira (2012).

<sup>19</sup> Esta é a fórmula para se iniciar um relato mítico no contexto jornalístico.

vel ver subir a fumaça da fogueira e do seu cachimbo. Mas todas as investidas dos carrascos que tentavam recapturá-lo, vasculhando a floresta, foram malogradas, pois ele sumia na escuridão da mata. A obstinação do homem expressava algo mais do que a sua liberdade como indivíduo: significava a luta do povo escravizado. A comunidade cedo o identificou com o herói do Quilombo de Palmares e foi assim que nomearam aquela região como Zumbi.

O imaginário da comunidade do Zumbi é repleto de histórias de resistência como esta. Reviver esse nome é mais do que pensar em um evento distante no tempo; é questionar os cativos aos quais a população negra é refém ainda nos dias de hoje.

O Zumbi é o maior bairro do Município de Cachoeiro de Itapemirim. Localizado a oeste da cidade, divide-se internamente em três regiões: Zumbi, Alto Zumbi e Eucalipto. O Zumbi foi fundado como um quilombo por negros que fugiram dos trabalhos forçados na Fazenda Monte Líbano e de outras propriedades escravocratas da região. Posteriormente, a comunidade quilombola passou a receber contingentes de populações de comunidades negras rurais que se disseminaram pelo Sul do Espírito Santo após a abolição da escravidão. Assim o Zumbi se tornou uma zona urbana que tem hoje uma das maiores densidades populacionais do município. Atualmente, o bairro é um polo de resistência da cultura de matriz africana no Brasil.

Dona Izolina chegou no Zumbi em 1972 com sua mãe. À época, era possível contar as casas que havia no bairro, sendo que a maioria delas se concentrava na parte mais baixa, próximas à Linha Vermelha. As duas, entretanto, escolheram a parte mais alta (hoje chamada de Alto Zumbi) para construir um lar e dar início a uma nova fase de suas vidas. A mãe de Dona Izolina tinha um altar em sua casa, onde fazia as suas orações e dava passagens aos seus guias. Nessa época, o Vovô Jacó e o Tio Francisco, dois pretos velhos de Izolina e Vovó Catarina, preta velha de sua mãe, já eram conhecidos pelos seus poderes de cura.

Quando ficou grávida do seu primeiro filho, o companheiro de Izolina pejeou para conseguir erguer a casa da família que se consumiria com o nascimento. Mas, com o filho já nascido, a casa ainda não tinha teto. Dona Izolina fez uma promessa para Nossa Senhora Aparecida: se eles conseguissem encontrar um jeito de cobrir aquela casa, ela rezaria uma ladainha para a santa no 12 de outubro, durante sete anos. Ao anoitecer daquele mesmo

dia, seu companheiro chegou em casa com o material para construção do telhado e alguns amigos para ajudar no trabalho.

Já nos primeiros anos, ela encontrou apoio dos parentes e dos vizinhos para cumprir sua promessa. Além da reza, todos os anos Izolina ofertava um café com bolo para as pessoas que a ajudavam com a litania; com o passar dos anos, ela foi obrigada a aumentar a quantidade do alimento. Logo o acontecimento ficou conhecido entre algumas casas de oração que já faziam parte da ‘corrente espiritual’ dela e de sua mãe. À medida que o número de pessoas ia aumentando, com ajuda principalmente daquelas que frequentavam o pequeno altar mantido por ela e por sua mãe, as oferendas se multiplicavam ano a ano. Ou os sete anos não foram suficientes para o pagamento ou, como acredita Dona Izolina, na marca dos sete anos ela percebeu que aquela promessa havia se tornado uma missão maior. A ladainha ganhou dimensão e tornou-se uma procissão pelo bairro com a imagem da santa e um encontro de jornadas de centros espíritas. Mesmo anunciando para todos que aquele ano, o sétimo, seria o último a rezar a ladainha, no ano seguinte mais pessoas apareciam para rezar e jornadas de centros de oração de toda a região começaram a vir ao Zumbi para a festa.

Com seu primeiro companheiro, Izolina teve três filhos, Toninho, Mazinho e Davi. Desde sempre, ela assumiu um papel central naquela família. Ao casar, se viu obrigada a sair da casa da sua mãe, mesmo que para construir sua casa ao lado. Como é muito comum não apenas no Zumbi, mas nas comunidades negras urbanas em geral ( cf. Stack 1979), ela assumiu a chefia da sua família e, junto a isso, tornou-se responsável por sua mãe e pelo pequeno ‘orador’<sup>20</sup> que as duas mantinham, o qual, a partir de então, comportou a ladainha e uma procissão de Nossa Senhora Aparecida. Não é por menos que a santa tem um caráter especial no Centro Menino Jesus e na vida de Dona Izolina. Esse momento, o marco inicial da ladainha que veio a se tornar, anos mais tarde, a festividade de referência do Zumbi dentro do circuito das jornadas espirituais, é também o momento em que Izolina torna-se referência na vida familiar e na espiritual, duas grandes responsabilidades que ela segue conduzindo com a ajuda da santa padroeira de seu centro.

Sistema majoritário no Zumbi e nas comunidades negras urbanas da região, o Centro Menino Jesus pode ser definido tanto pelo padrão de residências anexas quanto pela frequência de ‘agregados’ durante as refeições como uma ‘família extensa’, tal como define

---

<sup>20</sup> O altar central da casa de oração.

Carol Stack (1979)<sup>21</sup>. Se essa definição faz sentido para pensar a maior parte dos conjuntos domésticos do Zumbi, no caso daqueles que, além disso, são organizados em torno de uma casa de oração, é preciso sobrepor, à noção de família extensa, a de ‘comunidade de terreiro’. Uma das principais consequências disso é que, ao parentesco derivado das relações de ‘sangue’, justapõe-se o parentesco da ‘família de santo’. A ‘Irmandade de Menino Jesus’, portanto, compreende a família extensa de Izolina, basicamente as pessoas que residem no conjunto de casas do centro e os seus filhos e filhas de santo, sejam eles/elas desenvolvidos ou não no Centro Menino Jesus (CMJ). A casa de Mãe Izolina é frequentada diariamente por membros da irmandade, seja em dias de sessão ou não. É muito comum que eles venham visitá-la para pedir conselhos durante o dia, uma vez que as noites são geralmente devotadas aos seus guias.

Os compromissos estabelecidos entre os membros da irmandade são tão fortes quanto aqueles entre mãe e filhos. Digo mãe e filho não apenas por se tratar do caso específico do CMJ, mas porque é, digamos, estrutural a posição da mulher como chefe desses complexos domésticos. De um modo geral, pode-se afirmar que as relações entre mãe e filho (incluindo mães e filhos de santo, assim como as relações derivativas do ‘sangue’, ou seja, “como uma mãe” e “como um filho”) é muito mais estável que as demais. As relações conjugais, por seu turno, são muito pouco estáveis. É comum o homem permanecer em casa apenas durante os primeiros anos dos filhos do casal - e é sempre o homem quem sai de casa em uma eventual separação. Em suma, ‘família extensa’ e/ou ‘família de santo’ são unidades uxori-locais e matrilineares. Não por acaso, a maior parte das lideranças espirituais, principalmente nas comunidades negras urbanas, são mulheres.

Cito brevemente o caso de uma outra unidade doméstica inscrita no bojo da superposição de família extensa e família de santo: o Centro do Galo, a primeira casa de oração construída no Zumbi. Madrinha Lita, fundadora desse centro, trabalhava na corrente de Imaculada Conceição, uma corrente de cura em que os espíritos Calunga eram médicos que faziam ‘operações no invisível’. Além dessa corrente, ela também ‘batia’ para os pretos velhos, oferecia feijoada, dançava o caxambu. Seu companheiro, Manoelzinho de Santo, foi quem ‘virou’ para a linha de umbanda. Por isso, os trabalhos do Galo eram intercalados entre a corrente de umbanda e a corrente de Imaculada. Assim que chegaram na cidade de Cachoeiro, vindo do interior de Jerônimo Monteiro, Madrinha Lita e Manoelzinho

---

<sup>21</sup> “(...) a base da estrutura e cooperação familiar não é a família nuclear da classe média, mas um grupo extensivo de famílias ligadas na maioria das vezes por crianças; porém, também por casamentos e amizades que se aliam para cumprir as funções domésticas.” (Stack, 1979).

estabeleceram-se no alto do Zumbi. Tempos depois, o próprio Abel Santana, antigo proprietário das terras do Zumbi que, segundo os moradores mais antigos, chegou a frequentar os trabalhos do Galo, ofereceu um terreno na parte mais baixa do bairro, onde o centro está instalado até hoje.

Junto ao centro, em um espaço contíguo, há outras construções, todas com mais de uma laje. Em uma delas vive Dona Marlene, uma das médiuns mais antigas e importantes do Galo; em outra casa, vive Dona Leni, filha de Madrinha Lita, que assumiu a chefia do terreiro após o falecimento de sua mãe em 1986. Embora as casas façam parte do mesmo conjunto, cada uma delas é uma construção autônoma. Por outro lado, com exceção de Dona Leni e Dona Marlene, há uma grande rotatividade entre os habitantes das demais casas. As construções são constantemente reformadas para abrigar novos núcleos familiares quando crianças estão a caminho. Como se trata de uma comunidade de terreiro, além de abrigar filhos ‘de sangue’, o complexo pode também conter, em suas casas, núcleos familiares de filhos de santo. Caso bastante significativo é o de Rogério, que não vive dentro do conjunto habitacional do Galo, mas bastante próximo. Ele é ‘filho de sangue’ de Dona Marlene e ‘filho de santo’ de Dona Leni. Rogério é mestre da Folia de Reis Estrela do Mar, cuja sede é o Centro do Galo, de modo que a bandeira da folia faz parte do orador da casa de oração. Tanto em suas obrigações familiares quanto espirituais – o mestre de folia pode ser considerado como uma liderança espiritual, embora não no mesmo patamar de uma zeladora: Rogério segue orientações das suas duas mães que, na prática, não dividem com ele os assuntos familiares ou espirituais, mas atuam juntas nos dois domínios da vida. Em suma, Rogério não diz ter uma mãe de sangue e uma mãe de santo, mas, simplesmente, duas mães.

De modo distinto das famílias urbanas de classes mais elevadas, os filhos não são projetos de uma relação estável, mas, ao contrário, são eles que trazem uma estabilidade temporária ao casal. É essa inversão que devemos considerar diante do elevado índice de natalidade das comunidades negras urbanas ao invés de utilizar modelos explicativos etnocêntricos tais como “falta de instrução” (Stack, 1979: 155). Por outro lado, as relações mais estáveis entre mãe e filhos são evidenciadas pelas transformações das residências. Com o crescimento dos filhos, Dona Izolina construiu casas anexas à sua, na medida em que seu rendimento de profissional de limpeza da prefeitura – parte do tempo em um cemitério, outra parte nas vias públicas – permitia. Hoje, o complexo do Centro Menino Jesus compreende dois blocos com cinco lajes ao todo. Por se tratar de uma região muito íngreme,

quase no cume de um dos morros que compreendem a região central do Zumbi, ali a maioria dos sobrados têm uma parede encostada no talude. Para se construir naquela região, é preciso cavar o barranco para criar um terraço, o que resulta em uma encosta reta.

O CMJ fica abaixo da linha da rua. Atrás do portão principal, utilizado para sair da rua e entrar no complexo, há uma escadaria que divide os dois blocos, até a parte mais baixa. Em um lado do portão há um muro e, do outro, uma garagem onde fica a *kombi* branca, o principal meio de transporte das jornadas que o centro realiza quase todas as semanas. Atrás do muro, há um terraço e, dentro dele, o cruzeiro de Menino Jesus. Abaixo da laje do cruzeiro ficam a cozinha comunitária e o refeitório, erigidos, em parte, sobre o teto da ‘casa de oração’, que é dividida em dois recintos que surgiram em momentos distintos. Primeiro veio a metade que foi construída sobre a terra, onde está o orador de Nossa Senhora Aparecida, depois, a que surgiu de uma laje, onde fica o cruzeiro de São Sebastião. Abaixo dessa laje há um casebre, onde hoje vive Toninho, filho mais velho de Dona Izolina. No mesmo nível, mas do outro lado da escadaria, há três cômodos, os primeiros construídos por Izolina e sua mãe. Um deles abrigou o orador, sobre o qual foram rezadas as primeiras ladainhas para a padroeira da casa e onde hoje vive Sinara, filha de Toninho, e os seus filhos. Antes mesmo desse cômodo existir, o orador ficava em um dos dois primeiros cômodos do casebre. Ainda é possível notar a estrutura do altar desse santuário particular no interior do que seria a sala da primeira residência da zeladora. Acima deles, há dois andares utilizados apenas para moradia. Num deles vivem, periodicamente, Cleiton, Clérissom e Totonho; noutro, Dona Izolina e Jorge. É na casa da matriarca, invariavelmente, que todos se reúnem para comer.

Essa configuração é bastante fugidia. Tal como o espaço sagrado do centro de oração, as residências se rearranjam o tempo todo. Tomemos o caso de Sinara. Em 2010, aos dezesseis anos, ela ficou grávida do seu primeiro filho, Eric, e foi morar com o companheiro na casa abaixo do centro. Ali viveram cerca de dois anos juntos. Após esse período, mudaram-se para um bairro distante. Mas logo após ficar grávida do seu segundo filho, Sinara voltou para o CMJ. Agora ela vive com os seus filhos no primeiro cômodo construído exclusivamente para abrigar o orador do centro. Em outros momentos, ali viveram filhos de santo de Mãe Izolina. A Irmandade de Menino Jesus é um bocado espalhada. Algumas filhas de santo moram do outro lado da cidade e enfrentam duas conduções para chegar ao CMJ. Outras, moram em outra parte do Zumbi – independente da distância, todas frequentam quase diariamente o centro. Outras tantas vivem em casas quase contíguas ao CMJ.

Esse é o caso de Dona Graça, uma das primeiras filhas de santo da zeladora e cavalo de Vovó Catarina, preta velha que foi guia de frente da mãe de Izolina.

## 2. Graça

Graça nasceu no distrito de Santa Maria do Rio Pardo e logo se mudou para Monforte Frio, ambos distritos do município de Muniz Freire. Como a maioria dos moradores do Zumbi, Graça e seus pais “rodavam o mundo” em busca de melhores condições de trabalho na terra, pois eram meeiros, e essa *roda* girava ao sabor dos contratos com os donos da terra. O desenvolvimento espiritual de Graça veio tardiamente. Há duas tendências para a iniciação no mundo esotérico-umbandista. Uma delas acontece com a criança aos sete anos de idade, sendo essa a idade normal para a iniciação e o desenvolvimento (tempo que o médium leva, cerca de cinco ou seis anos, para ‘firmar’ com o santo). Isto ocorre, geralmente, com as crianças que frequentam, desde cedo, os centros espíritas, caso em que os guias oferecem pequenos sinais para os adultos perceberem que aquele/a pequeno/a foi escolhido/a para a missão da mediunidade. Outra tendência é o chamado de um médium ou uma média que já passou da idade normal. Nesse caso, os guias enviam sinais mais contundentes, quase sempre como enfermidades ou problemas ‘da vida’, como o desemprego, divórcio etc.; e a única forma de resolver tais problemas é dar a cabeça ao guia para restabelecer o fluxo da vida. No caso de Graça, o chamado dos guias veio por meio de uma desordem dessa natureza, já na idade adulta.

Quando criança Graça não frequentava centros espíritas. Sua mãe era católica. A relação mais próxima que teve com alguém que frequentava o espiritismo era com o irmão do seu pai. Seu falecido Tio João bulia com espiritismo, de modo que seu pai tinha mais contato com esse mundo. Mas Graça dizia não acreditar em nada daquilo, ainda que ela sentisse o poder dos guias, senão por bem, ao menos pelo medo: “Aquilo me fazia mal, eu falava, ‘Cruz credo, avemaria, desconjuro’, eu saía de perto daquilo, se eu entrava, eu não ficava muito tempo porque eu tinha medo.”

Graça se casou e foi viver no estado do Rio de Janeiro, onde nasceu o seu primeiro filho. Certo dia, devido a problemas conjugais, Graça pegou seu filho nos braços e, sem tostão, viajou para Cachoeiro. Seus pais haviam mudado para o Zumbi logo após a ida de Graça para o Rio.

Quando foi um belo dia o velho deu sorte. Na época, ele ganhou um carro *caravan* de quatro portas, no jogo. E esse carro, em vez de vir o carro, veio o dinheiro. Naquela época era muito dinheiro, que dava pra ele comprar um sítio na roça e nós trabalhar pra nós mesmos, deixar de ser meeiro, entendeu? Mas aí, minha mãe já cansada de pelear na roça, e ele também, quiseram vir pra cidade.

Pouco tempo depois, o pai de Graça perdeu todo o dinheiro que ainda tinha nos bares. Ele adoeceu. Foi internado. Durante todo o processo, a mãe passou a frequentar o centro espírita, “Ela já tinha enfiado sem ver; mas era a sina dela também”. Quando Graça chegou ao Zumbi, sua mãe a convidou para participar de uma sessão espírita no centro do Bola, irmão de Mãe Izolina. Com tudo o que havia passado e sobretudo pela condição de mãe solteira e viver “de favor” com sua mãe, Graça via sua vida desmoronar. Por isso ela procurou “recurso espiritual”. Não foi com o Bola, entretanto, que Graça conseguiu melhorar de vida. No dia que entrou pela primeira vez no centro do Bola, a mãe de Graça a aconselhou a conversar com os vovôs de Dona Izolina:

‘Gracinha, ó lá, você tá vendo aquele velho lá, ó? Aquela ali é irmã do Bola, aqueles velhos ali são bons pra caramba. Chega perto deles e conversa com eles’, falei assim pra ela, as minhas pernas tremiam que eu não saia do lugar, ‘Ah, não vou não, mãe’, eu falei assim, ‘Vai a senhora, conversa com ele pra mim’, aí ela foi. Era o Tio Pedro. Ele falou assim com ela, ‘Fala pra sua filha pra me procurar na casa do meu cavalo segunda feira, seis horas da tarde’. Aquela época isso aqui era colônia puro, entendeu? Isso aqui era colônia puro, nós chegava ali por uma trilha que tinha ali, ó, naquela última casa ali, tinha uma trilha ali que saia lá na casa da Izolina. Outra hora eu enfiava aqui, que tinha uma trilha aqui, eu enfiava aqui e também vazava na casa da Izolina.

No horário marcado, após subir a picada dentro do mato duro e cortante do colônia, Graça estava na casa de Mãe Izolina para conversar com o Tio Pedro, o ‘guia de frente’ da zeladora. Clérisson, hoje com vinte e oito anos, ainda não tinha completado um ano de idade. A partir disso, Graça não parou mais de frequentar a casa de Izolina. Tempos depois Graça conseguiu um terreno, com a ajuda do pai dos seus outros dois filhos. Esse terreno fica há poucos metros da casa de Izolina e foi ela mesmo quem escolheu, para desgosto do marido, que não concordava com o espiritismo. Graça considera que muitos dos problemas que lhe aconteceram são de ordem espiritual, causados por sua própria conduta, mas também por ‘trabalho’ de outros. Estar no CMJ lhe traz equilíbrio na vida espiritual:

Depois que eu entrei aqui, eu criei os meus filhos sem bater em porta de hospital, você acredita nisso? Eu nunca fui no posto de saúde marcar uma consulta, pela minha fé. Eu

nunca fui parar dentro de hospital por filho meu. Eu não vivo em porta de posto, graças a Deus, eu sou uma pessoa que os meus guias, primeiro é Deus, depois é eles. Eu senti assim que eu estou com algum problema, com alguma coisa que eu dependo de remédio, antes de eu fazer qualquer coisa eu subo lá e vou conversar com o Vovô Jacó. Aí, se for um ‘mau-influído’ ele faz uma ‘radiação’, aquele mal vem, passa e vai-se embora. Eu estava com uma dor ‘discadeira’, isso aqui meu doía tudinho, mas isso doía que eu estava com dificuldade de poder trabalhar. Tomava remédio, a dor passava. Quando o efeito do remédio, passava um bocado, quando o efeito do remédio acabava a dor voltava. Eu achei que eu até estava com problema de pulmão. Pensei, pensei, pensei, falei, ‘É, esse negócio não tá certo não’. Subi, acho que foi num dia 27. Cheguei na frente daquele cruzeiro ali, fiz meus pedidos, ‘passei’ a Vovó Catarina, Vovó Catarina veio, bebeu, fumou e quando ela levantou, ela levantou em radiação e ela panchou aquele mau e foi despachando, e até hoje, a dor sumiu. Por conta de que? Porque aquele ‘mal’ não era meu, entendeu? Porque foi uma coisa que chegou aqui e encostou no meu corpo que fez eu ficar daquele jeito. E dizem que o mau-influído, diz a Claudia, veio falando que ele estava na minha vida há muito tempo, que ele não queria que eu trabalhasse, não queria me ver trabalhando. Tudo isso acontece com a gente, entendeu? É desse jeito, ó aí, estou boa.

Ainda no Bola, Graça entrou em desenvolvimento mediúnico (“O Bola me jogou pra desenvolvimento.”). Ele dizia que seus guias de frente eram das correntes dos mineiros e do povo de rua. Mas após sua entrada no CMJ, ela redescobriu a sua corrente espiritual.

Aí quando eu bati ali na Izolina, que os guias dela, radiando, radiando, radiando, eu tive um sonho. Tive um sonho com uma Preta Velha, ela veio trazendo o nome dela, e um caboclo, ela trouxe o nome dela pra mim e ele trouxe o nome dele pra mim. Era Vovó Catarina das Angolas e o caboclo era, era não, ele é, Caboclo Ramos das Matas. Eu cheguei aqui, falei pro vovô e falei com a Mariazinha [pomba-gira], ela virou assim, ‘É, menina, o homem lá em cima falou que era mineiro e povo de rua de frente, pois é esses dois guias de luz que vem trabalhar com você. Firma o seu pensamento’. Porque ali não tem esse negócio de ficar pegando na mão dos outros, rodando para desenvolver não, ali as correntes vêm trazendo a influência. E foi assim que tudo começou, quando eu vi, Vovó Catarina me jogou um influído, me panchou de frente, veio o Caboclo Ramos e depois veio vindo o resto, assim. Que eu me lembro, nunca dei trabalho, médium nenhum ali deu trabalho para desenvolver, médium da Izolina, não.

Vovó Catarina, que em companhia do Caboclo Ramos das Matas governa a ‘cabeça’ de Graça, também era a ‘guia de frente’ de Dona Maria, mãe de Izolina. Quando se manifestava na anciã, Vovó Catarina era a chefe do centro. Hoje, o guia condutor de todas as correntes é o Vovô Jacó, guia de frente de Mãe Izolina, depois que Tio Pedro deixou de aparecer nos trabalhos de modo frequente. Algumas pessoas dizem que um mesmo guia pode ‘descer’ em sete cavalos diferentes de modo simultâneo; mas também pode acontecer de um guia não ter terminado a sua missão quando seu cavalo desencarna. Graça analisa dessa forma sua relação com o guia de sua avó de santo. Em muitos casos, a herança de

guias reforça os laços do parentesco de santo. No entanto, Vovó Catarina, encarnada em Graça, não tem a mesma posição que tinha com Dona Maria.

Uma desordem e, conseqüentemente, um malefício são causados por uma interrupção no fluxo das entidades espirituais entre os mundos visível e invisível. O médium recebe um dom, mas esse dom não é uma escolha; ele é obrigado a manter o compromisso da missão que é, em última instância, uma parceria com os guias. Talvez pelo duplo aspecto do dom, os médiuns referem-se à missão como uma ‘cruz’ que deve ser ‘carregada’ no decorrer da vida e que, por vezes, é herdada.

### **3. São Pedro De Anutiba**

O nome de Manoel Gonçalves está registrado na ata de fundação do Centro Menino Jesus como o vice-presidente. Nascido no estado de Minas Gerais, seu Manoel chegou, aos dois anos de idade, na Paratinha do Jorcelino, no município de Ibitirama (ES). Seu tio era rezador, mas cuidava apenas de um pequeno altar. Como meeiros, era muito difícil conseguirem se estabelecer por muito tempo em algum lugar. Viajavam sempre juntos Seu Manoel, seu tio, uma tia e sua mãe. Da Pratinha, ainda ‘jornalaram’ por outros caminhos, como Alto Estrela do Norte, distrito de Castelo e depois por uma fazenda na região do Caparaó (ES-MG). Por fim, seu tio conseguiu erguer um centro no interior de Iúna, o Centro da Santíssima Trindade. Ali Seu Manoel viveu sete anos, até o falecimento do tio. Nesse momento, em função de desavenças com a tia pela chefia do centro, Manoel e sua mãe foram para o patrimônio do centro de São Pedro de Anutiba, no Córrego das Pedras.

Note-se que os deslocamentos, tão presentes nas trajetórias biográficas dos jornalheiros, tinham como ponto de saída e de chegada, os ‘patrimônios’, isto é, pequenas comunidades negras rurais centralizadas – não apenas territorialmente – por uma casa de oração. Os patrimônios geralmente relacionavam-se com uma fazenda, com a qual estabeleciam contratos de ‘meia’. Em alguns casos, os patrimônios são terras doadas pelo fazendeiro, mas, sendo suficientes não mais do que para erguer as residências, obriga a população negra a alimentar o sistema da meia com os proprietários da terra.

São Pedro de Anutiba ou Córrego das Pedras é um desses patrimônios. Atualmente vivem, nas três residências restantes, o senhor Valdivino, sua irmã, ambos com mais de noventa anos de idade, e Neuza, a atual diretora. Mas até duas décadas atrás, havia muitas famílias vivendo ali. Com a intensificação do êxodo rural na segunda metade do século

XX, quase todos os moradores de São Pedro migraram para as cidades próximas (Alegre, Muniz Freire, Muqui, Jerônimo Monteiro, Cachoeiro de Itapemirim). Alguns ficaram no próprio distrito de Anutiba, um pequeno perímetro urbano distante alguns quilômetros do patrimônio. Embora a população tenha evadido, o centro continua a reunir sua irmandade aos domingos, ainda que seus membros tenham que viajar dezenas ou centenas de quilômetros para isso.

Aos cinco anos de idade, com a jornada do Centro da Pratinha, Seu Manoel foi pela primeira vez a São Pedro de Anutiba. Voltaria muitas outras vezes, não apenas nas jornadas que celebravam a data de São Pedro, mas em outros momentos, junto com sua família. Aos dezesseis anos, Seu Manoel e sua mãe chegaram ao patrimônio e por ali viveram alguns anos. Antes da chegada, contudo, eles passaram uma pequena temporada em uma comunidade cujo diretor do centro era um conhecido Antônio Marculano. Vale notar que o motivo do deslocamento, dali para São Pedro, deu-se pelo o tipo de trabalho, ou seja, a ‘doutrina’ do centro. Nas palavras de Seu Manoel:

Mas aí, quando ele [o tio] morreu, eu mais a tia, nós não combinávamos muito, ela queria que eu assumisse a responsabilidade do centro, mas ela fez um papel comigo que eu não gostei... Aí larguei para lá, abandonei. Aí passei pelo Seu Antônio Marculano, passei uma temporadazinha com ele lá, não gostei, achei que já estava ficando meio pesado pra mim e aí eu falei assim, ‘Ah, eu vou caminhar mais à frente’. Aí vim parar em Anutiba.

Esta fase da trajetória de Seu Manoel demonstra que, além da ‘terra de trabalho’, os deslocamentos das famílias entre os patrimônios tinham também como determinantes as ‘doutrinas’ dos centros de oração e, por extensão, da irmandade daquelas comunidades. O centro da Pratinha e o de São Pedro de Anutiba são firmemente regidos pela doutrina do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento – ou melhor, daquilo que se tornou nesta região o processo de recomposição desta doutrina. Já o centro do Seu Antônio Marculano estava mais deslocado para o eixo da doutrina umbandista. Ao chegar em Cachoeiro de Itapemirim, em 1975, três anos após a trágica morte de Nestorina<sup>22</sup>, a zeladora do centro de

---

<sup>22</sup> Nestorina faleceu em um acidente misterioso ao retornar de uma viagem com a jornada do centro de São Pedro. Ao retornar da missão, o veículo que os transportava perdeu a direção e colidiu com um poste. A zeladora faleceu naquele mesmo instante ao sofrer um traumatismo craniano. Ninguém mais se feriu. Quando relatam este acidente, os membros da irmandade de São Pedro alegam que Nestorina, que até instantes antes da viagem não seguiria com a jornada, decidiu ir ao sentir a presença de uma força estranha no grupo e, para defender a sua irmandade, tomou para si todo o peso daquela força, resultando em sua morte. Este mecanismo de ‘transferência’ de malefício é discutido no caso do acidente de Clérison e Dona Izolina, ainda nesse capítulo.

Simão Pedro, Seu Manoel buscou alguns centros para se estabelecer espiritual e socialmente e acabou encontrando o Centro Menino Jesus, de Dona Izolina, que também havia passado alguns anos da sua vida no patrimônio de São Pedro de Anutiba, tendo igualmente se desenvolvido na doutrina de Dona Nestorina.

O Centro de Simão Pedro foi erguido naquela localidade em 1952. Antes disso, era edificado (uma casa de sapê) em outra localidade, chamada Boqueirão das Laranjeiras, onde é possível que tenha existido a comunidade de origem de São Pedro. Seu Valdivino e sua família saíram de Itaicí e chegaram bem no início desse povoamento, na década de 1950. Como eles, outras famílias se estabeleceram no patrimônio de Simão Pedro após a chegada de Nestorina e os demais membros da irmandade – Dona Izolina e sua família, por exemplo, fazendo o mesmo trajeto de Valdivino, de Itaicí para esse patrimônio, todavia mais tarde. Seu Valdivino reconhece que, da mesma forma que um patrimônio necessariamente se reconfigura em um deslocamento como esse, a doutrina do centro, com a recomposição da irmandade, é alterada.

Por outro lado, todos os diretores do centro afirmam a continuidade da doutrina da fundadora, o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP). Junto à diversidade do modo de rezar de cada casa de oração que visita o centro em jornada e dos novos membros que evadem de outras casas de oração, busca-se uma uniformidade normativa por meio de um ideal de pureza dessa doutrina, que sabem ser impossível. Esta pureza, no entanto, é decorrente de sua relação dialética com doutrina umbandista. Ao determinarem que as práticas da umbanda estão “do outro lado” (que em si mesmas são tão heterogêneas e mutantes) e são fixas (de modo que existe um quadro de práticas que se identifica como estando do lado do mal), criam-se bases, como forma de reação de uma ação, para a narrativa da pureza<sup>23</sup>. Assim afirma o presidente, Sebastião, filho de um dos membros que vieram com Nestorina do Boqueirão das Laranjeiras antes de chegarem a Simão Pedro:

Eu tenho cinquenta e dois anos. Aqui nunca entrou uma vela vermelha, aqui nunca entrou uma vela preta, aqui não usa cachaça. Aqui, se chegar uma pessoa aqui pra pedir assim, ‘Eu quero que você faz um casamento meu com fulana, eu trago o nome dela...’ Aqui não. Aqui nós pedimos a deus para o bem de todos. Não pra pedir o mal de alguém, fazer casa-

---

<sup>23</sup> É importante não perder de vista que estes ‘eixos’ normativos, a doutrina umbandista e a doutrina esotérica, abstrações utilizadas para classificar a doutrina de uma casa em um *continuum*, relacionam-se o tempo todo, tanto dentro dos próprios centro espíritas, quanto nos encontros de jornadas nas festividades da rede esotérico-umbandista.

mento, porque isso aí não vai valer nada, não vai valer nada para as pessoas. Então, a direção daqui, e ela já se foi, ela deixou isso aqui bem esclarecido para nós.

Muito pouco sabemos hoje sobre o processo sincrético que trouxe o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento para os quadros da religiosidade quilombola do Vale do Itapemirim. Fundada em São Paulo em 1908 pelo imigrante português Antônio Olívio Rodrigues (1879 – 1943) tratava-se de uma “(...) fusão característica do ocultismo e do esoterismo do século XIX e início do século XX, no caso brasileiro, marcada pelo espiritismo kardecista e pela noção de mediunidade” (Silva, 2006: 230). Dona Antônia, moradora do Zumbi, média e zeladora de uma casa de oração em Monte Alegre, foi a única praticante desta variante regional do Círculo Esotérico – embora ela mesma receba todas as entidades da umbanda – que disse ter participado de uma “escola de doutrina”, em que um mestre de São Paulo vinha “dar instrução” uma vez por mês. O que sabemos é que esta doutrina foi incorporada simultaneamente ao sistema de conexões entre comunidades da rede esotérico-umbandista e aos ideais de pureza no interior desse sistema.

No primeiro caso, pensemos na noção de *comunhão do pensamento*. Segundo os praticantes desta doutrina – na rede esotérico-umbandista do Vale do Itapemirim – uma das práticas que postula a diferença do CECP em relação à doutrina umbandista é a ‘concentração’, que é, de fato, a principal prática desta doutrina teosófica, e no que ela se distingue também da religião kardecista. Por meio da concentração, os praticantes podem se comunicar por telepatia uns com os outros e, mais do que isso, entrar em sintonia uns com os outros. Na primeira metade do século XX, o Círculo Esotérico rapidamente se espalhou pelo território nacional tanto nas capitais quanto em localidades interioranas. Em depoimento pessoal, José Jorge de Carvalho (1992) descreve a descoberta de que seu bisavô participou do Círculo Esotérico no interior de Minas Gerais e que o próprio autor assistiu a uma sessão da doutrina na Zona do Vale do Rio Doce (região, aliás, quase contígua à Zona do Vale do Itapemirim). Outro caso intrigante, em um contexto bastante distante regionalmente, mas próximo em outros aspectos, é o do papel do Círculo Esotérico na formação do Santo Daime, tendo sido o próprio Mestre Irineu filiado ao CECP (Oliveira, 2011: 173).

A prática da concentração no CECP deriva das formulações teosóficas, em especial de Helena P. Blavatsky (1831-1891), sobre o magnetismo animal como uma forma de conexão entre seres humanos, paralelamente ao magnetismo natural, que seriam manifestações do *Kundalinî zakti*, a “força vital”, bem como da ciência ocultista, que estudava “(...) o desenvolvimento dos poderes ‘psíquicos’ dos homens, latentes da alma humana” (Silva,

op.cit.). Por meio da prática da concentração, os criadores do CECP propunham criar uma “(...) cadeia mental ininterrupta que produza ondas irradiadoras de pensamentos de paz e harmonia entre os homens” (: 228). A própria noção de Deus, na doutrina teosófico-ocultista-espiritualista do CECP, passa por uma abordagem mística, sendo traduzido como “Energia Criadora”, “Mente Universal”, na medida em que o ‘pensamento’ “(...) seria a forma perfeita de conexão com Deus, a Grande Mente Universal que está dentro, interna, latente, ao contrário da mente mortal, intelectual, externa e falsa” (Ibidem: 229). A partir disso são pensados os *tatwas* do Círculo Esotérico, isto é, os centros materiais de irradiação mental. No entanto, como especificidade da variante do Círculo Esotérico na rede de jornalheiros, “comungar o pensamento” é um atributo de médiuns e médias que têm suas “cabeças abertas” para as entidades espirituais. Assim, o dom da mediunidade, esta abertura – que é também o dom de sentir e de fazer parte de uma corrente espiritual – é parte fundamental da experiência esotérica da concentração. É a concentração ou comunhão do pensamento que irradia os fluidos magnéticos subjetivos por uma rede de adeptos, formando, assim, uma comunidade cósmica. No seio dessa comunidade, as pessoas entram em sintonia por obra de mensageiros espirituais<sup>24</sup>. Nos trabalhos de cura, como afirma Dona Antônia:

Os mensageiros vêm falar com você, você é para falar para outra pessoa. Se tem uma pessoa que está muito doente, que tá precisando, naquela firmeza que você tá ali na mesa, eles vêm e falam para você, você sente eles te contando e falando o que é que é. Aí você, a gente já sabe o que que a pessoa vai ter, o que é que não tem (...) E a comunhão do pensamento, você vê tudo, o que a pessoa tem e o que a pessoa não tem e se tem cura ou se não tem.

Já a segunda parte do argumento, que repousa sobre a acomodação desta doutrina aos ideais de pureza, parto da tese de que haveria, antes de todo o processo conhecido como “codificação religiosa da Umbanda”, em especial com referência à certificação das Federações umbandistas, uma multiplicidade de cultos locais centrados nas correntes de pretos velhos e de caboclos – como prova a tradição ainda muito forte entre os médiuns mais antigos de manter altares privados, onde dão passagem aos seus guias – e que, autônomos, esses cultos teriam ‘modos de trabalho’ (‘ritmo’, ‘doutrina’, ‘corrente’; nesse contexto, si-

---

<sup>24</sup> No próximo capítulo será possível entender porque a prática da comunhão do pensamento possui um forte apelo na manutenção da ‘corrente espiritual’, tendo em vista que a possibilidade de ligação de fluxos espirituais depende da capacidade dos jornalheiros de se fazer viajar para além de si mesmos.

nônimos) independentes em cada comunidade. É certo que já nesta época o sistema de conexões por jornadas fazia parte da religiosidade desta região, como não deixa dúvidas os depoimentos dos jornaleiros mais antigos, como o Mestre Moisés, que definem a própria existência como um devir jornaleiro<sup>25</sup>. Isto significa que, desde antes do período de normatização da religião umbandista (agora englobando as mais diversas doutrinas entre CECP e Umbanda), os diferentes ‘ritmos’ mantinham entre si uma lógica de diferenciação e aproximação, um processo contínuo que de certa forma se manteve após a chegada das denominações umbanda e CECP. A partir desse momento, quando as duas doutrinas, CECP e Umbanda, chegaram à região, junto ao processo de certificação/federalização, houve um movimento de aglutinação de pequenas irmandades em unidades maiores, concomitantemente à aproximação a uma ou outra entre estas duas tendências doutrinárias.

Obviamente, seria ingenuidade acreditar que todo o processo se resumiria a esse esboço histórico. Minha intenção aqui é apenas buscar tendências que de certa forma possam ser observadas nas práticas atuais da rede esotérico-umbandista. Uma delas diz respeito à polarização regional dos centros umbandistas nas cidades e dos esotéricos nas zonas rurais. No entanto, há sérias exceções, como é o caso do Centro Espírita São Jorge, zelado por Mãe Maria Laurinda no Quilombo de Monte Alegre, situado na zona rural de Cachoeiro, cuja orientação é mais próxima da doutrina umbandista. Estas exceções, antes de “confirmar a regra”, nos colocam o encargo de buscar alternativas sem, contudo, excluir as tendências anteriores.

Penso que esta polarização é uma consequência do processo de racionalização da Umbanda que acontecia no Rio de Janeiro em meados do século XX e que rapidamente chegou ao Espírito Santo por meio das federações e associações umbandistas. Segundo Oliveira (2009), o processo de legitimação e de institucionalização da Umbanda – cujo marco é a criação da Federação Espírita de Umbanda em 1939, seguida à realização do I Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda em 1941, como resposta à criminalização e à crescente repressão policial aos terreiros “(...) que se intensificara em meados de 1937 com a criação da Seção de Tóxicos e Mistificações nas chefaturas de polícia” (idem: 61) – “(...) passava pela construção de uma identidade que ao mesmo tempo estivesse mais próxima do caráter ‘científico’ da religião kardecista e o mais distante possível das práticas religiosas de matriz africana” (ibidem: 63). É preciso lembrar que o processo de codificação da Umbanda, originário do Rio de Janeiro, então Distrito Federal, fazia parte de uma estraté-

---

<sup>25</sup> Esse tópico será discutido no Capítulo Dois. Ver depoimento do Mestre Moisés a partir da página 146.

gia de sobrevivência de cultos heterogêneos vistos como retrógrados na perspectiva modernista do Estado Novo; tratava-se, portanto, de um fenômeno essencialmente urbano. Todavia, para se legitimar como um novo campo religioso era preciso reunir a maior parte dos cultos de matriz africana ao quadro desta nova religião – o que envolvia também o acúmulo de capital simbólico nas Federações<sup>26</sup>. É nesse sentido que podemos entender o processo de federalização não apenas no contexto urbano do Espírito Santo, mas também nos ‘patrimônios’ das comunidades negras rurais do interior do estado.

Na região do Itapemirim, o estabelecimento da doutrina se desdobrou em duas tendências, as quais se multiplicaram, por sua vez, em inúmeros ‘ritmos’ que refletem o modo singular como cada comunidade manipulou o processo de legitimação do campo religioso umbandista. Note-se também que a nova doutrina pautada pela codificação acompanhou a adoção de um discurso evolucionista (Oliveira, 2009: 61) em que as práticas religiosas afeitas à tradição africana eram vistas como atrasadas. Ocorre que o processo descrito acima buscava justamente instituir *uma* doutrina para sistematizar – no compasso modernista da democracia racial e da miscigenação – cultos heterogêneos. Como resultado, as casas de oração que se identificam atualmente como pertencentes ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento aderiram mais abertamente aos preceitos kardecistas – ao mesmo tempo contra a ‘magia negra’, que elas ligam às ‘correntes africanas’ ou ‘correntes umbandistas’; outras casas não abriram mão das correntes africanas e resistiram ao *branqueamento* dos seus rituais; outras, por fim, reuniram as duas tendências dividindo-as segundo alguns parâmetros internos às próprias casas.

Porém, mais importante do que classificar estas casas entre as duas tendências é perceber que em cada uma delas todos ou quase todos os elementos em jogo (cultos ancestrais de pretos velhos e caboclos, umbanda, kardecismo e esoterismo) se fazem presentes de alguma maneira e foram plasmados nas mais distintas configurações. Lanço mão a partir de agora do caso do Centro de Simão Pedro de Anutiba, centro que é visto por toda a coletividade da rede esotérico-umbandista como um dos mais representativos da doutrina do CECP da rede de jornalheiros.

As ‘rezas’ acontecem aos domingos – alguns cultos mais pontuais podem ocorrer em outros dias da semana, mas é no domingo que toda a irmandade se reúne. As primeiras pessoas chegam cedo, antes mesmo do horário marcado para o início da sessão, às 10h.

---

<sup>26</sup> Como mostra Diana Brown (1985), simultaneamente à padronização dos rituais umbandistas, muitas federações surgiram para disputar este novo campo.

Algumas conversam entre si, outras dirigem-se para um dos cruzeiros do centro e, com vela à mão, fazem seus pedidos. No total, são cinco cruzeiros: um no orador, um do outro lado de um terreiro que fica em frente à porta do centro, um à direita (o cruzeiro de São Sebastião, que é coberto por um telhado de zinco) outro à esquerda (o cruzeiro de São Pedro, ao lado do qual está fincado o mastro de São Pedro). Os quatro cruzeiros, entre si, formam uma cruz. Há uma outra cruz um pouco mais distante, o Cruzeiro de Santa Terezi-  
nha, localizada em frente a uma fonte de água com poderes de cura e que dizem pertencer à mesma santa.

Conta-se, entre os membros da irmandade, que até trinta ou quarenta anos atrás, um fio de arame conectava a fonte ao santuário. De tempos em tempos, esse fio vibrava de um modo particular. Era um sinal do ‘invisível’, o anúncio de que dali a nove dias chegaria um ‘louco’ para receber o tratamento no centro. Em toda a região havia apenas dois lugares onde pessoas que apresentam alguma desordem mental poderiam receber tratamento. Um desses lugares era o centro Simão Pedro; o outro era o Centro da Pratinha, no distrito de Iúna. A partir desse sinal – a vibração no fio –, a zeladora do centro selecionava os médiuns que estavam em dia com os seus compromissos para que entrassem em oração no centro. Os médiuns ficavam enclausurados no centro durante nove dias, rezando dia e noite, alimentando-se apenas de café e angu. No nono dia o paciente chegava e recebia a sua primeira oração. Em seguida era confinado, junto aos demais pacientes, nos cômodos do primeiro piso do centro.

Em dias de trabalho, Nestorina usava, invariavelmente, um vestido e um lenço que lhe cobria a cabeça, tudo no branco mais alvo possível. Nesses dias solenes, ela não comia nada, apenas bebia um gole de café e aguardava, em silêncio, o início da reza. Sua expressão se transformava e ganhava uma aura especial. “Era como ver nela não a Nestorina dos dias comuns, mas os próprios espíritos através daquele corpo e daquela face”, lembrou Calceir, filho de Valdivino. Nestorina usava carregar consigo uma varinha vermelha, com a qual, em um simples toque, queimava os meninos traquinas. Ela sabia de tudo o que acontecia com a vida dos seus médiuns: se algum deles não cumpria as suas obrigações e preceitos antes dos trabalhos, ela ‘alertava’ a pessoa e pedia que se retirasse. Ela ‘via’ sem estar presente. Calceir testemunhou algumas dessas visões. Certa vez, ela denunciou o ‘bumbeiro’ da banda de música dizendo que momentos antes de chegar no centro ele havia parado em um botequim e tomado uma dose de pinga escondido. Ao vê-la contar os detalhes, o bumbeiro apenas confirmou, abaixou a cabeça e se retirou do santuário. Em outra ocasião, um

dos seus médiuns se meteu em uma confusão e, jurado de morte, precisou fugir de Anutiba. Dias depois, Nestorina exigiu que ele comparecesse ao trabalho e ele simplesmente disse que não poderia ir. Envergonhado, não quis contar o motivo à zeladora. Nestorina disse que sabia o motivo, mas que mesmo assim ele deveria ir e lhe garantiu que nada iria acontecer. Ao chegar em Anutiba foi visto pelo homem que queria o seu sangue. Esse último armou uma tocaia bem debaixo de uma árvore na encruzilhada do centro. Apesar de o médium ter passado ao lado da emboscada em plena luz do dia, o algóz perdeu-o de vista e o médium chegou ao centro a salvo. Ele não foi visto porque estava encantado: havia sido feito invisível por Dona Nestorina.

Nos domingos de reza, uma procissão é realizada com a banda de música até à fonte de Santa Terezinha, onde louvores são entoados à padroeira desse cruzeiro. O ‘louvor’ é uma reza cantada em uma fórmula específica<sup>27</sup> em que os fiéis improvisam seus pedidos e os caboclos descrevem as suas ações invisíveis. Quando um fiel ‘puro’, isto é, não incorporado, louva, ele geralmente é radiado por seus caboclos. Os caboclos rodeiam o médium, dão ‘choques santos’ e, assim que o médium termina sua prece, o caboclo o incorpora para fazer o seu próprio louvor – muitas vezes em uma chave tonal distinta, o que marca de modo claro a mudança da subjetividade discursiva. Enquanto os médiuns e os guias louvam e a banda toca ‘pontos’ instrumentais, a água da fonte é recolhida por vasilhames translúcidos e servida, em pequenas doses, para todos os presentes. Alguns, com copo em punho, fazem o sinal da cruz; outros, bebem em três pequenos goles, um para cada componente da Santíssima Trindade. A reza na fonte dura cerca de uma hora debaixo do sol à pino.

A procissão passa por todos os cruzeiros até chegar ao altar, e em todos os altares há pelo menos dois louvores. A passagem pelo cruzeiro de São Sebastião é tão longa quanto a de Santa Terezinha. Como o santo é patrono do Campo Flecheiro ou Bate Flecha<sup>28</sup>, ali os caboclos dançam e batem flecha para o seu ‘governante’. No orador, ou seja, na casa de oração propriamente dita, além de ‘preces’ (rezas faladas), louvores de médiuns e caboclos, bate-flecha, pontos da banda de música, acontecem os rituais de cura de mesa. Nos centros do Circulo Esotérico há uma mesa que é denominada, principalmente nas preces e nos louvores, como Tábua de Moisés ou As Três Tábuas da Lei. Esta mesa é cercada por um parapeito de grades de madeira ou até mesmo de concreto cuja função é ‘prender’ os

---

<sup>27</sup> A estrutura do louvor será tratada no Capítulo Três.

<sup>28</sup> Os detalhes sobre este ritual estão expostos no Capítulo DOIS.

espíritos obsessores que são ‘puxados’ do corpo do paciente para serem incorporados pelos médiuns.

Esse ritual procede de modo mais ou menos invariável em todos os centros seguidores da doutrina do CECP. Em torno da mesa sentam os médiuns e entram em estado de ‘concentração’. O paciente fala em voz alta o seu nome completo e posiciona-se entre o orador e a mesa. Ao lado dele, um membro da irmandade do centro, por meio de uma prece em parte improvisada, em parte com base em fórmulas, invoca os prováveis causadores do infortúnio do paciente: os ‘males-influídos’ ou espíritos obsessores, que saem do corpo, da casa ou da vida daquela pessoa e são incorporados pelos médiuns, os quais sofrem um rápido ‘balanço do espírito’, cuja principal marca é um solavanco no tampo da mesa. O secretário do centro então oferece um pequeno tempo de fala àquela corrente de males-influídos para que digam o motivo de estarem promovendo tal infortúnio (por exemplo, se foram enviados por “homem ou mulher de mau pensamento” ou por obra de feitiçaria) e então ‘despacha’ (isto é, exorciza) a corrente e os médiuns voltam ao estado de concentração. Após alguns passes sucessivos, o secretário pede um ‘balanço’ na corrente dos médiuns concentrados para limpar eventuais ‘restos’ de correntes obsessoras. Ao final, os médiuns são despertados e a missão é entregue pelo Bate-Flecha.

Em Simão Pedro não há gira de entidades umbandistas. Como costumam dizer os seus integrantes, ali se trabalha apenas com água e vela, não há trabalhos com guias que bebem e fumam, não se trabalha com ‘velas traçadas’. Nem mesmo há gira de pretos velhos. Há um pequeno quarto, é verdade, dedicado à corrente dos vovôs e vovós – que curiosamente é identificado, no letreiro, como “casa dos baianos”. Calceir conta que já houve gira dos pretos velhos naquela casa de oração, mas que, em um determinado momento, deixou de existir. De todo modo, a existência da corrente dos pretos velhos nesta casa não se trata de uma influência umbandista, mas dos cultos privados anteriores à certificação e à doutrinação destes ao Circulo Esotérico. As únicas correntes de guias que atualmente são incorporadas em Simão Pedro são as correntes dos caboclos, tanto os caboclos das matas, da falange de São Jorge, quanto os caboclos marinheiros, da falange de Imaculada Conceição, conhecidos também como Calunga. Estas são as entidades que ‘jornalam’, isto é, que viajam, que saem do centro em todas as casas de oração da rede para fazer visitas – seja a cruzeiros externos, seja a outros centros, durante as ‘jornadas’.

#### 4. A Missão

Aparentemente ligada ao eixo esotérico, há um termo de extrema importância para toda a rede de jornalistas. ‘Missão’ é uma palavra utilizada em muitos contextos e, tal como outros conceitos-chave do universo esotérico-umbandista, é gestado a partir de analogias entre todas as suas formas de designação. Em princípio, devemos considerar a relação da missão com a ‘caridade’. Um dos aspectos diacríticos do eixo esotérico, ou seja, da ‘linha branca’<sup>29</sup>, no contexto do espiritismo da região é a realização de trabalhos de cura em que os clientes não são cobrados. No entanto, ao mesmo tempo em que os serviços de cura são vistos como caridade, sendo assim essencialmente altruístas, eles retornam aos trabalhadores como percurso incontornável para o acesso ao “caminho da luz”. É nesse sentido que as ‘puxadas’, nome dado aos rituais de cura efetuados pelos caboclos, são também chamadas de missões<sup>30</sup>. O ritual da puxada é, em primeiro lugar, uma missão dos caboclos que, como todos os ‘Guias de Luz’, almejam ascender nos planos hierárquicos da cosmografia umbandista. Todavia, por se tratar de um ritual de possessão, a puxada depende igualmente da missão pessoal dos médiuns e médias que dispõem seus corpos para os guias.

Segue-se que nem os guias, nem os médiuns e médias poderiam realizar as suas missões não fosse a missão dos zeladores. Sem dúvida, esta é uma responsabilidade diferenciada das demais, pois ‘zelar’ por uma irmandade de médiuns e espíritos demanda praticamente toda a energia de uma pessoa. Por esse motivo, a missão do zelador é comumente referida como “carregar uma cruz”. São eles, por exemplo, os incumbidos de levantar os recursos para a construção do espaço dedicado ao orador, onde os médiuns, médias e entidades espirituais se reúnem para cumprir as suas missões. Após construído, o centro precisa ser mantido em estado de extrema purificação em relação ao mundo exterior. Trata-se de um lugar sagrado e, por se posicionar entre o mundo material e o mundo espiritual, é extremamente perigoso. O zelador deve cuidar para que velas sejam acesas todos os dias nos ‘assentamentos’ dos guias, nos cruzeiros, próximo à porta, e, periodicamente, o centro deve ser incensado para que restos de males-influídos – que por ali passam nas sessões de cura – não fiquem estacionados e invisíveis em nenhum canto. A tarefa mais árdua, segundo grande parte dos zeladores, é zelar pela irmandade e pelos guias. Não há irmandade que

---

<sup>29</sup> ‘Linha branca’ é um dos termos nativos para indicar que o ‘ritmo’ de uma casa de oração é mais próximo à doutrina esotérica do que à umbandista.

<sup>30</sup> No CMJ, por exemplo, todas as puxadas são precedidas do prelúdio: “Missão positiva em favor de...”.

não seja permeada por conflitos das mais diferentes ordens que circulam pela comunidade dos médiuns e médias de um centro por meio das fofocas. Para que não se tornem destrutivas à irmandade, o/a zelador/a deve intervir, de modo que em quase todas as sessões há algum momento dedicado ao ‘sermão’, quando a liderança busca equilibrar os ânimos.

Pai Adriano, aos trinta e oito anos de idade, é ‘zelador de santo’<sup>31</sup> há vinte anos. Caçula dos nove filhos de Seu Jader, foi o único dos irmãos a se interessar pelo espiritismo. Aos nove anos de idade, ‘caiu’ pela primeira vez para um guia espiritual, nesta ocasião, para um erê<sup>32</sup>. Quando tinha dezoito anos de idade, após passar uma temporada longe da umbanda – tendo inclusive sido iniciado no candomblé – seu pai faleceu durante um trabalho. Seu Jader trabalhava com o Caboclo Lavareda quando este anunciou para todos os presentes que a sua ‘missão’ na terra havia terminado. Instantes antes de seu cavalo desencarnar, o caboclo entregou a missão a Adriano e ‘subiu’.<sup>33</sup> Nesse instante, Adriano, já resignado a tocar sua própria missão – apesar de, no princípio, tê-la negado – foi obrigado a dar continuidade à missão do pai. Adriano, então, passou a carregar não apenas uma, mas duas cruzes. Em uma entrevista concedida no interior do orador do Centro São Jorge Guerreiro, do qual é zelador, ele ressalta os “dois lados” da missão: ao seguir o caminho traçado por um contrato com os santos, você será bem retribuído; por outro lado, o escolhido não pode renunciar jamais à sua missão sem que seja castigado: se você “atrasar o santo”, isto é, se não garantir os meios necessários para que os orixás cumpram as missões deles, então você pode sofrer.

O pouco que eu aprendi, o que o meu pai me passou, é o que eu falei com você. Você nasce, você cresce, você envelhece, você morre dentro da religião espírita, que é a umbanda – meu pai sempre falava umbanda, porque hoje em dia existe o candomblé, existem outras linhas – o que eu aprendi dentro da umbanda, meu filho, você nunca aprende tudo, cada dia é uma nova surpresa, cada dia é diferente. Eu não sabia nada, o santo que me levou, ele pediu casa, aí botamos uma mesinha lá, botamos dois litros d’água, um maço de vela, uma imagem de Nossa Senhora da Guia e ali o santo começou a curvar. Meu pai – porque a minha família já vem regida pelo santo há muitos anos, na época do meu avô, da minha avó, e

---

<sup>31</sup> Pai Adriano discorda do título ‘pai de santo’: “Não é pai de santo. Pai dos santos é Jesus Cristo, que é o pai de todos os santos, Deus, né? Deus é o pai, Jesus é o filho, e os Santos. Então a gente é um zelador, é uma doutrina. É tipo um professor dentro de uma sala de aula”. No entanto, ele não deixa de se referir aos seguidores do seu centro como filhos e filhas de santo.

<sup>32</sup> Na umbanda, os Erês são espíritos de crianças mortas antes do batismo.

<sup>33</sup> A hierarquia umbandista é imaginada como uma escada, em que os guias sobem sempre que são iluminados, ou seja, quando terminam uma determinada missão. Ao terminar a missão terrena, os guias ‘sobem’ e não retornam mais, a não ser em ocasiões especiais. Assim, a missão regular das sessões não conta mais com a presença daqueles guias que subiram.

tanto por parte de pai e por parte de mãe – ele falou assim, ‘Eu não posso morrer e deixar tudo acabar, eu tenho que deixar alguma raiz pra trás’; aonde que ele me levou. Hoje em dia – eu até brigo, tem hora que eu falo, eu blasfemo – é uma missão, é uma cruz. Assim como Deus carregou uma cruz – quem somos nós pra nos comparar a Deus, mas nós somos filhos Dele – então é uma cruz: ou você procura cumprir ou seguir aquela missão que Deus te deu e seu santo tá determinando pra você ter um vida em paz, ou você vai padecer e sofrer. Por mais que você reze e busque a Deus, você não está cumprindo uma missão. Porque quem rege o mundo é Deus e o santo é um intermédio para com Deus e para com o médium. Então é o dom do espiritismo. Então é a mesma coisa que você não respeitar pai e mãe, entendeu? Você ser um filho rebelde, seu pai tá ali te instruindo, sua mãe falando ali ‘Meu filho, o caminho é assim, assim, assim’, e você batendo contra, ‘Não, eu quero isso, isso e isso’. Então o caminho é isso aí.

Durante esta conversa, estavam presentes também Dona Teresa, que é Mãe Pequena do centro de Adriano, e seu companheiro, Wilson, que uma vez por mês toca os trabalhos daquele centro, o que faz dele também um zelador de santo, apesar de não ter um orador próprio. Como minha relação com Wilson havia se iniciado anos antes durante as saídas da Folia de Reis Estrela do Mar, da qual ele é ‘bumbeiro’, e como já havíamos conversado muitas vezes sobre o ‘compromisso’ de um folião – que é derivado sempre de uma promessa inicial – Wilson inseriu esta noção em paralelo à missão da umbanda.

*Wilson:* Hoje em dia, o cara fala assim, ‘vou botar uma folia na rua’, mas essa folia, você sabe o fundamento dela, o que é isso aí, o fundamento? Então a pessoa para botar uma folia na rua, ela tem que saber muito bem o que é uma missão, porque hoje você pode falar assim, ‘Eu vou botar a folia para ganhar dinheiro, eu vou sair pelo esporte’, não! Isso aí é uma *missão*, isso aí é uma promessa que você fez, assim, vamos supor, a cura de um filho, uma cura para uma mãe, você está ali em cima das enfermidades, eu vou botar uma folia, eu vou fazer uma missão, eu vou fazer uma promessa para Mártir São Sebastião, para os Três Reis, para eu ver uma pessoa da minha família que está doente, que está com idade ou que precisa levantar, então ele vai botar aquela missão na rua, ele vai tocar uma missão, o fundamento daquilo ali.

*Adriano:* Ele falou e é a mais pura verdade, porque a Umbanda e a folia de reis é quase por igual, porque é a mesma coisa dentro do santo, se você sai com a bandeira hoje, você cumpre ali certinho, durante sete ou até mais, quinze, vinte dias. Tem pessoas, igual seu João Inácio, né, a tendência é só, por que tem por onde merecer. Mas se você bota só por beleza ou por boniteza, para fazer bonito para os outros, vai quando quer, não cumpre aquela missão, *atrasa*, porque a pessoa que mexe com folia de reis, eu conheço pessoas que já deixou a missão a desejar e a vida atrasou. É a mesma coisa com o santo, você está ali cumprindo com ele, a sua tendência é tudo ir certinho.

Quando prometeu uma ladainha para Nossa Senhora Aparecida em troca de uma solução para o término da construção de sua casa, Dona Izolina não imaginava que do paga-

mento daquela promessa emergiria um dos maiores festivais de jornadas da região. Rapidamente se espalhou pela rede de centros jornalheiros a notícia do sucesso da promessa, de que a Santa havia respondido ao sacrifício de Izolina e, como consequência da importância da corrente espiritual ali estabelecida, o reconhecimento social da zeladora. A oblação realizada desde o primeiro ano era consumida por aqueles que a ‘ajudavam’ a rezar a ladainha. Ainda hoje a zeladora faz um grande bolo de aniversário em comemoração ao dia da santa; contudo, o maior investimento é despendido para o alimento das refeições para os jornalheiros, pois passam por ali, no dia doze de outubro, entre quarenta e sessenta jornadas. O alimento ofertado à santa é consumido pelos jornalheiros visitantes, que ajudam na oferta: o sacrifício da zeladora em reunir todos esses recursos para a festa é convertido, por fim, na oferta realizada por centenas de pessoas – que realizam as suas missões ofertando individualmente seus sacrifícios à santa. Assim, os jornalheiros aproveitam o canal propício para se comunicarem com Nossa Senhora que é estabelecido e zelado por Izolina precisamente ao realizar anualmente a oferta.

Se nos alongamos aqui a respeito das obrigações da zeladora na oferta à padroeira, é porque na rede dos jornalheiros esse evento é sem dúvidas uma das mais grandiosas e dispendiosas missões. É certo que a zeladora conta com o trabalho da irmandade. Sem ele, a festa não aconteceria. Além disso, é parte do compromisso dos médiuns ajudar a zelar pelo lugar em que seus guias realizam as suas missões. Todavia, a responsabilidade final é da zeladora. Ao firmar um compromisso, de modo algum ela pode deixar de cumpri-lo. E caso os membros da irmandade deixem sua obrigação de lado, é a ela que se acumula o trabalho. Como posto acima e como veremos mais detalhadamente no próximo capítulo, os preparativos para a oferta giram em torno da hospitalidade. A alimentação vem em primeiro lugar. Mas também é importante pintar o centro e arrumar qualquer problema para a recepção das jornadas, tal como os encanamentos dos banheiros. Mesmo que sejam trabalhos cuja finalidade direta é a hospitalidade e o bem-estar das jornadas, esse trabalho é feito não para os jornalheiros, mas para a santa: é o modo de sacrificar-se a ela.

Dona Celsa tem quarenta e sete anos de idade e é zeladora de uma casa de oração jornalreira em Celina, distrito do município de Alegre. Assim como Izolina e Adriano, Celsa herdou a missão. Também como os demais zeladores, houve um período de resistência. Mas os ‘sinais’ que as entidades enviavam para ela lembrar de sua obrigação, logo se transformaram em ‘cobrança’.

Eu nem queria essa missão, na realidade. Essa missão veio através de tudo o que eu fazia desde que eu abandonei, né, afastei do centro que era do meu pai, em que eu comecei a ficar doente, doente, depois dei uma recuperada, casei, aí veio as consequências, meu filho mais velho eu quase perdi quando nasceu, ficou em coma, mas Deus foi vitorioso, que através também de um milagre, de uma bênção, ele sobreviveu e eu muito doente, quando faltava quinze dias pra minha mãe entrar em coma ela chegou pra mim e falou pra mim, ‘Minha filha, não esconde o que Deus te deu. Se Ele te deu o dom...’. Eu já rezava, já ia em centro dos outros e tudo, aí eu falei, ‘Se for permitido por Deus, tudo bem’. Mas quando chegou no dia vinte e um de maio ela veio a falecer, aí no sétimo dia nós fizemos uma ladainha, os amigos vieram fazer a ladainha, quando terminaram a ladainha já despediram e disseram, ‘Quinta-feira nós estamos de volta’. Aí, por dois anos nós rezamos às quintas-feiras lá na Santa Rosa<sup>34</sup>.

Em mais uma semelhança com Dona Izolina, a missão de Celsa se deu a partir de um evento crítico e foi pactuado por uma ladainha. A ladainha, também nesse caso, se tornou uma missão maior culminando em sessões espíritas do centro e em jornadas. O processo de Celsa evidencia a importância da lógica da dádiva junto ao cumprimento da missão. Abaixo, a zeladora explicita a natureza relacional das missões. Sem a irmandade e os jornaleros para ‘carregar’, a missão deixa de ser possível.

Por mim eu não abraçaria essa missão, porque só quem tem ela que sabe como ela é pesada. Aí, depois de dois anos, eu vim para aqui. E continuei a missão, não porque eu decidi, mas porque Deus falou mais alto e porque o meu povo, e o Seu Moisés tá ali de prova, que ele foi um dos que chegou lá carregado numa quinta-feira, na outra ele já saiu de Celina e foi parar na Santa Rosa a pé. E dali a família dele juntou e continuamos nós a rezar.

Como zeladora de santo, Izolina segue uma série de preceitos, alguns deles previstos pela tradição de sua casa – aqueles que a sua mãe e seu pai também mantinham com o mesmo propósito de criar vínculos extraordinários com o sagrado e demonstração de virtuosismo; outros, mais específicos, são enviados pelas entidades. Para dar apenas um exemplo, há algum tempo atrás seu guia de frente, Pai Jacó, deixou um recado para uma das médias da casa que a proibiu de realizar refeições noturnas. Em outra ocasião, deixou de tomar café, que é uma bebida muito consumida na região. Afora os preceitos que devem ser seguidos invariavelmente, há outros mais pontuais, realizados para uma purificação intensiva antes de um ritual. Esse é o caso, por exemplo, do jejum, que visa liberar o corpo e o espírito das impurezas do mundo material – em último caso, tudo o que leva em conta a

---

<sup>34</sup> Distrito em que vivia a zeladora e sua mãe e onde Celsa tocou o centro durante alguns anos antes de se mudar, com sua família e o núcleo da irmandade do centro, para o pequeno ‘patrimônio’ no distrito de Celina.

fruição subjetiva. Podemos dizer que o ascetismo liberta a zeladora de sua existência individual, para assumir, ao menos temporariamente, uma posição quase inteiramente social<sup>35</sup>.

Vimos, assim, que a ‘missão’ é um tipo de trabalho que aponta para a ‘caridade’, mas que ao mesmo tempo instaura contratos entre missionários. Chama-se também de missão o dom da mediunidade: ser cavalo de espíritos e/ou zelador de centro não é algo decorrente de uma escolha subjetiva, mas de um ‘chamado’. Os espíritos precisam de um ‘aparelho’ para realizar as suas missões na terra. Se o médium cumprir com a sua obrigação ele será recompensado. Nos termos de Dona Graça: “O guia tem uma missão pra ele cumprir, ele me achou suficiente pra retornar no mundo, ele está comigo e eu estou com ele.”. Por outro lado, ao não cumprir o seu ‘dever de obrigação’ e assim ‘atrasar’ o guia, o médium pode sofrer sérias consequências.

Suscitei brevemente, ao apresentar o centro de São Pedro de Anutiba, os trabalhos de cura de doentes mentais nesse centro e na Pratinha. Nos dois patrimônios havia quartos especiais nos quais os pacientes eram internados para receber orações, novenas e curas específicas. A doença mental quase sempre é diagnosticada como derivada de algum distúrbio espiritual causado tanto por feitiçaria quanto por casos críticos de abandono de missões. Seu Manoel, que viveu no Patrimônio de Simão Pedro e frequentou a Pratinha, fala sobre o assunto:

São dois centros. Dois centros que chegava pessoa comendo a carne do corpo, voava n’ocê, você podia ter força, mas ele estava com o espírito perturbador, rasgava as roupas do corpo, ficava nu, você ia conversar com a pessoa, a pessoa estava conversando, na mesma hora aquele espírito perturbador ajuntava naquela pessoa, ele voava n’ocê, te rasgava todo, te rasgava a roupa. Batia lá, com pouco tempo a pessoa estava boa. E eram esses que iam pra lá com espírito de perturbação, porque não eram obedientes na missão. Aí fazia, botava um perturbador em cima dele para poder fazer doideira, aí tinha que parar lá (...). De quinze em quinze dias nós tínhamos corrente de alvorada, a banda de música ia tocando, o pessoal ia tocando flecha, como faz aqui, Bate-flecha, né? Ia batendo flecha, chegava lá e armava a corrente e fazia o trabalho para a pessoa lá na fonte. Ia fazendo assim, fazia novena, nove vezes, no caso, nove vezes... nove quartas-feiras ou nove sextas-feiras, e aí a pessoa já ia... e quando sarava, já não saía mais da missão, já encarava a missão, já passava a ser um membro da casa. Eu vi muitos que entraram dessa forma para dentro da missão.

---

<sup>35</sup> Hubert e Mauss (2005[1899]) perceberam que, devido a importância do “ascetismo preliminar” do sacrifício, poderia ser pensado, ele mesmo, como todo o sacrifício, e não apenas como uma preparação (pp.27; 119-120, nota 66). Sobre o caráter criativo, isto é, propiciador do sagrado, estes autores escrevem: “Assim, o sacrifício veio a ser rapidamente considerado a condição mesma da existência divina. É ele que fornece a matéria imortal de que vivem os deuses. Desse modo, não somente é do sacrifício que nascem alguns deuses, mas ainda é pelo sacrifício que todos conservam sua existência. O sacrifício acabou então por se revelar como a essência e a origem dos deuses, o seu criador” (pp.97-98).

Como grande parte dos missionários, Dona Antônia – uma atípica média do Zumbi, uma rezadeira que apenas não se sagrou zeladora por não aderir a um centro específico, embora conduza trabalhos em um centro no quilombo de Monte Alegre – tentou, em muitas ocasiões, abandonar a sua missão por pensar que esta era pesada demais e foi justamente nesses momentos que percebeu a força de seu contrato com os guias. Farta das constantes obrigações com os santos, Dona Antônia tentou cortar suas relações com eles por meio dos trabalhos espirituais de outras religiões, tendo frequentado as igrejas Batista, Metodista, algumas neopentecostais, mas nada funcionou. Em sua última tentativa, diz Dona Antônia,

eu paguei um pastor para prender meus guias, porque, dizem, ele prendia. Ele fez nove dias, uma novena na minha cabeça. Aí quando chegou os nove dias ele chegou pra mim e falou assim, ‘Dona Antônia, posso falar com a senhora a verdade?’, eu falei, ‘Pode falar, o senhor pode falar o que o senhor quiser’. Ele falou assim, ‘O que Deus dá, ninguém tira. O que a senhora tem foi o que Deus deu e a senhora tem que cumprir a missão da senhora, mas ninguém tira’.

Foi assim que Dona Antônia tomou consciência da inevitabilidade da missão: não é possível ‘suspender o santo’ na mesma medida em que é impossível se desvencilhar, sem traumas, de uma missão. Quando alguém abandona a sua missão – eis a estrutura de um importante provérbio – a sua vida não se desenrola, isto é, não flui naturalmente; os guias prejudicados com esta ação irão cobrar o que é deles até a pessoa retomar a missão ou até a sua morte. Mas no caso de Dona Antônia, o ‘castigo’ não veio diretamente para ela, mas sim para o pastor que pretendia ‘amarrar’ ou ‘suspender’ os seus guias. Após o ocorrido, ele deixou de ver os guias como inimigos.

Quando foi com pouco tempo, deu um trem com os dois pés dele, ele teve que andar de muleta, ninguém queria levar ele no centro, ele quis ir, aí levou, chegou lá o guia falou, ‘Eu vou tratar dele, mas ele vai ficar oito dias deitado aqui’. Perguntou se ele ficava. Ele falou, ‘Fico, fico deitado aí’. Aí ele ficou oito dias numa cama, a gente tinha uma cama branca, roupa tudo branquinha pra fazer cura mesmo, botamos ele lá na cama e fomos tratando dele, quando fez oito dias ele ficou curadinho. Hoje tá lá na Assembleia de Deus, lá no outro lado da ponte, lá naquela igreja lá, ele é pastor de lá, mas ele não desfaz do centro não. De vez em quando ele vem aqui. Eu acho que eu tenho o retrato dele aqui.

Em que se pese a força significativa da noção de altruísmo em ‘missões’, o que é fundamentalmente ligado à virtude consagradora do sacrifício, estamos diante de uma cadeia

de contratos que dependem mutuamente uns dos outros. Por sua vez, esta força relacional das missões, seu caráter conectivo como circuito de dádivas e contra-dádivas, é uma ‘doação’ – no sentido de um sacrifício do indivíduo – à coletividade dos centros, na medida em que é a multiplicidade destas conexões diádicas o que cria todo o circuito de ‘correntes espirituais’. Ao se colocar como agente espiritual no universo umbandista, qualquer ser vivente ou entidade habitante do universo dos espíritos se torna portador de um ‘compromisso’, cujo sentido é a realização de uma missão. Como uma missão é sempre algo que beneficia um outro agente espiritual, este retribui ao seu benfeitor. Como ficará mais claro no capítulo seguinte, cada missão particular é importante para que a ação irradiante da ‘corrente espiritual’ (isto é, o conjunto de conexões entre agentes espirituais realizadas por meio das missões) mantenha seu fluxo. Na medida em que ressaltam o caráter sacrificial da missão – como, por exemplo, sua ‘cruz’ – os zeladores e os membros das irmandades manifestam a distinção destas relações, como pontos de contato com o universo do sagrado.

## **5. Aspectos Do Eixo Umbandista**

Na mesma medida em que estabelecemos conceitualmente a casa de Simão Pedro como paradigma do eixo esotérico em função do esmero em barrar as forças e entidades traçadas ou ‘de esquerda’, o centro do Galo estaria próximo a um ideal de pureza da perspectiva do eixo umbandista<sup>36</sup>. Se esse terreiro não pertence mais à rede de jornadas que é objeto desta tese – apesar da assiduidade das jornadas durante o mandato de Madrinha Lita – ele é um espaço importante para a produção da cosmovisão e dos ‘valores’ do complexo cultural quilombola que aqui identificamos como rede esotérico-umbandista ou simplesmente ‘rede de jornaleiros’. Esta centralidade se assenta em pelo menos quatro pontos: i) por ser o centro mais antigo do Zumbi e, conseqüentemente, muito respeitado no bairro; ii) porque muitas pessoas de fora da irmandade que frequentam as sessões do Galo são também membros de irmandades de centros que jornalavam; iii) por ter participado intensamente do circuito jornaleiro no passado e por manter, a partir dele, a corrente de caboclos flecheiros; e, iv) porque esse centro sempre teve uma relação muito forte com as folias de reis, assim como muitos dos centros da rede de jornaleiros. As folias de reis, como será relembrado no capí-

---

<sup>36</sup> Utilizo aqui a dialética entre ‘pureza’ e ‘perigo’ como em Mary Douglas (1966), onde impureza é essencialmente a desordem e, eliminá-la significa, para os seres humanos, uma atitude positiva de organização do ambiente cultural; a impureza, para a autora, é um subproduto da atividade criativa de sistematização e é ela também, ato criativo, da impulsão pela diferenciação.

tulo seguinte, são articuladoras de um circuito distinto dos circuitos das jornadas, uma vez que incorporam às suas também assim chamadas ‘jornadas’, as casas dos devotos e não apenas os centros de umbanda. Contudo, as ‘profecias’, isto é, as mensagens míticas contidas nas toadas, compõem um universo contíguo ao das jornadas das casas de oração. Por exemplo, se por um lado as folias entoam a biografia de São Sebastião e dos seus caboclos – o mito fundante do Bate-Flecha dos centros jornaleiros – por outro, as casas de oração cantam também pontos e louvores a respeito da Estrela Guia e dos Reis Magos. Além disso, nota-se que muitos foliões e ‘donos das casas’ em cujos altares as folias param para ‘desmanchar’, são também membros de irmandades de casas de umbanda, muitas vezes componentes da rede de jornaleiros.

Atestada a sua importância para esse trabalho, o Centro do Galo, é uma das maiores irmandades do Zumbi. Em acréscimo à descrição sobre sua extensão arquitetônica - à respeito das moradias da irmandade -, é importante salientar que a casa de oração, em si, é uma construção isolada e autônoma. O principal acesso ao complexo é uma diminuta escadaria que conduz diretamente a um pequeno terreiro, em cujo centro está plantado o único cruzeiro externo, que ostenta, em sua extremidade mais alta, um galo modelado em uma placa de ferro. Esse cruzeiro foi instalado ali por Madrinha Lita quando inaugurou o centro nesse lugar, no ano de 1962<sup>37</sup>. Segundo Mãe Leni, o cruzeiro foi carregado por Madrinha Lita em toda a sua trajetória e esteve em todos os centros em que ela foi zeladora – em Celine, onde nasceu e onde aos dezesseis anos recebeu a sua primeira entidade, Anjo Custódio; em Rive, onde abriu um centro em sociedade com outro zelador; em Jerônimo Monteiro, onde nasceu Mãe Leni; em Itaoca; e em Remanso. Para não perder o cruzeiro de Madrinha Lita, Mãe Leni mandou revestir o cruzeiro com concreto, certa, após todos esses anos, de que aquele é seu território definitivo. Logo atrás do cruzeiro, está a entrada do centro. Para chegar ao segundo e maior terreiro do complexo, uma área comum a todas as residências, deve-se mudar a trajetória, ainda que apenas alguns passos: segue-se em linha reta para o centro e deve-se desviar para chegar ao terreiro das residências.

A irmandade não se restringe aos moradores do complexo. Estes, em sua maioria, são membros da família extensa e da irmandade que, por sua vez, podem ser também membros

---

<sup>37</sup> Em 1960, Lita chega no Zumbi, permanece dois anos na parte alta do morro e dois anos depois se muda para o lugar onde está instalado o terreiro atualmente. Todas as informações a respeito da biografia de Madrinha são devidas à memória de Dona Leni, sua filha, Dona Antônio, sua filha de santo e pai Amarildo, que, também desenvolvido no Galo, rapidamente deu vazão à sua vocação de líder espiritual abrindo um gongá de umbanda e, posteriormente, após uma longa jornada no Rio de Janeiro, o Terreiro de Candomblé *Ilê Asé Obá*, no bairro Novo Parque em Cachoeiro de Itapemirim.

de outras irmandades, em especial homens, em virtude da tendência uxorilocal dos casamentos – como é o caso de Clérisson filho de Dona Izolina, que após o rompimento de um casamento com a filha do Mestre Isaías, zelador de um centro jornalheiro no distrito de Burarama, casou-se com uma mulher membro da irmandade e da família extensa do Galo. Em virtude desse casamento, hoje a família vive no complexo comunitário desse centro. Além dos já citados membros, há os que residem em outras localidades, dentro e fora do Zumbi. Em um terreno próximo ao complexo do Galo, vive Wilson, que faz parte da irmandade do Galo, mas que também dirige sessões quinzenais em outro centro, dividindo a zeladoria deste com o Pai Adriano. Além disso, ele também é folião da Estrela do Mar, cuja sede atual é o Galo.

Como foi indicado anteriormente, o centro do Galo sofreu uma transformação ao chegar no Zumbi. Por influência de Manoelzinho de Santo, companheiro de Madrinha Lita, os trabalhos passaram a intercalar sessões de ‘linha branca’ e sessões umbandistas. As primeiras eram dedicadas exclusivamente à corrente de Imaculada Conceição, que será abordada abaixo. As segundas, a todas as entidades da umbanda e da ‘quimbanda’<sup>38</sup>.

Em linhas gerais, as sessões da ‘linha de umbanda’ podem ser divididas em três momentos: i) as puxadas, ii) as giras e iii) as bênçãos dos pretos velhos. Cada terreiro tem o seu ‘ritmo’ de trabalho no que concerne ao encadeamento destas etapas, mas elas são, digamos, estruturais no trabalho da linha de umbanda. As ‘puxadas’, ‘passes’ ou ‘passos’, são os momentos devotados à cura da comunidade em geral e serão abordadas à parte no desenvolvimento desse capítulo. Basta dizer, por hora, que são realizadas frequentemente pelas correntes de caboclos e de boiadeiros, sendo também o principal meio de pagamento das missões dos guias na terra. As giras são momentos de socialização entre guias e devotos. Em cada centro há uma ordem específica de descida das correntes no que diz respeito à concepção processual de ‘trabalho’ de cada comunidade, bem como à hierarquia de cada centro, regida pela linha do santo padroeiro.

Nas giras do Galo, cuja padroeira é Imaculada Conceição, rainha dos Calunga, a primeira corrente a descer é a corrente de caboclos marinheiros, que fazem a ‘limpeza’ do centro. Com sua performance, eles atuam como sorvedouros das correntes impuras que podem se encontrar dispersas pelos quatro cantos do centro para então espaiá-las portas afora. Sua gira, que como todas as outras acontece em sentido anti-horário, tem um pisado

---

<sup>38</sup> A ‘quimbanda’, no contexto jornalheiro, se refere ao quinhão mais à esquerda do eixo umbandista. Está relacionada, frequentemente – e como será possível observar adiante –, com o ‘povo da rua’.

distinto, um ir e vir de passos que, serpenteando a linha da gira, leva a corrente a percorrer meticulosamente toda a extensão do espaço do centro e a trazer, gradualmente, as correntes de males-influídos. O movimento de atração e absorção não é perceptível à irmandade, pois não há um momento explicitamente crítico que torne visível o processo de absorção dos males-influídos, ao contrário do que acontece no movimento de dispersão das correntes, quando os guias encontram considerável resistência das energias que estão sendo expulsas da corrente. A força que os corpos realizam para despachar aquelas correntes leva médiuns e médias a estados intensos de tremor físico, tal qual as crises de possessão e ‘despossessão’. Quando se trata de espíritos ‘mandados’ por feitiçaria, eles não deixam o corpo do médium sem antes ‘falar’. A ‘fala’, aqui, tanto quanto nas puxadas, não implica necessariamente em um indivíduo, mas sim uma corrente, isto é, uma força que, acumulada no corpo do médium ou média, reúne status de sujeito para dizer o motivo de sua presença na vida do paciente.

Em seguida, descem as correntes de caboclos das matas, que realizam o mesmo processo de limpeza, dessa vez com um pisado diferente. Os caboclos das matas, no Galo, são entidades mais próximas aos boiadeiros do que aos marinheiros. Eles bebem vinho ou cachaca e fumam. Os boiadeiros chegam e, antes da gira, estendem as mãos para que lhes seja ofertado o fumo, a bebida, o chapéu e o chicote. Além de girar, essas entidades realizam as puxadas no Galo, assim como em outros centros mais próximos ao eixo umbandista. É esse é um dos pontos mais criticados pelos centros mais esotéricos: que a puxada seja realizada por uma corrente ‘traçada’<sup>39</sup>.

Em seguida, é a vez dos ciganos e baianos, que pouco se diferem dos boiadeiros, mas que se aproximam um pouco mais do povo de rua (os exus e as pombagiras)<sup>40</sup>. É preciso dizer que o ‘ritmo’ de um trabalho pode vir também da relação especial que um zelador tem com tal ou qual entidade. No centro de Seu Arindo Florindo, também no Zumbi, o baiano é a entidade que leva, talvez, o maior destaque. A ele são ofertados bens especiais, como a aguardente ‘temperada’ com duzentas e setenta e sete pimentas malaguetas. No

---

<sup>39</sup> ‘Traçado’ é tudo o que se refere à linha de umbanda. A corrente traçada é aquela que fuma e bebe (todas, com excesso dos calunga e dos caboclos marinheiros). As velas traçadas, por exemplo, são aquelas próprias destas entidades.

<sup>40</sup> Para Souza (2001), “(...) [e]m termos morais, esse guia [o baiano], que atua também na quimbanda, representa o esforço que a religião vem fazendo ao longo do tempo para apagar a dicotomia entre o bem e o mal, que a caracteriza historicamente” (:316). Sugiro que na rede esotérico-umbandista, tal como o baiano, todas as entidades realizam este deslizamento entre oposições, sendo a mais ampla, talvez, entre caboclo e preto-velho. A oposição mais óbvia seria entre caboclo e exus, mas esta caracterizaria apenas o universo da ‘linha umbandista’ entre umbanda e quimbanda e não o pluriverso que compreende também os centros do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento.

entanto, na maioria dos centros, os ciganos e os baianos ficam pouco tempo na gira e nem todos os médiuns chegam a incorporar tais entidades.

Ainda no Galo, logo após esta corrente, são os pretos velhos que descem. A gira dos pretos velhos, quando há, é muito rápida e o pisado é o mesmo do caxambu, pois os pretos velhos são seus donos. Na maior parte do tempo, entretanto, os vovôs e as vovós permanecem sentados em bancos ou tocos de madeira ou mesmo no chão. Fumam, quase sempre, cachimbos e tomam cachaça ou vinho. Cada entidade, e isto vale para todas as correntes, tem suas preferências particulares, para as quais o médium deve estar preparado. Todo médium deve carregar consigo um embornal com os agrados de todas as suas entidades (particularmente as velas, as bebidas e os fumos específicos de cada uma). Se um médium ‘passa’ um guia e este nota que seu cavalo não se precaveu com as coisas do santo, mesmo que, como sempre acontece, algum companheiro de corrente ofereça a ele fumo, vela ou bebida, o guia irá reclamar e registrar algum tipo de recado, seja um bilhete ditado, seja um sinal nos dias seguintes, para repreender seu aparelho.

Por fim, há a gira dos exus e das pombagiras, um momento especial em todos os centros de umbanda. Os exus e as pombagiras encerram a corrente do ‘povo de rua’. Sejam eles mais ou menos ‘doutrinados’, seu vínculo com o centro é o mesmo daquele estabelecido com o mundo de fora. Por esse motivo, a gira de exu é uma ‘linha virada’: fala-se em ‘virar’ para exu, ‘virar’ a linha. Quando possível, prefere-se que seja realizada após à meia-noite. De todo modo, há sempre um intervalo entre as últimas giras de umbanda e a vidade para a quimbanda, no qual, muitos membros da irmandade e pessoas da comunidade vão para as suas casas. A relação com o povo de rua é tumultuada, mas necessária em função de suas características arquetípicas. A rua é a margem. No entanto, é nesta margem que são seladas as relações sociais. A casa é lugar em que se divide as refeições, o ponto crucial para a perpetuação das relações; a rua é o lugar dos encontros casuais e o que liga, espacialmente, as casas entre si.

Ao contrário dos demais guias, os exus e as pombagiras não buscam cumprir missões para ascender na cosmografia umbandista por meio da ‘iluminação’. No entanto, eles precisam manter-se conectados aos médiuns e zeladores. Esses últimos sabem que a corrente do povo de rua é fundamental para o zelo do centro. Suas ‘casas’ ficam sempre do lado de fora, ainda que na frente do centro ou ao lado da porta. Dali eles cuidam do fluxo de correntes que entram e saem, principalmente das correntes orquestradas por outras entidades também classificadas como ‘povo de rua’ – e isto é mais um motivo para que sejam bem

tratados, isto é, para que protejam o centro daquela mesma força da qual eles são também constituídos. É por meio do trabalho dos exus, das pombagiras e de alguns boiadeiros que a feitiçaria tenta realizar seus objetivos ‘imorais’. Esta corrente é conhecida como a ‘linha de esquerda da umbanda’, a quimbanda, aquela que trabalha com o ‘mau’, frequentemente confundido com títulos que desvinculam a umbanda da moral de caridade do espiritismo. Por esse motivo, a umbanda é entendida como uma religião dividida entre o lado do bem e o lado do mal, e o povo de rua é o pivô desta bipolaridade. Acontece que no interior do contexto umbandista da região do Itapemirim, o que instaura o maniqueísmo não são as entidades, mas sim ‘o coração das pessoas’. Esse vocabulário dita que a bondade ou a maldade são frutos das ações e interpretações dos seres humanos, não dos espíritos. A diferença é que o povo de rua não opera com essa distinção: eles fazem o que o contratante pede, desde que sejam bem pagos.

Eu vou dizer uma verdade para você. Não tem espírito mal, não tem espírito ruim não. Os espíritos ruins que têm, somos nós. Porque você deseja mal, quer fazer o mal a uma pessoa, você pede a eles. Eles precisam ganhar aquilo, eles vão e fazem. Agora, se a pessoa [que será afligida pelo pedido] tiver a cabeça feita com Deus e a Virgem Maria, eles [os guias] vêm e falam para a gente. Não faz não, que eles me contam. Então, de uns anos pra cá, eu botei na cabeça, não tem espírito ruim não. Eu não sei leitura não, meu filho, mas de graça eles não vão fazer nada não. Então, se alguém falar, “Mandei Pomba Gira, mandei Exu, mandei Seu Tranca-Rua fazer isso, fazer aquilo”, eles querem dinheiro. Você pediu a eles com uma cachaça, um charuto, eles vão lá fazer. Agora, se eu tiver com a cabeça, eles sabendo que eu não mereço, eu posso dar uma rodada um bocadinho, mas eles falam assim, “Não, ela não merece”. Então, não tem espírito ruim não, nem Pomba Gira, nem Seu Sete, nem Seu Dezessete. Tudo bom, ruim somos nós.

(Dona Maria, zeladora de centro espírita no Zumbi)

Em uma das inúmeras vezes em que suscitou a ausência da educação formal em sua trajetória para acentuar o fato inelutável da sua maestria nos assuntos concernentes aos espíritos da umbanda, tal como exposto no excerto acima, de Dona Maria ouvi pela primeira vez que o domínio do conhecimento acerca do modo como trabalha o povo de rua – incluindo a feitiçaria – é o único jeito de se proteger contra os trabalhos direcionados para si e para os seus pacientes – no caso dos curadores. Tratar bem do povo de rua é, portanto, manter-se protegido. Em um dos dois trabalhos realizados mensalmente em sua casa, sempre cheia, pai Adriano organiza a virada de linha, quando os tambores são retirados do gongá – a sala da gira e do orador – e inúmeros exus e pombagiras se reúnem para cantar,

beber e fumar o que lhes é ofertado, conversar entre eles e com os vivos. Sobre as regras dos contratos entre seres vivos e povo de rua, Adriano revela o seguinte:

Exu não é santo, mas ele é orixá. Porque Exu reza, ele faz caridade. Se você chegar e entregar uma cachaça, um maço de vela ou dinheiro pra ele fazer alguma coisa, o que vale é o seu coração. Porque Exu é também orixá. Ele trabalha também aqui na nossa casa. O orixá depende de uma luz, de uma oração; o santo tem que ter casa, ele come e bebe. Qual é o alimento do orixá? Oração e vela (luz). Igual Exu. Ele depende disso. No tempo de santo que eu tenho, vai pra mais de vinte anos de santo que eu tenho, eu passei a entender isso, que o Exu, ele é assim. Da mesma forma que o santo Boiadeiro ou orixá trabalha para prestar caridade, para ganhar a sua luz, o Exu também trabalha. Só que a diferença é que o Exu não quer ganhar a luz, ele quer continuar ali insistindo, persistindo, trabalhando, prestando conta, mas depende do zelador tratar e zelar. Então, se você tratar ele certinho... Você nunca fica devoto de Exu: 'me dá o que é meu e toma o que é seu'. Eu estou aqui às quintas, às sextas, acendendo um Exu, tratando de Exu, mas para poder aleijar, pra matar? Não. Eu estou tratando de Exu pra poder me defender, me defender do olho grande, da inveja, dos meus inimigos, entendeu? Da concorrência, porque até dentro do espiritismo existe a concorrência, a pessoa não quer te ajudar, quer te 'catimbar'. Existe a concorrência, uns querem ser melhor, mais bonitos. Então, o Exu é para me defender lá fora. Igual quando Exu passa na minha casa, Exu passa na minha casa, exu come, exu bebe, exu 'curimba', só que ele nunca fica na minha casa e é tratado como um santo não, acabou ali ele vai trabalhar na porteira, vai tomar conta da porta da chegada do terreiro, vai tomar conta do olho grande, da inveja, dos meus inimigos.

Os Exus e as Pombagiras, personagens da ambivalência por excelência, são aqueles que detêm as condições, mais que quaisquer outras entidades, de reunir os dois 'polos' da umbanda em uma visão mais ampla, com uma dupla perspectiva, já que transitam livremente entre eles. Isto sugere uma alternativa a respeito da polaridade simples que geralmente se atribui à cosmografia umbandista entre 'magia branca' e 'magia negra'<sup>41</sup>. Se, como supõe o francês Robert Hertz (1980 [1909]) esse dualismo entre direita e esquerda, que ele desdobra a partir da hierarquia construída socialmente entre a mão direita (manipulação do que é puro, isto é, do sagrado) e a mão esquerda (que lida com a impureza produzida pela fabricação da pureza), é um antagonismo essencial ao pensamento religioso, é preciso indagar se não haveria, no pensamento umbandista, múltiplos antagonismos. Se isto é verdadeiro, quando estabelecemos a polaridade de uma única perspectiva para explicar esta multiplicidade, reforçamos as hierarquias étnicas e sociais subjacentes às concepções de

---

<sup>41</sup> Ver, por exemplo, Renato Ortiz (1979).

pureza e impureza desta perspectiva<sup>42</sup>. Se no Brasil os termos umbanda e quimbanda assumiram compartimentos opostos da religiosidade de origem bantu<sup>43</sup>, isto se deve menos a uma lógica interna desse campo religioso do que à necessidade de adequação a uma ética normativa dos grupos hegemônicos – mesmo porque a emergência da Umbanda enquanto *uma* religião organizada e codificada responde à demanda pelo controle de uma religiosidade subalterna em uma sociedade classista e racista que organiza a sua hegemonia, em grande medida, por meio do dogmatismo monoteísta. Se há aspectos do catolicismo (principalmente de sua vertente popular) e do espiritismo kardecista, bem como da tradição esotérica, que os cultos afro-brasileiros tenham se apropriado de um modo autônomo, é certo que isto não acontece com a constituição moral entre bem e mal.

O pensamento umbandista, tal como explicitado por Dona Maria, por Pai Adriano e por diversos zeladores da região, é organizado por uma variedade de antagonismos em diversos planos. É verdade que em todos esses domínios, a polaridade se efetua entre as entidades espirituais (guias) e é o povo de rua o seu pivô, estando sempre do lado do ‘perigo’<sup>44</sup> e, assim, a entidade sempre mais polêmica.

Em primeiro lugar, consideramos a polarização direita-esquerda em termos de entidades: ‘guias de luz’ (direita/puro) e ‘povo de rua’ (esquerda/impuro). No contexto do circuito jornalístico, as doutrinas se definem umas em relação às outras pela organização interna dessa polarização. Podemos dizer que o CMJ é um centro intermediário, pois realiza sessões dedicadas aos guias de umbanda e outras sessões, em dias separados, aos guias da ‘linha branca’ do CECP. Desse lado, encontramos, nos centros esotéricos, a afeição a uma ‘pureza’ pautada pela interdição às entidades da umbanda e a qualquer tipo de símbolos que possam convocá-los – como fica claro na fala de Sebastião (acima). Do lado umbandista, os exemplos maiores são os centros do Galo, no Zumbi, e o Centro de São Sebastião do pai Zé Pretinho, no bairro cachoeirense de Monte Belo. Nos dois centros, as entidades de rua recebem atenção especial, com festividades exclusivas e ‘casas’ maiores em que inúmeras imagens de exus e pombagiras estão assentadas.

---

<sup>42</sup> Como o faz Ortiz, quando afirma que há (apenas) *uma* sociedade na umbanda: “Mais comme c’est la société qui définit la ‘noirceur’ ou la ‘blancheur’ de sa magie, nous retrouverons là les facteurs idéologiques qui permettent de déterminer ce qui appartient au domaine antisocial et ce qui n’y appartient pas. En dernier instance, magie blanche et magie noire ne sont que des couples effectuées par la pensée d’une société déterminée (idem:136-137).

<sup>43</sup> Sobre a origem do termo umbanda e suas apropriações no Brasil, ver Bastide (1989 [1960]) e Ortiz (op.cit.).

<sup>44</sup> Para utilizar os termos de Mary Douglas (1966): ‘pureza’ e ‘perigo’.

A corrente do povo de rua, tanto quanto as demais correntes, pode ser também definida como mais ou menos doutrinada, o que cria uma polarização no interior das próprias correntes. É desse modo que entendemos a corrente de rua do CMJ. Ali, essa corrente de rua passa apenas uma vez por mês por um tempo muito curto e sob a supervisão de um preto velho, o Vovô Francisco. Note-se que, se a presença do vovô nessa corrente trabalha para a doutrinação dos exus e pombagiras, por outro lado, ela indica que ele é um preto-velho de esquerda, por assim dizer, o único do CMJ que não utiliza velas brancas, mas amarelas (traçada).

Por fim, consideremos a fenomenologia da moralidade dos filhos e filhas de santo, que melhor se traduz na fala de Dona Maria: “Não existe espírito ruim; o mal está no coração de quem pede”. Em primeiro lugar, é preciso salvaguardar desta afirmação qualquer vestígio da ética do pecado original cristão, segundo a qual o bom e justo se encontram no todo abstrato e transcendente, isto é, em Deus, enquanto o mal está em tudo aquilo que circunda a subjetividade. Nas situações em que esta moral se apresenta no circuito jornalheiro, como no simbolismo sacrificial da missão, ela é superficial e porosa, muito embora se assente sobre a parceria entre filhos de santo e guias. Esta superficialidade englobante, perpetrada pelo colonialismo cristão, responde pela fixação da ética entre ‘missão’ e ‘feitiço’ (religião vs. magia; coletivo vs. indivíduo). No entanto, esta ética maniqueísta *a priori* se dilui na prática.

Há coisas que se pede a um boiadeiro, mas não a um preto velho, a um baiano, mas não a um caboclo: cada corrente de guias encerra uma ética própria. No caso do povo de rua, estes estão, originalmente, além do bem e do mal. Eles não têm missão para cumprir, não almejam ascender a cosmografia umbandista; e, por esse motivo ninguém se torna devoto de um exu ou de uma pomba-gira, como explica pai Adriano. Mas, em uma casa de oração, eles são ‘instruídos’ de acordo com a doutrina local. Em um determinado centro eles podem realizar um trabalho – isto é, aceitar um trabalho pedido por um filho de santo – enquanto em outro centro, esse mesmo trabalho seria considerado irrealizável de acordo com a moralidade desse centro. Contudo, o povo de rua é a corrente que garante ao curador a dupla perspectiva necessária para o ato da cura, uma vez que ‘curar’ é desvelar a causalidade do infortúnio, o que, no contexto umbandista da região do Itapemirim, significa deslindar o caminho das correntes espirituais enviadas por trabalhos que envolvem os espíritos não doutrinados. O que nos conduz para o incontornável tópico da feitiçaria e seu reverso, as puxadas.

## 6. A Contra-Feitiçaria

Todo curador, benzedor ou zelador de santo, deve deter o conhecimento sobre a feitiçaria. O feitiço está presente na extensão da rede de jornaleiros, tanto nos centros mais próximos ao eixo umbandista quanto naqueles associados ao polo esotérico. A feitiçaria no contexto umbandista é a explicação socialmente mais relevante para os infortúnios e por esta razão busca-se, por meio da ‘contra-feitiçaria’ curativa, a cadeia causal que liga um evento a determinadas ações que nele se desdobraram e, principalmente, a seus autores. Podemos dizer, de um modo preliminar, que a contra-feitiçaria é um ‘desmanche’ do infortúnio, isto é, uma prática que, tal como a magia do artista plástico, “(...) dá existência visível ao que a visão profana crê invisível.” (Merleau-Ponty, 2004 [1964]: 20). Veremos a seguir que em uma sessão de cura, os males-influídos, espíritos enviados por ação de um bruxo<sup>45</sup>, são convocados pelo rezador a *falar* o motivo pelo qual ele está realizando tais infortúnios e a confessar o nome de quem os enviou. Não obstante a forma do infortúnio, se fisiológico ou não, ele é sempre de ordem espiritual. Seja ou não tratável pelas ciências biomédicas, a eficácia da cura está ligada à exposição da rede de relações interpessoais – mediadas por entidades espirituais – que buscam encontrar padrões em meio à desordem (no plano individual ou no coletivo) causada por uma determinada aflição.

Devo expor nesse ponto uma sutil classificação a respeito dos feitiços. De fato, não se trata de uma diferenciação explícita, mas subjacente ao modo como eles aparecem nos rituais de cura e que diferencia os trabalhos ‘feitos’, aqueles que utilizam a força e a técnica do povo de rua em determinados rituais para atingir seus objetivos, isto é, interromper o fluxo da vida de outrem, e aqueles que são enviados sem qualquer ritual e que podem, inclusive, ser enviados de modo inconsciente; estes últimos também chamados de ‘mau-olhado’.

No primeiro caso, os ‘trabalhos’ são realizados em rituais restritos. Geralmente, o ‘público’ ou a ‘assembleia’ destas sessões compõem-se apenas de pessoas que desejam realizar trabalhos em parceria com o povo de rua. Mesmo assim, os nomes – das vítimas em potencial – são revelados apenas às entidades com as quais se realiza o contrato da demanda. Em alguns deles, sequer às entidades os nomes são pronunciados. Por exemplo, em um ritual de quimbanda na zona rural de Cachoeiro de Itapemirim, que significativamente

---

<sup>45</sup> ‘Feitiçaria’ e ‘bruxaria’ são termos sinônimos, mas a ocorrência do primeiro está na descrição da ação (por exemplo ‘alguém morreu por obra de feitiçaria’) e o segundo, no ator (‘fulano é bruxo’).

acontece após uma sessão pública de puxada, uma pombagira e um exu acendem uma fogueira dentro de uma panela de ferro onde são queimados os nomes. Segundo a pombagira, a fumaça que emana dali é o envio dos ‘trabalhadores’ para realizar o serviço selado no contrato. Em outros lugares, utiliza-se pólvora e outras técnicas, quase sempre envolvendo fogo e fumaça.

Deve-se atentar para as distinções estruturais entre os ‘trabalhos’ e as ‘missões’ das puxadas. Nestas, os nomes dos pacientes são pronunciados para toda a assembleia, enquanto nos rituais de feitiçaria, os nomes das vítimas não são revelados; as missões são classificadas como ‘caridade’, como parte de uma cadeia de dádivas e contra-dádivas, enquanto os feitiços são cobrados (deve-se pagar na hora, diretamente às entidades, ou por meio de despachos em encruzilhadas); as missões são idealmente altruístas, ou seja, os trabalhos realizados serão retribuídos ao longo do circuito das correntes espirituais, o que reforça uma imagem de sacrifício pessoal, enquanto os trabalhos de feitiçaria são egoístas: ambos, guia e autor do feitiço, esperam um retorno imediato.

É importante ressaltar que as giras do povo de rua não são feitas, habitualmente, com o intuito de realizar feitiços. Essas entidades podem simplesmente ser, e frequentemente são, invocadas para fortalecer a segurança do centro. Além disso, há outros tipos de trabalho que se realizam por intermédio da força do povo de rua e que, a rigor, não imputam o malefício a um terceiro – embora isso não seja impedimento para eles – como a sorte no jogo, o enriquecimento e feitiços de amor. Nem são eles, os guias, vistos como os autores dos feitiços, embora estes dependam da magia daqueles. Por mais que os trabalhos sejam realizados por meio da ajuda de um exu ou de uma pombagira, a autoria do feitiço é daquela pessoa que pediu o trabalho.

A outra esfera da classificação dos feitiços diz respeito aos trabalhos enviados sem que o emissor do feitiço tenha consciência objetiva desse fato. Uma pessoa pode lançar um feitiço a outra simplesmente por cultivar um sentimento negativo, como a inveja e a cobiça. Geralmente esse feitiço é nomeado de ‘mau-olhado’, mas, tal como a feitiçaria ‘feita’, é responsável por enviar ‘males-influídos’ à vítima. O ‘mau-olhado’ é uma categoria de grande ocorrência na religiosidade popular brasileira e, como tal, geralmente se refere ao olhar maléfico, tanto pior quando “(...) carregado de emoções mais negativas, e raiva ou inveja do outro (...)”, como descreve Liliana Porto acerca da ocorrência dessa noção no Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais (2007: 175). No circuito jornalístico, a categoria pode ser expandida para além do ato do olhar em si para o pensamento puro. Sob esse aspecto, o

olhar é um pensamento direcionado a alguém, uma vez que uma das mais poderosas formas de comunicação é a ‘força do pensamento’, que pode, nesse caso, enviar correntes de todo o tipo para o sujeito imaginado<sup>46</sup>. Ao dizer que o ‘mau olhado’ é uma modalidade específica de feitiço, quero, sobretudo, chamar a atenção para esta variedade de demanda que não envolve o ritual, pois os sentimentos mobilizados por ele são, por si sós, capazes de desencadear infortúnios. O mau-olhado, como uma espécie de feitiço inconsciente, não destitui seu autor ou autora da responsabilidade por não ter sido capaz de controlar suas emoções negativas em relação a outra pessoa.

Em um sermão proferido por Dona Izolina e transcrito na íntegra no capítulo seguinte, há uma passagem em que a zeladora repreende a fórmula de reza que pede ‘conforto’, isto é, uma bênção, para os pensamentos de alguém. Como não podemos saber por onde ele anda – “O nosso pensamento passa em lugar bom, passa em lugar ruim” –, não é possível fixar um ponto em que ele esteja e, assim, a bênção pode recair sobre um viés negativo do pensamento. Veremos mais detalhadamente no Capítulo Três que, das partes que compõem o ser humano, ou seja, o coração, a memória e o pensamento, esse último, que se confunde com o ‘sentimento’ e a ‘emoção’, é o mais vulnerável às correntes negativas justamente porque as pessoas não têm controle total sobre o que pensam e sentem. Nesse marco, em uma das fórmulas recorrentes de expulsão dos males-influídos nas sessões esotéricas de cura no CMJ, seu Manoel lança no paciente uma ‘corrente limpadora’ e uma ‘corrente apanhadora’ para “(...) passar junto dele fazendo a limpeza de tudo aquilo que dele estiver, seja mandado pelo homem ou pela mulher ou mesmo por uma criança que não sabe nem falar, que não sabe nem pensar (...)”. Levando em consideração o formalismo enigmático da reza, a referência à criança inclui aqui o pensamento não-doutrinado – que, na prática, é mais frequente do que o doutrinado na maior parte dos seres humanos. Em suma, é sabido que certos padrões de pensamento/sentimento podem gerar determinadas consequências indesejadas, pois não é possível controlar durante todo o tempo o que se sente e o que se pensa. Eis porque o autocontrole é tão importante entre os médiuns e médias, sendo estas as pessoas inseridas mais profundamente nas correntes espirituais e, assim, mais fadadas a intervirem no mundo por meio da força mágica do pensamento.

---

<sup>46</sup> No entanto, nem todas as pessoas, por mais inveja e cobiça que sintam de outrem, têm a ‘firmeza’ necessária para lançar um feitiço desse tipo. A noção de ‘firmeza’ relacionada à eficácia de diferentes atos será abordada no Capítulo Três.

Os leitores familiarizados com o livro *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, podem se sentir inclinados a aproximar essa divisão da feitiçaria espírita-esotérico-umbandista àquela classificação do sistema mágico zande que opõe o feiticeiro e o bruxo, segundo a qual “(...) o primeiro usa a técnica da magia e extrai seu poder das drogas, enquanto o segundo age sem ritos ou encantações, utilizando poderes psicofísicos hereditários para atingir seus objetivos” (Evans-Pritchard, 2005 [1976]:186). Nesse ponto, o essencial é a divisão entre rito, técnica e consciência para a manipulação dos poderes mágicos contra alguém, de um lado, e a força do pensamento que pode, mesmo de forma inconsciente, manipular as mesmas forças mágicas. Esta aproximação é feita também por Liliana Porto (2007) em sua etnografia sobre magia e religiosidade no Vale do Jequitinhonha em que relaciona o aspecto inconsciente do ‘mau-olhado’ em Terras Altas à bruxaria zande. Sobre esse ponto, acrescento apenas que, se para os Azande a bruxaria, consciente ou não, deriva sua eficácia de uma herança orgânica (a substância bruxaria), no caso da Região do Itapemirim, a eficácia do feitiço também depende da força de quem envia o mau-olhado, força essa determinada pelo grau de compromisso com a missão e, conseqüentemente, de imersão nas correntes espirituais.

\* \* \*

No Centro Menino Jesus, quarta-feira é o dia das puxadas. As sessões são abertas por Mãe Izolina às 18 horas, mas os primeiros pacientes chegam antes disso para ditar seu nome e a intenção das suas puxadas à secretária, que então anota cada ‘missão’ em um caderno. A sessão é aberta com um canto e então uma média faz alguns pedidos. Todas as médias, sempre em maior número, e os médiuns, quando há, curvam-se junto à zeladora e ao redor do cruzeiro de São Sebastião para receber a corrente de caboclos flecheiros, que é a primeira a descer. Eles fazem coro ao ponto puxado pelo ogã, que convida a corrente para descer ao terreiro, em um ‘pisado’ específico dos caboclos da falange de São Sebastião: passada aguda no tempo forte e som gutural no contratempo. Terminada a gira, a corrente recompõe sua posição ao redor do cruzeiro onde o caboclo da zeladora puxa um louvor. Entoadado em versos improvisados, cada um deles repetido pela assembleia<sup>47</sup>, o caboclo expõe publicamente a sua missão. O louvor abaixo foi entoado pelo caboclo Assis de Bugue

---

<sup>47</sup> A ‘resposta’ dos cantos do louvor pela assembleia, conhecido como ‘segurar o louvor’, é um dos principais artifícios para ‘ligar as correntes’.

das Oliveiras, da corrente de Mãe Izolina. Os eventos que se seguem foram observados e registrados no mesmo dia em que este louvor foi entoado, numa quarta-feira fria do mês de setembro.

Ô meus irmãos me dá licença  
Por aqui eu vim chegar  
Eu vim cumprir minha missão  
Vim ajudar os meus irmãos  
E nesse dia, nessa hora  
Dentro da radiação  
Eu vou saudar o orador  
Que é do Menino Jesus  
Eu saúdo os cruzeiros santos  
Dentro da radiação  
Eu vou saudar os meus irmãos  
Que eu encontro neste lugar  
A paz de deus esteja com voz  
Por aonde que voz passar  
Ai, se vós precisar de mim  
Não custa vós me chamar  
Eu vou pedir o chaveiro santo  
No invisível de meu Pai  
Oi, destrancai os horizontes  
Da missão dos meus irmãos  
E com o poder do Pai  
Do filho e do Espírito Santo  
Se encontra aberta essa missão  
Juntinho dos meus irmãos  
E esta luz que recebi  
Olha, a Damião vou entregar

Esta luz a que o caboclo se refere é uma vela que ele segura durante todo o louvor para que a sua prece seja ‘elevada’ junto com o consumo da parafina. Nos dois últimos versos, o caboclo ordena que algum membro da irmandade a tome de suas mãos e a deposite ao lado da imagem de São Cosme e Damião, cujo dia, 27 de setembro, estava prestes a chegar. Ao encerrar o louvor, o caboclo emenda um ponto cantado que fornece o ritmo do pisado de mais uma gira dos caboclos, desta vez apenas pelo salão maior do terreiro.

Vai sereno, deixa serenar  
O sereno que me trouxe  
Sereno vai me levar

Trata-se de um ponto de despedida do caboclos Assis de Bugue das Oliveiras, e de chegada de outros guias. Em contraposição aos trabalhos esotéricos e do Bate-Flecha, que são rituais diurnos, a umbanda é noturna. As sessões têm início preferencialmente no crepúsculo, quando as janelas entre os mundos material e invisível da cosmografia umbandista se encontram abertas. O sereno, fenômeno atmosférico noturno, é cantado aqui como um transporte dos caboclos – do que se despede e dos que estão prestes a chegar. O vento e a brisa muito frequentemente são expressos como a forma material por excelência para o transporte das correntes espirituais. O sereno é o meio de transporte das entidades noturnas da umbanda.

Ao fim de uma gira curta, os caboclos param mais uma vez em frente ao cruzeiro de São Sebastião, onde imediatamente sofrem um ‘choque santo’ e, sem recobrar a consciência, os médiuns se curvam para outra corrente de caboclos, com exceção de Mãe Izolina, que incorpora nesse momento a preta-velha Vovó Regina, que ‘fiscaliza’ as puxadas. O caboclo de Graça entoa imediatamente um ponto repetido por ele todas as quartas-feiras nesta mesma altura do ritual:

Eu estava no sertão da mata virgem  
Quando a umbanda mandou me chamar  
Ô aroeira, aroeira aroá  
Nós somos guerreiros  
Nós vamos guerrear

Rapidamente os caboclos silenciam. Lorena, secretária do CMJ, de pé e ao lado da corrente de caboclos, entre os cruzeiros de São Sebastião e das Almas, começa então a “soltar as missões na corrente”. Para levar a cabo tão importante tarefa que é, senão a mais importante de sua ‘missão’ no centro – a secretaria de um centro é usualmente ocupada por um membro não médium/média da irmandade<sup>48</sup> – aquela que depende exclusivamente da sua atuação, Lorena deve estar no centro pouco antes do horário marcado para a abertura do trabalho, quando começam a chegar as pessoas que vão ao centro pela puxada. Nesse momento, alguns dos pacientes conversam com Lorena e expõem as suas queixas, no que ela então traduz para a linguagem formal das missões. Não apenas porque é o modo como

---

<sup>48</sup> Antes de Lorena assumir esta função no quadro da casa de oração, Marcelo foi o secretário do CMJ por longos anos. Ele foi ao centro “por curiosidade, a convite de um amigo. Ao conversar com Vovô Jacó, este o convocou para a missão na casa. Ele assumiu o compromisso nas quartas-feiras e apenas “entregou a missão”, após consentimento do Vovô, para cursar uma faculdade.

ela irá lançar aquelas missões na corrente para os caboclos, mas porque ali, no caderno, a corrente da puxada já está formada. O caderno, de algum modo, transmite a corrente da missão para a corrente de caboclos, mas, por esse motivo, a mensagem deve ser codificada.

Em uma determinada ocasião, Dona Orcília, média antiga da casa, entregou um bilhete à secretária. Ela deveria transcrever exatamente o que ali se encontrava escrito, uma vez que aquelas palavras foram ditadas pelo Vovô Jacó, que requereu aquela puxada. Como ela deveria ser realizada novamente nos dias seguintes, por designação do Vovô, Dona Orcília esperou junto a Lorena enquanto ela copiava e então rapidamente dobrou e guardou o pedaço de papel rasgado. Os pedidos das pessoas que frequentam a casa há mais tempo são mais concisos, as pessoas já ditam como ele normalmente é formulado para as correntes dos guias; para os outros casos, a secretária deve transcrever a aflição de uma pessoa na linguagem própria da corrente.

É imperioso manter a ordem das missões que foram anotadas; em realidade, é o registro que cria essa necessidade, pois ele instaura a corrente da missão das puxadas daquele dia. Ao escrever no caderno de missões, a secretária escreve ao mesmo tempo no “caderno do invisível”. Assim, mesmo a primeira missão, “em favor da casa de oração”, que é realizada em todas as sessões de puxada, sem falta, mesmo que seja já decorado pela secretária, deve ser anotado novamente a cada quarta-feira. Quando Lorena começa a “soltar os pontos na corrente”, os pacientes já devem estar perfilados em paralelo à parede da porta de entrada na ordem da corrente – isto é, na sequência em que os seus nomes estão registrados no caderno.

Missão positiva em favor do bem estar de toda irmandade de Menino Jesus.

Missão positiva em favor do bem estar dos componentes da banda de Mártir São Sebastião.

Missão positiva em favor do bem estar dos batedores de tambor do caxambu da Vovó Rita.

Assim que uma missão é entregue, o ogã ou um dos caboclos entoia um ponto cantado que guia a corrente na roda da puxada. No caso da puxada acima transcrita, Totonho, neto de Izolina, ogã e paciente contemplado nas três categorias (membro da irmandade, componente da banda e batedor de caxambu), sentiu-se na obrigação de puxar um ponto:

Tão perdendo seu tempo fazendo mandinga pra me derrubar

Isso não adianta

Isso não adianta

Eu também sou de lá

Vou pedir pro Seu Sete  
Ele é meu compadre  
Ele vai me ajudar

Nesta missão, diferente da maioria, não é uma pessoa que se posiciona no interior da roda dos caboclos, em frente ao cruzeiro de São Sebastião. Em vez disso, a secretária acende uma vela e planta-a na posição do paciente, isto é, em frente ao cruzeiro de São Sebastião, no epicentro da gira dos caboclos. Esta luz simboliza a irmandade do centro, a banda de música das jornadas e do Bate-Flecha e os ogãs – que são também os músicos do caxambu. A vela incorpora os males-influídos da irmandade e, por meio dessa sua faculdade, a corrente de caboclo pode ‘puxá-los’. Ela é um ponto na rede que conecta a irmandade ao centro da corrente de caboclos.

Inusitadamente, mas com sabedoria, Totonho puxou um ponto do ‘compadre’ ‘Seu Sete’<sup>49</sup>. Normalmente, os pontos cantados nas puxadas são pontos de caboclos, pois eles, junto aos pretos velhos, tomam conta das puxadas. No entanto, assim que a secretária explicou quais eram os pacientes assinalados pela vela, antes mesmo de iniciar o ponto, o que não é comum, uma legião de males-influídos incorporou os médiuns. Ao perceber que havia uma situação ‘pesada’, na qual era evidente a existência de um trabalho ‘feito’, ele invoca a intervenção do guardião da porta do centro, que envia a sua força para despachar aquela corrente ‘mandada’. Esse ponto expressa de um modo direto aquilo que dizíamos acima, que para curar é preciso deter o conhecimento da feitiçaria. Quando o ponto afirma que aquele que cura “também é de lá”, ou seja, do lugar habitado por aqueles que detém o conhecimento da ‘mandinga’, ele deixa claro para os males-influídos que a rede e o fluxo enviados são imediatamente desvelados justamente em decorrência de tal origem comum do feiticeiro e do curador. Em suma, para destruir o feitiço, é necessário compreender a sua ‘codificação’<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> ‘Compadre’ é o cumprimento característico dos exus, assim como é ‘comadre’ para as pombagiras. A saudação ao povo de rua é ‘boa noite’. Compadre Seu Sete, portanto, é Exu Sete Porteiros.

<sup>50</sup> Em razão da estreita relação com o tema aqui abordado, transcrevo na íntegra uma passagem do ensaio de Carlos Rodrigues Brandão (1987). O contexto é a análise da acusação de feitiçaria da sociedade brasileira no caso da doença e morte do presidente (eleito) Tancredo Neves (o diálogo com Evans-Pritchard é explícito): “Na gramática dos cultos de possessão afro-brasileiros, localizar os feitiços e desfazê-los significa essencialmente:

a) que o acontecimento em questão é devido à interferência de forças espirituais malélicas convocadas pelo poder de um agente de feitiçaria;  
b) que, possuindo uma origem socialmente motivada e um processamento mágico codificado, a razão, os agentes humanos e espirituais e a qualidade de força ativa malélica podem ser descobertos, isto é, o feitiço que foi fruto de uma codificação para ser eficazmente malélico pode ser decodificado para ser destruído;

Quando os espíritos males-influídos ou obsessores ‘firmam’, por fim, nos médiuns, as batidas dos atabaques cessam, bem como as vozes, e a secretária “entrega a palavra” por poucos segundos a eles – ela pergunta para a corrente, “O que vocês querem aqui? Vocês podem deixar a palavra de vocês porque o tempo de vocês aqui é muito pequeno”. Os espíritos apenas dizem, em coro, “Eu não gosto daqui”. Os ogãs retomam o ponto e as batidas dos atabaques parecem conduzir, junto ao toque da sineta e em ajuda aos caboclos – que continuam ‘rodeando’ os médiuns – a expulsão dos espíritos ‘puxados’. Com a corrente de caboclos da missão novamente firmada nos médiuns, a secretária ‘solta’ a segunda missão.

Missão positiva em favor do bem-estar de T.M.D., conforto na saúde, em favor de limpeza geral da casa.

Assim como saúde, bem-estar e emprego, “limpeza geral da casa” também é um tópico frequente nas puxadas. Isto porque em muitos casos, as correntes enviadas com o feitiço se encaminham à casa da pessoa a que lhes é ordenado alcançar. Ao entrar na casa, os males-influídos atrapalham a vida da pessoa, atingindo também, amiúde, outros membros da família. Acontece que, mandado pelo feiticeiro mais poderoso que há, os espíritos ainda precisam encontrar uma abertura, um descuido do dono da casa. De acordo com Cleiton, uma forma muito comum de ‘um mal’ entrar em uma casa é chamando pelo nome que foi queimado no ritual. “Se você ouvir o seu nome”, diz ele, “quando você está em casa, e mesmo assim, sem ter certeza, sem averiguar se realmente tem alguém ali te chamando, abrir a porta, você pode estar abrindo a sua porta para um espírito que quer te fazer mal, um espírito mandado por alguém que te deseja mal”. A partir do momento em que a porta é aberta para um espírito, ele irá revirar a sua vida até que a pessoa descubra, com muita dificuldade – e se de fato acontecer – que as coisas estão dando errado em sua vida devido à feitiçaria. Esse desvelamento ocorre apenas na puxada.

Ainda que geralmente os pacientes das puxadas assumam eles mesmos a decisão de tomar um passe dos caboclos, o diagnóstico pode ser feito também em ‘consultas’ com os pretos velhos, que são, em certa medida, oráculos das irmandades e das comunidades. Eles ouvem as histórias que os seus pacientes contam a eles e apontam para a origem da desor-

---

c) que, assim como houve uma intenção social manifestada como o desejo de alguém (pessoa? Grupo? Instituição?) em fazer um malefício mágico a alguém, também é necessário que haja uma intenção explícita, da parte de sujeitos socialmente ligados à vítima (já que ela própria não pode se manifestar por causa de sua condição na doença), para que o processamento benéfico de decodificação do feitiço e sua desativação seja exercido por agentes religiosos” (: 29).

dem. Entre rituais particulares e a receita de remédios naturais, eles indicam a puxada para realizar a ‘limpeza’<sup>51</sup>.

Não há necessidade de a puxada ser realizada diretamente no corpo do paciente. Como vimos acima, uma vela simboliza a irmandade de Menino Jesus e se torna um aglutinador de todos os males que atuam na irmandade. Além disso, uma pessoa pode receber a puxada para realizar a limpeza em outra, desde que esteja conectada a esta, por exemplo, por laços de parentesco. Mas a ocorrência de ambos os casos demonstra que, independente do vínculo anterior, uma corrente precisa ser criada no ritual para efetuar esta analogia. Entre a vela e a irmandade, não há vínculo anterior aparente, como o parentesco, por exemplo, no segundo caso. De um modo geral, a vela tem a virtude de unir os mundos visível e invisível dentro do contexto umbandista; a fumaça que sobe atravessa a fronteira da visão e, ao mesmo tempo, é reflexo da luz que irá iluminar as correntes espirituais. Mas para que esse vínculo entre vela e irmandade se realize, uma cadeia de eventos significativos vem à tona. Ela inicia antes mesmo do ritual, nos arranjos preliminares, quando a secretária inscreve a irmandade no caderno de missões, e atinge a sua “completude icônica” (Feld, 1981) no momento em que a corrente de males-influídos atravessa esta corrente. Em suma, o processo de ‘iluminação’ é basilar para a eficácia da puxada. Mesmo o paciente estando presente, a puxada ilumina um vínculo (anteriormente *velado*) e, nesse sentido, irá criar uma rede entre o infortúnio, os males-influídos, um guia de rua, um feiticeiro e alguém que quer mal ao paciente. Quando a puxada é mediada por uma vela, esta rede apenas se alonga em um ponto.

Presencialmente ou não, o paciente se posiciona em frente ao cruzeiro de São Sebastião, no meio da roda da corrente dos caboclos. De mãos dadas, os caboclos cercam o paciente e soltam as mãos para realizar os movimentos de extração dos males. Suas mãos impostadas passam pelo corpo do desafortunado, do centro para as extremidades, da cabeça em direção às mãos e aos pés, por onde saem os males-influídos. Mas estes tendem a ficar no corpo do paciente e então resistem aos movimentos dos caboclos. Para conseguir retirar os espíritos, os guias devem exercer uma força de adução e, dependendo da intensidade dessa batalha, o paciente sofre um enorme desgaste físico e mental. Após a extração dos obsessores, os caboclos ainda devem leva-los até a porta do centro ou ao cruzeiro de São Sebastião. Nesse instante, toda a assembleia realiza um gesto de autolimpeza espiritual pa-

---

<sup>51</sup> Ainda que mais escassas, outros tipos de consulta geram diagnósticos que levam o paciente às puxadas. Em uma consulta de tarô com Dona Antônia, zeladora de uma casa de oração em Monte Alegre, ela viu nas cartas que eu deveria realizar uma limpeza em uma puxada.

ra evitar a incorporação daqueles espíritos. Em alguns casos mais sérios, os espíritos deslocam os caboclos para se incorporar nos médiuns e *falar* para, assim, afirmar que são mandados e, algumas vezes, para confirmar a identidade de quem os enviou.

Ao lado da roda da puxada, abaixo do Cruzeiro das Almas, Vovó Regina acompanha as missões. Nesse momento ninguém conversa com ela, pois sabem que está concentrada na “segurança das correntes”. A puxada não acontece sem a sua presença, pois é somente ela que consegue despachar os encostos mais resistentes, aqueles que as palavras de membros da irmandade, os tambores ou o toque da sineta não conseguem fazê-lo. Há casos em que somente a força da palavra de Vovó Regina é capaz de expulsar uma corrente maléfica. Certa vez disse o Vovô Congo que mesmo quando não se pronuncia, a Vovó Regina está trabalhando: a fumaça do seu cachimbo eleva os pedidos do paciente para os ‘astros’. Sendo uma das médias mais antigas em atividade no CMJ, Graça é uma das pessoas que melhor conhece os guias de Mãe Izolina. Eis algumas de suas palavras sobre a Vovó Regina:

Vovô Regina é aquela preta velha que chega na hora dos trabalhos [puxadas]. Caboclo da Dona Izolina sobe, chega uma nêga velha, é ela que é a Vovó Regina. Aquela que fica na hora das missões. Ela é justiceira, trabalha com caboclo das matas, a corrente de São Sebastião. Ela fica ali na segurança das correntes pra despachar aquele mau-influído. Ali, na corrente dela, vocês não ouvem o que ela fala, o que ela pensa e o que que ela está fazendo para despachar aquele mal para aquele mal ir embora. É por conta disso que aquela preta velha fica ali.

Depois de receberem o passe, os pacientes aguardam, perfilados de pé ao lado da parede oposta à que estavam antes de passar pelas mãos dos caboclos. Terminado a última missão, os caboclos realizam o ‘passe geral’. Nesse momento, todos os presentes se levantam e dão um passo para o centro, lado a lado, deixando um corredor entre eles e as paredes. Primeiro, os caboclos fazem uma rápida puxada em todos os presentes, incluindo aqueles que passaram pelos passes – extraindo os males pelas mãos. Em seguida, os caboclos passam por fora do ciclo da assembleia e ‘entregam’ todo o mal recolhido por esta ‘ronda’ ao cruzeiro de São Sebastião.

Os caboclos se vão e dão lugar às giras dos boiadeiros, das ciganas e dos baianos. Vovó Regina permanece em seu tronco, atenta ao que ocorre nas giras, pitando seu cachimbo e levantando seus pedidos junto com a fumaça. Algum tempo depois, quando as correntes de guias passam pelo terreiro, Vovó Regina vai ao cruzeiro para dar passagem ao compa-

nheiro Vovô Jacó, momento em que todos guias de outras correntes se reúnem no cruzeiro para se curvarem aos pretos-velhos dos médiuns. Vovô Jacó é amplamente reconhecido na rede esotérico-umbandista como curador, benzedor e receiteiro. Após uma conversa com o paciente, ele indica a necessidade de determinado tratamento: na maioria dos casos, remédio, jejum ou puxada. Não é necessário passar por ele para tomar uma puxada, mas, quando indicado por ele, o paciente tem a certeza do que o aflige.

Embora não haja impedimento algum para tomar uma puxada, evita-se fazer dela uma estratégia preventiva. Para manter-se fortalecido contra os males vagantes ou mandados, as pessoas ‘de fora’ (fora da irmandade) vão ao centro regularmente para pedir a bênção ou simplesmente para conversar com os pretos velhos e as pretas velhas. O ‘passe geral’ dos caboclos em todos os presentes, perfilados e de mãos unidas e descruzadas, por onde os guias retiram os males, é o bastante para manter-se protegido. Após um tempo, algumas destas pessoas pedem uma missão dos guias da casa e se incorporam à hierarquia da irmandade. A esta altura, já se é detentor de uma missão envolvendo vivos e espíritos. Para se manter fortalecido, agora, esta pessoa deverá manter, além das bênçãos, a sua missão em dia.

A puxada, em todo caso, é um procedimento que responde a uma determinada crise, a uma desordem pessoal, de modo que ela precisa ser também algo extraordinário para os pacientes. Estes recebem dela duas informações essenciais a partir de duas formas distintas de experiência: i) descobrem, por meio da observação da performance dos médiuns/guias/males-influídos, que sua aflição tem uma razão e esta pode ser localizada e nomeada, e ii) sente a resistência em seu próprio corpo dos males-influídos no momento em que são extraídos pelos caboclos. Estas são duas experiências fundamentais e interdependentes da cura na puxada. O império da visão é aqui relativizado duplamente pela experiência corpórea como uma espécie de compartilhamento sensorial. Na visão do paciente, a presença do mau-influído no corpo do médium remonta à resistência desse mesmo mau-influído em seu próprio corpo momentos antes da extração da corrente. A puxada trabalha no sentido de dar forma ao infortúnio, a mostrar para a pessoa afligida que o que ela está sofrendo tem uma origem e, principalmente, um nome. Os caboclos desvelam o mal que ronda o paciente ao personifica-lo e dão sentido à aflição. Ao fazerem isso, podem tirá-lo da vida do crente e este saberá que ações contornar se não quiser voltar a ser atacado.

## 6.1 O acidente de Clérisson e a Solidariedade do Feitiço

Há alguns anos, Mãe Izolina, seus filhos, Clerisson e Cleiton, e sua neta, sofreram um sério acidente de carro. Todo o universo foi desbalanceado quando Clerisson iniciou um relacionamento extraconjugal com uma mulher que começou a frequentar o CMJ. Depois de alguns encontros, a mulher pediu a ele que abandonasse a sua família para ficar com ela. Clerisson negou. A mulher, então, disse que iria contar tudo que se passava entre os dois para a família dele. Então, ao meio-dia de uma sexta-feira, a mulher chegou na casa de Dona Izolina, onde Clerisson e sua família ainda residiam, reuniu todos em torno de si e ‘pegou’ uma pombagira. Encorajando a mulher e, ao mesmo tempo, potencializando a ameaça, foi a entidade que revelou o relacionamento para a irmandade e, junto a isso, ameaçou o rapaz. Dona Izolina tentou apartar a mulher-entidade, mas não conseguiu. Esta ainda saiu de casa, subiu as escadas e deu alguns passos na rua antes de deixar o corpo da mulher.

No dia seguinte, Clerisson apareceu na casa de sua mãe e avisou que estava indo para a roça do sogro e que iria apenas tomar um banho antes de seguir o caminho. Dona Izolina, que não tinha o costume de sair de carro com o filho, nesse dia sentiu, por meio de ‘sinais’ de suas entidades, que algo conspirava contra Clerisson e se arrumou para acompanhá-lo. Cleiton conta ter tido sentimentos análogos que o fizeram seguir a sua mãe. No acidente, Clerisson e Dona Izolina ficaram bastante feridos. Cleiton e a menina, nem mesmo um arranhão. Posteriormente, Vovô Jacó disse que se Dona Izolina não tivesse ido junto para levar proteção e dividir o trauma, certamente ela estaria chorando a morte do filho.

## 6.2 A Lei do Retorno

Vamos supor que você pegar, chegar na frente daquele cruzeiro e pedir um mal para mim, aquele mal vai me balançar, vai me balançar, vai me tirar do lugar, vai me tirar da minha morada, alguma coisa de ruim vai acontecer comigo. Só que os guias daqui não brincam em serviço, eles trabalham, aí ninguém pede nada para ninguém não, é com a *lei do retorno*. Aquele mal que você mandou para mim vai voltar tudo em cima de você. Então a pessoa que deseja o mal para os outros, o ruim de uma pessoa desejar o mal pros outros é isso, porque se aquela pessoa não dever, aquilo, num espaço de tempo, não leva muito tempo não, aquilo retorna em cima daquela pessoa, nada mais do que aquilo, mas só que retorna em dobro, mais pesado. Na parte espiritual é assim.

Eu tenho filho, eu sou mãe de cinco filhos, eu tenho neto, aí se eu começo a desejar mal pros outros e aquela pessoa não merecer, aquele mal retorna para cima de mim, mas vem dividindo com os meus filhos, vem dividindo com os meus netos e tira a minha paz e o meu sossego, e é por aí que eu vou, entendeu? É por aí que eu vou para debaixo da terra. Eu quero isso pra mim? Eu não, eu não quero. Eu quero paz para minha vida e quero paz para minha família.

Em uma quarta-feira abafada de dezembro de 2012, trabalhavam na corrente de caboclos da missão as médias Graça, Lena, Claudia, Maria e Rosa. Totonho e Samuel eram os batedores de tambor. Lorena leu os pontos das ‘missões positivas’ de todas as pessoas que foram nesse dia ao CMJ pedir uma puxada para si mesmos ou para algum protegido. As puxadas trabalharam para ‘limpeza geral’, ‘em favor’ dos negócios, da saúde, da vida conjugal, da abertura dos caminhos e do bem-estar. As correntes dos boiadeiros, baianos e baianas, ciganos e ciganas fizeram as suas giras e, finalmente, chegaram os vovôs e as vovós. Estes já estavam sentados em seus troncos, atendendo e abençoando os filhos e as filhas, quando entrou no centro um zelador de um centro vizinho ao CMJ. Era um centro recente e pequeno e que reunia alguns poucos seguidores nos seus trabalhos às quintas-feiras. Muito embora o zelador tenha se desenvolvido no CMJ, não fazia parte da irmandade de Menino Jesus. “Ele trabalha em outro ritmo”, foi dito na época em que seus trabalhos eram regulares, “o ritmo da feitiçaria”. Isto foi-lhe dito como revelação do diagnóstico feito naquela quarta-feira no CMJ. Após se benzer no cruzeiro de São Sebastião, o zelador foi pedir a bênção do Vovô Jacó:

O Deus nosso Pai te abençoa, te conforta, te guia e te visita, te dá força e coragem e resistência, mas envia da vossa farmácia divina, do vosso farmacêutico santo e sagrado, junto das correntes benzedoras e tratadoras e operadoras, um remédio no corpo desse filho de deus porque ele tem necessidade. Eu peço aos seus guias protetores [*choque*] um conforto divino, luz poderosa, vem te alumiar. Se existe cisco de poeira, dados envenenados na vida e no viver desse filho de Deus [*indiscernível em função dos inúmeros choques*].

O pai de santo passava por um sério problema de saúde e a certeza de que a doença havia sido ‘mandada’ por alguém o levou ao CMJ. Os intensos choques santos provocados pela oratória ascendente do Vovô Jacó, não apenas no próprio paciente, como em toda a corrente dos pretos velhos presentes, indicavam um desequilíbrio em seu fluxo espiritual. Porque notou a complexidade daquele caso, Vovô Jacó chamou os pretos-velhos e pediu

para que os companheiro fizessem uma puxada extraordinária para o zelador<sup>52</sup>. Como esperado, o ponto da puxada foi interrompido por uma corrente de espíritos obsessores que estavam andando junto ao homem. Após a expulsão desses males-influídos, o ponto foi interrompido mais uma vez. Mas a corrente incorporada (que foi puxada pelos pretos velhos) já não era de espíritos obsessores, mas, sim, do povo de rua. Nesse momento, uma pombagira toma a fala para contar ao zelador que tudo o que estava passando eram os feitiços que ele próprio estava fazendo para outros: os feitiços rebatiam, retornando para ele – ele nega. No entanto, pede a Lorena uma caneta para anotar os tributos que a pombagira lhe cobra para limpar o seu caminho daqueles espíritos sofredores, a serem entregues, no dia seguinte, à meia noite, em uma ‘encruza’ específica.

### **6.3 Sobre a relação entre a cura mágica e as ciências biomédicas**

A cura somente é efetuada a partir do momento em que se descobre a sua raiz, ou seja, a razão que levou alguém a desejar mal ao afligido. Não se trata de uma causa “real” e outra “moral”<sup>53</sup>. Todos os malefícios causados por feitiçaria são reais e morais ao mesmo tempo. É de outra ordem a divisão do trabalho entre os rezadores e os profissionais da medicina ocidental. Quando um processo de cura envolve as ciências biomédicas em seu desenlace, a trajetória de cada paciente irá desenvolver esta divisão.

Em meio a uma sessão, há mais de trinta anos atrás, o Pai Jacó, reconhecido por seu incomparável poder de cura, aconselhou Graça a ir ver um médico e a fazer um exame geral do seu corpo com urgência. Preocupada, Graça levantou no dia seguinte antes do amanhecer e foi ao médico. O resultado do exame saiu alguns dias depois. Era fim da manhã quando Graça chegou tremendo na casa de Dona Izolina, vinha do posto de saúde do Zumbi, onde o médico praticamente a desenganou. O doutor disse-lhe que só havia um meio de curar sua doença (um tipo de verme que a atacava), que sua única chance de escapar da morte era passar duas semanas em São Paulo, pois somente lá haveria tratamento para seu caso. E esta viagem ela deveria fazer o quanto antes, pois não viveria mais de seis meses com o verme dentro do seu corpo.

---

<sup>52</sup> Em nenhuma outra ocasião presenciei pretos velhos em uma corrente de puxada, apenas na limpeza da casa, momento em que, ao invés de ‘puxar’ os males de um paciente, eles recolhem os males-influídos rondando ou escondidos pelo ambiente para, então, expulsá-los.

<sup>53</sup> Como distingue, para então sobrepôr as causas, Evans-Prichard: “[a] atribuição do infortúnio à bruxaria não exclui o que nós chamamos de ‘causas reais’, mas superpõe-se a estas, dando aos eventos sociais o valor moral que lhes é próprio” (Evans-Pritchard, 2005 [1976]:55)

Ao ouvir o caso da vizinha, Dona Izolina desligou o fogão, interrompeu o preparo do almoço e levou-a para o centro. Quem veio foi Tio Pedro, preto velho que disse a Graça que “procurasse um campo grande”, lá ela encontraria um determinado remédio e ele seria a sua cura. Graça pelejou com o enigma, mas descobriu que o local referido pelo vovô era um determinado hospital da cidade. Tio Pedro ainda lhe disse que o remédio que ela encontraria no referido hospital já estava separado para um agricultor, mas que ao saber da sua condição, sendo seu caso muito mais grave, a médica daria o remédio para Graça. Quando Graça chegou ao centro à noite, já com o remédio em suas mãos, contou para o preto velho que todos os detalhes bateram com a realidade e perguntou-lhe como deveria proceder com o medicamento. Tio Pedro prescreveu um rito no qual as cápsulas seriam agregadas ao sistema mágico da umbanda. Ela deveria tomar o remédio naquele exato instante com ‘conforto’ (água de uma garrafa que fica no orador e que é oferecida às entidades ao chegarem e aos médiuns quando seus guias se vão, uma espécie de ‘água benta’), não com água comum. Não comeria mais nada e dormiria toda de branco. Também lhe foi proibido conversar com qualquer pessoa a não ser o que fosse expressamente necessário, e determinado que ela separasse uma vasilha descartável para fazer suas necessidades e, prevendo que ela acordaria no meio da noite para excretar os vermes, que olhasse bem para eles para depois então descrevê-los ao vovô.

Recentemente, Mãe Leni, zeladora do Galo, foi internada e deveria passar por uma cirurgia extremamente invasiva na cabeça para retirar dois tumores. Dona Antônia, então, fez uma ‘missão’ em casa para auxiliar os médicos na cura. Ela teria curado os dois tumores de Dona Leni, não fosse o descumprimento de um sério preceito: a irmandade do Galo não poderia abrir as portas do centro enquanto a zeladora permanecesse internada.

Mas como abriram o centro, que não podia abrir, fez lá uma festa em cima, os guias operaram um [tumor]. Quando o médico olhou a cabeça dela para operar os dois, já só tinha um tumor na cabeça dela. Aí o médico falou, ‘Olha, Dona Leni, está acontecendo um milagre aqui que eu não sei de onde está vindo’. Aí ela pegou e falou assim, ‘Não, o senhor pode ficar quieto que eu sei bem de onde está vindo esse milagre’. Aí quando eu cheguei lá ela chamou o médico e falou assim para o médico, ‘O milagre é dessa aí, ó. Ela reza muito bem e ela pede muito bem porque ela fez o pedido, se vocês demoram mais um dia, não seria preciso, eles mesmos iam terminar a operação’.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Dona Antônia, entrevista realizada em 23 de janeiro de 2013.

## 7. A Corrente dos Calunga

‘Calunga’ é um termo bantu de enorme riqueza lexical. Segundo Moura (2000), “(...) o que se deduz com mais probabilidade é que inicialmente calunga trazia um conceito vago, místico, de grandeza inexplicável, de superioridade misteriosa ou força sobre-humana” (: 246). Os estudos linguísticos sobre o termo ‘calunga’ apontam para dois significados complementares: i) calunga grande: as águas do mar ou dos rios; e ii) calunga pequena: cemitério, a morte ou o mundo dos mortos, ou ainda o mundo dos espíritos. No entanto, esses dois sentidos se intercalam no mesmo termo. Todd Ramón Ochoa (2007:482) fala da transposição que o termo sofreu, da religião do Congo no século XIX, como se referindo ao mar em cujas profundezas habitam os mortos, para o Palo, religião afrocubana. Robert Slennes (1992) deslinda uma série de derivações e desenvolvimentos metonímicos e conclui que o termo ‘malungo’ (‘canoa’),

(...) não teria significado apenas ‘meu barco’, e por extensão ‘camarada da mesma embarcação’, mas forçosamente também ‘companheiro na travessia da *kalunga*’. Ora, acontece que *kalunga* também significava a linha divisória, ou a ‘superfície’ que separa o mundo dos vivos daquele dos mortos; portanto, atravessar a *kalunga* (...) significava ‘morrer’, se a pessoa vinha da vida, ou renascer, se o movimento fosse no outro sentido (: 54).

Assume-se, assim, que a experiência responsável por dar ganho a esse encontro lexical foi a experiência da travessia do Atlântico (calunga grande) em direção às Américas (calunga pequena). Em seu aprendizado sobre a calunga no vocabulário de uma mestra do Palo cubano, Ochoa (op. cit.) argumenta que calunga é imanente à vida e à morte. A sua compreensão intelectual só é possível se reconhecemos as suas manifestações no mundo que nos cerca como sensações ‘viscerais’ que compõem uma ‘densidade’ (a densidade do mar dos espíritos) em que vida e morte são tudo o que há no mundo, por assim dizer, são complementares e formam um *continuum*, enquanto a vida, entendida em oposição à morte, é apenas um ‘coágulo’ nesse fluido.

Bastide (1989) assinala a presença de Calunga, a deusa do mar, em quilombos bantos em Minas Gerais. Em função da presença do termo ‘engira’, Bastide supõe uma similaridade dos cultos em *O Negro e o Garimpo em Minas Gerais*, de Aires da Mata Machado Filho (1940), e a Cabula da região norte do Espírito Santo, como descrita no fim do século XIX na famosa pastoral do bispo da província, Dom João Batista Correia Nery. Se o folclorista capixaba e ex-aluno de Bastide, Douglas Teixeira Monteiro, não encontrou, de

acordo com seu mestre, “traços da cabula” no Espírito Santo e usou o argumento de que a macumba carioca a haveria “destronado”, isto deve-se provavelmente a um tipo de olhar dos pesquisadores que, interessados no “resultados” do sincretismo, tornam-se alheios aos processos sincréticos em geral. O próprio Bastide (op. cit.: 285) nota a semelhança ritual e linguística entre a cabula e a macumba carioca<sup>55</sup>, mas não questiona a tese de que a macumba capixaba – da região metropolitana de Vitória – seria simplesmente uma cópia da macumba carioca. A esse respeito, Osvaldo Martins Oliveira (2011: 146) chama a atenção para a existência de mesas de Santa Bárbara e de Cosme e Damião nas comunidades quilombolas do Sapê do Norte, na região norte do estado do Espírito Santo, que o etnógrafo afirma serem continuidade da cabula. Segue-se que na cabula existia o culto à deusa do mar *carunga*. A preparação do altar (*camucite*) em meio à mata, sempre debaixo de uma árvore frondosa, era preparado por uma sequência ritual de posicionamentos de vela em formato de cruz, sendo a primeira delas acesa “em honra do mar *carunga*” (Nery, apud Bastide, 1989: 283). Em seguida, o *embanda* (chefe da mesa) puxa o *nimbu* (ponto cantado) cuja primeira estrofe é: “Dai-me licença, *carunga*”, não deixando dúvidas sobre a importância da entidade nesse culto.

Na rede esotérico-umbandista da região do Itapemirim, os *calunga* são espíritos que compõem uma corrente de caboclos da ‘linha’ (ou ‘falange’) de Imaculada Conceição e em alguns lugares trata-se da mesma corrente dos caboclos marinheiros. Eles ‘vêm’ do mar e se manifestam como guias que dançam, louvam e curam e sua ligação com a água faz deles espíritos límpidos. Não bebem ou fumam: trabalham apenas com ‘água e vela’<sup>56</sup>. No geral, é pela pureza e pelo ‘pisado’, isto é, pela dança, que os *calunga* são identificados. Com movimentos que mimetizam o marulhar das ondas, eles purificam o espaço e as pessoas.

No dia 08 de dezembro de 2012, dia de Imaculada Conceição, Mãe Leni e Dona Marlene organizaram uma festa em homenagem à santa no Centro do Galo. Uma mesa é colocada no interior do terreiro especialmente para esse trabalho. Ao toque da campainha, dois médiuns e uma média posicionam-se de pé em frente ao altar. Dona Leni, mãe de santo, permanece sentada à esquerda e Dona Antônia – que foi convidada para dirigir esse traba-

---

<sup>55</sup> Além de Bastide, na referida obra, os traços de similaridade entre cabula e macumba/umbanda são descritos, anteriormente, por Nina Rodrigues (1932: 377-384) e Arthur Ramos (1940: 115-121) e, posteriormente, por Valdeli Carvalho da Costa (1987). Ver também a compilação de textos feita pela Comissão Espírito-Santense de Folclore sobre o Bispo Dom João Batista Correa Nery (1963).

<sup>56</sup> Todavia, em alguns contextos, esta ‘água’ dos *calunga* é mais ‘travessia’, o que liga, portanto, os *calunga* aos exus. Em algumas, porém poucas ocasiões, ouvi a expressão ‘povo d’água’ para significar o do povo de rua, ou seja, as correntes de esquerda (exus e pomba giras).

lho – à direita do santuário. Um dos médiuns inicia uma prece de reforço para o ‘anjo de guarda’ e em seguida puxa uma toada que convida os guias para o trabalho. O ponto foi mantido pela voz de Dona Antônia quando os médiuns foram apanhados pelos guias de Imaculada Conceição.

Os calunga iniciam uma ronda pelo santuário, benzendo todos os cantos do recinto. Todos os presentes dão um passo em direção à mesa e sobre ela depositam uma das mãos e liberam um corredor para que os guias pudessem passar pelas extremidades e benzer as portas, os assentamentos dos santos e os quatro cantos do ‘gongá’. A marcha característica dos calunga parece imitar as ondas do mar. Em cada tempo forte, os pés alternam uma passada para frente e outra para trás e, no contratempo, os pés se arrastam no chão, entre uma passada e outra. Com os pés sempre nesta mesma direção, para a frente e para trás, o deslocamento é direcionado pelo movimento dos quadris. As mãos também fazem uma dança particular. Ao passo para trás, elas *puxam* algo invisível para baixo, algo que será expulso quando, na passada seguinte, para a frente, as mãos se erguem e dispersam um fluxo invisível. Esse movimento é, guardadas as particularidades de cada ocasião, o mecanismo de passe mágico, ora para limpar o centro, ora para limpar o corpo de um paciente.

Os pacientes que tomam o passe de cura dos calunga sentam-se à mesa e a cada um é entregue uma vela acesa. Assim que os calunga iniciam a sua marcha ao redor da mesa, as velas são suspensas pelas mãos dos pacientes acima de suas cabeças. Os caboclos, cada um ao seu modo – um estala os dedos após um movimento mais curto; outro faz um rápido sinal-da-cruz em cada parte do corpo do paciente; outro simplesmente imposta as mãos e as movimenta pelo corpo – percorrem o corpo afligido e, com esse movimento, puxam os males que habitam o corpo e os extraem pelas mãos que empunham a vela. Os caboclos encontram uma enorme resistência no momento da extração, de modo que precisam realizar uma força tão grande que o paciente sofre um grande solavanco e a vela se apaga. O secretário do centro, com uma vela acesa em suas mãos, dirige-se ao paciente para reacender a que foi apagada na puxada. Enquanto isso, o segundo caboclo espera em uma dança contida e estacionada. Cada um dos guias realiza a sua puxada em todos os pacientes sentados à mesa. Terminada esta rodada de puxadas, a corrente dos calunga passa novamente pelos pacientes, mas desta vez com fluidez. Eles param rapidamente atrás dos pacientes e espalmam em três pontos do corpo afligido, geralmente cabeça, tronco e pernas, e seguem

para o próximo paciente. Tudo isso é acompanhado por pontos dedicados a Nossa Senhora da Conceição.

Se é um fato quase isolado a corrente de calungas trabalhar com as puxadas no Centro do Galo – onde, à época de Dona Lita, eram os responsáveis, além disso, pelas ‘operações no invisível’, procedimentos de cura em que o malefício é transferido para um objeto translúcido que se opacifica à medida que a transferência é realizada – é característica desta corrente a faina – em conjunto com a banda de música – de purificação dos espaços e dos corpos. É isto o que geralmente se entende por ‘bater imaculada’. Ao mimetizar as ondas do mar, em um plano, e entrando em série com símbolos de limpeza, como o predomínio do branco, esta corrente torna-se um excelente condutor para expulsar as impurezas dos lugares e das pessoas. Além disso, a corrente dos calunga está em íntima relação com a ‘corrente flecheira’, isto é, a corrente dos caboclos das matas, guerreiros de São Sebastião, sobre a qual iremos tratar no próximo capítulo, ao abordar o Bate-Flecha. Os mestres do conhecimento espiritual no contexto umbandista dizem que a corrente flecheira ‘pertence’ ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento. No entanto, tudo leva a crer – sobretudo porque esta corrente está ligada a um evento mítico que permeia a cosmovisão do complexo cultural umbandista, incluindo os rituais das folias de reis – que a corrente de caboclos flecheiros é anterior à adoção desta denominação doutrinária. No mesmo sentido, os calunga são mais assíduos nas casas de oração mais esotéricas. Naquelas casas tidas como esotéricas mais ‘puras’, como a de Simão Pedro, as únicas correntes a serem incorporadas e ‘radiadas’ são estas duas linhas de caboclos.

## **8. Cleiton de Paula**

Nascido no início da década de 1990, Cleiton é o filho mais novo de Mãe Izolina e Jorge e também o mais engajado nos trabalhos do centro. Quando está no Zumbi, ele se apresenta em todas as sessões e viaja para as jornadas. Sobrepujando a hierarquia formal de fundação do CMJ, Cleiton é a segunda pessoa, depois de sua mãe. Os guias da sua corrente, da mesma forma, abaixo dos de Mãe Izolina, são os mais respeitados. Apesar da sua juventude, Cleiton já é visto por muitas pessoas como uma liderança espiritual e já é ‘pai de santo’ de algumas médias (como Claudia, da irmandade de Menino Jesus) e é visto como aquele que irá suceder Mãe Izolina. No entanto, apesar de protegido como aprendiz por sua mãe e mestra, Cleiton já não se satisfaz com esta relação e começa a dar os primeiros pas-

sos para dar vida à sua própria irmandade de santo, o que cria um ambiente de profundamente tensionado entre mãe e filho.

O primeiro guia a incorporar Cleiton foi o Pai Benedito das Almas, da corrente dos pretos velhos, que logo em seguida mandou o Vovô Congo, cujo nome completo é João Congo da Angola, hoje o guia que comanda a ‘coroa’ de Cleiton, ou seja, o seu guia ‘governador’. Mas a relação entre Cleiton e o Vovô Congo não foi sempre tranquila. Em sua infância e adolescência, Cleiton não era uma pessoa fácil, contam Izolina e as médias mais antigas do CMJ. Ele era “arteiro, briguento, falador e arrumava confusão com todo mundo”. Em um determinado momento, em seu período de desenvolvimento mediúnico – quando a cabeça do médium ainda não é tomada por completo pelo guia (ele ainda ‘vê’ por seus olhos, embora não tenha ação sobre o seu corpo) –, Cleiton não apenas passou a questionar a existência do espírito que todos reverenciavam e tomavam bênção, como passou a dizer para os filhos de santo e para os frequentadores do centro que tudo aquilo era enenação, era mentira, que, na verdade ele estava representando um vovô que era sua invenção. Ao contar esta história, Cleiton diz que sua motivação era, na verdade, forçar alguma reação do guia para acabar de vez com aqueles questionamentos que ele, em verdade, tinha. Acontece que o Vovô Congo levou a sério esta provocação e armou uma grave punição. Ele ‘pegou’ seu cavalo em um momento que este se encontrava sozinho no centro e, com os punhos cerrados, desferrou inúmeros socos no próprio peito, até o médium desmaiar. Quando voltou a si, após ser socorrido por seus irmãos, o vovô tornou a montá-lo e deixou um recado para ele, através dos irmãos, dizendo que aquela surra servia para ele aprender a não zombar do mundo espiritual. Após esse ‘couro’ (surra dos guias para ensinar ou dar ‘exemplo’ aos seus cavalos) Cleiton passou bastante tempo sem questionar a realidade do mundo invisível. No entanto, ele ainda ‘via’ o que acontecia quando os guias o tomavam.

Então, alguns anos mais tarde, ao tomar outro ‘couro’ de Vovô Congo, sua visão lhe foi tomada, na forma de um véu escuro que surgiu detrás do cruzeiro. Eis o episódio, nas palavras de Cleiton:

Um dia, minha mãe tinha uma cabrita. Aí a cabrita começou a berrar, e aquilo está berrando e a minha mãe não está em casa e eu já tinha passado raiva. E nesse meio tempo eu já tinha botado fogo na roupa deles [dos vovôs] é, botei fogo, porque eu revoltei e queimei a roupa. Revoltei porque eu não estava acreditando, porque eu era muito novo e eles me pegavam mais fraco, né, como é que ia botar força numa pessoa de seis anos, sete anos? Aí,

menino, ele chegou de noite no centro e falou assim, ‘Eu vou mostrar a mentira a ele’. E fui e levei a cabrita para o pasto, no outro dia de manhã e amarrei lá. De tarde fui, busquei e trouxe. Aí começou a soltar foguete por causa de um jogo do Brasil e a cabrita começou a berrar, a cabrita caiu num barranco. E eu fui pegar, desamarrar a corda pra ela acabar de descer pra ela não morrer enforcada. Na hora que eu estou subindo assim, tem um velhinho igual Manoel Norato, com dois dentes, um em cima e um embaixo, com a boca aberta para o meu lado. Ah, meu deus. Eu não aguentei aquilo. Eu corri uma quantidade. Aquele velho com blazer meio encardido, aberto, uma calça toda rasgada assim, uma perna mais lá em baixo, outra mais cá em cima. Eu olhei aquilo, mas eu corri. E eu gritei tanto para Dona Giorgina. Quando foi de noite eu fui para o centro. Quando eu cheguei no centro, eu já senti aquele fluido diferente, ‘É hoje está com força, hoje vem’. Fui para a frente do cruzeiro, daqui a pouco vem aquele véu preto, aquele véu escuro, veio de trás do cruzeiro e veio me tapando. Aí fui afastando, fiquei com medo daquilo e falei assim, ‘Desconjuro, cruz credo’. Aí tem o Pai Jacó, né, que é o chefe da gira, pegou na minha mão e trouxe o Vovô. Aí o vovô Congo falou que aquele velho era ele. Mas também nunca mais eu vi. Foi dessa vez. E também nunca mais queimei roupa de espírito.

Por ser o filho de Izolina com maior compromisso na casa de oração e também por ser considerado desde cedo um médium firme – firmeza que costuma chegar muito mais tarde para a maioria dos médiuns –, Cleiton começou a se preparar para substituir sua mãe. O caso é que, antes de tudo, Cleiton deve seguir a doutrina dela. Esta é a análise de Graça: “O problema entre os dois é que, para o médium ficar ali ele tem que andar dentro dos mandatos da mãe dele, da Izolina, e dos guias dela”. Mas ele mesmo já se sente guiado por uma outra doutrina, aquela que ele busca desenvolver a partir da sua própria experiência e do conhecimento que ele adquiriu em outros centros durante as jornadas. Antes mesmo de fundar o seu próprio centro, Cleiton já tinha, segundo ele mesmo, mais de vinte filhos de santo. Claudia é uma das suas filhas de santo que frequenta o CMJ. Da mesma maneira, ela deve seguir os mandatos de Izolina. Todavia, Cleiton busca criar marcas distintivas dentro da doutrina de sua mãe para que ele possa se distinguir como liderança, ao lado dela. Por exemplo, diz Cleiton:

A Claudia, os guias dela, são puxados pelos guias da Izolina, da diretora, mas o batido, a doutrina, são dos meus. Os guias dela são do meu lado, da umbanda do meu lado. A diferença é assim. A Graça, Dona Helena, Dona Firmina, Maria Biossa, você pode olhar que elas são do ritmo da minha mãe. Se a minha mãe estiver de preto velho, elas estão de preto velho; se minha mãe estiver de caboclo, elas estão de caboclo; se minha mãe suspender os guias, elas suspendem os guias e não vem mais. E os que são do meu lado, se é uma corrente de preto velho que está trabalhando, eles concentram com cigano, eles pegam um baiano, eles pega um erê... Não tem esse negócio não. É uma umbanda melhorada. Portanto, agora, os médiuns que são do lado do preto velho, do meu vovô, eles fazem a saudação

diferente. Quando um guia vem bolar para eles, eles sabem direitinho. Eles levam a mão no chão, levam o axé lá e recebem o guia.

Esta sub-irmandade que Cleiton vem criando em torno de si é algo que já faz dele um ‘pai de santo’, como ele prefere se autodenominar, em contraste com o título de zeladora de sua mãe. Mas esta não é a única maneira de criar um espaço autônomo dentro do CMJ. Em sua busca por diferenciar-se, versado como é na política das jornadas, Cleiton estabelece vínculos do CMJ com centros de um circuito que só mesmo ele poderia criar. Assim, estas parcerias dão a ele uma marca dentro do CMJ. Embora estas parcerias de missões sejam estabelecidas entre centros – como veremos no capítulo seguinte – ocorre nesse caso de existir, além da rede tradicional zelada por Izolina e sua irmandade, um conjunto de centro reunidos por meio do esforço de Cleiton, isto é, uma rede própria atribuída a ele. Mas, de um modo geral, no que diz respeito ao ‘nome’ do CMJ em toda a extensão da sua rede, essas parcerias que compõem a rede do centro são vistas como uma unidade, bem como a irmandade. Assim, independentemente das divisas internas entre mãe e filho, é o nome do centro que está em jogo. Por esse motivo, porque quer, enfim, manter o filho por mais algum tempo em sua própria irmandade, Dona Izolina abriu algum espaço para a ‘doutrina’ do filho, seja nos trabalhos de quarta-feira, seja em oferendas a guias mais próximos ao eixo umbandista. Como ‘média’ antiga e amiga, tanto de Izolina quanto de Cleiton, Graça tem uma visão ampla e profunda da situação. Segundo ela, Mãe Izolina tem motivos tanto para afastar o filho de sua corrente, quanto para mantê-lo próximo:

E ele, um dia ele estava virado para o lado da umbanda, outro dia ele estava virado para o lado do candomblé, e umbanda com candomblé não dá certo. Ele andava muito, misturava muito com essa gente por aí afora. Mas só que tem uma coisa, Diogo, ele dentro das correntes, é uma força, você está entendendo, porque ele puxou todos os ‘SS’ dessa corrente aí. Então pode jogar ele aonde for, nela, que ele vai, ele tanto entra, quanto sai, você está entendendo? E ele é, eu sinto, assim, as correntes dele soltas para tudo, então ele joga e ele vai, tanto ele entra quanto ele sai e muito bem, dentro das correntes. Ele foi o único da família dela que puxou.

Cleiton define a sua ‘doutrina’ como uma “umbanda melhorada”, e isto implica em uma maior relação com o candomblé – pelo menos em uma umbanda que dialogue mais com o candomblé – ainda que ele mantenha uma profunda ligação com as correntes do Círculo Esotérico. Além disso, ele e seus guias não veem problemas com ‘trabalhos cobrados’ e ele mesmo afirma que seu vovô entende de feitiçaria; já sua mãe trabalha apenas

com ‘caridade’. Mesmo assim, é ele que tem levado novas pessoas ao centro, principalmente jovens, o que torna os trabalhos mais atrativos e animados.

Em 25 de julho de 2011, Cleiton concebeu uma oferenda aos boiadeiros. No entanto, todo o trabalho de preparação da festa ele deixou para sua mãe. No dia anterior à festa ela já trabalhava na limpeza do centro. No dia seguinte, Cleiton saiu de casa antes do sol nascer e às nove horas da manhã, ainda não havia chegado. Preocupada, Izolina foi à sua varanda e chamou Graça, que atendeu após alguma insistência. Chuviscava, mas Graça saiu para responder à sua mãe de santo. Foi então que Izolina soube que Cleiton havia dispensado todas as cozinheiras do centro, inclusive a própria Graça, pois ele mesmo prepararia o alimento – com exceção do angu à baiana, que é especialidade da mãe. Notando que a conversa assumia um tom conjectural, Graça entrou para sua casa a fim de não se molhar demais e continuou a conversa pela janela. Um tempo depois, após as duas concordarem que Cleiton havia faltado com responsabilidade, Izolina pediu para Graça subir.

Pouco tempo depois a cozinha do centro começava a se movimentar. Mãe Izolina reuniu rapidamente algumas cozinheiras. Em pouco tempo, ela recebia um telefonema de Batista, pai de santo de Ibatiba que estava chegando com a sua jornada. “Tomara Deus ele não chegue com bandeira”, pois, nesse caso, ela teria que reunir a banda do centro para receber ritualmente a jornada de Batista e levá-los até o altar do centro. Mas suas preces foram ouvidas, e Batista não apenas não chegou com bandeira, como também arregaçou as mangas, junto às suas médias, e ajudou no preparo do alimento. À chegada de Cleiton, tudo já estava preparado, o que instaurou um clima de tensão entre ele e a irmandade do centro. Alguns dias depois, Toninho, filho mais velho, dizia estar muito chateado com a atitude do irmão em ter deixado tudo “nas costas” de sua mãe, que não tinha nenhuma obrigação com aquela festa. Nesse mesmo dia, um caboclo do centro também apontava para a atitude de Cleiton:

Lá nas matas onde moro  
Só aprendi a flechar  
Vou falar com os africanos  
Ô João Congo da Angola  
Que observa seu aparelho

Em 2012, Cleiton mudou-se para Ibatiba, na divisa com Minas Gerais, onde conheceu Curisco. Em uma consulta com a preta velha do zelador de um dos centros da cidade, foi

sugerido a Curisco, que para a satisfatória resolução de um determinado problema que o afligia, ele deveria “acender uma vela no CMJ”. Segundo outra zeladora que acompanhou esses eventos, isto prova que a preta velha era consciente de que seu cavalo, o zelador de Ibatiba, não estava zelando do seu centro corretamente e nem cuidando da sua missão e dos seus guias. Seguindo o conselho da preta velha, Curisco foi visitar o CMJ, com o qual estabeleceu uma forte relação. Uma condição determinante para a feitura desse laço foi o fato de Curisco ter iniciado seu desenvolvimento ali quando, no passado, jamais havia sido pego por guia algum. Esse evento o levou a considerar Cleiton como seu pai de santo. Algum tempo depois, Curisco arrumou um emprego para Cleiton em Ibatiba, onde os dois abriram uma casa de oração – primeiro eles ‘batiam’ para os guias na própria casa; meses depois, conseguiram erguer um templo que foi presenteado ao Vovô Congo. Atendendo a uma tradição entre novos pais de santo e seus mentores espirituais, cuja intenção é manter as correntes ligadas e fluindo, Dona Izolina, após o consentimento do Vovô Jacó, foi a Ibatiba para fincar o cruzeiro do centro do filho.

Se a mudança para Ibatiba foi importante para Cleiton seguir seu caminho de liderança, ele teve agora que encarar um novo obstáculo, o da disputa por poder espiritual em uma pequena cidade. O desenvolvimento de Curisco no CMJ e o estabelecimento de Cleiton em Ibatiba teria enciumando o zelador (de cuja preta velha Curisco recebeu orientação) em especial porque, segundo Cleiton, muitos médiuns e ‘clientes’ desse homem estariam migrando para o novo centro, o que acirrou um conflito entre dois antigos parceiros. O zelador de Ibatiba representava um daqueles novos vínculos que Cleiton havia estabelecido por meio de jornadas do CMJ. Agora ele tentava convencer a irmandade do CMJ de que era preciso suspender o pagamento da jornada que eles deviam ao centro desse zelador, dizendo que este iria fazer algum tipo de ‘trabalho’ para a jornada do Zumbi.

Em novembro de 2013, Cleiton retornou ao Zumbi e à irmandade de Menino Jesus.

## Capítulo DOIS

“um fluxo é sempre de crença e de desejo”

(Deleuze e Guatarri, 2007:98)

### 1. Aspectos gerais da rede esotérico-umbandista

Esse capítulo é dedicado às relações diádicas estabelecidas entre casas de oração por meio de visitas recíprocas, verdadeiras prestações e contraprestações sociais que compõem uma rede de centros espíritas e que é tecida ritualmente em festas ou oferendas aos seus respectivos santos padroeiros. Nesses eventos, a casa que oferece a festa conta com as caravanas dos centros parceiros que vão ajudá-la de diversas maneiras, seja na condução dos trabalhos, na recepção dos outros grupos de visitantes, no incremento e na propagação da corrente espiritual que é reunida nas festas e que será direcionada para a oferenda ao padroeiro. Essas caravanas de visitantes pertencem aos centros que, durante o ciclo anual, isto é, desde a festa desse centro realizada no ano anterior, foram visitados pela jornada do centro que agora as recebe.

Distintas das visitas casuais ou não rituais, a jornada é uma missão. No léxico da rede esotérico-umbandista, como vimos no capítulo anterior, ‘missão’ denomina um tipo de ação individual ou coletiva que leva em conta alguma forma de sacrifício pessoal e produz um desdobramento, haja vista o imperativo da retribuição que instaura. Trata-se de uma dádiva a algum parceiro (ou potencial parceiro), seja uma pessoa, um santo, um guia espiritual ou uma casa de oração. A jornada é uma missão que tem por objetivo direto acumular missões (outras jornadas) para a festa do centro que a envia. Assim, esta visita se desdobra em outras, pois cria a necessidade do ‘pagamento da jornada’ ou ‘pagamento de missão’.

Ao ‘jornalar’, uma casa de oração se desloca de seu ponto fixo para distribuir sua corrente espiritual no centro que realiza a festa. Por meio desse deslocamento, o centro visitante passa a fazer parte da casa de oração, ato que é consumado ritualmente por meio da troca de bandeiras e do assentamento da bandeira visitante no altar central, onde permanece até a despedida da jornada. Para o centro que visita, tal ação significa também a expansão do fluxo da sua corrente espiritual, o que em certa medida se deve à hierarquia criada entre os centros em cada ritual (o que agora recebe uma jornada, passa a dever uma jornada).

da). Para o centro que recebe uma jornada, esse ato implica o consumo de uma superioridade temporária, que é, ao mesmo tempo, a inversão da hierarquia entre jornada e festividade. Segue-se que no momento mesmo em que a casa restabelece o seu compromisso com o padroeiro, ou seja, quando deixa temporariamente de ‘dever’ ao santo, após uma oferenda, ela se encontra em débito com os centros que ‘jornalaram’. Em consequência disso, um jornaleiro nunca está por completo em apenas um dos polos da hierarquia – que chamaremos esquematicamente de positivo ou negativo, isto é, respectivamente, em posição de receptor ou de doador – pois ser positivo em uma perspectiva – a do santo – implica necessariamente ser negativo em outra – a dos outros centros. O ritual do encontro de jornadas é uma transação que tem por efeito transformar o valor, invertendo os polos positivos e negativos de cada lado da transação.

Notemos, por conseguinte, que cada casa de oração é um núcleo em torno do qual se costura uma rede de outros centros; cada um desses, não obstante, é um centro da sua própria rede. Essas redes particulares – ou segmentos de rede – constituídas sempre por contratos entre uma dupla de centros parceiros, sustentam o fluxo espiritual – razão última da constituição da rede – em movimento. As conexões, percebidas sob o domínio desse fluxo, são chamadas de ‘correntes espirituais’. A rede, nos termos dos jornaleiros, significa um conjunto mais amplo de relações entre casas de oração, bem como demonstra a magnitude da circulação do fluxo espiritual de uma casa (quanto maior a rede, maior a corrente de um centro). Tal amplitude é vista com orgulho pela irmandade da casa de oração e reconhecida pelas demais casas como índice da eficácia das suas correntes. Se um centro tem um grande número de conexões, isto é função da conduta do seu zelador e da sua irmandade no que diz respeito à ‘firmeza’ das ‘cabeças’ (o que se deve ao nível de compromisso do médium com os seus guias protetores), da missão com o padroeiro e, mais diretamente, do volume de jornadas que o centro é capaz de mobilizar durante o ciclo anual.

É nas oferendas aos padroeiros que a rede de um centro se reúne. Nesses eventos, encontram-se as jornadas conectadas direta e indiretamente, ou seja, aquelas que se visitam mutuamente e aquelas que não se visitam (nesse dado momento), mas que estão conectadas a uma casa de oração em comum; por esse motivo, encontram-se na oferenda da casa intermediária. À despeito de todas as missões, transações e promessas que constituem, em conjunto, o mundo comum que é a rede esotérico-umbandista, a ação que reúne todas elas em um espaçotempo condensado, único, é o pagamento da promessa ao padroeiro. Aqui, o número de jornadas que visita a festa demonstra publicamente as benesses e qualidades dos

fluxos espirituais coletados pelo santo que viaja em direção à casa de oração. A festa é um sacrifício da irmandade que se oferece ao santo na forma de homenagens, esforços financeiros e físicos e, muitas vezes, gerando ou acirrando conflitos internos.

Para reunir e manter sua própria rede, os centros dispõem de uma forma ritual de deslocamento, as jornadas. Uma jornada é um coletivo de agentes que carregam, com o maior rigor, parte do espaço sagrado de um centro em uma caravana<sup>57</sup> com destino a uma casa de oração. As relações que uma jornada produz, entretanto, não se restringem ao ciclo de prestações e contraprestações entre centros. Elas engendram, no interior do circuito, compromissos mútuos imbricados em diversos planos; note-se, por exemplo, que a mobilização dos jornaleiros entre a irmandade da casa de oração passa necessariamente pelas missões que cada um dos seus membros realizam com os seus guias protetores, por um lado, e à missão que a irmandade, como o coletivo da casa de oração liderado pelo zelador, tem com o santo padroeiro, por outro.

Para nos aproximarmos à disposição das camadas de missões (missões dentro de missões), é preciso entender como o movimento da jornada mobiliza as suas correntes. ‘Corrente’ é uma categoria local que expressa a ligação em cadeia, por meio de conectores especiais, entre diversas entidades, sejam elas materiais ou espirituais. Meu argumento, nesse capítulo, é que as correntes expressam fluxos espirituais no interior da rede, criando, assim, o nexos da rede esotérico-umbandista. É sua instauração que cria a necessidade da retribuição (ou seja, é o fundamento da parceria), visto que ela implica mutuamente todas as missões que se desenlaçam para a rede se manter dispersa por uma determinada região. São estas correntes espirituais, em suma, que podem explicar um tipo de socialidade específica nesse contexto, a qual conecta as inúmeras comunidades negras rurais – que, em sua maioria, estão inseridas na rede esotérico-umbandista – e também aquelas comunidades negras dispersas pelas cidades e organizadas como uma multiplicidade de comunidades de terreiro.

As correntes conectam entidades não coerentes, como é o caso dos calunga e dos boiadeiros, entidades que, no contexto esotérico-umbandista, ocupam posições quase opostas entre as doutrinas. Por esse motivo, os encontros de jornadas são situações em que o sincretismo entre o Círculo Esotérico – descrito geralmente como “corrente de água e vela”, “doutrina branca” – e a Umbanda – descrita como a “corrente africana” – está atuando.

---

<sup>57</sup> Utilizo a palavra “caravana” unicamente para ampliar a compreensão da jornada como ritual de deslocamento específico dos centros umbandistas e do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento. Como disse um jornaleiro, “os católicos fazem romaria, os evangélicos fazem caravana; nós jornalamos”.

Nos encontramos, assim, em situação de abordar estas conexões para incrementar este que é um dos temas mais duradouros dos estudos sobre a religião. Esperamos que esse caso possa fornecer novos dados para a reflexão acerca do sincretismo religioso.

## 2. As jornadas

Como vimos no capítulo anterior, as biografias dos moradores do Zumbi e de outras casas de oração são repletas de histórias sobre deslocamentos. O Zumbi é o ponto de encontro de inúmeras trajetórias do processo migratório que expulsou as comunidades negras rurais das terras tradicionalmente ocupadas após 1888. É muito significativo, para a composição desse universo comum entre as comunidades negras rurais e urbanas no sul do Espírito Santo, que o termo jornada seja tão central, a ponto tornar-se um articulador entre diversos domínios da vida nesta região. Tudo leva a crer que as jornadas das folias de reis – que se confundem com a jornada dos Reis Magos –, as jornadas dos centros esotérico-umbandistas, as jornadas que as entidades espirituais empreendem para realizar as suas missões, as jornadas biográficas dos membros da irmandade e seus deslocamentos territoriais, sejam versões – ou continuações – umas das outras.

Para se ter uma noção um pouco mais aproximada do que significa esse importante deslocamento denominado jornada, iremos assinalar um dos eventos assim designados que, ao lado das jornadas dos centros espíritas, têm enorme influência na vida das comunidades negras rurais e urbanas da região do Itapemirim: o giro das folias de reis entre 25 de dezembro a 20 de janeiro. No sul do Espírito Santo, onde há uma grande quantidade de folias, elas são estreitamente ligadas ao contexto umbandista. As visitas rituais das folias aos centros são muito frequentes e, além disso, a maioria das pessoas que ofertam as suas casas como pouso e assim são abençoados *pela bandeira* do santo, bem como os próprios foliões, são ‘jornaleiros’. Em suma, as folias de reis na região delimitada por esse trabalho têm um vínculo especial com a rede de casas de oração esotérico-umbandistas. Como caso especial, cito o da Folia de Reis do Caboclo Canarinho, entidade espiritual de Madrinha Lita, zeladora do Centro do Galo, falecida em meados da década de 1980.

Caboclo Canarinho era uma entidade da ‘corrente folieira’, um mestre de folia de reis que no interior do centro buscava os seus foliões no invisível para, então, incorporados nos médiuns e médias da irmandade, tocar toadas e entregar a bandeira da folia ao mestre folião que levava a folia para a cidade. A Folia do Canarinho põe em pauta não apenas a ori-

gem mística das folias de reis e das bandeiras dos santos<sup>58</sup>, mas também o caráter conectivo das jornadas dos centros espíritas que, a exemplo das folias, carregam uma bandeira sagrada à frente de todos os jornaleiros, a qual será depositada no altar como ponto alto do ritual de conexão entre as correntes – como será exposto mais detalhadamente nas próximas páginas. Convém destacar que há, nas duas jornadas, pontos específicos do ritual conhecidos igualmente como ‘encontro de bandeiras’, cuja solenidade exacerbada demonstra a importância das ‘correntes espirituais’ inscritas nas bandeiras e que, na prática, expressam o circuito das jornadas que aquele grupo em particular perfaz durante o seu ciclo anual. A bandeira, das jornadas dos centros ou das folias, é a chave para a transformação das correntes espirituais em um objeto socialmente valorizado.

A Folia do Canarinho foi encerrada no ano do falecimento de Dona Lita em 1986. Hoje, o Centro do Galo é a sede da Folia de Reis Estrela do Mar. Durante o trabalho de campo realizado entre 2007 a 2010 sobre as folias de reis, presenciei, como relatado em minha dissertação de mestrado (Goltara, 2010), um encontro de bandeiras de folias de reis bastante raro entre a Folia de Reis Estrela do Mar e a ‘corrente folieira’ de uma casa de umbanda que o mestre Rogério escolhera para pouso naquela noite. Esta corrente era guiada pelo mestre folião e zelador daquele centro, falecido recentemente. Tal como a Folia de Canarinho, que materializava as correntes espirituais na bandeira entregue aos foliões carnais, as entidades ali incorporadas empunharam a bandeira e os instrumentos da folia do centro e, com a presença espiritual do mestre, conduziram o ritual da troca de bandeiras em parceria com a Estrela do Mar.

Em minha última visita ao CMJ, em janeiro de 2014, soube que uma antiga Folia de Reis do Zumbi, a folia de seu Zé Palhaço, está ‘saindo’ do CMJ (ou seja, o centro a sedia) e que a família de Mãe Izolina é quem a conduz, tendo Cleiton, filho da zeladora, como mestre nesse ano. Significativamente, durante o ciclo da folia, enquanto descansam da jornada, sua bandeira é depositada no altar da casa de oração tal qual o são as bandeiras das jornadas (dos centros) em dias de oferenda aos padroeiros enquanto os jornaleiros descansam – e é durante o descanso dos jornaleiros que as bandeiras ‘trabalham’ nas correntes. Por fim, há entre esses rituais um outro tipo de complementaridade. As folias de reis, em suas jornadas, reúnem núcleos domésticos da população descendente das comunidades negras rurais dispersas pelos diferentes bairros da cidade e em diferentes comunidades interi-

---

<sup>58</sup> A propósito, os mestres das folias de reis, ainda que não incorporem espíritos, dizem estar sob ‘influência’ mística dos Reis Magos e de São Sebastião, donos das bandeiras, durante a performance das toadas.

oranas. Por seu turno, as jornadas dos centros espíritas também conectam as comunidades de terreiro, núcleos de resistência da população quilombola no campo ou na cidade.

Se as jornadas biográficas do campo para a cidade estão relacionadas à desarticulação das comunidades negras, oprimidas pela precariedade do acesso à terra e pelas relações de trabalho nas terras dos fazendeiros brancos, é preciso pontuar igualmente a rearticulação no interior do espaço urbano. Esse deslocamento do fluxo colonial moderno, que expulsa as comunidades negras do campo, encontra nas jornadas esotérico-umbandistas um contra-fluxo, não mais relacionado à Estrada de Ferro Leopoldina<sup>59</sup>, que escoava o produto do trabalho do campo para a cidade, mas ao rio e às matas, que retornam para o interior, território da resistência e de encontros entre pretos velhos e caboclos. Não se trata necessariamente de um deslocamento geográfico campo-cidade-campo, mas uma reterritorialização da produção de valor e dos valores comunitários. É nesse contra-fluxo que as jornadas se realizam e que as irmandades e os espíritos da umbanda caminham na direção dos territórios tradicionais.

Como locais especialmente inclinados à cisão entre os mundos material e espiritual, visível e invisível, os centros espíritas são também locais perigosos, instáveis e, portanto, muito bem guardados por inúmeros rituais de proteção. Pelas fissuras em que as entidades espirituais de luz transitam ou fazem transitar outras coisas (mensagens, castigos e benesses), podem se infiltrar também entidades “mandadas por homem ou mulher de mau pensamento” ou simplesmente espíritos errantes, isto é, que não estão engajados em missão para encontrar um melhor lugar na cosmologia umbandista – o que faz deles indesejados no espaço em que tudo é determinado pelos seres, humanos e não-humanos, missionários. Contra esse fluxo de espíritos virtualmente maléficis, existem muitos cuidados a serem tomados, mas é impossível impedir que eles atravessem as mesmas janelas abertas para passagem dos guias de luz. Alguns rituais são fundamentais para a ‘limpeza’, tal como a queima de incensos e o ‘passe geral’ dos caboclos na casa, no qual não é raro que os médiuns e as médias incorporem as correntes de males-influídos para então as expulsarem.

Em que se pese a instabilidade espiritual do centro, é possível estabelecer parâmetros mais rígidos e constantes para a proteção, tal como a manutenção da casa de Exu, que, para

---

<sup>59</sup> Trata-se de um agregado de ramais sem uma estrutura premeditada, concebidos para otimizar o escoamento dos produtos das fazendas produtoras de café. Esta malha intrincada de linhas de ferro está presente no imaginário dos habitantes do Zumbi, mesmo que a maioria dos seus ramais tenham deixado de funcionar há muito tempo. O Zumbi é margeado por um dos braços principais da linha de ferro que conectava toda a região do Itapemirim e alhures à cidade de Cachoeiro de Itapemirim, hoje desativado.

as casas que cultuam esse orixá e suas correntes, é a principal defesa de um centro espírita. Nesse sentido, a fixidez da casa de oração garante a segurança necessária para a realização das missões particulares dos guias e dos médiuns. Veremos em seguida que a mobilidade das jornadas, no que contrasta com a imobilidade do centro, é uma importante arena para a produção de valor no circuito da rede esotérico-umbandista.

A jornada é uma versão do templo em deslocamento. Se por um lado ela amplia o campo de circulação das entidades espirituais ao deslocar os elementos hieráticos do santuário, por outro ela os faz mais propensos ao contágio de males-influídos. As jornadas deslocam as correntes espirituais de um templo porque são elas, enquanto encadeamentos realizados por ligações espirituais – por exemplo, ‘corrente de médium’, ‘corrente de guia’, ‘corrente da banda’ – as responsáveis pela conexão espiritual entre as casas de oração. Segue-se que o zelo, predicado que define a mãe ou pai de santo, é ainda mais meticuloso no interior de uma jornada, o que explica a importância dos rituais de proteção – antes da saída – e de limpeza – após o retorno ao centro de origem. Além disso, a jornada é protegida pelo Bate-Flecha, que, como veremos em sessão específica abaixo, é a corrente basilar da jornada, pois que realiza ritualmente a conexão entre as casas de oração.

### **3. O encontro de bandeiras**

12 de outubro no CMJ é um dia muito maior do que vinte e quatro horas para a irmandade de Menino Jesus. Durante o ano inteiro, a jornada do centro anunciou e convidou para o evento inúmeras casas de oração que agora viajam para prestigiar a festa no Zumbi. Utilizo aqui a palavra ‘prestígio’ em sua aproximação ao conceito de ‘reconhecimento’. Com isto, busco indicar que a jornada atribui valor que se pratica e se partilha no contexto esotérico-umbandista a uma casa de oração, na mesma medida em que a reconhece como irmã e como parceira.

O dinheiro que se arrecada em doações para o santo durante a ano é quase todo convertido em alimento para os visitantes. Após anunciar a festa, cerca de dois meses antes, Mãe Izolina encomenda a carne ao açougueiro. Esta decisão é tomada junto com a chefe da cozinha, Dona Tereza. Os acompanhamentos são reunidos no tempo restante; um dia alguém leva um saco de arroz, noutro, um de feijão, de macarrão ou um litro óleo. Toda a comunidade é chamada a colaborar com a doação ou com a preparação de alimentos para a festa. Junto à segurança contra a feitiçaria que o centro deve oferecer às jornadas – deslo-

cadadas de suas fortalezas – e o suporte para a realização das missões (no caso do CMJ, em especial as missões relacionadas a Nossa Senhora Aparecida), o alimento é um dos principais componentes da hospitalidade que um centro oferece a uma jornada.

A alimentação é, por esse mesmo motivo, um dos principais alvos de feitiçaria. Toma-se muito cuidado com a sua preparação: apenas as mulheres mais próximas à irmandade trabalham na cozinha. Recentemente, um dos principais jornais impressos do estado publicou um artigo sobre uma “intoxicação alimentar” na festa de um centro da rede esotérico-umbandista do interior. Na mesma matéria, a diretora da casa de oração afirma que aquilo foi um ‘trabalho’ feito contra o centro. Na época, diretores de diferentes irmandades afirmaram que, de fato, o que ocorreu fora resultado de um feitiço. Torna-se óbvio, então, que não é por acaso que Dona Tereza ocupa o cargo de responsável pela cozinha no CMJ. Significativamente, ela é a rainha do centro, isto é, é dela a missão de ‘despachar as correntes’ de males-influídos. Poucas pessoas na irmandade reconheceriam o sinal de um feitiço tal como Dona Tereza.

Durante o restante do ano o centro volta-se para garantir a hospitalidade aos guias espirituais, que por vezes auto-intitulam-se ‘jornaleiros do invisível’. A eles é oferecido não apenas um corpo para realizar a sua missão, mas também o alimento. Cada guia tem as suas preferências, e é de conhecimento geral as marcas de fumo e de aguardente de cada preto velho e boiadeiro; as caixas de velas que devem ser sempre abundantes e separadas por cores; a cerveja ou o aguardente para os exus e Cortezano para as pombagiras, para indicar apenas alguns dos ‘agrados’ dos guias. Esses itens são oferecidos como presentes pelas pessoas que se ‘consultam’ ou simplesmente por admiradores dos guias, como forma de manter o vínculo com uma entidade específica. Por exemplo, Vovô Francisco tem o costume de agradecer o recebimento de um presente (cigarro, aguardente ou vela amarela) com uma bênção. Com esse filho ou filha de santo, ele partilha um sinal que pode ser acionado quando necessitar de uma visita do Vovô: da caixa de velas em suas mãos, recebida de presente, o Velho Francisco retira uma delas, a abençoa e retorna ao doador garantindo que irá ‘visitar’ a casa do ofertante quando aquela vela for acesa.

É comum ouvir dos líderes espirituais que os guias não comem. Esta é uma noção um tanto controversa entre os diferentes centros e que talvez esteja ligada a uma idealização da *pureza* dos espíritos em contraposição ao *status* mundano do corpo. Comam ou não os espíritos, há algumas oferendas aos orixás que envolvem o alimento como objeto principal e isto, de todo modo, exprime uma mixórdia entre espírito e corpo. No dia 13 de maio, todos

os centros que trabalham com a linha dos pretos velhos fazem a feijoada dos vovôs – em alguns lugares, a festa é embalada pelo caxambu, dança que pertence à ‘corrente africana’ no contexto umbandista. Embora a feijoada seja o alimento que se vincula a esta corrente de entidades, é muito raro presenciar o guia comendo.

A feijoada é servida no chão. A grande panela é depositada no centro de uma toalha e os pratos são dispostos ao redor. Ali sentam os filhos e filhas de santo para comer, alguns deles médiuns e médias não incorporados. Os pretos velhos também sentam, mas não tocam na comida. Se em um determinado momento um desses médiuns ou médias é incorporado, imediatamente o prato de feijoada é reservado e nele não mais se toca. Em uma única ocasião, presenciei um preto velho comendo a feijoada – um fato tão extraordinário que algumas pessoas da irmandade daquele centro acusaram-no (o médium) de não estar firmado, de fato, com o guia.

A diferentes correntes vincula-se outros tipos de alimentos – como frutas aos Caboclos, churrasco ao povo de rua e comida apimentada aos baianos – e à semelhança da corrente africana, eles mesmos não comem do alimento material ali disposto. É importante que se note, todavia, que a comida é uma das mais importantes oferendas aos guias, mesmo que não a consumam eles mesmos. Tal como o tabaco, a bebida e a vela, fazem parte da hospitalidade do centro ao recebe-los nas giras.

Esta hospitalidade é a mesma para os guias dos médiuns e das médias visitantes. A entidade de maior patente no momento do ritual dirige-se ao membro da irmandade de outra comunidade de terreiro e oferece sua casa aos seus guias. Se por acaso isto não ocorre, o médium pode pedir para ‘passar’ seus guias em qualquer gira. Se o médium, despreparado, não leva o suprimento dos seus guias<sup>60</sup>, a irmandade da casa oferece os itens necessários para a passagem de cada entidade. São sobretudo os caboclos os guias que mais circulam entre casas de oração, pois eles viajam junto com os ‘jornaleiros materiais’ – dizem eles em seus louvores, quando incorporados, que junto à jornada do mundo material, eles estão carregando flechas invisíveis, lado a lado dos médiuns e médias. Eles são os soldados de São Sebastião, aqueles que promovem a conexão das correntes. Ao lado dos caboclos, são os pretos-velhos, no entanto, quando ocorre de passarem nas visitas de jornada, aqueles

---

<sup>60</sup> Os médiuns e as médias, sempre que participam de sessões de terreiros, mesmo que em irmandades externas, carregam consigo um pacote com a provisão dos seus guias, geralmente compostas por um maço de velas, tabaco e bebida alcoólica – os tipos, as cores e as marcas variam. O médium ou a média não leva consigo seu pacote apenas quando está decidido a não dar passagem à sua correntes de guias. No entanto, estes últimos frequentemente não respeitam a decisão dos seus aparelhos.

que mais explicitam os laços de afinidade entre as correntes, nomeadamente pela oferta de hospitalidade aos ‘companheiros’ visitantes.

Por fim, a hospitalidade dos centros, sobretudo nas festas, também é direcionada aos jornaleiros visitantes. Mas não devemos julgar precipitadamente que o alimento é o pagamento da jornada. Em primeiro lugar, seguindo a lógica das oferendas às correntes de guias, o alimento da jornada é parte da dádiva ao santo padroeiro, embora seja consumido pelos jornaleiros. Veremos que nada pode pagar uma jornada, a não ser outra jornada no sentido contrário. O alimento, bem como a proteção espiritual oferecida, é o elemento que mantém o vínculo entre as correntes, aquilo que tenciona a jornada que detém o valor positivo (a que acabou de jornal) a permanecer conectada com esse parceiro que agora está devendo, ou seja, que detém valor negativo em relação à parceria entre os dois centros, embora esteja em valor positivo em relação ao padroeiro. A *mobilidade* da jornada (que transforma o valor negativo em valor positivo) e a *imobilidade* do centro que recebe a jornada (valor positivo transformado em valor negativo), são igualmente importantes nesse sistema. A rede não poderia existir sem essa diferença hierárquica cíclica entre os parceiros tanto quanto sem a atribuição valorativa do deslocamento das jornadas. Notemos também que, no caso da relação entre Santos Padroeiros e centros ou devotos (denominamos esta relação como vertical ao lado da relação horizontal entre os centros), como os primeiros não ‘descem’, seu movimento é efetuado pelo envio dos seus poderes – seja bênçãos diretas, seja por meio dos guias de sua corrente, ao passo que aos jornaleiros materiais o único deslocamento possível é a jornada.

O mundo compartilhado pela rede esotérico-umbandista, sobre o qual se edifica a socialidade quilombola às margens do Rio Itapemirim, é construído a partir dos atos recíprocos de hospitalidade do circuito de jornadas. Ele instaura um circuito específico habitado por seres dispostos em inúmeros planos ou modos de existência – planos e modos, estes tanto materiais quanto espirituais. Isto explica porque, como vimos no capítulo anterior, a ‘realidade’ dos espíritos é contígua à das pessoas.

Retornando ao dia 12 no CMJ, o primeiro movimento relacionado à oferenda, a abertura da festa, por assim dizer, é efetuado pela banda de música da casa de oração ao entoar o primeiro ponto em frente ao altar de Nossa Senhora Aparecida. Dali, os músicos seguem para passar por todos os demais cômodos do complexo do centro. Antes de atravessar uma porta e entrar no próximo espaço, a banda pára, o mestre apita e os músicos encerram o

ponto que estavam entoando para logo em seguida iniciar outro, o qual irá levá-los para o cômodo seguinte. Cada ponto parece estar ligado àquele espaço em particular ou às entidades ou pessoas que estão relacionadas a ele. Cabe ao músico que ‘puxa’ o ponto estabelecer esta correspondência.

Terminada a bênção dos cômodos do centro, a banda está preparada para se unir à corrente flecheira e junto a ela compor o Campo Flecheiro, é esse destacamento do centro que irá receber as jornadas visitantes na rua e conduzi-las à casa de oração. Ao se aproximar ao portão ou à porteira do centro, a jornada visitante se mantém em alerta. Quando o Campo Flecheiro do centro se aproxima, a jornada está organizada em duas filas, com o bandeireiro à frente, em seguida a banda e então os flecheiros. As bandeiras são trocadas e os delegados de ambos os Campos Flecheiros andam lado a lado, um carregando a bandeira do grupo parceiro. Os Campos Flecheiros, nesse momento, fazem parte de uma só e mesma corrente. Todos os músicos reunidos tocam a mesma toada, algo que leva em conta uma nova e instantânea orquestração dos músicos, em especial ao que se refere ao jogo entre melodia, contracanto e bordões, papéis que serão espontaneamente divididos entre os músicos das duas bandas; analogamente, os grupos de flecheiros dançam em uma mesma roda ou fila. Nesta formação, rezam em todos os cruzeiros da casa antes de chegar ao altar, onde a bandeira da jornada visitante será incorporada temporariamente às hierofanias do centro. Esse ritual pode durar mais de uma hora, o que torna necessário, nos horários de concentração de chegada das jornadas, a presença de mais de um Campo Flecheiro para recebê-las simultaneamente. As jornadas dos centros cujos laços são mais fortes e/ou mais antigos com a casa, assumem essa responsabilidade como parte do cumprimento da missão.

Em cada cruzeiro, a banda de música silencia e um caboclo faz um louvor direcionado ao santo que é dono daquele ponto. Essa obrigação lembra a dos mestres de folias de reis de ‘desmanchar’ os presépios e as estações onde chegam as folias. Nesse momento, o mestre conta a história dos santos e reverencia o espaço em que está entrando, na medida em que é por meio de uma ‘inspiração’ ou ‘influência’ dos Reis Magos ou de São Sebastião que, nos versos improvisados, ele aproxima os mundos dos vivos e dos santos. Por outro lado, ele estabelece uma parceria na composição do contexto ritual/mítico com o ‘dono da casa’, qual seja, a pessoa que prepara o ‘altar’ em que canta a folia.

Nos dois casos, tanto no da ‘toada’ quanto no do ‘louvor’<sup>61</sup>, estas passagens revelam publicamente os mistérios das estações das jornadas. Ao serem desafiados por um determinado arranjo de coisas<sup>62</sup>, a partir desta composição improvisada da toada ou do louvor que produz um paralelismo entre coisas materiais e espirituais, o contexto do ritual é transformado de profano em sagrado. O primeiro cruzeiro do CMJ é o cruzeiro de Menino Jesus, mas não há nada nele que explicita esse pertencimento. No entanto, as jornadas ali devem louvar ao santo, mesmo que digam apenas o nome dele, como no curto louvor que uma jornada de Iúna cantou diante desse ponto em 12 de outubro de 2012:

Ô meus irmãos me dá licença (Eu sou marinheiro eu sou)/ Eu vim saudar este cruzeiro/ É de Menino de Jesus/ O tempo é curto meus irmãos/ Ai faz a roda Sebastião/ Ai em cima do frio chão/ E as águas do maravilha/ Nós em cima das águas passou/ Eu vou entregar este louvor/ Manoel Marinheiro lá do mar/ Levanta com todos nós/ Abre o caminho pra nós passar/ Eu vou deixar conforto e paz/ À diretora e à mediunidade/ Entrego o pai, entrego o filho/ Ai meu Divino Espírito Santo.<sup>63</sup>

Já no altar, ponto final do ritual de chegada, a jornaleira apresenta o principal tema do encontro de jornadas, que será repetido pela maioria dos delegados e de diversas formas: “É preciso visitar para ser visitado”. Em todas as festas há um caderno que fica ao lado do altar, onde o secretário do centro anota o nome da jornada, de onde vem, o nome e telefone do diretor e a data da festa da casa à qual pertence aquela jornada. Esse caderno irá se tornar o calendário de jornadas. Nesse sentido, o caderno de jornadas é um mapa da rede do centro; nele, os visitantes deixam a sua inscrição para tornarem-se, imediatamente, parte das projeções futuras daquele centro que recebe a jornada. Ao ser registrada no caderno, a jornada imprime a sua imagem na memória do centro, que deverá lembrar-se dela na ocasião da festa de seu santo padroeiro. É provável que as inscrições realizadas nesse caderno, tal como no das missões, apresentado no capítulo anterior, além de registrar *visivelmente* a

---

<sup>61</sup> No Capítulo TRÊS retomaremos esta característica do louvor ao estudar a sua estrutura composicional. Por hora, basta indicar que a noção de improviso implica necessariamente a existência de formulas pré-estabelecidas.

<sup>62</sup> Estes enigmas podem estar em qualquer lugar e podem ser sentidos de inúmeras formas, como um cansaço que aflige de uma vez todos os membros da irmandade, como o desafinar repentino dos instrumentos musicais.

<sup>63</sup> Em minhas participações das festas do CMJ, testemunhei apenas uma chegada de jornada cujo mestre não sabia qual era o santo do cruzeiro de Menino Jesus. Não por acaso, tratava-se da primeira visita daquela jornada ao CMJ. O caboclo, não familiarizado com o centro, improvisou para tentar sair daquela situação constrangedora: “eu saúdo este cruzeiro/junto com o seu dono padroeiro”. Assim que o caboclo devolveu a consciência ao mestre, uma senhora comentou com ele, baixinho, que o Menino Jesus é o dono daquele cruzeiro – não porque a informação fosse interferir necessariamente nos louvores dos caboclos, mas porque no louvor ela percebeu que faltava-lhes aquele conhecimento.

jornada visitante na rede do centro, liga, em um plano distinto, as correntes espirituais das duas irmandades. Contra a supremacia do visível, a perenidade das relações entre as irmandades depende desta conexão ‘invisível’.

Quando a bandeira de uma jornada integra temporariamente o altar de um centro entre o ritual de chegada e o de saída em uma festa, ela deixa ali uma influência, algo próximo ao que Nancy Munn (1976) – recuperando o a noção de *chronotype* de Bakhtin (1981)<sup>64</sup> – denominou de “extensão relativa do espaçotempo<sup>65</sup>” como efeito da parceria no *kula*, o sistema de trocas de braceletes e colares e de hospitalidade recíproca entre parceiros na Papua Nova Guiné que tornou-se conhecido no ocidente por meio da etnografia de Bronislaw Malinowski (1978 [1922]). Munn olha para o *kula* do ponto de vista dos habitantes de Gawa, ilha em que ela situa sua etnografia, e descreve a transformação de valor dos atos que envolvem alimentos oferecidos aos parceiros do *kula* a partir de uma dicotomia entre o consumo imediato – a eliminação da potencialidade maior do alimento – e a transmissão dos alimentos. Esta última ação expande o espaçotempo intersubjetivo daquele que oferta e, por extensão, o espaçotempo de Gawa: alimentar o visitante, ao invés de consumir o próprio alimento, é dar início a um processo de extensão espaçotemporal. Por esse motivo, muitas parcerias do *kula* se iniciam na hospitalidade de visitas fora do *kula*.

A *fama* de Gawa é o aspecto das transações entre parceiros do *kula* que torna a pessoa capaz de viajar para além do *self*. A ‘memória’, manifestação subjetiva do espaçotempo na transação, é o campo da influência mútua que pode ser visto como produto da dádiva (Munn, op. cit: 9-10). Foi esse aspecto do dom, isto é, a capacidade de desdobrar a imagem do doador em sua temporalidade cíclica, influenciando a mobilidade futura do recebedor, que tanto impressionou Marcel Mauss no seu *Ensaio Sobre a Dádiva* (2002 [1925]). Fato este que resultaria em famosa crítica racionalista de Lévi-Strauss a um Mauss “mistificado” pelos aspectos ditos “empíricos” do ser humano, cegando-se, assim, para os fatos subjacentes à própria consciência (Lévi-Strauss: 2002 [1951]). Mauss encontra nas noções polinésias de *hau* e *mana* uma explicação para o que ele chama de “vínculo de almas”, uma força inerente à dádiva que a faz circular e retornar ao seu lugar de origem. Em Gawa, essa

---

<sup>64</sup> No ensaio *Dialogic Imaginations*, Bakhtin desenvolve o conceito, mas não o define categoricamente. De toda sorte, o autor aponta para a unidade fundamental das categorias tempo e espaço na literatura e na experiência da vida humana. Podemos encontrar um esforço coletivo em pensar o conceito de *chronotype* em Bemong et al. (2010),

<sup>65</sup> “Relative extension of spacetime”: a opção de Munn por agregar as palavras no inglês é adotada aqui no português como ‘espaçotempo’.

força é catalisada pela *fama*; na rede esotérico-umbandista, pela *corrente espiritual*, da qual trataremos adiante.

A ligação dos *SS* das correntes dos dois centros – o que journala e o que recebe as jornadas – é estabelecida na troca das bandeiras e no assentamento da bandeira que journala no altar do centro anfitrião. Todavia, um elo da corrente espiritual da jornada permanece no altar mesmo após a retirada da bandeira, isto é, após a despedida da jornada, e conserva-se ligado ao centro anfitrião durante todo o ciclo anual de visitas rituais. Quando uma jornada visita uma casa de oração e é recebida com hospitalidade, o centro anfitrião garante que irá ‘lembrar’ do centro que enviou aquela jornada. É dever da casa que recebeu esta jornada, agora com valor negativo, enviar os seus fluidos espirituais para o centro que journalou, afim de ajudar em sua missão. O centro que journalou retorna com a certeza de uma articulação com o poder da rede, ou seja, de que sua corrente será guarnecida e incrementada através do elo deixado ali. É esse duplo aspecto engendrado nas trocas das bandeiras que possibilita a transmissão dos fluidos na extensão da rede esotérico-umbandista.

No dia da festa de seu santo padroeiro, todo o percurso que o centro enquanto jornada fez durante o ano, as estradas, as encruzilhadas, as pontes, as pinguelas e porteiras pelos quais passou; todas as cidades que visitou; as pessoas que conheceu; o tempo que levou para visitar cada um dos centros e das casas, tudo isso estará reunido no decorrer de pouco mais de um dia e uma noite<sup>66</sup>. Todo o esforço para a arrecadação do alimento, das velas, a pintura do centro, é celebrado no dia da festa. Quem convida uma jornada para uma oferenda como esta deve se preocupar em dar condições para os seus jornaleiros alimentarem-se e descansarem e, sobretudo, para que permaneçam seguros das correntes de males-influídos. Enquanto a bandeira de uma jornada está no altar do centro, a vida material e espiritual dos visitantes está sob responsabilidade do centro que realiza a oferenda. A partilha do alimento, fato absolutamente básico de uma recepção hospitaleira, é umas das ações que reúne o material e o espiritual. Como vimos, é vedado que o alimento passe por mãos desconhecidas durante a sua preparação, motivo pelo qual a cozinha é um espaço com restrição de circulação.

Oferecer uma boa estadia é também de interesse do anfitrião porque as impressões dos visitantes serão partilhadas durante o ano inteiro nas demais festas da rede. A comida, o local, a estrada de acesso ao centro, a banda de música, a pintura das paredes, dos cruzeiros e das imagens, a firmeza das correntes da casa, os pontos entoados, o número de médiuns

---

<sup>66</sup> Em alguns centros, como o de São Pedro, em Anutiba, a festa pode durar até três dias.

da casa, dentre outras coisas, são objetos de comparação entre os jornaleiros no amplo circuito de festas.

Em nossas primeiras conversas sobre as jornadas, Dona Izolina fazia questão de compará-las com dinheiro: “nós jornalamos porque não temos dinheiros para pagar uma missão”. O aspecto essencial desta fala é a ideia de pagamento e a necessidade de cumprir a obrigação. Uma jornada envolve uma série de mobilizações que não se encerram no evento da visita. Esta é apenas a atualização de inúmeras relações entre santos, espíritos, guias, médiuns e devotos, relações essas que circundam as ligações históricas entre duas casas de oração, que se iniciam bem antes e perpetuam no tempo.

O pagamento de uma missão pode ser feito apenas com jornada. A comparação que a zeladora faz ao dinheiro não diz respeito ao seu aspecto universal, pois as abstrações da mercadoria no sistema capitalista e das jornadas no contexto esotérico-umbandista são incomensuráveis. Seria preciso pensar a relação entre as categorias de tempo de trabalho assalariado e o trabalho espiritual, este envolvendo ‘promessas’ e ‘missões’, ou seja, relações entre seres humanos e entidades espirituais. No caso da comparação, Izolina parece estar lançando mão de uma ferramenta pedagógica para fazer a tradução dessas categorias incomensuráveis, algo como uma antropologia reversa<sup>67</sup>.

Essa é uma questão acerca da objetificação do trabalho em valor, pensado aqui não em seu aspecto de mercadoria, mas em seu sentido mais amplo, que o inclui, como produção de relações sociais, como aquilo que se troca, que se divide, mas não se vende<sup>68</sup>. Na mesma medida em que uma jornada não pode ser transformada em mercadoria, ela é valor produzido pelo sacrifício da irmandade do CMJ. Esse valor, no entanto, não é o mesmo valor representado pelo dinheiro, o valor produzido pela mesma sociedade que transformou a força de trabalho escravo em mercadoria. O valor das jornadas é diferente, pois que produzido por uma socialidade distinta daquela do universo capitalista. Como afirma David Graeber (2013), o valor é uma categoria criada comunitariamente e constituidora da comunidade, um projeto de criação mútua; ao produzir ‘valor’, uma coletividade produz a si mesma e os seus ‘valores’<sup>69</sup> e cria um mundo comum, como o das interações entre jornaleiros

---

<sup>67</sup> Uma reversibilidade no sentido de Roy Wagner – a literalização das metáforas da sociedade capitalista por meio de sua própria ‘cultura’ (Wagner, 1981:31).

<sup>68</sup> Ver Graeber (2013) para a subordinação do “valor” enquanto mercadoria aos “valores” da vida criativa do ser humano.

<sup>69</sup> “(...) value will necessarily be a key issue if we see social worlds not just as a collection of persons and things but rather as a project of mutual creation, as something collectively made and remade” (Graeber, 2013: 222).

de toda a rede esotérico-umbandista, que é realizado por meio de uma densa conectividade entre comunidades de terreiro.

Além do registro no caderno de visitas e, em raras situações, ‘lembrança’ em forma de presente (cartões de visita e pequenas imagens de santo, por exemplo), uma jornada não deixa bens materiais no centro anfitrião. O contrato se efetua por meio do simbolismo da troca das bandeiras e, na despedida, a bandeira é devolvida aos jornaleiros, não permanece no centro. Todavia, sua influência no orador é duradoura. Se a jornada viaja sob o signo da ‘dívida’ que tem com a casa de oração a que se dirige, ela retorna com o sinal invertido: é aquela casa que agora deve uma jornada para esta. Esta dinâmica produzida pelo desequilíbrio cíclico (que só não existe durante o tempo em que a bandeira fica no orador, ou seja, durante a festa) é responsável por uma equivalência fundamental para a construção do universo comum dessas comunidades. Se o valor é algo construído em uma arena coletiva e se as jornadas são (e apenas são) equivalentes entre si, isso significa que independentemente da diferença de poder e de prestígio entre as casas de oração (diferença expressa, por exemplo, pelo número de jornadas que uma casa recebe em sua festa), as jornadas têm o poder de inverter os desequilíbrios hierárquicos. Em condições normais, se uma jornada qualquer chega ao CMJ, centro com enorme prestígio no circuito, este é obrigado a recebê-la; a partir desse momento, o CMJ *deve* uma jornada para o centro daquela.

Havendo equivalência, isso não significa que as jornadas são iguais, mas apenas que elas são socialmente reconhecidas como jornadas e, portanto, aptas a participarem do circuito da rede.

Godelier (2001) desenvolve esse aspecto social da troca à luz de Marx: “(...) mesmo quando as trocas (de dons ou de mercadorias) envolvem apenas dois indivíduos ou dois grupos, elas implicam sempre a presença de um terceiro – ou antes dos outros como terceiros. Na troca, o terceiro está *sempre incluído*” (grifo original). Em Marx, tratando-se especificamente da abstração que representa o tempo de trabalho na mercadoria, esse símbolo *terceiro* é o elemento que socialmente equaciona diferentes atividades e produtos entre si; penso que, ao trabalharmos com outras categorias de produção, alienígenas ao capitalismo, como a categoria de ‘*missão*’, esta abstração seja própria também à dinâmica da produção do valor nas jornadas:

“(...) esse terceiro termo, diferente de ambas, uma vez que expressa uma relação, existe de início na cabeça, na representação, da única maneira, enfim, que relações podem ser pensadas se têm de ser fixadas diferentemente dos termos [Subjekten] em que se relacionam

(...) Um tal símbolo presume o reconhecimento universal; só pode ser um símbolo social; expressa de fato apenas uma relação social (...) esse símbolo, esse signo material do valor de troca, é um produto da própria troca, e não a implementação de uma ideia concebida a priori. (Marx, 2011: 137-140).

Se o dinheiro é o terceiro absoluto no sistema capitalista, o símbolo que expressa a ‘equivalência’ entre os produtos e as atividades produtivas em função do *tempo de trabalho*, na dinâmica da troca de jornadas, o terceiro, objetificado na bandeira, é a ‘missão’ – isto é, o trabalho necessário para manter o fluxo das correntes espirituais entre os santos e os humanos fluindo.

Enquanto uma jornada individual, ela pertence a uma casa de oração que está posicionada em um ponto específico do *continuum* entre os eixos umbandista e esotérico e que é zelada por um indivíduo com uma biografia única. Além disso, as jornadas são distintas umas das outras e comparam o prestígio de cada uma em termos de força, poder, axé e doutrina. Nas jornadas, a equivalência entre a habilidade de zelar por uma casa de oração e por um grupo jornalero e o prestígio religioso se torna evidente. Além do zelo pelas pessoas, está sob a guarda do líder espiritual o cumprimento das missões espirituais dos seus hóspedes, ou seja, parte da responsabilidade de uma missão bem sucedida é do centro que hospeda a jornada. Há uma dependência mútua entre as missões: a jornada precisa ser acolhida para completar sua missão – que é ajudar na missão da casa anfitriã com o santo<sup>70</sup>. O compromisso é firmado, finalmente, pela acomodação da bandeira da jornada no altar da casa de oração.

A partir desse momento, a missão da jornada chegada adensa a tessitura das relações entre seres dos mundos visível e invisível. O terreiro é uma espécie de ponte entre esses mundos, é o lugar que concentra a maior densidade de hierofanias do contexto umbandista; tudo ali é concebido para aproximar e criar continuidades entre o domínio espiritual e o mundano. A bandeira passa a figurar como uma nova forma de manifestação do sagrado naquele espaço, pois a ela correspondem as correntes espirituais do centro da jornada que a trouxe. O número de bandeiras no orador e de pessoas circulando na casa durante a festa, bem como a quantidade de alimento preparado, são alguns dos dados quantitativos utiliza-

---

<sup>70</sup> Esta dependência mútua das missões é análoga à das Folias de Reis. Levar a bandeira – promessa dos foliões – só se completa pelo ‘receber’ – promessa do dono da casa. O ritual – e as promessas – só se efetua se o dono da casa, aquele que hospeda, guardar um mínimo conhecimento acerca do ritual. Como ouvi muitas vezes de mestres foliões, não basta receber a bandeira; é preciso ‘saber receber’.

dos pela irmandade para qualificar a festa. Se os números são altos, isso significa que a corrente do centro é ampla e poderosa.

Nas festas, o número de jornadas recebidas evidencia a extensão da rede de um líder ou de uma casa de oração. É isto que converte o *zelo* em *prestígio*, que é outra palavra para a *fama*, como em Gawa (Munn, 1986), já que a demonstração pública do prestígio, que é a oferenda ao santo padroeiro de toda a potência reunida durante o ciclo anual por meio das jornadas, é também a expressão do quanto se expande a corrente – ou o *espaçotempo* – de um centro. Por meio desta performance, a comunidade da rede conhece a força da corrente daquele centro, de modo que a sua bandeira, quando recebida nos outros centros, estará marcada por essa força, a expressão das relações zeladas com todos os seus parceiros.

Inversamente, a demonstração pública de prestígio deve ser convertida futuramente na capacidade de manter sua rede, ou seja, pagando as suas missões por meio de sua própria jornada durante o ano. O pagamento envolve um alto custo, seja em função mobilização de pessoal (batedores de flecha, banda, oradores, médiuns) ou do deslocamento desse grupo de pessoas junto à vigília pelas correntes que então saem do centro. Portanto, quando uma jornada participa da demonstração de prestígio de um centro, ela deposita nele a expectativa de incremento da sua própria festa, bem como do seu prestígio. Segue-se disso que a qualificação da capacidade de um líder espiritual (e de sua corrente) é ativada por outro líder espiritual (e sua corrente)<sup>71</sup>. Esta conversão de zelo – isto é, capacidade, sacrifício, trabalho – em prestígio – que no sentido aqui utilizado é ‘valor’ – é a equação por meio da qual o trabalho da missão se torna real para os jornaleiros<sup>72</sup>. Assim, a *realidade* da bandeira é a malha das suas correntes espirituais que se materializam na performance pública da troca e do assentamento das bandeiras no santuário, sendo este o ‘fundamento’ da sua existência enquanto bandeira de jornada. O pagamento ao santo padroeiro, se por um lado depende do trabalho de uma série de missões, é, por outro, a realização de todo o trabalho envolvido na manutenção do circuito de trocas e partilhas.

---

<sup>71</sup> Esta interpretação é inspirada na análise de Marilyn Strathern (1999) sobre a conversão de capacidade e prestígio em um festival de inhame em Hagen, Melanésia “In social terms prominence is measurable by the extent of someone’s network, and networks extend with the gifts. The amount of wealth a man attracts becomes an element in his very ability to exchange and thus his public standing. Indeed, the measurement of one man’s capacity is enabled by another.” (: 215).

<sup>72</sup> “Value is the way the importance of our own labours – taking labour (...) in the broadest sense (...) – becomes real to us by being realized (...) in some socially recognized form, a form that is both material and symbolic” (Graeber, 2013: 225).

A rede esotérico-umbandista distingue duas realidades, uma visível e outra invisível. Não é que a existência da realidade invisível seja apanágio de crença, agindo sobre a vida apenas por meio da fé individual. As narrativas do capítulo anterior nos mostram que em quase todos os casos, não são as pessoas que vão atrás dos guias, mas estes é que escolhem os seus cavalos. O médium não tem escolha. Ele nasce com uma missão e se fugir a ela seus guias continuarão fazendo parte da sua vida, mas nesse caso, atrapalhando o seu caminho para sempre lembrar-lhe de sua ‘cruz’, isto é, a sua missão. A vida material é apenas uma instância do universo que engloba os planos material e espiritual. Entre vivos e mortos, fluem cadeias de ações e reações. Todas as práticas cotidianas envolvem, de alguma forma, ações dos espíritos, assim como eles dependem das ações da irmandade em relação à sua missão<sup>73</sup>.

Também nos rituais, as ações são parcerias entre atores dos diferentes planos material e espiritual (visível e invisível), e o que conecta estas cadeias de mediações<sup>74</sup> e as mantém em movimento são as correntes espirituais. São elas o fundamento das conexões de toda a rede, que investem a bandeira como realidade do trabalho das missões. A bandeira é composta por correntes espirituais e relações sociais que são objetificadas<sup>75</sup> no momento da troca. A existência desse conteúdo faz com que uma bandeira seja *equivalente* à outra. Se as oferendas são arenas para a realização do valor e ao mesmo tempo, para a definição do que é o valor, nota-se, então, que, se não é possível trocar jornadas por dinheiro, é porque ao invés de acumular mercadorias – ainda que seja preciso, em alguma medida, consumi-las (como no caso da alimentação e das velas, por exemplo) – busca-se acumular relações sociais engendradas pela e na bandeira cujo valor está dado em função das suas correntes espirituais.

Segue-se que o valor positivo de uma jornada, impresso em sua bandeira (deslocada de seu santuário), é produzido pela capacidade de criar e manter conexões com outros centros, o que envolve um imenso trabalho. Em alguns períodos do ano, o CMJ journala todos

---

<sup>73</sup> É implícita aqui a noção de coletividade e da teoria do actor-network-theory (ANT), como desenvolvido por Bruno Latour (2007), que compreende o *coletivo* como mediação entre atores heterogêneos. A ação, aqui, é sempre mediação, no sentido de ser sempre uma tradução de outras ações. Assim, “An actor is what is *made* to act by many others” (: 46).

<sup>74</sup> “Mediação” em oposição a “intermediário”: “Mediators transform, translate, distort, and modify the meaning or the elements they are supposed to carry” (idem: 39).

<sup>75</sup> Utilizo esse termo seguindo o sentido dado por Marilyn Strathern (1988), segundo o qual, as relações só são acessíveis na medida em que têm um veículo no mundo sensível que revela sua presença, pois termos e relacionamentos são intangíveis. Assim, se a bandeira objetifica relações sociais é para *revelar* tais relações na troca de bandeiras. Vale também relacionar a multiplicidade da bandeira das jornadas à da bandeira de folia. Para uma descrição dos devires da bandeira de folia de reis, sobretudo como “presentificação” do santo, ver o trabalho de Wagner Chaves (2009).

os fins de semana. A necessidade contínua de reunir uma caravana de médiuns e músicos para levar a bandeira muitas vezes cria conflitos internos que desgastam a irmandade. Mas esse sacrifício (seja dos membros da irmandade ao deixarem as suas casas, as suas famílias e levantar recursos para pagar sua parte no combustível da vã, seja da dona da casa, para reunir e zelar pelo grupo) é a fonte de toda a conectividade da rede esotérico-umbandista. Enquanto a rede de um centro é revelada em sua festa, o seu compromisso com as correntes espirituais é avaliado coletivamente e fica impresso na bandeira quando este centro partir novamente para as suas jornadas com o intuito de manter a sua rede.

Nesse ponto, apresento alguns trechos de louvores e de preces que explicitam a conectividade entre os centros na festa de 12 de outubro, no CMJ. Os louvores são uma forma de reza que envolve a manifestação oral de um caboclo e a repetição dos versos pela assembleia. Um zelador, em uma festa no CMJ, disse-me que a performance do louvor, quando entoado por um caboclo e ‘respondido’ pela irmandade da outra casa (num ritual de chegada, tanto os caboclos da jornada quanto do centro que a recebe, louvam) é uma das principais formas de renovar a união entre as duas casas. O louvor transcrito abaixo, entoado pelo caboclo da zeladora de um centro do interior de Alegre, demonstra a imbricação entre as missões:

Ô diretora dessa casa  
Ai, com você nós sempre está  
Se um dia nós fizemos  
Uma promessa pra nosso Pai  
Esteja como estiver  
Esse aparelho neste lugar  
Nós vamos trazer ele na missão  
Para vos auxiliar  
Pois que sozinha vós não fica  
(...)  
Não trouxe ouro, não trouxe prata  
Mas eu trouxe a proteção  
Pra proteger a minha irmã  
Nos caminhos por onde anda

A zeladora, após a subida do caboclo, expressa, em suas próprias palavras o mesmo tema entoado por seu guia:

Então nós estamos aqui cumprindo a nossa obrigação, cumprindo a nossa missão porque a nossa irmã [Izolina] levanta o seu acampamento e sempre vai lá nos visitar, levar para nós

alegria, prazer dentro da nossa corrente espiritual, então hoje nós viemos aqui para trazer um pouquinho desta alegria para a nossa irmã dentro desta casa de oração.

Sumariamente, o valor produzido nas jornadas é decorrente da qualificação dos fluxos e das correntes espirituais. Esse valor não é produzido pelo acúmulo de bens, embora sua realização possa gerar objetos colecionáveis. Em um quatinho isolado do CMJ, significativamente um lugar que no passado foi a cozinha do centro, onde se preparava o alimento das jornadas, há dois altares. Um deles expõe as ‘lembranças’ que a jornada recebe de uma festa; no segundo, estão assentados todas as inúmeras imagens que o CMJ herdou de centros que fecharam. Esse quarto, zelado a sete chaves e apresentado para poucas pessoas – é intrigante pensar que esse talvez seja, junto com o quatinho do Vovô Jacó, o espaço com maior restrição de fluxo de pessoas – guarda objetos de valor que simbolizam não necessariamente as relações sociais do CMJ, mas a sua conectividade, seu ímpeto de movimento, assim como em Gawa (Munn, 1986: 79), a mobilidade é um valor positivo porque é fonte de conectividade social.

#### **4. Bate Flecha**

Mais propriamente chamado de Campo Flecheiro, Corrente Flecheira ou Campo de Expição<sup>76</sup>, o Bate Flecha é originário do CECP. Nos rituais mais específicos dessa doutrina, como nas quinzenas dominicais do CMJ, o campo flecheiro é executado para fazer a distribuição das correntes, a consumação das missões, a limpeza e a guarda. As jornadas, como fenômeno característico do Círculo Esotérico, utilizam-se desse coletivo de caboclos para fazer a sua segurança durante os deslocamentos rituais das correntes, bem como para realizar os rituais de “ligação das correntes”. Por esse motivo, jornadas e campo flecheiro são coisas muito próximas, às vezes tomadas como sinônimos.

O Campo Flecheiro é uma corrente de caboclos das matas, guiados por São Sebastião, que nos estados do Espírito Santo e do Rio de Janeiro é o santo sincretizado com Oxóssi, orixá protetor dos caçadores, morador das matas, a quem é atribuído a invenção do arco e flecha, sendo este seu principal símbolo<sup>77</sup>. Na umbanda, há pontos riscados para muitos

---

<sup>76</sup> Segundo Mãe Izolina, o título Bate-Flecha foi empregado por um político na década de 1970 com o objetivo claro de separar o seu aspecto devocional do estético como forma de forjar um ‘espetáculo’ – no sentido designado pelo conceito de ‘espetacularização’ de José Jorge de Carvalho (2006) – que não aludisse à espiritualidade umbandista.

<sup>77</sup> No candomblé ketu, a correspondência orixá/santo católico é entre Oxóssi e São Jorge, “pela luta mitológi-

caboclos das matas e em todos eles há o arco e a flecha. Quando aparecem na gira, os caboclos da falange de São Sebastião lançam flechas invisíveis nos terreiros. Entretanto, essas flechas já não são atiradas para ferir, mas sim para curar. Seus pontos, no geral, disseram sobre a faculdade mágica das flechas de agir sobre problemas que escapam ao alcance dos poderes humanos. Os caboclos estão sempre caçando, buscando, flechando.

Eu sou caboclo  
Eu sou flecheiro  
A minha flecha zoa, zoa no ar  
Eu joga a minha flecha  
E ela vai buscar

(Ponto de Caboclo Flecheiro – Centro Menino Jesus)

Essa característica dos caboclos de Oxóssi é também enfatizada nos louvores como um tipo de comunicação específica do Círculo Esotérico, mas que é utilizada também em muitos centros de umbanda, justamente aqueles que fazem parte da rede esotérico-umbandista.

Me dá licença, ô meus irmãos  
Eu tô chegando na radiação  
Eu vim jogar a minha flecha  
Que é junto dos meus irmãos  
Não vim sozinho de lá das matas  
Comigo veio meus companheiros  
Vamos jogar a nossa flecha  
E pega lá onde pegar  
Eu joga a minha flecha aqui  
Eu joga a minha flecha lá  
A minha flecha, eu joga ela  
É aonde meu Pai mandar

(Caboclo Assis Bugue das Oliveiras – Centro Menino Jesus)

No Bate Flecha, por sua vez, as flechas também são materiais. Cada médium carrega um par delas para jogar com seu parceiro na dança: “você de lá e eu de cá”, como descrito em inúmeros pontos e louvores. Os padrões da dança, chamados de ‘passos’, variam, mas no geral consistem em alternar batidas das flechas no chão e contra as do parceiro. Cada

---

ca contra o dragão da maldade” (Prandi, 2011:23).

movimento das flechas é simultâneo a uma passada, que ora segue em linha reta, ora no sentido anti-horário da gira. Durante a dança, as médias e os médiuns são ‘radiados’, isto é, ainda que sob influência da corrente espiritual dos caboclos das matas, eles não estão totalmente ‘tomados’, mas comungam suas cabeças com os guias. Frequentemente, após um tempo de radiação, são ‘panhados’ inteiramente pelos caboclos. Nesse ponto, eles recolhem as suas flechas materiais, entregam-nas a alguém que está fora da corrente e passam a executar a sua dança com seus utensílios invisíveis. Radiando as médias e os médiuns ou tomando suas consciências por meio do transe mediúnico, os caboclos se fazem presentes com a sua corrente no Campo Flecheiro para trabalhar na limpeza dos caminhos dos jornalheiros e também para protegê-los dos males imprevisíveis das encruzilhadas. Esse poder de combate é explicado pelo mito de origem do Bate Flecha, o seu ‘fundamento’.

O Bate Flecha pertence à corrente do Círculo Esotérico e não pertence à umbanda. O Bate-Flecha é uma corrente de caboclo. Na mata, os índios usava aquela lança, na luta, as flechas. Existe a flecha de bodoque, jogada, e existe a flecha aqui, ó [*lança*], você de lá e eu de cá, e existe o bodoque, que aí já é a parte dos índios, que os índios usavam. Então, quando Oxóssi, São Sebastião, foi guerrear com os seus soldados, foi o que eles usaram, não usaram armas materiais que hoje têm – revólver, espingarda, fuzil, carabina, na época não usava nada disso.

Então, os soldados de São Sebastião, o que eles usaram foi a flecha. Eles lutaram, entre doze mil soldados, ele e os doze mil soldados assinalaram e ele lutou com o seu Bate-Flecha e venceu a luta<sup>78</sup>. Então aonde é vem o Bate-Flecha. Então foi com elas que ele venceu o mal. Tudo o que você está fazendo aqui [no Bate Flecha] – pá, pá – você está batendo no mal, está combatendo com o mal.

E ali foi gerando o que hoje nós conhecemos como os flecheiros, os caboclos flecheiros. Então a partir do momento que você está ali dentro, está batendo aquela flecha, mesmo que você não seja um médium, mas te deu uma vontade de pegar para você bater, tudo o que você está ali – pá, pá – ali quer dizer que o mal está sendo combatido. Aquilo que vem na sua vida, que vem na minha, vem na do outro e nós estamos guerreando contra o mal.

(Pai Zé Pretinho. Monte Belo, Cachoeiro de Itapemirim)

São Sebastião é um santo muito importante na região. Algumas pessoas atribuem isto ao fato de ele ser o chefe dos índios. Os pretos velhos gostam de falar das relações que tinham com os índios Puri, a última etnia indígena a habitar a região. Eles dizem que a ami-

---

<sup>78</sup> Aqui, o mitema fundamental é a desvantagem de São Sebastião com o seu batalhão, que é descrito em outras narrativas, como sendo composto por apenas doze soldados. Nesta batalha, que resultou na morte de São Sebastião, o batalhão lutou contra doze *mil* soldados.

zade com os índios garantia o provimento de plantas para a confecção dos seus remédios. Contam ainda que muitos casamentos nasceram da relação entre negros escravos e alforriados e os Puri. É possível atribuir a essa aliança a centralidade contemporânea de São Sebastião na vida espiritual do Vale do Itapemirim. Entretanto, a essa relação ligam-se outros aspectos, como o já mencionado poder ‘bélico’ da corrente do Mártir São Sebastião. A devoção por São Sebastião também aparece nas Folias de Reis que, por serem rituais itinerantes, sempre em movimento e sujeitos aos mesmos males que circundam os caminhos das jornadas, precisam de uma segurança especial contra as ‘demandas’ das estradas. Não por acaso, a jornada desse santo é ressaltada em muitas toadas, de modo quase tão frequente quanto a jornada dos Reis Magos<sup>79</sup>.

(...) ô meus nobres folião/ vamos saudar São Sebastião/ o índio matou o caboclo/ era um povo sem devoção/ Levaram Sebastião/ Para ver seu sangue no chão/ Cada gota que caía/ Era outra gente sua/ o Mártir São Sebastião/ do Monte das Oliveiras/ foi preso, foi amarrado/ no galho da laranjeira/ ô Martir São Sebastião, seja proteção de guerra/ livra nós das sete guerras/ livra nós da exploração.

(entoado por João Inácio, falecido mestre da Folia de Reis Estrela do Mar, em Condurú na noite de 19 para 20 de janeiro de 2009)

Se o Bate-Flecha é uma performance ligada aos caboclos de São Sebastião, a ela também vincula-se a corrente dos africanos. Em primeiro lugar, apesar de existir o aspecto da parceria entre índios e africanos, há também o lado conflituoso da relação entre os dois grupos étnicos, figurando nas narrativas míticas como os índios que assassinaram o Mártir. Em segundo lugar, vê-se, na mesma narração, o índio parceiro do africano (o caboclo), que estava do lado de São Sebastião, ou ainda, o próprio santo, sendo também ele um caboclo. Celsa, zeladora do centro de Santa Terezinha e Nossa Senhora Aparecida de Celina, distrito de Alegre, fala de uma dupla origem do Bate-Flecha. Se por um lado esta corrente representa o ‘martírio’ de São Sebastião, por outro é a comemoração da libertação dos escravos. Em suas palavras:

O Bate-Flecha, ele vem desde a libertação dos escravos. Quando a Princesa Isabel assinou

---

<sup>79</sup> Nas folias de reis da região, o ciclo de festas se divide entre o tempo dos Reis Magos (25 de dezembro a 06 de janeiro) e o tempo de São Sebastião (07 a 20 de janeiro). Curiosamente, o tempo de São Sebastião é mais longo.

a Lei Áurea, que ela anunciou a libertação dos escravos, eles comemoraram tocando flauta de taquara, batendo os tambores e batendo flecha. Então isso vem desde a escravidão, que vem a comemoração do Bate-Flecha. E por São Sebastião, pelo martírio que ele passou, que ele foi lançado flecha nele, amarrado no toco da laranjeira, lançado a flecha, depois de sete dias, quando chegaram lá, mesmo a flecha atravessando o coração dele e ele ainda estava vivo. Aí a gente bate flecha, saúda tanto os pretos velhos, né, pela libertação dos escravos, e pela comemoração de São Sebastião, que foi flechado e mesmo assim ele sobreviveu por causa da fé que ele tinha para com Deus.

O Bate-Flecha é uma radiação de São Sebastião junto com a corrente dos pretos velhos. Os cativos negros, eles comemoraram batendo os tambores que eram feitos de embaúba e aqueles barris de querosene, couro de animal, é que eles faziam os tambores e faziam as flautas de taquara, então ele saudava batendo a flecha e dançando, porque eles falavam dançando, em alegria em libertação dos escravos. É aonde que nós usamos o Campo Flecheiro para a gente fazer um trabalho que, a gente bate porque gosta e tem fé, mas há muitos trabalhos que são pedidos, há muitos problemas que você vê com a pessoa, que eles falam, “O seu trabalho tem que ser feito no campo do ar livre”. Aí vem para o campo de Flecha. Por que? Porque a flecha é sinal de libertação. É alegria, é para libertar aquele sofrimento que a pessoa estava com ele. Que os escravos libertaram daquele sofrimento, saudaram batendo flecha. A gente usa, eleva em oração, e faz aquele trabalho lá no campo, no ar livre dentro do campo da flecha para te libertar daquele sofrimento, para te libertar daquela enfermidade. Então a gente é uma coligação de lá de dentro da casa com o campo do ar livre.

(...) quem vai na frente é a bandeira de frente. Aí vem o campo de flecha. A flecha vem fazendo o quê? A flecha vem limpando os caminhos e o povo passa. O campo de flecha sempre é que puxa o resto do povo.

Além dos enredos mitológicos colados ao ritual, há também uma forte noção de herança, ou seja, de que o Bate-Flecha é no que se transformou o culto dos índios, uma vez que São Sebastião é índio, o único santo de origem indígena. O hiato temporal, no entanto, se desfaz no próprio ritual, quando os caboclos de São Sebastião, ou seja, os membros do seu culto nas matas de antigamente, se unem aos flecheiros contemporâneos.

## **5. Corrente Espiritual**

Partiremos de dois campos de significação convencionais do termo corrente, um deles ligado ao encarceramento, que é derivado da conexão de uma corrente, e outro mais relacionado aos fluxos. Uma das imagens mais próximas ao primeiro é a corrente de ferro, constituída a partir de argolas seladas após serem conectadas. Já o segundo é derivado do mo-

vimento natural dos fluidos como cursos das águas e correntes elétricas. Ainda que possamos destacar situações em que um desses grupos de significados seja mobilizado como foco, é difícil pensar o isolamento de cada um deles em qualquer contexto. Por exemplo, o curso de um rio restringe uma quantidade de água a movimentar-se em uma determinada direção. Uma corrente intelectual faz fluir determinadas ideias e junto a isso, agrega intelectuais que de outro modo poderiam deixar as suas ideias escoarem para outros rumos. Já um grilhão que encarcera um tigre em um circo ou em um zoológico é responsável pela restrição do fluxo daquele felino. Por outro lado, uma corrente é também algo que une um fluido pelo propósito da dispersão, ou seja, da circulação de fluidos que, não fosse dessa forma, estariam represados, encarcerados, tal como as correntes sanguíneas, as correntes marítimas, as ondas de migração, a fuga.

Na rede esotérico-umbandista, o termo corrente espiritual adquire alguns contornos especiais ao transitar pelos dois polos significativos. É uma corrente que tanto conecta quanto faz fluir a energia espiritual. Porém, em oposição aos grilhões do cativo – a corrente que cerceia, que prende, construída por argolas de ferro fechadas, as correntes que cortam o fluxo dos escravos nas senzalas, denunciadas pelos sofridos passos dos pretos velhos nas giras da umbanda – a corrente espiritual é unida por elos em *S*. Além disso, cada *S* de uma corrente é composto de outras correntes, como um fractal: uma casa de oração é um *S* da corrente que é a rede esotérico-umbandista; por outro lado, uma casa faz parte da corrente umbandista ou da corrente da comunhão do pensamento; uma doutrina, umbandista ou esotérica, é composta pelas suas correntes de entidades espirituais específicas, e assim por diante. De fato, os *SS* são os pontos da rede esotérico-umbandista em todos os seus planos e em toda a sua complexidade, de modo que a noção de corrente eleva essa rede aparentemente homogênea ao status de uma rede híbrida<sup>80</sup>. Veremos em seguida, nos diversos contextos em que o termo é utilizado, como esse complexo de correntes em camadas é responsável pela integração dos diferentes planos de existência ou diferentes fluxos.

Além disso, trata-se de uma corrente que, para realizar suas funções (conectar e fazer fluir) deve ser mantida tensionada e em movimento, ou seja, a relação entre os *SS* precisa ser trabalhada e conservada (isto é, zelada) por meio das prestações e contraprestações de-

---

<sup>80</sup> Strathern (1996). Sobre as redes homogêneas e híbridas como modelos nas teorias sociais, ver Knox & Harvey (2006). Sobre a interação entre redes como ferramenta e vocabulário nativo e as redes nas teorias sócias, ver Anelise Riles (2001). Este ponto é discutido na introdução.

nominadas de missões. Uma jornada é uma missão porque conecta as duas casas – os dois SS. Para manter a corrente ligada com um guia, o médium ou a média deve cuidar da sua missão com sua corrente de espíritos; também as entidades espirituais estão em missão para alcançar outros planos de existência ('subir'). Dessa forma, as missões mantêm a corrente tencionada e os SS conectados; caso contrário, a corrente afrouxa e se desfaz. Segue-se que uma corrente é também um circuito de missões e que as missões tencionam as correntes. Veremos no decorrer dessa sessão que a corrente no contexto da rede esotérico-umbandista é um princípio e uma força que *movimentam* as relações sociais.

As correntes, de um modo geral, estabelecem uma simetria entre os agentes envolvidos. Seja qual for a sua composição, é o fluxo que importa. Existem correntes que ligam pessoas entre si, pessoas e espíritos, espíritos entre si, casas de oração e falanges de entidades espirituais. A qualidade das relações entre pessoas e espíritos é importante para fazer fluir uma corrente. Da mesma forma, a intensidade do fluxo também varia de acordo com o vigor das relações do centro na rede esotérico-umbandista. Investidas nessa conexão, as correntes das casas ficam ligadas entre si, de modo que, durante uma sessão normal de um centro, pode-se invocar as correntes de uma outra casa sem que haja necessidade da presença de bandeira, da jornada ou de qualquer compleição material. Nesse sentido, quando uma corrente está ligada, todos os elos/SS são importantes, pois cada pessoa ou entidade espiritual sintetiza uma miríade de relações que são intensificadas nesse evento. São essas relações em movimento que dão corpo e fazem fluir uma corrente. Por outro lado, se qualquer S se soltar, todo o fluxo pára, o que pode gerar danos a todos envolvidos na corrente. Um fluxo que cessa, represa, acumula e pesa. 'Pesada' é a missão, a cruz que se carrega. Aliviar o peso é jornalhar: movimentar os fluxos materiais e espirituais. O médium experimenta a leveza ao final do cumprimento de uma jornada tanto quanto ao final de uma sessão de incorporação, situações em que o acúmulo de fluido santo é distribuído pela rede.

## **5.1 Alguns tipos de correntes espirituais**

### **5.1.1 Correntes de centros**

O segmento da rede esotérico-umbandista que uma casa de oração mobiliza em seu ciclo de festas é entendido como uma corrente em determinados contextos. As quarenta casas de oração que jornalaram para o CMJ no dia 12 de outubro de 2013 fazem parte da corrente

atual desse centro. Isto significa que entre o CMJ e essas casas há uma ponte pela qual passam, entre outras coisas, as entidades espirituais (elas dizem que fazem ‘visitas’ aos centros, sem a necessidade de ‘montar’ em seu cavalo, ou seja, em sua existência invisível), por meio da qual os zeladores e médiuns podem se comunicar, enviar e receber pedidos de missões ou de bênçãos: “Hoje eu recebi uma ‘alertação’ de que o pessoal lá do Simão Pedro está precisando da nossa ajuda”, diz Mãe Izolina ao acender uma vela; enfim, é por onde emana o fluxo espiritual entre as casas. Por outro lado, cada uma dessas casas tem as suas próprias correntes, as quais coincidem apenas em parte com a do Centro Menino Jesus e com as das demais casas. Nesse caso, ‘corrente’ se difere de ‘rede’ na medida em que esta é utilizada para representar o conjunto de centros espíritas em foco em um ponto ou uma casa como núcleo; é um conceito utilizado com frequência para indicar as relações, as viagens, as distâncias percorridas que se fazem necessárias para realizar as missões que mantêm uma casa ligada a um conjunto virtualmente infinito de casas de oração entre as quais há outras várias correntes. ‘Corrente’, por sua vez, sugere o próprio ato da conexão e do fluxo – o movimento.

Quando uma jornada entrega a sua bandeira para ser depositada no altar, momento em que o zelador e as entidades espirituais do centro de origem expressam em palavras as suas motivações e os termos do contrato (“é preciso visitar para ser visitado”), nesse momento e no momento da saída, quando a jornada retoma a sua bandeira e afirma que a conexão permanecerá, uma corrente está se ligando a uma outra de *S* em *S*. No ritual de despedida, as duas correntes passam a ser *uma* corrente, que faz parte de outra corrente maior. São as correntes das entidades espirituais que, de certa forma, amarram esta conexão.

Em uma jornada do CMJ para o Templo Ezotérico Mártir São Sebastião e Nossa Senhora Aparecida em Flexal, município de Cariacica, Mãe Izolina, em posse da palavra, saudou o anfitrião e agradece ao padroeiro da casa, São Sebastião dos Martírios, por ter guiado a sua jornada para, que naquele momento, ela pudesse entregar a sua missão naquele altar. Agradece também por todas as preces oradas naquele centro em intensão dela e dos membros do CMJ. Em seguida, ela pede aos guias da sua corrente que desçam para trabalhar:

Eu peço àquela força santa bendita que trabalha de *S* em *S*, de corrente em corrente, que trabalha junto daquela fiscalização, dentro daquela presidência do invisível, dentro daquela corrente dos espíritos auxiliares, dentro daquela corrente dos anjos removedores, dentro daquela corrente dos anjos da cercania, que trabalha junto de nós, que trabalhe junto dos nossos irmãos, que levante aquele vento santo que trabalha na aurora, que trabalha na alvorada e na madrugada, para que esse vento possa passar por aqui, e que se existe alguma in-

fluência, alguma coisa negativa junto de nós que se apanharam ou toparam ou encontraram conosco pela beira das estradas encostado nos matos ou parado por alguma sombra, eu peço àquela força santa buscadora, aquela corrente trabalhadora, que se encontra trabalhando no invisível nessa hora, que passe por aqui, que passe entre todos nós (...).

Nesse momento crucial para ligar os SS, as correntes espirituais do centro de origem da jornada, enviados por uma *força conectora* (“força santa bendita que trabalha de S em S”), cuidarão para que nenhuma interferência, nenhum espírito mal intencionado, entre nesse circuito. Em um louvor que se segue a esta oração, a zeladora entrega a bandeira de São Sebastião ao altar. Essa é a bandeira do centro que realiza a festa. O primeiro contato entre as duas casas de oração se faz por meio do campo de expiação composto pelas bandas de música e pelos trabalhadores da jornada e da casa. A ‘corrente’ a que se refere Dona Izolina no quinto verso do louvor abaixo transcrito é o campo de expiação da casa anfitriã que foi receber a jornada. Já no sétimo verso, entende-se por ‘corrente’ algo que engloba a corrente anterior e a corrente da jornada do CMJ, que Mãe Izolina, modestamente, diz ser pequena. Nesse primeiro momento, as bandeiras são trocadas: um membro do CMJ passa a empunhar a bandeira do centro jornaleiro e a bandeira do CMJ será depositada no altar por um membro da casa anfitriã.

Eu vos entrego a sua relíquia  
e ela pertence a este lugar  
eu tô entregando a vossa bandeira  
que é do mártir São Sebastião  
e essa corrente que veio ao nosso encontro  
pra nesta casa, nós aqui chegar  
nós somos pequenos na corrente  
mas viemos auxiliar  
nós estamos cumprindo a nossa missão  
olha a missão, ela é pesada  
eu vou pedir ao guia da direção  
vamos dar a nossa explanação  
é com a corrente trabalhadora  
inspiradora de Sebastião  
então percorre em fluido santo  
eu peço aos protetores, vem nos assistir  
e trazendo a paz de Deus  
é pra deixar neste lugar.

Ao fim do louvor, os médiuns do CMJ, inclusive Dona Izolina, estão todos em transe e

incorporando os caboclos da ‘corrente trabalhadora’. Então, um caboclo de Dona Izolina faz também a sua saudação:

A paz de Deus, meus irmãos! Que essa paz viva e reine e permaneça dentro de vós em todos que aqui encontrei, aqueles que passei por eles pelo meio da estrada, aqueles que se encontram em seu dever de obrigação, mas lembrando deste lugar, que a paz de Deus reine entre vós.

E passa também a louvar:

Me dá licença meus irmãos  
Eu sou marinheiro (coro verso a verso)  
por aqui eu vim chegar  
Estou cumprindo a minha missão  
Estou junto dos meus irmãos  
E vou saudar o santuário  
E toda a vossa proteção  
Eu saúdo os cruzeiros santos  
E vou saudar a direção  
Ô meus irmãos, não me reparem  
Porque eu não sei nem falar  
Mas vou falar pros meus irmãos  
O que eu preciso é trabalhar  
Quando eu saí da marinha  
Eu não vim sozinho não  
Comigo vem meus companheiros  
Eu nós viemos trabalhar  
Ô presidente e diretor  
O zelador e os fiscais  
Estamos aqui na paz de Deus  
Pra aquilo que precisar  
E vou pedir a força santa  
Que tá com nosso salvador  
Oi que dá a bela proteção  
O responsável dessa missão  
E os anjos e santos vós auxilia  
A este povo de missão  
Eu vou mudar minha palavra  
E nas minhas águas vou retornar  
Mas o meu nome eu vou deixando  
Se vós precisa, olha, me chama  
Ai, sou eu Pedro Marinheiro  
Ai, tô junto dos meus irmãos.

As correntes dos Caboclos Marinheiros, que se relacionam de modo muito próximo com as correntes dos Calunga, são as correntes de limpeza, necessárias para garantir que

nenhum espírito maléfico que possa ter se infiltrado na jornada durante o caminho das estradas permaneça naquela casa. Pois a jornada vem ajudar, não atrapalhar. Se com ela vem alguma corrente pesada, ela deve ser mandada embora logo ali. Então o caboclo puxa um ponto que é repetido inúmeras vezes, acompanhado pelas bandas de música, como um mantra:

Canoeiro rema o barco  
Rema o barco devagar  
Ai ai, meu Deus como é bonito  
Essas correntes se encontrar.

Essas correntes de caboclos que vêm do mar, das calungas (calunga grande: mar; calunga pequena: cemitério), mediadores da “força santa bendita que trabalha de S em S”, reforçam a conexão entre as duas casas a partir do encontro das correntes das entidades espirituais e das jornadas. Todavia, além da corrente a que se refere Pedro Marinheiro no último verso, ele também revela outra conexão. No louvor anterior ao ponto, o caboclo diz que vai “mudar sua palavra”, ou seja, que irá interromper o louvor para puxar um ponto e com ele, irá retornar às suas águas. Pedro Marinheiro vem com a sua corrente de caboclos marinheiros realizar a sua missão naquele dia. Ele retorna e deixa a missão para ser continuada pelas mãos de outras pessoas e de outras entidades.

### **5.1.2 Correntes de entidades espirituais**

As correntes de entidades espirituais são aquelas compostas por um grupo de guias de determinada linha, por exemplo, corrente dos pretos velhos, corrente dos calunga, corrente de caboclos, correntes do povo de rua, corrente dos boiadeiros, dos baianos, dos ciganos. Entre essas correntes, as dos caboclos se subdividem por sua origem, isto é, pelo ambiente que habitam, o que determina também a quais santos/orixás eles servem. Assim, a ‘corrente das matas’ corresponde aos caboclos da corrente de São Sebastião/Oxóssi; já a ‘corrente das águas’ são as dos Calunga, ou seja, os caboclos enviados por Imaculada Conceição. Já aqui, o termo realiza mais de um significado, sendo um o de reunião ou série interligada de entidades – que, como veremos em seguida, é também utilizado para se referir às relações entre pessoas e outras entidades – e outro o que designa o tipo de energia que flui por esta corrente. Nesse sentido, a corrente dos calunga corresponde aos guias que fazem os traba-

lhos de purificação, sendo a pureza uma das principais características das águas e, por extensão, de Imaculada Conceição; já a corrente das matas, de onde vêm os remédios, são aquelas que realizam trabalhos de cura.

Como foi dito, o princípio da corrente é fazer fluir a energia espiritual através dos corpos. Os objetos especiais que unificam os planos de existência (velas, cadernos, pedras, imagens de santos e quase todos os objetos do centro espírita), as pessoas predispostas ao trânsito de entidades (médiums e médias) e até mesmo as pessoas comuns que vão ao centro, são condutores de energia espiritual e, ao mesmo tempo, responsáveis pelo fluxo da corrente por meio de suas missões. Sendo assim, é importante fazer com que os fluxos não acumulem-se em nenhum desses condutores.

Uma expressão corporal muito comum nos rituais que visa dispersar esses fluxos, especialmente após os despachos das ‘correntes sofredoras’ ou ‘correntes de males-influídos’ (grupos de espíritos obsessores que ‘encostam’ na vida de uma pessoa e interferem no seu fluxo vital), consiste em elevar e agitar os braços em direção ao altar, ao cruzeiro ou à porta (lugares em que as correntes são entregues nos despachos), como forma de expulsar resíduos das correntes. As mãos percorrem todo o corpo realizando uma autolimpeza, expulsando restos de energias ruins através das extremidades. Deve-se evitar, por esse mesmo motivo, cruzar os braços e as pernas nas sessões esotérico-umbandistas e prefere-se utilizar roupas brancas. Como o centro é um espaço de concentração de energias, tanto boas quanto más, todos estão conscientes de que todo tipo de fluxo percorre os corpos. Congestionados, os fluidos negativos causam todo tipo de atrasos na vida de uma pessoa (isto é, bloqueiam o seu fluxo biográfico). Os fluidos positivos devem se manter em movimento para que as missões sejam realizadas. Parados, eles não realizam nada.

A corrente esotérico-umbandista é uma série de condutores de energia espiritual. O fluxo espiritual, a força que atravessa a corrente, é invisível, mas se materializa nos corpos que compõem a corrente. Há uma energia espiritual em cada pessoa. Quando uma corrente é ligada, essa energia flui entre as pessoas por mediadores ou condutores diversos. Mas esta corrente ligada é também um condutor para ‘distribuir’ a energia do mundo dos espíritos para o mundo material. Em outras palavras, a energia espiritual presente no mundo material é finita e é por meio da conexão de correntes, dispersas pelos planos de existência, que esta energia é revitalizada. Pode-se dizer que o intenso contato realizado com as entidades espirituais, em especial nos eventos de incorporação, atua como um fluxo que liga as correntes invisíveis às correntes materiais.

A respeito desse último ponto, é importante introduzir a categoria de ‘choque santo’. Ele acontece nos momentos em que as correntes materiais (médiuns, pacientes médiuns ou não médiuns e espíritos incorporados) estão ligadas de modo nitidamente forte, quando esses coletivos se apresentam enquanto corrente, fluxo e movimento. Seja durante a gira de determinada classe de espíritos, durante as orações em que todas as pessoas presentes – incorporadas ou não por guias – ligam-se fisicamente por meio das mãos ou ainda em muitas outras ocasiões em que existe uma corrente ligada em busca de energia espiritual externa, há momentos em que esses corpos demonstram a passagem de energia espiritual por meio do choque. Essa expressão corporal é esteticamente a mesma, às vezes menos intensa e prolongada, do que a crise de incorporação. De fato, é ao sentir um ‘choque’ ou uma ‘influência’ que uma pessoa oferece à comunidade os primeiros sinais de que tem o dom da mediunidade, pois o choque, tal como a incorporação, é uma manifestação de forças ou fluxos invisíveis nos corpos. Em um médium já desenvolvido, essa força pode gerar a incorporação de alguma entidade que integra aquele fluxo.

Mas não é apenas por estar ligada que uma corrente produz um choque. Há sempre uma forma de produzir uma sobrecarga de fluidos espirituais. No próximo capítulo, elas serão descritas como modos de comunicação ou de contato entre os mundos material e espiritual. São as batidas dos atabaques, os pontos – cantados ou riscados –, o vento das bandeiras, o som das sinetas. Uma forma muito particular e recorrente de gerar um ‘choque santo’ é o pronunciamento do nome do caboclo que canta um louvor. Como foi dito acima, a identificação do choque com a crise de incorporação acontece porque esta última não é qualitativamente distinta, mas uma instância do primeiro. O choque indica a presença de uma corrente espiritual. As entidades espirituais transitam como fluxo pelas correntes e chegam por meio delas nos corpos dos médiuns. Não é por acaso que um dos principais meios de transporte das entidades, fora dos corpos dos médiuns, são os fluidos – por exemplo, as ondas do mar e o vento; chega-se a dizer, em inúmeras ocasiões, que “o espírito é um vento”. Nesses casos, aqueles signos que produzem o choque geralmente estão presentes, mas não necessariamente. Acontece que um médium receba seu guia e sua corrente apenas pela concentração, desde que certas condições sejam respeitadas, tais como o zelo por sua missão e o cuidado com os símbolos do centro.

### 5.1.3 Corrente mediúnica

A corrente mediúnica de um centro corresponde a um grupo de médiuns e médias, o ‘corpo mediúnico’ de um centro. Nas sessões das quartas-feiras no CMJ, quando ocorrem as ‘puxadas’, ‘passes’ e ‘passos’, as médias e os médiuns se dispõem em meia lua ao redor do cruzeiro de São Sebastião, de mãos dadas, momento em que uma delas, a isto designada, puxa um ponto da corrente espiritual que irão receber primeiro, a dos caboclos das matas: a corrente de São Sebastião dos Martírios. A diretora fica em uma ponta, geralmente de frente para o cruzeiro e é a primeira a ser incorporada. No momento em que ela ‘balança’, as demais, uma a uma, seguindo a ordem da corrente, tomam o choque dos espíritos e entram em transe. A corrente de caboclos percorre a corrente de médias e médiuns como um fluxo e, em cada uma delas, assenta o guia correspondente. Nesse momento, não existe mais diferença ontológica entre as duas correntes. Elas se correspondem.

Há ainda a corrente ligada por ‘médias’, médiuns e não médiuns. No CMJ, acontece no fim das sessões, quando todos os guias já subiram e não retornam, a não ser para fins excepcionais. Todas as pessoas, inclusive os pacientes, dão as mãos a fim de formar uma grande roda e são duramente reprimidos quando soltam as mãos por descuido ou por qualquer outro motivo. Se há necessidade de utilizar uma das mãos enquanto a corrente está ligada (por exemplo, para acender uma vela no altar que o vento apagou, para servir ‘conforto’, para ajeitar o filho recém-nascido no colo), deve-se trazer cuidadosamente a mão a quem está ligado e coloca-la em seu ombro. A corrente deve estar ligada para que todos os ‘influídos’, bons e maus, passem e não fiquem retidos.

As correntes também se inscrevem no espaço do centro e suas marcas invisíveis atuam como condutos para que todas as correntes possam fluir. Os caminhos realizados pelas giras de entidades espirituais rodam sempre em sentido anti-horário. Todas as correntes que vão se sucedendo repetem o mesmo movimento até a chegada da corrente dos pretos velhos, que realiza uma gira diferente. Os pretos velhos dançam a gira com os passos do *ca-xambu*, uma dança que é *propriedade* daqueles que foram feitos escravos. Sem se demorar na gira, os vovôs e vovós sentam-se em seus ‘troncos’. E a partir desse momento são as pessoas não incorporadas que refazem o caminho dos espíritos. Forma-se então uma fila e as pessoas vão passando pelos pretos velhos, um a um, a partir do vovô ou vovó do zelador da casa, para ser aconselhado e abençoado. Não é permitido romper esse circuito. Em uma das primeiras sessões que participei no Centro Menino Jesus, sem saber dessa regra, ofere-

ci a outra pessoa o meu lugar na fila e fui imediatamente repreendido por um vovô: “Assim você quebra a corrente”. Há uma enorme rigidez na ordem de espera dos pacientes antes de serem atendidos também nas sessões de passe dos caboclos. Desde o instante em que o nome das pessoas foi escrito no ‘caderno das missões’, a corrente já está formada.

#### **5.1.4 As correntes e as doutrinas**

De um modo geral, o centro é também identificado como *uma* corrente apesar de abrigar inúmeras correntes. Ela é definida pelas características das correntes das entidades espirituais que frequentam os centros, que realizam ali as suas missões. Portanto, se em um centro ‘trabalham’ as correntes dos Calunga e as correntes que ‘radiam’ os médiuns nas curas de mesa, esse centro é *uma* ‘corrente de Imaculada’. Por outro lado, se nele trabalham os guias da umbanda, ele é da ‘corrente de umbanda’. No entanto, a maioria dos centros da rede esotérico-umbandista trabalham com as duas qualidades de correntes, diferindo em proximidade a um polo ou outro, ou seja, o quanto está aberto para a presença de correntes de outras doutrinas. Em suma, o tipo de corrente que trabalha em uma casa define a qualidade da sua própria corrente, a qual será identificada no gradiente da rede entre o CECP e a Umbanda.

Um médium que se desenvolveu em um centro estará sempre ligado naquela corrente mesmo que mude-se para outra cidade e passe a frequentar outro centro ou mesmo que funde a sua própria casa de oração. Dessa forma, os médiuns são obrigados a fortalecer as suas correntes nos centros em que foram desenvolvidos. No caso de um zelador, essa obrigação é ainda mais importante, pois as correntes da sua casa de oração confundem-se com ou são dependentes das suas correntes biográficas. Para fortalecer as suas correntes, Dona Izolina precisa visitar periodicamente o centro do Travessão, em Anutiba, onde a sua mãe, que fundou o CMJ, foi desenvolvida, o que ela faz todos os anos com a sua jornada. Pelo mesmo motivo, Cleiton, o filho de Izolina que recentemente fundou o seu próprio centro em Ibatiba, retorna ao CMJ quase todos os meses. É o que me esclareceu Dona Graça, ‘média’ do CMJ:

É daqui [do CMJ] que [Cleiton] busca a força que ele precisa para os problemas resolver, entendeu? Se, vamos supor, algum dia eu resolver revirar aqui e entregar os meus serviços aqui e ir para outro centro, o dia que eu tiver tombando, se eu quiser me levantar, eu tenho que vir buscar força aqui. É daqui que eu sou, então a raiz está aqui, então eu tenho que vir

buscar a força aqui, se eu quiser me levantar, se eu não quiser eu vou cair, eu vou tombar e vou cair de vez. Não adianta ‘cavucar’ para outro lugar. Igual ele, ele tá para lá, já tem centro lá, o Curisco fez um centro lá no nome do Vovô Congo lá, mas ele busca força aqui, os pedidos estão todos aqui, os guias dele vêm, a corrente, sabe, radia, é ligada, liga a corrente para poder ir em frente.

Uma corrente assim conectada faz fluir a sua energia espiritual, mesmo que as suas ligações estejam distantes no espaço. Um pedido feito por alguém em um centro para um membro de outra casa, desde que estejam ligadas as pessoas ou os centros (ou ambos), é geralmente recebido ou, no mínimo, sentido (sabe-se que foi realizado independentemente da eficácia do pedido). Pude presenciar algumas vezes um agradecimento de pedido tal como o de Cleiton, já residindo em Ibatiba, ao chegar para uma visita ao CMJ, a sua mãe, Dona Izolina: “Eu recebi o pedido que a senhora fez para mim”. Estar em uma mesma corrente permite esse tipo de relação supra material, tal como sentir o sofrimento ou a felicidade de alguém, sendo o primeiro caso o mais comum, pois tal sensação é percebida como um *recado* enviado pelo ‘vento santo’ que percorre a corrente para que sejam realizados trabalhos de cura para a pessoa afligida.

### **5.1.5 A prece como corrente**

Por fim, destaco uma última ocorrência, entre as que presenciei, da categoria ‘corrente’. Em uma sessão dominical, ao ‘despertar’ (do estado de radiação) uma corrente de médiuns por meio de uma prece, Seu Manoel apresenta essa mesma prece como uma corrente:

Senhor Deus de misericórdia, essa prece é uma prece santa e poderosa, cada palavra dessa prece forma um *S*, com o *S* ligado, forma-se uma corrente, corrente essa, uma corrente condutora, uma corrente elevadora, uma corrente separadora que possa separar os fluidos do mal da mente da consciência da santa mediunidade. É uma corrente desconjuradora, com ela nós não desconjuramos o anjo da guarda nem as almas protetoras nem essa corrente maravilhosa que por aqui está trabalhando, mas desconjuramos todas as classes de espíritos de mau pensamento, espírito de olho grande, espírito de inveja, espírito de bruxaria, espírito de quebrante e mau-olhado que muitas vezes mandado seja por homem ou mulher de mau pensamento e mau coração dentro dessa corrente desconjuradora. Pois seja desconjurado e apartado e ponha-se fora dessa casa e torna pro invisível em nome das três pessoas distintas e poderosas da Santíssima Trindade.

É clara a importância das preces na liturgia dos cultos esotérico-umbandistas, aliado

ao duplo papel ritual/intelectual da prece<sup>81</sup>. A prece de seu Manoel é criadora de uma corrente; e esta corrente criada é, ela própria, a prece. E, enquanto esse círculo – a roda que a cada giro realiza algo novo – é criada, a prece ainda narra o seu próprio movimento transformador. Se determinadas palavras proferidas no espaçotempo sagrados do centro são *SS*, a corrente depende da conexão entre essas palavras, isto é, depende do rezador, envolvido com sua corrente espiritual e com a sua missão ao pronunciar a cadeia de palavras que irá se transformar em uma corrente.

Ao desdobrar a etimologia de ‘prece’ com sua moderna sinonímia ‘oração’ e ‘reza’, Pina-Cabral (2009), além de conferir a atualidade à definição de Mauss (1981 [1909]) da prece como um rito oral que, de súplica chega ao comando, à voz de autoridade sobre a divindade, oferece uma ferramenta para desmembrarmos a corrente. Esse autor chega à conclusão de que as nuances dos termos em questão, embora fazendo parte de um mesmo campo semântico, remetem a posições distintas no sistema comunicativo: em “reza”, o foco está na pessoa que realiza o rito oral; já em “prece”, na divindade e ao próprio meio de comunicação em si, a ‘oração’<sup>82</sup>. Assim, se as palavras têm a virtude de serem *SS* de uma corrente, é apenas por seu encadeamento em uma oração, realizado por um rezador, o que fará com que ela, a prece, seja verdadeiramente eficaz, mobilizando as entidades espirituais que irão responder à súplica/comando de ‘separar’ os fluidos bons dos maus.

É bem possível que encontremos muitos outros significados específicos para o termo ‘corrente’ no interior da rede esotérico-umbandista. O fato de o termo ser utilizado em diversos contextos não quer dizer que todas as correntes sejam a mesma coisa; tampouco implica em significados distintos e isolados. Algo muito mais complexo ocorre nesses usos em contextos distintos. Quando se diz que uma conexão qualquer é uma corrente, por exemplo, que entre duas pessoas há uma corrente ligada, toda a força significativa dos contextos em que o termo é utilizado é trazido junto com sua enunciação. Como na definição de ‘contexto’ de Roy Wagner (2010 [1981]), em que quando um elemento simbólico é transposto de um contexto para outro, é o próprio contexto que se está transformando<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> Mauss (1981 [1909]) define a prece como um rito, uma ação com eficácia espiritual, aliada à crença, isto é, o lado mais sistêmico, intelectual de uma religião. Em uma discussão acerca do que chama de “tese abandonada” de Mauss, Pina-Cabral (2009) recupera a atualidade dessa análise maussiana.

<sup>82</sup> “Vemos, pois, que há uma nuance interessante entre reza e prece. No primeiro caso, o ônus do movimento está com quem realiza o ato, mobilizando essa força ou divindade; no segundo, é a divindade que responde ao pedido. Finalmente, a palavra oração remete para a fala, o instrumento de comunicação” (Pina Cabral, 2009: 19).

<sup>83</sup> “Toda vez que usamos uma palavra desse tipo num contexto específico, ‘estendemos’ suas outras associações contextuais. Só podemos definir um elemento simbólico, ou atribuir prioridades às suas várias associa-

## 5.2 A ‘distribuição’ das correntes

A corrente deve rodar. É altamente perigoso conter um fluido. A corrente composta por *S* só se mantém unida se ela continuar tensionada. No contexto da rede esotérico-umbandista, uma corrente tensionada (esticada, puxada) é uma corrente em movimento. As relações que ligam os *SS* dependem de esforços contínuos para se manter em movimento, caso contrário, ela vai afrouxar e a corrente irá se desfazer. Há um ponto de caboclos que toca exatamente nesse assunto e acrescenta a ideia de roda, um movimento no espaço caro às comunidades quilombolas.

São Jorge que fez a roda  
Caboclo que vem rodar  
Sou marinheiro  
Moro nas ondas do mar  
Marinheiro vai-se embora  
Você fica no lugar.

As correntes espirituais da rede esotérico-umbandista são os caminhos por meio dos quais as entidades espirituais transitam através dos planos de existência material e espiritual. É importante ressaltar, no entanto, que o movimento das entidades não apenas as torna visíveis, já que a sua translação se dá do mundo invisível para o material, mas as coloca em cooperação com os seres desse mundo, o mundo dos seres vivos. De certa forma, é o que ponto acima afirma. A roda, ali, descreve o movimento da corrente dos caboclos, que é também a corrente que emana de São Jorge (que habita um plano inacessível para os seres vivos) e é transportada para o mundo material por meio da missão dos caboclos. A corrente de caboclos, então, deixa a roda sob responsabilidade da irmandade.

Há um conceito a respeito do qual fala o ponto acima: a ‘distribuição da corrente’. Distribuir uma corrente é o processo de translação de uma missão espiritual de um plano de existência para outro. Essa é uma ação importantíssima após certos rituais de cura do CECP. Nas sessões dominicais do CMJ, quando os médiuns, ao redor da mesa das ‘Três

---

ções convencionais, com base na (suposta) significância relativa dos contextos do qual ele participa. (...) À parte esse tipo de compromisso ideológico [quando se confere maior relevância a uma definição], não existem significados ‘primários’, e a *definição e a extensão de uma palavra ou outro elemento simbólico constituem fundamentalmente uma e mesma operação*. Todo uso de um elemento simbólico é uma extensão inovadora das associações que ele adquire por meio de sua integração convencional em outros contextos” (Wagner, 2010 [1981]): 79-80; grifos no original).

Tábuas da Lei’, dão passagem às ‘correntes procuradoras’, que irão vasculhar a vida do paciente em busca espíritos maléficos mandados, os males-influídos. Ao encontrá-los, tais correntes fazem com que esses espíritos sejam incorporados nos médiuns para que possam falar o motivo de sua presença na vida do paciente. Após a sessão, essas correntes, que estão ali realizando uma missão, devem ser reenviadas de volta ao invisível com as missões praticadas no centro. Ao mesmo tempo, o médium irá se reencontrar com o seu ‘anjo de guarda’. Essa prática complexa é conhecida como ‘distribuição’.

Não devemos confundir a distribuição das correntes com o ‘despacho’. Enquanto no primeiro caso trata-se de fazer uma corrente de missão, isto é, um coletivo de espíritos de luz de uma mesma ordem que transita entre os planos de existência, seja ‘subindo’ (do material para o espiritual) ou ‘descendo’ (do espiritual para o material) para realizar uma missão, o despacho é a expulsão das ‘correntes sofredoras’ ou de ‘males-influídos’. A expulsão dos obsessores é controlada. Uma vez capturados – a cerca que rodeia a mesa e a função do porteiro, comum nos centros do CECP, simbolizam a prisão desses espíritos – eles são ‘entregues’ ao cruzeiro do padroeiro do centro, que cuidará do destino de tais correntes, ou à porta do centro. Os ‘fiscais’ do centro (zelador, diretor, presidente), os responsáveis por dialogar com e conduzir as correntes e os anjos de guarda dos médiuns, cuidam para que as correntes não sejam dispersadas pelo centro e pela irmandade, inclusive protegendo as famílias e os círculos sociais de cada membro. Sendo os médiuns os mais vulneráveis, já que é em seus corpos, afinal, é que os males-influídos são materializados, é na distribuição das correntes que prováveis intrusos são expulsos das suas vidas espirituais e materiais.

Como são os guias de luz ‘missionários’, tanto quanto os membros do centro, a vinda das correntes para trabalhar na vida da irmandade e dos pacientes é vista também como distribuição. Nesse caso, a irmandade deve ‘segurar’ a missão das correntes espirituais. O fundamental é que as missões continuem a trabalhar por meio das conexões entre correntes. Assim, quando um guia de luz *solta* um ponto, a irmandade deve ‘segurar’ o ponto para que a benção tenha efeito. O zelador, os médiuns e as médias cumprem as suas funções para que as missões dos guias de luz sejam conduzidas ao plano material – isso também é distribuir uma corrente. Como na fala de Dona Izolina: “o Espírito Santo, ele coloca na nossa memória a distribuição daquela palavra do ensino e da doutrina e do cuidado que nós

temos que cuidar aqui”<sup>84</sup>.

Em 02 de dezembro de 2012, ao fim de todos os trabalhos da mesa, quando já não havia paciente para ter a sua vida espiritual e material vasculhada pela ‘corrente radiadora’ e ‘procuradora’, seu Manoel dá passagem ao caboclo de sua corrente, Manoel Marinheiro, que louva e entrega a missão. Com a elevação de Manoel Marinheiro, todos os demais caboclos também sobem. Os demais médiuns, que estavam radiados antes da chegada da corrente de caboclos, voltam a se sentar à mesa. O silêncio torna a reinar após o caos de inúmeros choques santos. Seu Manoel, despertado, entrega a missão:

Mais um campo de missão que estamos depositando nesse orador. Até o término deste trabalho, o espírito condutor e ‘manobrador’ e o responsável determinador possa receber essas mensagens e essa missão do dia. Depositada se acha no orador em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, que são as três pessoas da Santíssima Trindade. Graças a Deus. Louvado seja Deus.

Seu Manoel então retorna para a sua cadeira cativa, à direita do altar. Um novo silêncio toma conta do recinto, mas dessa vez há um constrangimento, como se o andamento do ritual estivesse perturbado. Dona Izolina resolve então chamar a atenção de Seu Manoel, o condutor daquele trabalho: “A corrente vai ficar parada aí?”. Ninguém responde. Dura mais alguns minutos esse silêncio interrogativo e Dona Orcília sussurra para alguém que estava ao seu lado, “Não vai despachar a corrente não? Tem que despachar”.

Dona Izolina dá um segundo passo, “Essa corrente, você despertou ela, Manoel?”. Ele acena afirmativamente com a cabeça. Ela vira para o corpo mediúnico, ainda à mesa, e pergunta, “Ele despertou vocês?”. Dona Izolina caminha para o centro do salão e pára no local exato que até há pouco era ocupado por Seu Manoel. Era certo que ele não havia despertado a corrente: ele ainda deveria sair para o outro salão, bater as flechas do Campo Flecheiro e assim distribuir aquela corrente. A zeladora aproveita o momento para fazer um discurso sobre vocação e responsabilidade dos componentes da diretoria:

Escuta bem. Nós vivemos aqui, nós temos um pensamento assim: de repente tem uma pessoa, uma mulher, que tem muita vontade de ser uma cozinheira, vontade, mas ela não nasceu para ser cozinheira. Ela vai, faz um curso de cozinheira, ela trabalha junto de uma cozinheira, nos maiores restaurantes da cidade e ela nunca pega diretamente na cozinha pra ser cozinheira porque ela não nasceu para ser cozinheira. Em muitos motoristas, ele tem uma vontade de ser um motorista rotineiro, um caminhoneiro, mas ele só consegue pegar um carro para rodar na cidade dele e para bem perto, para distância longe ele não vai. Outros nem conse-

---

<sup>84</sup> Extraído do discurso de Dona Izolina disposto na íntegra nas páginas seguintes.

guem pegar um carro grande para nada. Isso porque ele não nasceu para ser um caminhoneiro. Assim somos nós aqui dentro da missão. Às vezes muitos têm muita vontade de pegar a direção de uma missão em uma casa de oração para levar, mas ele não nasceu pra aquilo e aí acontece isso que aconteceu com Manoel aí agora. Eu entreguei a ele e falei com ele, ‘Pode cuidar da missão que eu não vou passar por aí agora não – não foi? – cuida aí, Manoel, do dever da obrigação’. Ele cuidou, mas ele deixou a corrente parada aí, ó. Essa corrente é para fazer a distribuição, agora, a segunda corrente de distribuição. É a corrente navegadora, essa aí. Por que? Porque ele não nasceu para essa direção. Ele não nasceu para ser um presidente e nem um diretor. Mas sim, ele nasceu pra um bom auxiliar, ajudante e para pedido, para oração. Ele nasceu para falar, para cantar, ele nasceu para isso. Porque às vezes, vamos supor assim, ele não queria sair daqui e deixar essa corrente aqui não, ele usou as palavras dele e foi para o lugar dele. A corrente não pode ficar aqui, ela tem que ir pra lá, ó. Agora é hora de distribuição. Tem que distribuir essa corrente, esse corpo de missão que foi passado aqui, agora, tem que levar ela para lá porque vai distribuir ela junto da corrente flecheira. É uma corrente navegadora que trabalha nos astros, no sertão das matas, é esses caboclos que vêm fazendo as defumações deles, é eles que vêm fazendo essas ligações nessas correntes, é eles que vêm apanhar e levantar e distribuir essa corrente para onde ela tem que ir, para onde ela tem que ficar para entregar. Porque tem um guarda no invisível que está na guarda desse expediente, dessa missão que passou, de tudo o que nós estamos fazendo aqui. Ele vai vir buscar, ele está nessa guarda. Então essa corrente aqui, ela pode ficar aqui? Não pode. A mediunidade pode sair daqui e andar por aí afora e começar a contar caso? Não, não pode. Por que? Porque *eles estão ainda sob sentido dessa corrente*. Ela está aqui e eles não podem sair daqui porque eles têm que passar pelo campo da inspiração [expição] e se eles não passarem pelo campo da inspiração, essa corrente continua aqui, parada aqui. Nós podemos ir embora para casa, podemos sair daqui na hora certa, pode passa preto velho, baiano, cigano, boiadeiro, pode passar tudo aqui. Essa corrente fica aqui. Ela fica aqui na guarda, na espera, de quê? Da palavra da definição, para quem e para onde que ela vai ser entregue, quem é que vem buscar, quem é que vai levar para distribuir ela lá em cima para o distribuidor que vem buscar. Então, é por isso que às vezes a pessoa fica com o expediente da vida parado, enrolado, sem saber o que é que faz, sem saber se vai para um canto, se vai para outro, não sabe se senta, não sabe se levanta. Porque ele tem que buscar uma força positiva daquele espírito da positividade, para aquele espírito trabalhar na mente daquela pessoa para aquela pessoa saber o que que deve, o que que precisa, o que que tem que fazer, o que que pode fazer. Porque se não ficar assim, a pessoa fica assim, vai até aqui e daí a pouco, quando ela pensa que está passando por aí, ela está voltando para trás. Voltando pra trás porque ela está querendo uma coisa que ela não vai conseguir porque ela não nasceu para aquilo. A gente nasce para aquilo que a gente tem que ser e o Espírito Santo, ele coloca na nossa memória a distribuição daquela palavra do ensino e da doutrina e do cuidado que nós temos que cuidar aqui.

Esta noção de ‘distribuição’ é um importante conceito para pensar a relação entre as entidades sobrenaturais e o mundo material. Assim como o conceito de corrente, seu uso é disperso por vários contextos inter-relacionados. No geral, penso que seus usos servem para fazer fluir as missões, de onde quer que elas emanem, dos seres humanos ou dos espíritos.

\* \* \*

Os fluxos são infinitos, múltiplos, indiscerníveis. Eles emanam dos sentimentos humanos, das relações sociais que envolvem também o mundo dos espíritos. Nesse meio indiscernível, as correntes são redes construídas em cooperação entre os centros, os médiuns e os espíritos, que definem parte desse fluxo por separação ('correntes separadoras'), canalização ('correntes condutoras') e distribuição ('correntes elevadoras'). A multiplicidade das correntes aponta para o modo como a rede esotérico-umbandista se desenvolve a partir de fluxos, sendo esses, tal como expresso por Gabriel Tarde e recuperado por Deleuze e Guatarri (2007), necessários para se pensar os coletivos em suas imbricações macro e micro, molar e molecular, uma vez que

(...) os fluxos não são mais atribuíveis a indivíduos do que sobrecodificáveis por significantes coletivos. Enquanto que as representações definem de antemão grandes conjuntos ou segmentos determinados numa linha, as crenças e os desejos são fluxos marcados de *quanta*, que se criam, se esgotam ou se modificam, e que se somam, se subtraem ou se combinam (: 99; rifo original).

Assim, devemos pensar a rede esotérico-umbandista não como um agregado de centros definidos ou de representações coletivas definidas de antemão, justamente porque é a composição, a criação desses coletivos e dessas representações o que nos interessa aqui. As correntes espirituais, por agirem em todos os níveis, micro e macrosocial, e por serem necessariamente imbricadas umas nas outras, apontam para a conectividade coletiva que aqui destacamos. Além disso, as correntes são fluxos, e esses, em sua segmentaridade, na dispersão e na composição de coletivos, são forças ("crença e desejo", de acordo com Tarde, 2007 [1895]) que os transformam e que são necessários para a sua existência.

Remeto aqui também às topologias sociais descritas por Mol e Law (1994), sendo elas as 'regiões', as 'redes' e os 'fluidos'. Embora as três topologias sociais convivam – por exemplo, uma casa de oração vale-se de uma definição espacial, com fronteiras fixas em determinadas situações, embora, como temos visto, ele possa ser descrito tanto como conectado por uma rede como pertencendo a uma topologia social fluida – é possível caracterizar a rede esotérico-umbandista como um fluido. Um mundo fluido, nesse arcabouço teórico, é um mundo de sincretismos contínuos.

Por fim, a corrente espiritual na rede esotérico-umbandista é definida por sua ação ao mesmo tempo em que define e é definida por seu fluxo. Assim como a categoria axé, segundo Holbraad (2006), a relação da corrente com os objetos que define e pelos quais é definida é uma relação de hipermetonímia<sup>85</sup>, ou seja, seu significado é constituído pelas coisas às quais deveria simplesmente aplicar caso fosse um conceito analítico, que se determina pela relação com outros significantes em oposição à relação desta cadeia com as coisas que significam.

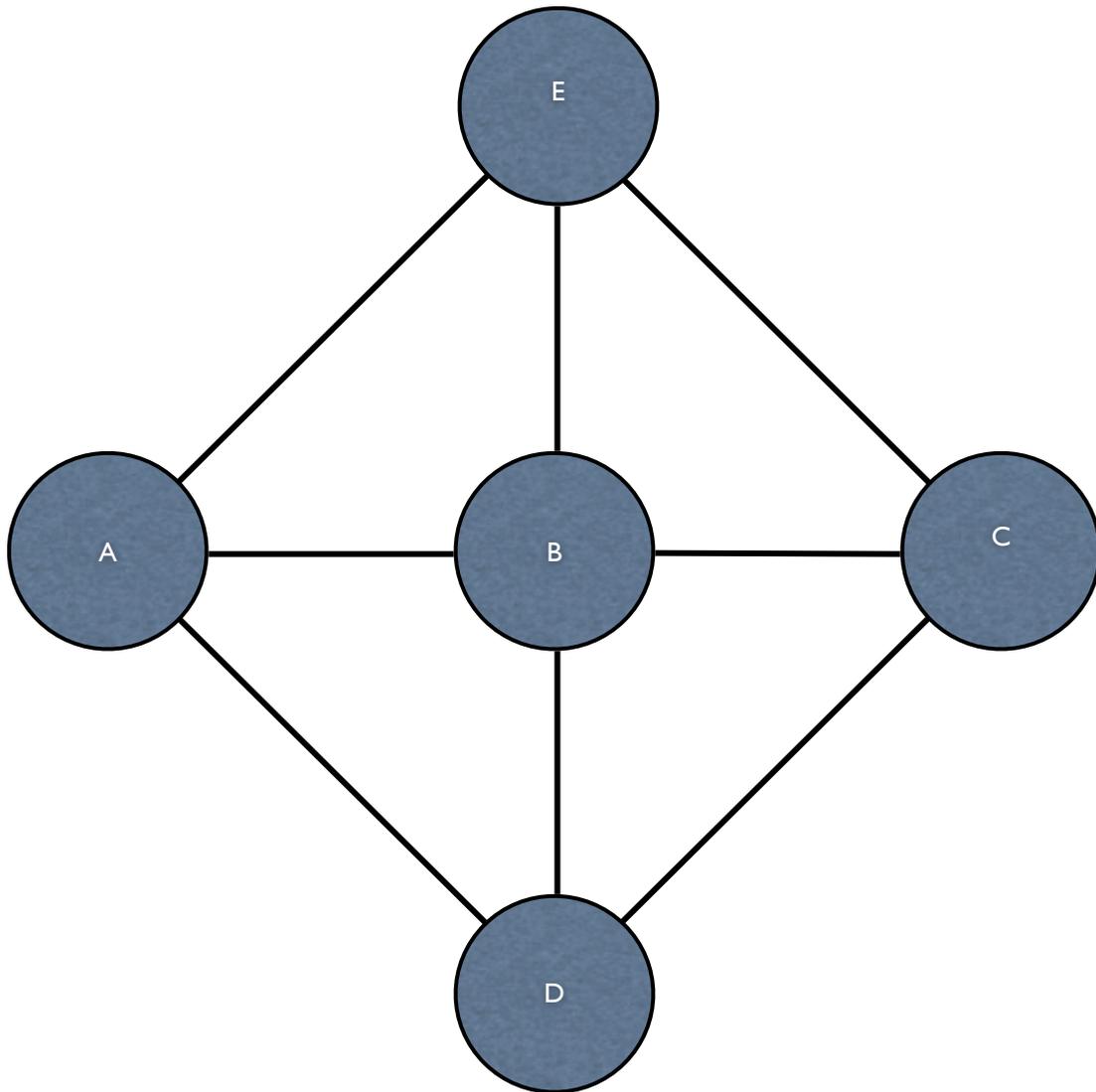
## **6. Como conectar-se à rede: “Nós viemos ligar com a sua corrente nesse santuário”**

Com vistas a traçar um esquema básico da rede esotérico-umbandista, levando em conta, agora, os meandros das conexões, valho-me aqui de um esquema de um elemento de rede. Uma casa A estabelece uma relação com uma outra B. Esse contrato implica, basicamente, que as casas devem se visitar mutuamente em suas festividades. A ligou-se a B quando jornalou para as festividades de B; em outras palavras, iniciou um círculo de dádivas e contra-dádivas. À casa B cabe responder jornalando para as festas de A, caso queira que esta aliança se perpetue. A casa B, como é livre para se ligar a quem bem entender, liga-se a uma casa C, que não está ligada à casa A. Assim, na festa do padroeiro ou da padroeira da casa de oração B, A e C irão se encontrar, ainda que não sejam ligadas entre si. Nesta ocasião uma conexão futura entre elas pode ser investida por meio de convites para festas.

O gráfico abaixo demonstra quatro casas relacionadas por uma casa em comum (B). É somente na festa dessa casa que todas as cinco se reúnem, esta (B) como anfitriã, ou seja, a que prepara a oferenda ao seu padroeiro ou padroeira e que recebe as jornadas de A, C, D e E. Nesse encontro de jornadas, há apenas duas composições de parcerias não realizadas entre dez possíveis (A-C e E-D; todas as oito possíveis relações já constituem parcerias em vigor: A-E, E-C, C-D, A-D, A-B, B-C, B-D, B-E).

---

<sup>85</sup> Holbraad (2006:206): “It’s intension is modified by it’s extension (...) a relation of hypermetonymy (...)”.



*Gráfico de um segmento da rede esotérico-umbandista:  
conexões diádicas entre casas de oração.*

Para entrar no circuito, qualquer casa de oração necessita de um pré-requisito: jornalhar. Esse movimento promove uma conexão entre as correntes. Trata-se de um movimento muito específico, envolvido por inúmeros cuidados e que só pode existir se as duas casas, o ponto de partida e o de chegada, estiverem abertas para esse tipo de aliança. É a costura em uma rede que integra a corrente espiritual do mundo esotérico-umbandista. Como vimos anteriormente, corrente espiritual é um termo que indica o fluxo de forças espirituais que transitam entre o mundo visível e o mundo invisível. Ao entrar em estado de aliança, uma casa de oração entra em contato, teoricamente, com toda a complexidade de correntes da rede.

Por esse motivo, é preciso zelar pela ‘pureza’ da corrente – tarefa nunca atingida em sua totalidade. Durante a jornada, a aliança está em aberto, sendo aquela um alvo concorrido por feitiços. Se uma jornada é atingida por um malefício, ele entrará na cadeia e fluirá junto à corrente espiritual, vagando até encontrar o seu objetivo final, causando estragos por onde passar. Nas palavras de Cleiton de Paula,

(...) jornada não é brincadeira. Aqueles encontros de bandeira ali, a parte mais pesada da jornada é a troca da bandeira (...) Porque o mistério está todo ali. Na hora de você trocar a bandeira, você está ali, porque na jornada existe uma parte de peso. Porque às vezes você vai levando a paz... Você sai daqui pra ir ali no Loló. Você sai e pede a paz aqui, né, ‘Vou levar a paz para o nosso irmão’. Mas você chega aqui na rua, tem uma carga pesada aqui, não está para você, aquilo. Mas você está indo pra lá, eles acham assim que devem te acompanhar, eles vão junto, ‘Ah, vou pegar uma carona, não tem lugar nenhum para ir, então eu vou pegar carona com eles’. E chega no Loló. Chega lá. Aí o Loló vem pra encontrar. Loló vem para encontrar, Loló passa num pedacinho assim, ou até uma jornada que já chegou, já levou aquele peso, então aquele peso fala assim, ‘Ah, eles estão andando para lá e pra cá, então eu vou andar junto com eles’. Aí na hora da bandeira encontrar ali, que encontra aquele monte de força negativa, aí é naquela hora que tem que ter firmeza. Porque se não acontecer na ida, na sua chegada lá, na vinda pode acontecer [de trazer]. Aí é a hora que a gente tem que ter muita firmeza. Você pode ver que o mistério mais, assim, da gente fazer as preces, as orações, aquelas coisas, é na chegada, na saída nem é tanta coisa. Quando encontra a bandeira, então, você está encontrando, está ligando uma jornada. Um *S* no outro. Você está unindo uma aliança ali. Aí você tem que unir a minha com a sua e puxar o *S* daquela corrente, porque se você deixar aberto, você está deixando uma vaga pro obsessor entrar, aonde ele entra e destrói. É pesado.

Nota-se a importância no zelo dessas fissuras. Antes de sair do centro e pôr-se em movimento, em contato com a estrada, é preciso pedir proteção e força para zelar pela corrente da jornada. É possível notar em muitos louvores e preces um maior espaço para esse tópico do que para a própria união das correntes. Vejamos alguns momentos de uma jornada do CMJ para o Centro Simão Pedro de Anutiba.

Dona Orcília inicia a reza no CMJ:

... envia aquela luz e dá caminho para nós passar, guia nós no caminho de paz e felicidade. Eu peço, senhor Deus, orai por aqueles que se acham lá naquela direção e que vai receber nós, que esse dia seja de paz, de harmonia, amor e verdade, é isso o que eu rogo nesta hora e neste momento, mas pedir, meu pai, guarda todos nós, livra-nos do mal das encruzilhadas (...). Eu peço ao glorioso Mártir São Sebastião, com seus espíritos defensor, que vai na nossa guia e na nossa companhia. Pedir a São Cristóvão, na direção dos motoristas que vai com nós, que livra de todos os maus nessa hora santa bendita que eu rogo e te peço e te entrego, Simão Pedro, que abre os nossos horizontes e dá caminho pra nós passar.

Um caboclo toma a cabeça e Dona Orcília e entoia o louvor:

Eu vou pedir de lá de cima  
De quem vem pra ajudar  
Ô, a corrente poderosa  
É para nós auxiliar  
Ô Simão Pedro das Oliveira  
Dá caminho pra nós passar  
Ai, que nós somos jornaleiros  
E precisamos jornalhar  
Eu peço vós não me arrepara  
Que seus tempo eu não vou tomar  
A paz de Deus, meu orador  
Que nós temos que viajar  
Ai, ô Menino de Jesus  
E a Senhora Aparecida  
Nosso acampamento está armado  
Entrego a Deus o meu louvor  
Entrego o pavilhão  
Que ele vai com Nossa Senhora  
Que seja nossa direção.

Já no cruzeiro de São Sebastião no centro de Simão Pedro, após a viagem de duas horas do Zumbi até Anutiba, Dona Izolina pede para seu neto Totonho puxar o louvor. Nesse momento, Totonho estava ‘concentrado’. Na medida em que os versos são encadeados, ele vai entrando em um estado de ‘radiação’, estado próprio da Comunhão do Pensamento, no qual o médium não entrega sua cabeça por completo ao guia, João Francisco das Oliveiras, mas entra em sintonia com ele, de modo que o seu canto exprime a fala do espírito.

Excerto do louvor de Totonho no cruzeiro de São Sebastião:

Eu vim saudar o padroeiro  
Viva, viva o belo dia  
De Simão Pedro das Oliveiras  
Oi, aceita os meus parabéns,  
Ô glorioso Simão Pedro  
Ai, o Martir São Sebastião  
Caboclo da farda vermelha  
Oi, dá um S nessa corrente  
Deixa os meus irmãos em paz  
Ai, vai passando de passagem

Junto dos meus irmãos festejar  
Estamos aí, na paz de Deus  
E nós deseja auxiliar  
Ô, Tio Zé Pedro, onde tiver mal  
Faça o favor de separar  
O seu lugar é no invisível  
Na cadeia divina  
Ô Simão Pedro, passa a rede  
Vai pescando<sup>86</sup> todo o mal  
Ô Terezinha e João Batista  
Dê uma mão por caridade  
Não vou tomar o vosso tempo  
Eu conheço o tempo da lei<sup>87</sup>  
Eu já falei, tô satisfeito  
Entonce adeus, ô meus irmãos  
A palavra, povo da banda  
Vai fazer consumação<sup>88</sup>

Louvor do caboclo João Francisco das Oliveiras, de Dona Izolina (Cruzeiro de São Sebastião):

Me dá licença meus irmãos  
Eu vim lá das matas (*coro verso a verso*)  
Eu tô chegando por aqui  
O som da banda que me trouxe  
Que esse lugar me pertence  
Eu peço, vós não me arrepara  
Vou dar um choque na corrente  
Oi corre, corre, Fluido Santo  
Oi aprepara, ô meus irmãos  
E vou saudar o santo do cruzeiro  
Estou saudando o padroeiro  
Eu saúdo o sol do belo dia  
E viva o aniversariante  
E eu dou viva pela missão  
Juntinho dos meus irmãos  
E vou saudar os jornaleiros  
Que encontrou nesse lugar  
Eu também saúdo o povo da banda  
A paz de Deus, ô meus irmãos

---

<sup>86</sup> Enquanto enuncia esta palavra, Totonho recebe um ‘choque’ poderoso.

<sup>87</sup> Este é o louvor de chegada ao cruzeiro de São Sebastião. Como outras jornadas já estavam a caminho, não seria de bom tom demorar-se no louvor.

<sup>88</sup> Poder mágico da banda de música de *consumar* o louvor, a prece e as correntes.

Minha palavra, ela é pequena  
Seu tempo, eu não vim pra tomar  
A paz de Deus, ô zeladora  
A mesma paz ao jardineiro  
E o meu nome eu vou deixar  
Escondido eu não ando não  
Eu sou um caboclo, eu sou flecheiro  
Sou empregado de Sebastião  
José Francisco das Oliveiras  
Se precisar, pode me chamar  
Eu peço a licença do pai  
Que veio ao mundo pra auxiliar  
Povo da banda, então me leva  
Pois sozinho eu não sei andar  
O meu louvor, entrego aos pai  
Entrego ao filho e ao Espírito Santo

Já no interior do centro, o caboclo de Cleiton entrega a ‘palavra’ e o caboclo de Dona Isolina recebe a palavra para louvar.

Arrecebi essa palavra  
Eu sou marinheiro (*coro verso a verso*)  
E dela eu não posso deixar  
Eu vim dar minha saudação  
Pelo belo aniversário  
E vou saudando a direção  
Ô diretora a paz de Deus  
E vem saudando os meus irmãos  
Que encontrei neste lugar  
Estamos aqui, ô minha irmã  
Ai, olha o que voz precisar  
E quando eu saí da marinha  
E eu não vim sozinho não  
comigo veio os meus companheiros  
E nós viemos pra te ajudar  
Ai, somos mais pequeninhos  
Auxiliando os meus irmãos  
A força santa te ajuda  
Ai, cumprir a vossa missão  
E a demora que é pequena  
O seu tempo eu não vou tomar  
E vou passando a minha palavra  
Ai ai, pra quem quiser falar  
Ai, se eu sou Pedro Marinheiro  
Minha morada é no invisível

Minha palavra, vice-presidente  
O meu louvor, vou entregar  
Entrego o pai, entrego o filho  
O meu Divino Espírito Santo

Caboclo de Dona Orcília:

Eu vou saudar o cruzeiro santo  
E o orador que eu encontrei  
Eu vou saudar a diretora  
A chefe da radiação  
Eu também saúdo os jornaleros  
Que estão cumprindo a sua missão  
Meu Simão Pedro das Oliveira  
Vem dar pra nós a direção  
Oi, destranca os horizontes  
Que é pra cumprir nossa missão  
Eu saúdo o aniversário  
Ai, desse lindo esquadrão  
A paz de Deus esteja com vós  
Povo trabalhador

A jornada é um compromisso estabelecido por um contrato entre duas casas de oração. Cada uma delas participa de inúmeras relações diádicas simultaneamente. Assim, uma casa de oração é o núcleo de uma célula e a ele está agregado um conjunto de outros templos, cada um deles participando dessa configuração também como núcleos de outras células. Tais relações entre casas têm enorme influência na composição da doutrina de cada templo e, diria, até mesmo nas relações entre os membros. O certo é que a composição da ‘doutrina’ ou ‘ritmo’ de um centro espírita depende das relações que ele produz com outros centros espíritas. Seja um relação mais harmoniosa ou uma mais conflituosa, importa notar que um contrato como este pode não ser duradouro, basta que uma das partes não jornele para a festa do padroeiro da outra. Esta estará desobrigada, portanto, a manter o vínculo.

\* \* \*

No CMJ, um quadro negro lembra aos fiéis quais são as jornadas de cada mês. Dias ou semanas antes de uma viagem, a diretora do centro, Dona Izolina, informa o preço da passagem. Há poucos anos, o CMJ conseguiu reunir recursos para adquirir uma *kombi* de uso

exclusivo para as jornadas. O valor do combustível sempre é dividido entre os jornalheiros. Essa, o valor da passagem, é a primeira dificuldade para se reunir um grupo de pessoas que devem fazer parte do corpo mediúnico ou da banda de música do centro. Outra, é o tempo de ausência das responsabilidades domésticas, pois uma jornada pode durar um dia ou uma noite inteira, desde o momento que a van deixa o centro até o retorno.

Fazer parte de uma jornada é obrigação dos membros do centro, mas nunca é possível – ou até mesmo desejável – reunir todos os membros em uma mesma jornada. Um médium está sempre em dívida com o centro, pois ali ele encontra condições para ‘pagar’ suas missões ao seu guia<sup>89</sup>. Da mesma maneira, um membro que não é médium tem os seus contratos com alguns guias que lhe agraciaram com uma dádiva e, portanto, devem pagar a sua missão, firmada por promessa (uma cura, na maior parte das vezes). Esta dívida é paga de duas formas: i) dando condições para que o guia possa cumprir a sua própria missão na Terra e para que ele possa viver com tranquilidade no mundo espiritual – no caso dos médiuns, emprestando-lhes a ‘cabeça’; no caso dos secretários ou cambones, servindo aos guias - e ii) integrando um coletivo jornalheiro para que o centro possa pagar as suas missões na rede espiritual, quando uma casa de oração integra um outro coletivo, o de centros espíritas-umbandistas que se reúnem para ajudar o centro que oferece a festa a pagar sua missão devida ao padroeiro da casa.

Desde a sua fundação, há quarenta anos, o Centro Menino Jesus, do Zumbi, mobiliza uma determinada parte de sua rede para cumprir uma promessa estabelecida entre Dona Izolina e Nossa Senhora Aparecida. Em retribuição a uma dádiva concedida pela santa para a construção de sua casa, Izolina rezou, por sete anos, uma ladainha. Entretanto, desde o primeiro ano, ela recebeu jornadas de centros espíritas para cumprir a sua obrigação, selando, então, novos contratos. No último dos sete anos de ‘missão’ para pagar a sua promessa, como ela já estava envolvida na malha da rede esotérico-umbandista, não pôde parar de rezar a ladainha. Geralmente as promessas levam sete anos para serem pagas. Ao realizar a missão do sétimo ano, pode-se continuar com a promessa, mas se for o caso, ela deve ser paga por mais sete anos, tornando-se, então, uma promessa ‘dobrada’ ou ‘virada’<sup>90</sup>. A Ladainha do Centro Menino Jesus não apenas completou os quatorze anos, como já atinge a marca de quatro décadas. Tal continuidade deve-se ao fato de que a relação entre Dona Izolina e Nossa Senhora Aparecida não se estabilizou naquele primeiro contrato,

---

<sup>89</sup> Também se diz ‘pagar missão’ ao se falar de uma jornada que se deve fazer.

<sup>90</sup> É assim também entre os foliões. Uma promessa deve ser cumprida com, no mínimo, sete anos. E também pode ser virada ou dobrada.

mas perdurou por meio de novas ondas de prestações e contraprestações. Além disso, outras pessoas aproveitaram esse canal propício que é a festa do dia 12 de outubro (isto é, a corrente de Dona Izolina com Nossa Senhora) no Centro Menino Jesus, para pedir e pagar promessas à Santa. Por fim, a continuidade da festa é também uma exigência para manter as relações estabelecidas com os centros que mobilizaram as suas jornadas para ajudar na missão de Izolina.

Outra dificuldade para se reunir uma jornada é a banda de música. A banda de música em uma jornada é tão importante quanto as correntes dos guias exatamente porque ela mesma é uma corrente espiritual. Em quase todas as suas performances, a ‘corrente dos musgueiros’ ou ‘corrente da banda de música’ é acompanhada pela corrente dos caboclos flecheiros. As duas correntes, unidas, formam a corrente do campo flecheiro, que é uma corrente de ‘cura’ e de ‘ligação’. Os caboclos e os médiuns não incorporados – que geralmente ‘balançam’ ou ‘viram’ durante a performance – dançam com suas flechas em pares. À frente da comitiva, a bandeira é empunhada por integrantes da diretoria do centro que geralmente não estão incorporados por completo. As bandeiras brandidas, aquele ‘vento santo’ cura as doenças, liga a corrente e convoca os guias; ela faz balançar o médium, busca, nele, o guia, que recebe a mensagem e vem para a roda. Da mesma maneira age o toque da campainha e, de forma especial, o som da banda de música. O som emanado pela banda de música é algo como o ‘sopro’, o ‘vento’ que é o espírito. Os espíritos e as correntes espirituais se evidenciam de inúmeras maneiras, mas esta forma de manifestação por meio do vento, da brisa, do sopro, é muito recorrente e, tal como uma corrente, contém em sua invisibilidade a noção de movimento e de envio.

O sopro dos instrumentos de metal é dessa forma significativo, pois unifica o som e o vento. O vento encantado, que ‘distribui’ as correntes, que faz a varredura dos males e que liga os elos das correntes, no caso dos instrumentos de sopro, viaja tanto quanto o som na medida em que o sopro humano (ou em alguns casos, o sopro do espírito) é transformado, pelo instrumento, em som. É nesse sentido que devemos entender a progressiva substituição das antigas flautas de taquara pelos metais das bandas marciais (trompete, bombardino, trombone e trombone de vara), estes muito mais potentes do que as flautas, embora seja o som da taquara de rara beleza. Onde chega o som da banda, chega o ‘influído’ da corrente do campo flecheiro.

A banda de música, os médiuns e guias empunhando flechas, a bandeira com o nome do centro e do padroeiro da casa, as campainhas; esses são os elementos básicos de uma

jornada ou de um campo flecheiro. Todo o conjunto de coisas que um centro destaca do seu templo fixo e que atua na aproximação e no contato com as correntes espirituais trabalham, da mesma forma, para a proximidade e para o contato das correntes das duas casas de oração.

## **7. Mestre Moisés**

As jornadas, embora instituem novas relações entre centros, entre zeladores, entre médiuns, entre guias, entre médiuns e guias, seja por conectarem centros nunca antes relacionados, seja ao dar continuidade a conexões anteriormente estabelecidas (o que sempre envolve criar novas relações), refazem caminhos anteriormente trilhados por outras jornadas. Uma biografia, narrativa que particulariza uma pessoa ou um grupo familiar, tem o deslocamento como linha mestra. Os lugares por onde passou, os centros espíritas frequentados, as jornadas realizadas com tais centros, fazem parte da pessoa tanto quanto os guias compõem o médium. Como a maior parte das comunidades de terreiro da rede esotérico-umbandista nunca teve acesso a terras, quase sempre vivendo e trabalhando como meeiros, as viagens e mudanças sempre foram constantes. Nesse sentido, ao traçarem as antigas trilhas da memória, as jornadas das casas de oração reinventam o deslocamento como modo de apropriação do território negado. A superposição, o cruzamento e a ampliação dos caminhos são movimentos fundamentais para a manutenção da rede. Esta é uma forma de interpretar a abundância de narrativas biográficas como a de seu Moisés, mestre da banda de música do Centro Espírita São Sebastião e Santa Terezinha, em Celina, distrito de Alegre, que aos sessenta e oito anos de idade lembra com riqueza de detalhes uma de suas primeiras jornadas, quando ainda era menino e jornalava com seu pai na banda do Centro das Flores.

Ao redor do Centro das Flores, em Ibitirama, Espírito Santo, havia uma comunidade de fiéis lavradores. Com sua ‘banda de taquara’, a casa jornalava constantemente para festas de outras casas de oração da região. Onde chegava, a banda de taquara era a atração principal devido à sua qualidade sonora. Também por isso, a banda do Centro das Flores era convidada a jornalava para os centros mais distantes. Pode-se dizer, assim, que a correntes da banda possuíam uma fonte de conectividade social. Em uma determinada festa, a delegada prometeu uma jornada para a festa de um outro centro, este em Pedra Menina, próximo ao município de Espera Feliz, Minas Gerais, com o qual ela não havia, até então,

se comprometido. Na época era difícil conseguir condução, os automóveis eram poucos, principalmente para transportar uma jornada inteira. Na fazenda onde trabalhavam os membros do Centro das Flores, havia apenas um caminhão e com antecedência a delegada conseguiu que o fazendeiro o cedesse para o traslado. Aconteceu, entretanto, que no dia marcado para a jornada sair rumo a Pedra Menina, uma mulher de uma comunidade próxima teve complicações no parto e a única opção era levá-la ao hospital com o mesmo caminhão. Com o compromisso firmado, a delegada do centro disse aos jornaleiros: “Ah, meus filhos, Jesus, quando fazia jornada, ele viajava não era de carro não, ele viajava, a multidão dele, era todo mundo a pé”.

Juntaram então todos os instrumentos e provisões e saíram a pé, pela manhã, para percorrer uma distância de cerca de cinquenta quilômetros. Com o tempo apertado, eles não podiam sequer parar para comer; tinham que se alimentar enquanto caminhavam. Já era quase madrugada quando passaram por Mundo Novo, um distrito de Dores do Rio Preto, ainda no Espírito Santo. Ali havia um fazendeiro que os viu passando e pediu para que tocassem um pouco para ele. Ao final da apresentação, perguntou para onde eles seguiam. O pai de Seu Moisés respondeu: “Nós vamos lá pra Pedra Menina, lá pra Brandora”. “Uai, que dia que vocês vão chegar lá?”, retrucou o fazendeiro. “Hoje, se Deus quiser, seja a hora que for, mas nós vamos chegar lá”. O fazendeiro resolveu acordar o seu filho e pediu que ele os levasse até o destino final. O filho era caminhoneiro e havia chegado há pouco de uma viagem – estava descarregado. Foi como eles puderam chegar antes de a festa acabar e honrar o compromisso da jornada. O retorno, contudo, foi todo feito a pé no período de um dia e uma noite sem descansar. Seu Moisés o descreve:

Ah, às vezes nós levava, assim, uma ‘matutagenzinha’, então vinha, comia andando mesmo, porque nós não podia parar, porque se não, não chegava. Alguns vinha meio dormindo, eu mesmo, tenho que falar a verdade, nessa época eu era músico, mas era bem moleque, mas nessa época eu batia um prato, sabe, então meu pai carregava uma capa, aí enrolei junto na capa do meu pai, porque para lá é frio pra caramba, aí enfiei o pescoço assim, do lado da manga, e o meu pai que vinha me guiando. De vez em quando ele que falava comigo, ‘Moisés, dorme não meu filho, ainda estamos longe’. Uma viagem penosa, mas, compromisso, você já viu como é que é, né? Mas graças a Deus nós fizemos essa viagem. Nós fomos lá fazer sabe o quê? Nós fomos lá, foi o primeiro trabalho que teve dentro do centro, foi a abertura do centro, nós fomos lá inaugurar o centro. [*Depois disso o senhor voltou lá?*] Voltamos nada. Voltamos nada porque era muito longe. Agora, eles vieram cá. Eles vieram pra cá pagar a viagem, mas eles não deram bobeira, eles vieram de carro. Mas aonde que nós morava, nós fizemos muita jornada a pé, distância longe, como daqui lá no Alegre, assim, nós ia tudo era a pé. É aquele povo, vão embora com Deus, né?

As bandas de música das jornadas têm seu mestre ou regente. Eles puxam as toadas e ostentam um apito pendurado ao pescoço por um cordão. É importante frisar que a designação de mestre, tanto aqui quanto nas folias de reis, denota não apenas o protagonismo em meio a situações que demandam a experiência dessas pessoas para a execução de atitudes sonoras coerentes, mas também a capacidade de orquestrar todos os músicos que compõem o conjunto musical<sup>91</sup>, o que não é outra coisa senão a transmissão dos conhecimentos acerca dos mistérios e enigmas dispersos pelos caminhos das jornadas.

Seu Moisés é o mestre da banda de música do Centro São Sebastião e Santa Terezi-  
nha, em Celina. De inauguração recente, o centro detém a fama de possuir uma das melho-  
res bandas de música da região. Mesmo comandando uma banda com muitos metais  
(trompete, bombardino, tuba, dentro outros; além do conjunto rítmico de um prato e um  
bumbo com pele de nylon) e apesar da maior potência que os instrumentos produzem, seu  
Moisés não abre mão de sua flauta, sendo o único flautista da banda, mas um instrumentis-  
ta de referência em toda a rede esotérico-umbandista. A única diferença para as tradicio-  
nais flautas de taquara é que a sua flauta atual é de alumínio. Durante a execução das toa-  
das, a flauta de seu Moisés consegue atravessar a intensa massa sonora produzida pelos  
metais e marcar a melodia. Sua ‘voz’ é a de quem sabe tocar em conjunto e, ao mesmo  
tempo, sobressair como um solista sem desentoar.

Nascido no distrito de Santa Bárbara, que após a emancipação política do município  
de Alegre veio a se tornar o município de Ibitirama, seu Moisés cresceu em torno do Cen-  
tro das Flores. Em sua infância, “na época dos troncos, dos velhos”, seu tio, mestre da  
Banda de Taquara, como era conhecida na região<sup>92</sup>, o colocou na banda, mesmo sem que  
ele soubesse tocar. Como a maioria dos músicos das bandas, ele aprendeu vendo, ouvindo  
e tocando com os mais velhos.

Ah, meu filho, aprendi, foi Deus que ajudou lá. Eu era moleque pequeno, eu era um meni-  
no pequeno, então aí meu tio, ele que era o maestro, esse tio meu era cunhado do meu pai,  
aí então ele me botava lá no meio deles e eu ficava lá soprando. Eles estavam tudo tocando  
o hino direitinho e tô lá, fi fi fi, tocando, eu não sabia não. Mas daí Deus... daí pegou, Deus  
ajudou que eu aprendi e daí fui tocando o barco, né? Aí o meu tio saiu de maestro, aí ele

---

<sup>91</sup> Sobre a orquestração nas Folias de Reis, ver Reily (2002).

<sup>92</sup> “Pois é, vinha para Pratinha, chegava na Pratinha, na hora que nós apontava lá eles falavam, ‘Ó gente, se-  
gura que a banda de taquara tá chegando, hein, vocês cuidado com a banda de taquara’. E graças a Deus, vou  
te falar a verdade mesmo, nós não tinha inveja não, nós tocava. Tocava não era pouco não. Então nossa ban-  
da toda vida foi falada. Para todos os cantos que nós íamos, era muito falada, né?” (Mestre Moisés em entre-  
vista realizada em Celina no dia 05 de novembro de 2012).

parou, ele foi trabalhar de presidente no centro e eu continuei e levei na tarefa até hoje, né, batalhando.

O pai de Mestre Moisés era de Guaçuí, mais precisamente, de um lugar chamado Serra Santa Catarina. Dali ele mudou para Santa Rosa, onde formou a sua família. Para conseguir o sustento, ele também trabalhou tirando madeira para a fabricação de dormentes para a Estrada de Ferro. Além de frequentarem centros esotéricos, os pais de seu Moisés eram curadores e mantinham um ‘recinto’, isto é, um santuário particular em casa. Até hoje a última esposa do pai de Moisés, ainda viva, mantém o santuário.

Mestre Moisés casou-se com dona Maria, uma grande curadora e raizeira. Quando a esposa era viva, eles mantinham uma parceria na confecção das garrafadas. Durante um certo período de sua infância, ao ter de desistir da escola nos primeiros anos para ajudar no sustento da família, Moisés acompanhou seu pai em suas explorações na mata para recolher ervas, cascas de árvores e folhas. Quando um enfermo procura um curador, este deve se manter concentrado na missão e, com efeito, o medicamento mais raro aparecerá para ele no meio da floresta.

Em Santa Rosa, Moisés conheceu Romário na lavoura, trabalhando ambos para o mesmo patrão. Romário é casado com Celsa, a zeladora do centro que seu Moisés segue atualmente em Celina. Nesse momento, ele apenas havia deixado de frequentar um outro centro em Santa Rosa porque, com a morte de seu zelador, seus herdeiros passaram a incorporar elementos e guias da umbanda e, junto a isso, a trabalhar com “coisa que não servia”. Romário, que frequentava o mesmo centro, e também incomodado com a situação, percebeu que seu Moisés havia deixado de frequentar a casa. Foi esse o momento em que, sem desejar, Celsa começou comandar sessões em um recinto em sua casa, ainda em Santa Rosa<sup>93</sup>, logo após a morte da sua mãe. Romário então fez o convite para o colega participar:

‘Ô, Seu Moisés, a Nézinha, a Celsa, está rezando em casa lá, fiz lá um comodozinho lá, o seu Jairo<sup>94</sup> pediu que é pra fazer um ‘combrinho’<sup>95</sup> pra ele lá’, mas o combrinho, você precisava ver, só cabia era a cadeira de rodas da mãe<sup>96</sup> dela e ela e Romário e os menininhos deles. Nós chegava e ficava meio na porta, meio do lado de fora. Aí me chamou...

---

<sup>93</sup> Ver biografia de Dona Celsa no Capítulo UM.

<sup>94</sup> Entidade espiritual de Celsa, provavelmente da corrente dos pretos velhos.

<sup>95</sup> Um pequeno cômodo.

<sup>96</sup> Apenas a cadeira, pois a mãe havia falecido há pouco tempo.

Com alguma insistência, Moisés conseguiu convencer a esposa Maria a frequentar o santuário de Celsa e ela acabou se tornando ‘média de cabeceira’ da casa até os últimos dias de sua vida. Tempos depois, Celsa e Romário, Moisés e Maria, bem como seus filhos e filhas solteiros e os filhos homens casados que não haviam tentado outra vida na cidade, mudaram-se para um patrimônio em Celina, onde vivem do trabalho na roça e nas missões.

## 8. Conexões Sincréticas

Essa sessão é dedicada às relações entre as duas doutrinas da rede esotérico-umbandista. Em determinadas situações, especialmente quando confrontadas com oposições externas, as duas doutrinas podem ser denominadas genericamente como umbanda. Converge para essa sinonímia o fato de que todos os centros são certificados por alguma das inúmeras Federações umbandistas do Espírito Santo ou do Rio de Janeiro, elas mesmo bastante diversas no tipo de doutrinas as quais se associam. Do ponto de vista dos centros imersos na rede que aqui abordamos, no entanto, Umbanda é uma categoria que trabalha em um polo oposto ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP) para definir as correntes espirituais. Ainda que existam casas de oração mais próximas de um desses polos, fato que pode criar uma tendência de definição de uma casa como umbandista ou esotérica, essa classificação é situacional<sup>97</sup>.

Conta-se que a doutrina mais antiga do espiritismo na região é a Comunhão do Pensamento, tendo sido ‘herdada’ dos escravos. Essa afirmação, parece-me, é implicada mais nas entidades do que nas doutrinas em si. Isso porque os pretos velhos e os caboclos (estes com algumas singularidades), presentes nas duas doutrinas, remetem aos enredos míticos transmitidos atualmente pelos próprios pretos velhos<sup>98</sup>. Muitos desses eventos contados pelos vovôs e pelas vovós abordam o encontro entre dois mundos, o dos escravos e o dos indígenas, bem como sobre sua convivência. Note-se que esse encontro não fundiu simplesmente duas culturas em uma entidade miscigenada, mas uma relação mais ou menos

---

<sup>97</sup> Essa dinâmica é análoga à segmentaridade, tal como desenvolvida por Evans-Pritchard (2005 [1940]) para descrever o sistema político Nuer, no qual os grupos se unificam ou se apartam na medida em que confrontam com um terceiro. Deleuze e Guatarri (2007) expandem a noção de segmentaridade – da etnologia das sociedades tribais para a definição de toda a extensão da vida humana (“o homem é um animal segmentário” [ : 83]) – e destacam a impertinência da oposição clássica entre o segmentário e o centralizado (que se assentava sobre os estudos das sociedades com e sem estado centralizado).

<sup>98</sup> É importante lembrar que os pretos velhos são as entidades detentoras da memória do ‘tempo da escravidão’. Já os caboclos mantêm a postura guerreira e o isolamento; enquanto os primeiros contam histórias para a irmandade e os visitantes, os caboclos apenas ‘falam’ por meio de louvores.

amigável e sobretudo de parceria, entre índios e africanos. Se dessa relação emergem pretos velhos *indigeneizados* e índios *africanizados*, isso não significa que deixa de existir um princípio de etnogênese entre as duas entidades.

Os pretos velhos, como foi dito, estão relacionados à memória, ou seja, com o tempo. Eles não apenas fazem interpretações do passado, em geral o passado do cativo, que é o passado original (dessa população no continente americano) da maioria dos filhos de santo e da irmandade, que se relaciona com os vovôs como parentes distantes, herdeiros, netos, por assim dizer; eles também interpretam os eventos atuais por meio de metáforas do seu próprio tempo. ‘Aruanda’, lugar sagrado onde vivem os pretos velhos, é ‘o aqui’, não há distinção espacial. Sua relação com o ‘gongá’, lugar em que *aparecem* para a irmandade, é diacrônica. De modo distinto, os caboclos vêm da mata virgem; quando incorporados, sua viagem é uma viagem espacial, não temporal, como a dos pretos velhos. Eles são seres fechados, não demonstram afeto para a irmandade (em oposição aos primeiros, que dirigem-se aos demais como filhos, são carinhosos, brincalhões ou simplesmente amorosos), mas apenas sinais de *lealdade*; não dirigem-se à irmandade, mas apenas falam por meio dos louvores durante os rituais. Em comparação aos pretos velhos, os caboclos mantêm um *status* de estranho. Se os primeiros são ‘parentes’, os segundos são ‘parceiros’. Enquanto os pretos velhos são entidades que estabelecem um vínculo diacrônico ou de filiação com seus cavalos e com a irmandade da comunidade de terreiro em que *habita*, os caboclos criam laços sincrônicos ou de aliança. Eles vêm de longe, das campinas, mas são atemporais. Se os pretos velhos representam o arquétipo da filiação, os caboclos representam o da troca, da parceria realizada entre diferentes. Cabe ressaltar seu aspecto marginal, liminar, muito bem integrado à figura do guerreiro. Os pontos das duas entidades selecionados abaixo demonstram essas relações de uma forma poética:

#### Caboclos:

Entrei nas matas  
Escureceu  
Chamei caboclo  
Chamei Puri

Eu estava na minha campina  
Quando a Umbanda mandou me chamar  
Oi aroeira, aroeira aruá

Ai, nós somos guerreiros  
Nós vamos guerrear

Pretos Velhos:

Moça me dá sua mão  
Que eu te passo na pinguela  
Essa pinguela é de embaúba  
Pode ter caroço nela

Ora, os caboclos e os pretos velhos estão presentes em ambas doutrinas. Na verdade, é uma hipótese histórica totalmente válida a de que pretos velhos e caboclos são entidades anteriores, na região, à existência das duas doutrinas. No caso dos pretos velhos, o que é mais uma evidência de sua condição sincrônica, essa hipótese pode ser testada pela existência dos altares privados, isto é, os ‘recintos’ nas casas dos médiuns, sem que estes sejam considerados zeladores nem os altares ‘centros’, construídos quase sempre para receber entidades desta corrente e, em alguns casos, as entidades ali cultuadas são ancestrais dos donos da casa. Entretanto, os centros mais próximos ao polo umbandista reúnem outras entidades de correntes ou linhas que chegaram posteriormente à região. Por esse motivo, a Umbanda é encarada como uma religião mais recente e exótica.

As principais características distintivas da doutrina esotérica são, i) em relação ao panteão e às correntes espirituais, cultua-se apenas São Sebastião e Imaculada Conceição, respectivamente, ‘governadores’ das linhas ou falanges dos Caboclos das matas e dos caboclos das águas e, ii) no ritual, a presença de uma mesa, ‘as Três Tábuas da Lei’ ou a ‘Tábua de Moisés’, ao redor da qual sentam-se os médiuns e médias para serem radiados pelos caboclos, isto é, onde com eles entram em estado de comunhão de pensamento. Também faz parte do CECP, como vimos, o importante ritual do Campo Flecheiro, o qual, além de realizar os rituais das jornadas, também são responsáveis por ‘distribuir’ as correntes nas sessões esotéricas de cura.

Com uma incidência mais urbana, a presença da umbanda nesse contexto certamente se deve à influência do estado do Rio de Janeiro. A umbanda se distingue por i) reunir em seu panteão uma maior variedade de linhas de orixás e suas ‘falanges’ e ii) no plano material, pela constituição das giras onde rodam os guias. No plano musical, além da marcada singularidade do Campo Flecheiro no CECP, existe uma outra importante diferenciação. Nos toques de umbanda predominam os pontos cantados acompanhados por atabaques nas

giras de todas as correntes. Nas sessões esotéricas, os pontos não são acompanhados por atabaques, mas pelo trio bumbo, caixa e prato, formação básica do Bate-Flecha conduzida pelos mesmos músicos, acrescentando-se os sopros e as flechas. Por fim, no CECP os caboclos falam apenas por meio dos *louvores*, improvisos cantados que carregam mensagens dos caboclos para os fiéis, cantos em muito semelhantes às toadas das folias de reis. Nos rituais de chegada das jornadas umbandistas, ao menos um médium da jornada chegada e um médium da casa dão suas cabeças para que seus caboclos façam longos cumprimentos por meio de louvores, um estilo de cordialidade praticamente idêntico ao das jornadas das folias de reis.

As duas doutrinas estão implicadas por pertencerem à mesma rede de missões, rede esta que é configurada pela dialética da aproximação e do distanciamento entre Umbanda e CECP. Poderíamos tender a posicionar CECP e Umbanda em polos opostos de um contínuo linear. Mas não existem centros ou casas de oração plenamente representativos de um ou outro polo doutrinário. Cada centro está mais próximo ao CECP ou à Umbanda quando comparado a outro centro da rede esotérico-umbandista. Com isso quero afirmar que entendendo a relação entre estas duas doutrinas como sincrética, o que significa uma inclinação e um movimento próprio desse estilo de espiritualidade em direção à multiplicidade, apesar de, entre as duas doutrinas, uma delas reivindicar um maior grau de pureza (CECP) e a outra uma pluralidade de formas de se relacionar com o sagrado (Umbanda).

Finalmente, entendo o sincretismo na rede esotérico-umbandista da região do Itapemirim como uma inclinação à conexão entre as comunidades remanescentes de quilombos. A importância da confecção da rede se deve ao fato de que ela reúne os menores núcleos dessa população dispersos pelas regiões rurais e urbanas, as comunidades de terreiro, independentemente da velocidade e da direção dos hibridismos que algumas dessas comunidades desenvolveram. Vê-se, assim, que além da forma de sincretismo presente entre jornadas da rede, há outros sincretismos e que cada casa de oração realiza seu modo particular de síntese.

Como vimos acima, a conexão dos *SS* das correntes gera fluxos espirituais pelos caminhos que as entidades percorrem, no meandro das redes de casas de oração. Como à rede ligam-se casas de diferentes doutrinas, institui-se um ambiente em que entidades mais próximas de cada um dos diferentes eixos doutrinários podem se encontrar. Nas festas, são as correntes dos caboclos das matas e os caboclos das águas (os Calunga) as que mais trabalham. São os zeladores e/ou os espíritos mais graduados presentes em uma casa de oração

que decidem quais correntes são bem-vindas. É certo que as casas mais próximas ao eixo umbandista são as mais abertas. Há festas em que uma gira de boiadeiros acontece simultaneamente – mas em local separado – dos rituais de chegada e partida das jornadas. Já os centros mais próximos ao polo do CECIP são mais restritos. Embora conectem-se a centros que tocam para as mais variadas classes de guias, em suas festas não são aceitas outras entidades a não ser os caboclos. Nessas casas, essa determinação geralmente é acompanhada da justificativa de que só os caboclos são *puros* o bastante para fazerem parte dos rituais de ligação entre centros. Os zeladores que muito pregam por esta pureza, buscam desvincular-se a todo custo da ‘outra parte’ – a umbandista – daquele centro com o qual está estabelecendo uma parceria espiritual.

Mesmo havendo algumas variações no gradiente de disposições das falanges espirituais, podemos esboçar uma linha, partindo do eixo umbandista e chegando ao esotérico, da seguinte maneira: Povo de Rua (Exu, Pombagira), Boiadeiros, Ciganos, Baianos, Pretos Velhos, Caboclos das matas e Calungas. Há centros em que não se trabalha com o povo de rua, mas em compensação, nota-se uma certa proximidade dos boiadeiros aos exus, por um lado, e das ciganas com as pombagiras, por outro. Também é hora de destacar a grande diversidade de manifestações dos caboclos. Identificados às correntes esotéricas de Imaculada Conceição, os Calunga normalmente são espíritos de ‘água e vela’, ou seja, não fumam e não bebem e usam somente branco. Isso significa que são mais puros que os caboclos das matas de alguns centros, que fumam e bebem. Em outras casas, os caboclos são bastante semelhantes, em suas aparições, aos boiadeiros. Em alguma medida, esta disposição em eixos opostos da rede coincide com aquela distinção do sistema umbanda/quimbanda, que classifica as entidades dos terreiros umbandistas entre guias de direita e guias de esquerda.

Como a doutrina umbandista é um fenômeno urbano, surgindo, nessa região, em data relativamente recente enquanto religião organizada – já que os cultos e ritos que atualmente são classificados como umbanda eram até pouco tempo dispersos em ‘recintos’ particulares e não organizados nesse conjunto –, segue-se que grande parte dos filhos de santo, mormente aqueles com mais de cinquenta anos de idade, que em sua maioria nasceram e foram criados na roça, tiveram contato com as correntes umbandistas depois de seu desenvolvimento nas linhas esotéricas. Esses encontros com as novas entidades demonstram que os processos sincréticos podem ocorrer primeiramente no âmbito subjetivo.

Os médiuns que fizeram a transição do esoterismo para a umbanda nessas circunstâncias – isto é, numa época em que o fluxo do campo para a cidade apenas começava a se

intensificar, bem como o contato com as novas entidades da umbanda – sofreram muito com a resistência dos seus pais de santo, dos seus guias mais antigos e dos mais novos. Quando os médiuns se estabeleciam na cidade, a busca por uma nova casa de oração era necessária para dar continuidade às obrigações pessoais com as suas missões. A umbanda, além da sua característica abertura para todas as correntes espirituais, já trabalhava com as correntes dos pretos velhos e dos caboclos; foi assim que muitos médiuns e médias do círculo esotérico passaram a frequentar centros umbandistas e, conseqüentemente, a desenvolver outras correntes espirituais. No entanto, o vínculo com os terreiros de origem não podia ser mitigado, pois os médiuns não podem deixar de zelar pelas suas correntes de ‘raiz’, isto é, com os centros em que foram desenvolvidos, sobretudo porque esses vínculos coincidem muitas vezes com laços de parentesco. Assim, as constantes visitas desses médiuns aos seus centros de raiz eram permeadas de tensões, visto que seus novos guias não eram bem-vindos nos templos esotéricos. Tão logo eles baixavam, eram expulsos em sessões de exorcismo e então, precipitadamente encarados como males-influídos ou espíritos obsessores, uma classe de espíritos geralmente ‘mandados’ por alguém e que cria uma demanda de feitiçaria. Esses guias, por seu turno, enraivecidos e enciumados, pois em verdade já haviam se tornado guias da corrente do médium ou da média e não admitiam ser tratados de um modo desigual, dificultavam o trabalho de expulsão e judiavam dos seus cavalos. A aceitação e a abertura de momentos nas sessões dos templos do CECP para esses guias foi um processo muito demorado e, ainda hoje, muitos centros não aceitam sua presença.

O caso do pai Zé Pretinho é emblemático desta transição. Zelador de um importante centro de umbanda de Cachoeiro de Itapemirim, pode-se dizer que sua doutrina é em muitos aspectos próxima à quimbanda, tendo em vista a importância das entidades de esquerda em seus rituais. Mais do que isto, alguns o veem como um sacerdote de Exu – e de fato, a ‘casa de Exu’ do seu centro é a maior de todo o circuito da rede esotérico-umbandista. Entretanto, Pai Zé Pretinho foi desenvolvido em São Pedro de Anutiba, em um dos centros ‘mais esotéricos’ de toda a rede. Por esse motivo, ainda hoje ele toca para os caboclos de Imaculada Conceição. Para Seu Zé, não há contradição entre as correntes das duas doutrinas, apenas uma questão de negociação com os guias. É preciso criar espaço para todos eles, senão eles cobram pela participação – e essa cobrança pode ser bastante violenta. Em relação à sua transição, ele diz o seguinte:

Então naquela época eles [a irmandade de Lambari, Anutiba] só conheciam a religião do Círculo Esotérico. O Círculo Esotérico lá não falava em Exu, não falava em nada disso, era só linha branca pura, pura, pura mesmo. [*E como é que vieram a conhecer a umbanda?*] É, isso aí a gente que saiu depois, vindo pra cá, aí a gente começou a conhecer vários terreiros, aí a gente passou a *conhecer* e a gente também passou a ‘ter’ [ser aparelho do] ‘povo’ [guias] desse lado. Só que quando esse povo encostava na gente, a gente apanhava, porque os antigos não aceitavam. Igual lá naquele quartinho que você foi lá comigo [casa de Exu]. (...) muitos de nós passamos a ter conhecimento nessa parte. A gente tinha alguma entidade dessa parte que pegava a gente e a gente não sabia, entidade desse lado.

Ou seja, não era escolha do médium dar ou não passagem para determinadas correntes de espíritos. Uma vez em estado de transe, na sessão ou na gira, os espíritos se organizam entre si para descer. Normalmente, eles respeitam a ordem das casas, imposta pelo espírito que governa aquele terreiro. No caso dos retornos de Seu Zé e dos demais médiuns e médiãs que, como ele, eram tomados por guias da umbanda em sessões em que estas entidades não eram permitidas, o desrespeito à ordem que essas entidades promoviam era vista também como uma afirmação política, uma revolta ante à inclinação pela purificação – um tipo de conflito em jogo no movimento sincrético da rede desde então até os dias atuais.

Ainda hoje, a separação de guias de linha branca e de esquerda é guardada com muito cuidado. Quando um Exu baixa em uma gira de caboclo, por exemplo, sua presença é vista como personificação do mal. Nas sessões de cura, as ‘puxadas’, a aparição de um Exu é o índice de que a aflição do paciente é obra de feitiçaria; pergunta-se a ele quem o mandou e para, em seguida, exorcizá-lo. É dito também que a ordem gradual das giras, primeiro as dos guias de linha branca e mais tarde os de esquerda, sendo esta transição mediada por correntes de limpeza do terreiro, entre outras coisas, acontece para preservar os médiuns de um encontro indesejado de entidades díspares em suas cabeças. Quando isto acontece, quando guias de linha branca se encontram com os de esquerda na cabeça de um médium, esta se torna um campo de batalha e é vital que algum curador acuda rapidamente o médium para que ele possa ‘firmar’ a sua cabeça em apenas um dos orixás.

As entidades de esquerda, principalmente os Exus e as Pombagiras – os Boiadeiros são entidades mais ambíguas nesta classificação – são perigosas porque podem atuar tanto para o bem quanto para o mal. Com muita frequência é dito, em defesa delas, que a maldade está no coração de quem faz o pedido maldoso a esses espíritos, conforme sugerido no capítulo anterior. As entidades de esquerda trabalham sem distinguir bem e mau. Fazem o que se pede, o que geralmente é muita coisa, desde que sejam bem retribuídas. Também por isso, sua inserção no contexto espiritual local se dá por meio da feitiçaria. Não que se-

jam somente cultuadas por feiticeiros, mas porque eles encontram nessas entidades uma forma de expansão do seu poder. Em alguns relatos, todavia, a feitiçaria aparece como muito mais poderosa no passado, antes do aparecimento dos guias da macumba, quando os feiticeiros tinham como ajudante ou mestre o irresponsável Saci, o “moleque de uma perna só”, que parece ter sido sincretizado com os exus<sup>99</sup>. No entanto, essa entidade, que presenciei na gira em uma única ocasião na forma de um Exu Saci, não esgota a multiplicidade dos exus. Se eles são objeto de culto em algumas casas e podem trabalhar tanto para o bem quanto para o mau, o Saci aparentemente está mais relacionado aos trabalhos que buscam a desordem, tal como o Menino da Longa Vara, personagem de Macedônio Fernandes no *Museu do Romance da Eterna*, que aparece exclusivamente para desarrumar o romance. Segundo o pai Zé Pretinho que, como mencionado, trabalha normalmente com as correntes do Povo de Rua, o Saci é uma entidade traiçoeira a ser evitada, aquela voz que fica ‘futucando’ a sua consciência para que se faça o que não se deve. Talvez seja esse aspecto do sincretismo entre exus e sacis que explique a busca da separação e da inclinação à pureza dos centros esotéricos. Por outro lado, há no próprio arquétipo dessas entidades de esquerda, a busca pela participação<sup>100</sup>, pelo sincretismo. Essa característica é própria à natureza de Exu, o intermediário ou mediador; se ele assume diferentes formas, sofre mutações aqui e ali, é para propagar seu princípio estrutural de multiplicidade, de busca pelo sincretismo.

Outra manifestação emblemática do sincretismo da rede esotérico-umbandista é a existência, em inúmeros centros, de dias e locais específicos para rituais mais próximos de um ou de outro eixo doutrinário. Esse é o caso, por exemplo, do Centro Menino Jesus. Como vimos no Capítulo UM, o complexo do centro é todo dividido entre as atividades dos Círculo Esotérico e as da Umbanda, apesar da impossibilidade de separação total entre as correntes. Mais uma vez estamos diante da dialética do sincretismo, agora atuando dentro de um mesmo templo, entre seus dois eixos internos.

---

<sup>99</sup> Mais uma vez, ao dizer que há uma relação de sincretismo entre duas entidades quero dizer que há uma relação dialética entre aproximação e afastamento, mesmo que na aparência esta relação tome a forma de uma fusão. No momento em que a relação torna-se estável e as entidades tornam-se uma, teoricamente, o sincretismo deixa de existir. É interessante lembrar que Exu e Saci têm um vínculo anterior à diáspora africana, como nos leva a crer a iconografia de Caribé sobre Exu (Verger, 2011), de modo que o Saci seria uma manifestação da deidade *trickster*. Nesse caso, o reencontro entre os exus da umbanda e o Saci das comunidades quilombolas do Itapemirim seria um sincretismo entre duas ramificações de uma mesma entidade que tomaram vida própria – não sem carregar traços de sua unidade anterior.

<sup>100</sup> No sentido de Bastide (ver Introdução).

Como vimos, a arquitetura do Centro Menino Jesus, de Mãe Izolina, foi planejada para abarcar a relação sincrética entre as duas doutrinas em questão<sup>101</sup>. A rigor, antes de tratar-se de um projeto finalizado, uma construção que separa por definitivo práticas distintas, ela sugere que o espaço do centro tem um compromisso com o processo sincrético, ele também é inacabado, desde o arranjo dos espaços internos (lugar dos vovôs, lugar da mesa, distribuição das imagens) até às divisões de concreto. Agindo tanto como manifestação quanto como ferramenta das conexões sincréticas entre as doutrinas, o centro é um espaço mutante que trabalha tanto para a domesticação das correntes quanto para o estabelecimento de novas distinções.

Do ponto de vista arquitetônico, o CMJ resolve de um jeito particular a dinâmica sincrética da produção teológica e ritual na rede esotérico-umbandista por meio da manutenção de dois altares separados por uma parede, um deles – o cruzeiro de São Sebastião – como ponto de encontro da gira de todas as correntes, incluindo as que trabalham no outro recinto, e o outro – o de Nossa Senhora Aparecida, onde fica a mesa, os instrumentos do Campo Flecheiro e, ocasionalmente, um presépio e a bandeira da Folia de Reis de Seu Zé Palhaço; é também nesse altar que são depositadas as bandeiras das jornadas visitantes. Apesar da distinção espacial, as correntes se mantêm em contato. Nas sessões de umbanda, as correntes de caboclos e de pretos velhos, assim que descem e antes de subir, passam por todo o perímetro dos dois recintos. Nas sessões dominicais, são os caboclos flecheiros que percorrem, com o Bate-Flecha, além do recinto esotérico, a gira de umbanda, e é no cruzeiro de São Sebastião que as correntes e as missões são distribuídas. Se entre os dois recintos existe uma parede, é igualmente significativo que no umbral que as conecta não há porta.

O caminho dos guias, como vimos acima, é uma das principais manifestações do fluxo das correntes espirituais. Isso parece revelar que a parede que separa os altares e as doutrinas é, antes de uma fronteira ou de um limite, um regulador e um articulador; em uma palavra, a manifestação arquitetônica da dialética entre as doutrinas. O CMJ, como reúne e articula de um modo específico as duas doutrinas, incorpora em seu templo dois modos de sincretismo presentes na rede e que estão mais próximos de cada uma das doutrinas: o umbandista, mais propenso à domesticação, e o esotérico, cujo foco é a separação. A rede só pode existir porque os dois sincretismos estão mutuamente implicados por meio da mediação das jornadas e dos compromissos das missões. O CMJ é um elemento da rede e, simultaneamente, um articulador da rede, como são todos os demais centros, cada um de uma

---

<sup>101</sup> Ver Anexo II, Planta baixa do CMJ.

maneira singular. Mais do que a parede entre os dois recintos, o que interessa é o portal que os liga e articula o hibridismo da Umbanda ao desejo de purificação do Círculo Esotérico, extremos que estão presentes nas duas doutrinas, mas que têm nessa divisão algo como o foco da ação ou controle. O jogo entre multiplicidade e restrição, umbanda e esoterismo, cada centro realiza ao seu modo e, assim, insere novos elementos à rede (objetos, temas teológicos, entidades) para circularem pela corrente. Ao organizar tais fluxos, a corrente torna-se responsável pelas conexões sincréticas.

A relação que venho chamando de conexão sincrética entre umbanda e CECP deve ser pensada, antes de tudo, como um pacto que borra os limites entre as duas doutrinas. Há muitas situações em que fronteiras são marcadas de modo mais rígido para evitar a ‘mistura’ de determinadas correntes, o caso mais dramático sendo a separação entre Calungas e o povo de rua. Contudo, nota-se que ‘bater para Imaculada’, ‘bater flechas’ ou simplesmente ‘louvar’ São Sebastião são os elementos que determinam a possibilidade de conexão. Mesmo o centro mais ‘puro’ no que se refere aos preceitos esotéricos não pode negar a troca de bandeiras com um centro mais umbandista, desde que esse tenha uma corrente de caboclos de São Sebastião e faça jornadas. Portanto, não é impedimento para pertencer à rede que esse centro trabalhe, em outros contextos, com caboclos, exus, pombagiras e ciganos. A separação é feita nas correntes de um centro, entre aquelas mais ‘puras’ mais ‘brancas’ e aquelas mais ‘impuras’, mais ‘africanas’.

É o que diferencia o tipo de sincretismo da umbanda com as religiões evangélicas no Zumbi. Ali a separação é total. O medo da contaminação, por parte dos evangélicos, é extremo e impossibilita a relação. O único modo de uma corrente umbandista penetrar um templo crente é por meio do exorcismo, nas tentativas de desvincular as pessoas das suas correntes espirituais do mundo esotérico-umbandista. Se nesses casos podemos dizer que há algum modo de sincretismo operando, é porque as igrejas evangélicas partem da mistura para criar separações; os centros esotéricos criam pactos com correntes, não com centros. São as casas de umbanda, por outro lado, aquelas mais propensas à convivência entre correntes distintas. Mesmo assim, alguma separação entre doutrinas e determinadas correntes é respeitada. No Centro do Galo, a festa de Exu pode ocorrer no mesmo dia da festa de Imaculada Conceição, mas não simultaneamente. No Centro Menino Jesus, há separação de espaço e dia entre as sessões esotéricas e as da umbanda.

Ao finalizar esse ponto, por hora, irei inserir uma questão apenas esboçada até o momento: seria a parceria entre pretos velhos e caboclos um modelo de e um modelo para as

conexões sincréticas? Seria essa relação – seja entre individualidades espirituais, entre posições hierárquicas no ritual ou ainda entre arquétipos – manifestação ou instanciação de um complexo cultural que se define pelo constante relacionar com a alteridade? Essa questão também se relaciona, de um modo genérico, à conceituação dos dois tipos de multiplicidade que Martin Holbraad (2006) enxerga ao relacionar o perspectivismo ameríndio e a cosmovisão das tradições afro-americanas – o que ele faz ao comparar Eduardo Viveiros de Castro a Márcio Goldman e seu próprio trabalho de campo sobre a santería cubana. Holbraad conclui que, entre estas duas tradições filosóficas das américas, há uma tendência à multiplicidade horizontal (ameríndia) e outra à multiplicidade hierárquica (na tradição afro-americana). Assim, tanto os espíritos amazônicos quanto os orixás são entidades múltiplas – como os trabalhos desses dois autores brasileiros insinuam –, mas a multiplicidade dos primeiros seria ‘distribuída horizontalmente’ (transformações na forma ôntica), enquanto a do segundo verticalmente (transformação de *status* ontológico).

Fazer esse tipo de pergunta implica, em primeiro lugar, questionar se o tipo de conectividade entre as entidades e os seres humanos tem algo em comum com as relações entre os centros, onde se ocasionam os encontros sincréticos. Estamos lidando, é certo, com relações em diferentes planos ontológicos; mas não haveria também uma transformação ontológica nesses encontros entre humanos e espíritos (nos termos de Holbraad, um ‘salto ontológico’ [op.cit.: 207]) em meio às jornadas, de modo que a transcendência somente entra em conectividade na corrente ao se transformar em imanência? Não seriam, portanto, as correntes que ligam santos e espíritos a seres humanos da mesma natureza que as que conectam pessoas entre si, centros a centros, e que são compostas, todas elas, por correntes internas? O que tenho em mente aqui é que, se todas as correntes são da mesma ‘natureza’, elas são ao mesmo tempo múltiplas. As correntes ‘verticais’ (que efetuam um salto ontológico) e as horizontais (que conectam centros) são mutuamente dependentes e compõem umas às outras. Em suma, isto implica em que, se as conexões sincréticas podem ser vistas como trocas interculturais, é preciso ver que elas envolvem, nesse caso, um plano de transcendência.

Por fim, retorno à comparação com as folias, dessa vez as folias de outra região. Em sua pesquisa sobre os ‘giros’ (que podemos aproximar às ‘jornadas’) das folias em Uruçuaia, no norte de Minas Gerais, Luzimar P. Pereira (2011) denomina ‘ritual de encontros’ os deslocamentos múltiplos presentes em um mesmo evento. O que me chama a atenção na análise de Pereira é a precisão com que o autor descreve a mutualidade, no giro, dos deslo-

camentos no sentido horizontal, ou seja, entre o ‘dentro’ e o ‘fora’ e no sentido vertical, isto é, entre o ‘alto’ e o ‘baixo’. Em suas palavras:

Por um lado, os festejos borram os limites entre o ‘dentro’ e o ‘fora’ da residência. Seus espaços interiores e as suas conexões com os exteriores tornam-se bastante permeáveis. As portas de entrada e de saída, por exemplo, permanecem sempre abertas para a circulação constante de pessoas (...) Por outro lado, o dia da *retirada* também propõe mediações entre o ‘alto’ e o ‘baixo’, entre ‘este mundo’ e o ‘outro mundo’, coordenando os contatos entre os fiéis e os santos de devoção (: 153-154; grifo original).

Trago esse excerto por sua afinidade pujante com os festivais de jornadas, quando as mediações entre os limites nos dois eixos, horizontal e vertical, são igualmente importantes e mutuamente implicados. Nesses encontros, pretos velhos e caboclos, tanto quanto jornalheiros e guias, centros e santos padroeiros e irmandade entre si, renovam a sua parceria.

## Capítulo TRÊS

“Um caçador de poder vigia tudo (...) E tudo lhe conta algum segredo”

(Castaneda, 2010 [1972]:172)

Em uma manhã ensolarada, Dona Izolina sentia-se estranha e pensava no irmão Deosdite. De sua laje, enquanto estendia as roupas que acabara de lavar no varal de arame, chamou a filha do seu irmão, ao vê-la do outro lado da rua, e perguntou-lhe pelo pai; ela disse que ele havia saído cedo para comprar pão e que, ao término do café, a família sairia em uma viagem. Izolina disse que precisava falar com Deosdite urgentemente.

Sentada em sua sacada, com o pensamento distante, Izolina deslizava o olhar pela serena no lado oposto da cidade, quando Deosdite se aproximou. Sentado à soleira da porta, perguntou:

— O que foi, irmã?

— Você vai viajar?

— Vou sim, as malas já estão prontas. – Ele apenas aguardava a companheira e a filha terminarem o desjejum para partirem juntos para Barra do Itabapoana, onde arrumara emprego em uma obra de calçamento de rua. O salário era bom e eles até mesmo ajeitaram uma casa para a família. Estava muito feliz pois levaria mulher e filha consigo.

Até aquele instante, Izolina estava inclinada a pedir ao irmão para não viajar, pois sentia um ‘peso’ naquela história; ela considerava que seu pensamento repentino no irmão, justamente no dia em que ele iria viajar, tratava-se de um sinal do ‘invisível’. Mas notou, então, que não deveria interferir no destino. Sabia que ele não apenas não iria aceitar o pedido, já que a proposta de trabalho era irrecusável, como ela sairia de algoz de sua felicidade. Abençoou o irmão e não lhe disse nada mais.

No dia seguinte, enquanto Izolina conversava com duas amigas em sua casa, o irmão da companheira de Deosdite a chamou ao portão. Ela foi até lá e o encontrou sentado, com um olhar sombrio ressaltado pela penumbra da goiabeira, a resguardar sua face do sol escaldante.

— Eu já sei o que você está fazendo aqui. – disse ela.

— O que é que você sabe?

— Você veio me falar que o meu irmão morreu.

— Realmente não se pode esconder nada de você. Ele estava nadando no cais do porto, um lugar muito fundo. Seu corpo ainda não foi encontrado.

À tarde, a rua já estava cheia de parentes e amigos. Deosdite era uma pessoa muito querida em toda a vizinhança. Sentada em um monte de brita que seria utilizada na obra da laje do seu centro, Mãe Izolina cutucou a costela de Graça com o cotovelo e disse para quem estava por perto que iria se retirar para descansar um pouco. Graça desceu com ela, mas ao invés de entrarem para a residência, foram para o centro. Disse a Graça que ela deveria perguntar para a entidade que chegasse, qual fosse, a verdade.

Quem desceu foi a vovó Regina. À pergunta de Graça, a preta velha pediu três velas e um copo de água. Após olhar minuciosamente a água, a vovó disse que o corpo estava no mesmo lugar, não tinha seguido o rumo da maré. Além, disso, antecipou que seu aparelho receberia um sinal às sete horas da manhã do dia seguinte com a indicação do que ela deveria fazer. Mãe Izolina passou a noite em claro, sentada na laje do centro com duas companheiras da irmandade. Às cinco da manhã, entrou em sua casa e ficou atenta para não perder o sinal da Velha Regina. Quando saía da cozinha, exatamente no horário marcado, ela ouviu a voz:

— Vai lá que você traz.

Imediatamente, as companheiras chegaram para saber o conteúdo do recado. As duas então se juntaram a Mãe Izolina e tomaram um ônibus para o litoral norte do Rio de Janeiro. Ao chegar na Rodoviária de Barra do Itabapoana, ela reconheceu a filha do irmão. Certa de que alguém viria de Cachoeiro, esta decidiu ficar ali esperando. Após uma caminhada de dez minutos, estavam na casa de Deosdite e sua família. A mãe dele já estava lá (Deosdite é irmão apenas pelo lado paterno de Mãe Izolina) e a levou até o cais em que foi visto pela última vez. Ali trabalhavam alguns pescadores. Izolina sentou-se e olhou para o horizonte. Ao longe viu alguns barcos e um movimento que ela não conseguiu distinguir, mas que lhe chamou atenção. De um pequeno ponto, aquilo foi se aproximando junto com a maré e aos poucos ela conseguiu distinguir pessoas. Em pouco tempo compreendeu que se tratava de uma corrente de marinheiros de mãos dadas sobre o mar calmo. Por fim, reconheceu, sentada em um tronco no centro da corrente, Vovó Regina vestida em uma saia rodada azul com uma faixa branca a meia altura. Quando a corrente parou diante de Izolina, o mar calmo tornou-se revoltoso e as ondas nervosas empurraram-na de volta para o

fundo do mar. A vovó, percebeu Izolina, estava mostrando-lhe a localização exata de onde estava o corpo do irmão.

À revelia do que diziam os pescadores, que naquele momento o corpo estaria já nas águas de Marataízes ou de Anchieta, Izolina ficou ali esperando o corpo aparecer. Os pescadores ficaram surpresos quando, antes do sol se pôr, viram o corpo boiando bem em frente a ela como se ela mesma tivesse provocado sua emergência.

\* \* \*

O assunto desse capítulo é a interação entre os habitantes dos mundos visível e invisível por meio dos fluxos da rede esotérico-umbandista da região do Itapemirim. Vimos no Capítulo UM que, independentemente de uma escolha, os filhos e as filhas de santo estão imersos nas relações com as entidades espirituais tanto quanto com parentes e vizinhos. No Capítulo DOIS, essa interação é descrita em seu fluxo por meio das correntes espirituais na rede de casas de oração. Nesse espaço, iremos nos debruçar mais detalhadamente sobre as fissuras entre as realidades material e espiritual, objetos, pessoas e ações que atuam como janelas entre os planos de existência. Nessa atuação, as janelas assumem as características de hierofanias, tal como definidas por Mircea Eliade (2010). Uma de suas características fundamentais, chamada pelo autor de “dialética das hierofanias”, é a participação de um determinado objeto, ação ou evento em uma “região saturada de sacralidade”. Assim, por exemplo, uma vela qualquer não pode ser caracterizada como uma hierofania, mas apenas aquelas que participam do contexto sagrado. Qualquer coisa pode ser uma hierofania, desde que ultrapasse sua condição regular (profana) de objeto.

Segue-se que, no contexto da rede esotérico-umbandista, há dois tipos de hierofanias, as “fânicas” e as “crípticas”, para usar os termos do autor. As primeiras fazem parte do conjunto de hierofanias evidentes, o exemplo mais claro sendo os objetos presentes no interior dos templos sagrados, como os cruzeiros, as bandeiras e as velas. Já as hierofanias crípticas são aquelas a respeito das quais é preciso decifrar a sua participação no universo sagrado. Geralmente elas ocorrem fora dos templos e, portanto, são externas aos contextos mais densos de sacralidade, tornando seu reconhecimento função de sabedoria do sujeito que as percebe.

## 1. Manifestações do sagrado no mundo profano

Esse é o caso de uma das principais formas de contato entre os guias e seus médiuns ou médias e talvez um dos mais importantes atributos dos mestres e mestras do conhecimento esotérico-umbandista, qual seja, decifrar os ‘sinais’ enviados pelas entidades espirituais. Nessas ocasiões, os espíritos não ‘descem’, mas enviam ‘recados’. Como perceber uma manifestação material no mundo material? Para a maioria das pessoas, os sinais passam despercebidos. No evento narrado no início desse capítulo, Dona Izolina não precisou de muito trabalho para dar-se conta dos sinais. A sensação de mal estar associado à imagem do irmão imediatamente foi interpretada como um recado. Uma sensação pode ser suficiente para a rezadora investir uma pesquisa a respeito do que de fato um sinal de uma entidade quer dizer. A partir disso, ela poderá, por exemplo, fazer uma consulta com um guia da sua corrente por intermédio de um ‘cambone’. Ou ainda, um determinado sinal é simplesmente guardado para ser posto ao lado de outro evento que o complementa. Mas, muitas vezes, um sinal é recebido no decorrer de um evento extraordinário, de modo que a conclusão é tomada quase de imediato sobre, ao menos, como proceder nas próximas ações – mesmo que ainda não se saiba o que está por vir.

No primeiro capítulo, descrevi o caso do acidente de Clerisson, filho de Dona Izolina. Naquele dia, a zeladora previu que havia sido convocada para seguir viagem com o filho por meio de um sinal de seu guia de frente, o vovô Jacó. Dias depois, ela soube que o preto velho a enviara para dividir com o filho as consequências de um trabalho de feitiçaria, caso contrário o filho não suportaria o trauma com vida. O sinal enviado por vovô Jacó certamente passaria em branco para alguém desatento aos enigmas do universo espiritual. Naquele dia, no decurso da preparação do almoço, Izolina adicionou farinha no feijão, coisa que ela normalmente não fazia. Por que justamente naquele dia, após uma ameaça de feitiço em sua família, ela procedia, sem pensar, de tal forma? Para ela, não se tratou de uma coincidência, mas de um sinal. Foi neste instante que Izolina resolveu se arrumar e seguir com o filho para a roça do sogro dele, em cujo caminho sofreriam o acidente.

Os sinais utilizados pelas entidades para se comunicar com seus aparelhos são os mais variados possíveis em suas formas. Uma vertigem pode indicar a presença de um fluido ou de uma corrente espiritual; o cheiro de tabaco – sem que ninguém esteja pitando – é uma forma dos pretos demonstrarem que sua influência se faz presente; a presença de uma corrente de vento pode ser percebida como a passagem de um guia. A lista não para de au-

mentar. O fato é que todos – ou quase todos – os sinais podem ser coisas acontecendo ao acaso. O reconhecimento de um determinado acontecimento como sendo ‘enviado’ desde o mundo invisível depende da clarividência e discernimento da mestra.

Ainda no que se refere às insurgências das entidades espirituais fora do contexto ritual e do centro, há os objetos sagrados que necessitam, em decorrência de um tipo de ‘missão específica’, serem assentados em locais profanos. Talvez o caso mais emblemático dessa classe de hierofanias seja o ‘despacho’. Trata-se do modo específico de oferenda às entidades das correntes do ‘povo de rua’ (exus e pombagiras). Como vimos, essas entidades não se deixam reprimir por um espaço recluso como o do centro e preferem a rua como *locus* de atuação. No entanto, em oposição aos ‘sinais’ das entidades, os despachos são facilmente reconhecíveis. Neste caso, quem envia algo de um plano de existência para outro são os seres do mundo material, os filhos e filhas de santo. Assim, todo o cuidado para demarcar os objetos despachados é importante. Quem deverá ‘reconhecer’ essas oferendas são as entidades. Um despacho, se bem preparado, deve ser amplamente demarcado como tal, principalmente para que a propriedade das entidades não seja violada.

Aqui também situamos pontos de peregrinação mais comuns às irmandades dos centros jornaleiros. Em algumas localidades do interior da região do Itapemirim, existem cruzeiros desvinculados de casas de oração que são periodicamente visitados por missionários. Os cruzeiros são marcadores que indicam locais especiais. Onde são plantados, pode ter existido, por exemplo, uma casa de oração. Ou ainda, entre outras possibilidades, o lugar de uma ‘visão’ como o que foi fincado no alto de um morro no interior de Alegre após um médium ter visto, ali, a imagem ‘material’ de um preto velho.

Há ainda uma categoria de objetos que, no ambiente exterior da casa de oração, atuam como mediadores das forças espirituais no mundo material. Trata-se dos ‘pontos’ de feitiçaria, objetos depositados – geralmente enterrados – em locais específicos que visam o malefício de alguém vinculado àquele território. Pai João Congo, preto velho de Cleiton e segundo na hierarquia do CMJ, é um especialista em desenterrar ou desfazer pontos. Foi ele que, em uma consulta, alertou Curisco, o médium em desenvolvimento da irmandade de Menino Jesus, sobre a existência de um ponto em sua propriedade, revelando o local exato onde estaria plantado. Imediatamente, Curisco acusou o antigo proprietário do sítio de haver feito o trabalho e disse que iria desenterra-lo assim que retornasse ao local. O preto velho o desencorajou, alertando-o de que, se a pessoa não souber desfazer o ponto de modo correto, ela pode acabar louca.

Os materiais que compõem um ponto são os mais variados. Mas há uma recorrência de alguns objetos especiais, como cabeça de boi, vela traçada, uma pequena imagem de Santo Antônio, partes do corpo humano – como pó de unha ou de osso, dente e cabelo – e restos da pólvora que é utilizada no ritual de encantamento do ponto. Há também os que, ao invés de serem conectados à pessoa por meio do local, identificam-na por meio do nome escrito em um pedaço de papel, de objetos de uso pessoal ou de restos de alimento por ela consumido e que são enterrados em outros locais. Os mais concorridos são os cemitérios.

Pai Zé Pretinho há muitos anos é coveiro do cemitério municipal de Cachoeiro de Itapemirim<sup>102</sup> e diz encontrar pontos enterrados regularmente. É muito importante, conta, que a pessoa que trabalhe em tal profissão tenha conhecimento “na parte do espiritismo” para lidar com os pontos e desencantá-los. Caso contrário o malefício pode recair em si.

Ao falar sobre o desencantamento dos pontos, Cleiton cita sempre os casos de exumo de tesouros de fazendeiros enterrados por escravos, casos que os senhores enterravam junto os próprios escravos, não apenas para guardar com eles o segredo do local, mas também para que os escravos viessem a se tornar guardiões fantasmas dos tesouros. Assim, os escravos em vida passavam a ser escravos também na morte, pois seus espíritos ficavam presos indefinidamente à missão de guardar o tesouro. Segundo Cleiton, ao enterrá-los junto ao tesouro, os fazendeiros ordenavam, “Agora o seu dever é guardar o meu tesouro”<sup>103</sup>. Assim, a única forma de libertar os espíritos daqueles escravos é desenterrar e desencantar o ‘ponto’, isto é, o tesouro. Quando alguém tenta desenterrar um desses pontos sem saber como desencantá-lo, ele pode até mesmo chegar ao local, mas não consegue ver. Às vezes, não encontra nada, pois o guardião muda o ouro de lugar; às vezes encontra, porém, vê apenas um amontoado de carvão. Cleiton lembra que certa vez o Vovô Jacó aceitou uma tal empreitada para libertar o espírito de um escravo. Uma pessoa veio até ele com a intenção de desenterrar o tesouro do qual sabia a existência sem conhecer o local exato. O vovô deu-lhe as coordenadas e o modo correto de desencantar.

Pai Zé Pretinho conta dois episódios em que somente após rituais pesados conseguiu desmanchar pontos a ele direcionados. O primeiro foi despachado por um feiticeiro muito poderoso do Zumbi. Ele enterrou o ponto em um bar frequentado por Zé Pretinho, o que,

---

<sup>102</sup> Há uma recorrência dessa profissão entre zeladores de terreiros. Além de Zé Pretinho, Dona Maria Laurinda, mãe de santo do centro São Jorge no Quilombo de Monte Alegre e Dona Izolina, zeladora do CMJ, foram coveiras por muitos anos.

<sup>103</sup> Não são raras as histórias de feiticeiros fazendeiros. Em algumas ocasiões, ouvi zeladores afirmarem que a feitiçaria de ‘gente branca’ (italiano e português, em especial) é mais eficaz e difícil de se defender do que as demais. Não surpreende que o feitiço de daquele que escraviza um povo possa ser visto como mais forte.

segundo este, foi uma jogada de mestre, já que é muito difícil pensar em um bar, lugar frequentado por tanta gente, como um lugar para tal prática. Somente um feiticeiro versado conseguiria direcionar aquele ponto objetivamente. Para ‘desmanchar’ o ponto, Seu Zé fechou as portas do botequim, mantendo apenas um ajudante, e então seu Boiadeiro o incorporou. Este colocou um ‘copo virgem’ em cima do balcão e fez uma ‘puxada’ no local. Ao fim deste trabalho, dentro do copo havia pontas de charuto, dentes humanos e pó de osso. O outro ponto mencionado foi enterrado por um parente na porta do centro de seu Zé. Na verdade, o ponto não estava direcionado para ele, mas em função do local escolhido, o afetava igualmente. Em uma das obras de reformas de sua casa, ele encontrou o ponto, o qual era composto por uma cabeça de boi em decomposição, restos de pólvora utilizada no trabalho de encantamento, velas vermelhas, pretas e traçadas.

É certo que essa classificação não esgota os eixos de conexão entre os planos espiritual e material em meio ao contexto mais próximo aos seres materiais, ou seja, naquilo que denominamos de vida cotidiana ou vida profana (como oposição ao contexto sagrado dos terreiros e dos rituais – que, quando exteriores, como nas jornadas, são, como vimos, extensões dos centros). No entanto, este conjunto descrito é suficiente para percebermos que há uma importante subdivisão entre as manifestações ou ‘revelações’ do sagrado. Se por um lado existem os objetos encantados, ou seja, aqueles que, de objetos ordinários transformam-se em artefatos com poderes espirituais (as oferendas aos orixás de rua ou os pontos de feitiçaria), por outro, há eventos determinados que são enviados pelos espíritos para os seres humanos. Se nos primeiros o foco do encantamento está na preocupação em se fazer perceber pelos espíritos, no segundo, o foco está na necessidade de conectar-se com o plano espiritual para ser capaz de reconhecer os fluxos de informação que saem de lá. É dessa forma que Mãe Izolina explica a sua busca contínua pela purificação do corpo na intenção de se aproximar ao máximo da experiência do sagrado e assim poder interagir, ininterruptamente, com as forças espirituais que passeiam pelo mundo.

## **2. O Centro**

Também chamado de casa de oração, terreiro ou *gongá*, o centro espírita é um território saturado de sacralidade. Não partilho da dicotomia universal de Mircea Eliade entre sagrado e profano, segundo a qual o sagrado tende a um centro unificador consoante à experiência monoteísta da experiência religiosa. Isto é ainda mais importante para se pensar o ter-

reiro, um lugar de concentração de hierofanias, mas que é múltiplo nos pontos de sacralidade. Como vimos, o que é sagrado do ponto de vista de uma entidade, pode não o ser para outra – e assim constitui-se um ambiente com distintas hierarquias e intensidades desse dualismo. Essa característica do terreiro faz parte da própria construção da experiência religiosa esotérico-umbandista que chamamos de ‘devir sincrético’. Segue-se que, ao invés de o espaço do centro ser subdividido entre pontos mais ou menos sagrados, ele é compartimentado de acordo com as exigências das diferentes sacralidades. A organização interna de um centro não parte de uma lógica de diferenciação quantitativa, mas sim qualitativa. Não é a gradação de sacralidade que divide o espaço, mas as distintas fontes de sacralidade.

Deve-se pensar um centro como um território recortado por espaços de entidades ou correntes de guias e santos. Em todos eles, os centros, há casas ou assentamentos de entidades na parte externa. Esses locais são os pontos mais sagrados no que se refere às entidades que ali ‘habitam’. Esse é o caso, por exemplo, da casa dos pretos velhos no centro esotérico de São Pedro de Anutiba. Nos terreiros de umbanda, a casa de exu se encontra invariavelmente na parte externa, mas sempre próxima à porta do centro. Raramente, encontraremos coisas sagradas do povo de rua no interior do centro. Os pretos velhos, no caso da doutrina umbandista, permanecem dentro do centro. No centro esotérico de Anutiba, o cruzeiro de São Sebastião é fincado na parte externa, já no CMJ, ele fica no interior da metade umbandista. Porque cremos na disposição de tais espaços sagrados no território do centro como instância do processo sincrético esotérico-umbandista, analisaremos um caso muito especial dessa situação. Sabemos que assim como cada centro organiza de um modo específico o diálogo entre as doutrinas, os terreiros são arquitetados para abarcar as concepções de parceria entre diferentes entidades. Vejamos o caso do Centro Menino Jesus de Mãe Izolina.

A extensão do complexo da irmandade de Menino Jesus foi descrita no primeiro capítulo. Naquela ocasião, abordamos a mutabilidade do conjunto arquitetônico de acordo com a mobilidade da família extensa e da irmandade. Não apenas a aliança conjugal, mas também o nascimento de filhos, incidiram em reformas. Se não se constrói uma nova casa ou cômodo, no mínimo ocorrem mudanças internas na divisão dos espaços. Assim como as alianças de parentesco são registradas pela arquitetura das habitações, as alianças entre entidades de diferentes doutrinas – que, em uma situação inicial não se relacionam ou mesmo

se expõem – determinam os arranjos internos do terreiro. Como estas alianças não são estáveis – e também não o são os casamentos – tais arranjos são extremamente fugazes.

Na maioria dos centros umbandistas, a casa de exu é uma das primeiras coisas a ser percebida pelo visitante. No Centro do Galo, há não apenas uma, mas duas casas dedicadas a essa entidade, uma delas ao lado do portão de entrada do pátio do centro, onde repousa um Zé Pilintra acéfalo segurando seu tridente; outra na entrada do centro, povoada por inúmeras imagens de exus e pombagiras. Já no CMJ, cuja diretoria tem uma relação diferente com a corrente do povo de rua, a casa de exu não fica à mostra. Ao contrário, ela está contida em uma pequena abertura debaixo da escadaria de acesso à porta principal<sup>104</sup>; e há apenas uma imagem, pequena, velas vermelhas e pontas de cigarro que são ali depositadas em oferenda, diariamente. Além disso, nos dias em que não se toca para a corrente, o recinto é obstruído por uma planta. Um visitante contumaz pode passar muito tempo sem saber de sua existência. A minha apresentação à casa, por exemplo, somente se deu na primeira vez que participei de um toque para Exu, meses após o início do meu percurso de campo, quando já imaginava que tal recinto sequer existia ali.

Uma das características mais marcantes do CMJ é de fato a divisão do centro em dois espaços contíguos que mantêm a ligação por meio de um umbral sem porta. Como exposto anteriormente, essa configuração deriva da biografia de todos os integrantes da diretoria do centro, que foram desenvolvidos na doutrina do CECP e, posteriormente, após a migração para a cidade, entraram em contato com a doutrina umbandista. No entanto, outros terreiros que passaram pela mesma transformação doutrinária, ao incorporar a doutrina umbandista, realizaram a configuração espacial/ritual de modo distinto. No Centro de Dona Celsa, em Celina, por exemplo, não há uma divisão rígida de espaço como a do CMJ, assim como não há separação de data para os toques das correntes de cada doutrina. O terreiro é composto por um único salão constituído por um orador e pela mesa do CECP ao centro. Ali, guias da umbanda e do CECP parecem conviver equitativamente. Quinzenais, as rezas ocorrem nos primeiros e terceiros domingos de cada mês e têm início com o toque do Campo Flecheiro. As primeiras correntes a descerem são aquelas mais recorrentes na doutrina esotérica, tal como as dos calunga ou caboclos das águas e a dos caboclos flecheiros ou das matas. Após um curto intervalo, começam a chegar as correntes mais próximas à extremidade doutrinária umbandista, boiadeiros, baianos, ciganos (que ali se assemelham

---

<sup>104</sup> Ver Anexo II.

ao povo de rua) e, por fim, os pretos velhos. Quando as correntes ‘viram para a umbanda’, os instrumentos do campo flecheiro são substituídos por um tambor.

Essa configuração, com certas diferenças, pode ser vista em outros centros esotérico-umbandistas no interior da região do Itapemirim. Já na cidade, o espaço se distingue primeiramente pela polarização em direção à umbanda. A maioria dos centros não contém a mesa de centro fixa. No caso do Centro do Galo, a mesa é posicionada apenas nos rituais de Imaculada Conceição, chamada ali de ‘linha branca’. A mesma configuração ocorre no centro de Pai Zé Pretinho. Se nas casas do interior, no geral, as correntes umbandistas podem ser consideradas como ‘de fora’, uma vez que a configuração do centro é esotérico, o contrário acontece nos terreiros urbanos. Nestes – no que se refere aos centros pertencentes à rede esotérico-umbandista tal como definida no âmbito desta pesquisa – as correntes umbandistas são as donas da casa; as esotéricas estão próximas a serem consideradas visitas. De fato, em muitos desses centros, em que se pese a frequência das correntes das águas, purificadoras dos rituais rotineiros, as demais correntes esotéricas, como os caboclos flecheiros e, conseqüentemente, a corrente do Bate-Flecha, ‘descem’ apenas em ocasiões especiais, principalmente nos dias de São Sebastião e de Imaculada Conceição, o que confere a tais ocasiões um ar de visita de parentes que residem em localidades distantes.

O CMJ, por seu turno, constitui um meio termo entre estas duas posições. Se a divisão dos rituais em dias distintos e, particularmente, a divisão arquitetônica dão a entender que há ali uma relação mal resolvida entre os dois vieses doutrinários, esta suposição pode ser questionada na medida em que notamos o esforço para equilibrar as forças entre eles. No CMJ, as correntes umbandistas e esotéricas são igualmente ‘donas’ da casa. Se pudermos continuar com a metáfora jornalreira, diremos que nos dias de quarta-feira as correntes umbandistas são as anfitriãs e, nos dias de domingo, as correntes esotéricas é que abrem as portas para as primeiras. Como nas demais casas, algumas correntes perpassam esta divisão e são hospedadas pelas correntes que ora comandam o ritual.

Nos dias de quarta-feira, dia dos toques de umbanda no CMJ, a reza se inicia ao cair da tarde. Os guias incorporam os seus cavalos em frente ao cruzeiro de São Sebastião, no recinto umbandista, somente ao anoitecer. Como em quase todas as casas da rede esotérico-umbandista, as primeiras correntes de guias a descer são as dos caboclos marinheiros, que, “no balanço das águas” promovem a limpeza mais pesada do centro. No ritmo do ponto inicial, acompanhado pelos caxambus (tambores), eles iniciam a sua ronda na gira e após realizar uma volta, seguem para a metade esotérica do templo, onde realizam um per-

curso completo da corrente (ver, no Anexo II, os diferentes sentidos das correntes em cada metade da casa). Somente após realizar todo esse caminho é que os caboclos retomam o ponto de partida para louvar as suas missões. E assim ocorre com todas as correntes que chegam durante as sessões de quarta-feira. A única exceção é a corrente do povo de rua, que sequer entra na gira. No CMJ, esta corrente ‘curva-se’ na porta da metade umbandista, de joelhos, de frente para a saída. A impressão é de que esses guias foram doutrinados para permanecerem imóveis durante sua presença no centro, pois nada mais parece explicar tamanha fixidez de entidades que, por definição, são seres liminares, cuja posição ‘entre’ os universos é ela própria uma forma propulsora de movimento.

Nas rezas dominicais, realizadas nos primeiros e terceiros domingos de cada mês, com início após o meio dia, os guias são incorporados dentro da metade esotérica do centro, não mais na umbandista, e, mais precisamente, em frente ao orador de Nossa Senhora Aparecida ou dentro da mureta dos obsessores, onde os médiuns se posicionam para incorporar, além dos caboclos, os males-influídos dos pacientes nas sessões de cura. Em intervalos curtos, após o louvor de um caboclo ou quando o guia de frente ou a diretora percebem que há uma carga muito forte e perigosa de entidades estacionadas naquele pequeno espaço, o campo flecheiro faz a ‘distribuição da corrente’. Nesse momento, a banda de música, os caboclos, os batedores de flecha e os demais membros da diretoria – que empunham alguns objetos importantes para a dispersão de correntes, como a bandeira e a sineta – fazem o percurso das correntes esotéricas e, em seguida, seguem para a metade umbandista, onde perfazem o sentido da gira até chegarem ao cruzeiro de São Sebastião. Após um ponto ou um louvor nesse local, retornam para a parte esotérica do templo. Nos domingos, as entidades mais atuantes das correntes umbandistas a serem recebidas de bom grado são os pretos velhos. No entanto, tais entidades são incorporadas apenas após um intervalo, já havendo terminada a reza esotérica, e se direcionam para os seus troncos no interior da metade umbandista, como o faz, diariamente, esta corrente. Como já foi indicado nos capítulos anteriores, as correntes de pretos velhos e de caboclos parecem não se limitar às cizânias entre umbandistas e esotéricos. Em grande parte dos centros da rede, eles aparecem em todas as sessões, independente do ritmo doutrinário.

A divisão interna do CMJ entre as doutrinas, deve-se insistir, não significa que essa casa é menos sincrética que outras ou que o seu processo sincrético entre as doutrinas está um passo atrás de centros como o de Celina ou do Galo. Esse arranjo arquitetônico é uma realização recente e veio a acontecer após décadas de convivência entre correntes umban-

distas e esotéricas. Desde a década de 1970, o CMJ busca a melhor maneira de equilibrar as forças entre as correntes – esta, diga-se de passagem, é uma das mais importantes tarefas dos zeladores da rede. Por mais que partilhem um mesmo espaço e uma mesma cabeça, algumas correntes não se relacionam muito bem umas com as outras; há, é evidente, uma série de conflitos latentes entre elas e qualquer descuido pode culminar em batalhas violentas, para o sofrimento dos médiuns. Não seria desmedido dizer que sobre os zeladores incide uma preocupação de ordem ética, a da boa convivência entre as correntes espirituais.

A transformação contínua pela qual passam os centros, seja na arquitetura ou nos arranjos internos, indica que o processo sincrético entre tais correntes não está acabado – se é que caminha para um equilíbrio. Apenas recentemente o CMJ instalou a parede que divide o templo entre duas metades, uma esotérica e outra umbandista. Antes disso, as doutrinas coabitavam um mesmo espaço. A solução atual, portanto, é o desdobramento de uma experiência de quase quarenta anos de convivência. Ainda assim, salta aos olhos a transitividade interna dos espaços. A planta representada no Anexo II está longe de ser uma arrumação definitiva. Quase toda semana há uma mudança no centro. Vale dizer que isso se deve também ao embate de forças da zeladoria, isto é, entre Cleiton e Izolina, o primeiro mais inclinado às correntes umbandistas e, a segunda, às esotéricas. Mas muitas vezes são os próprios guias que exigem novas disposições, geralmente convergindo no espaço de outras entidades que, ao descenderem, reclamam os seus lugares.

Um caso muito frequente dessa querela entre espíritos se dá entre uma mesma corrente, a dos pretos velhos. Cabe destacar aqui que há entre esta corrente guias de diferentes inclinações doutrinárias. De modo distinto das demais correntes umbandistas, estes giram muito pouco e só o fazem quando decidem dançar pontos de caxambu no terreiro para distribuir, isto é, dispersar, as correntes espirituais. Na maior parte do tempo, eles permanecem sentados no entorno do centro, quando são os filhos e filhas de santo e a demais ‘cliente’ que ‘gira’ no sentido da corrente para pedir a bênção dos vovôs e das vovós. Não raro, um preto velho diz que quer mudar de lugar e indica para seu ‘cambone’ ou para a secretária do centro o local para onde deseja ir. Acontece que quase sempre o lugar desejado coincide com o de algum companheiro que não se faz presente naquele dia, de modo que, futuramente, todos já sabem, a questão retornará à baila.

Em meio a uma série de interesses inconciliáveis entre correntes, a arte de zelar pelos santos reside principalmente na negociação e na busca de um equilíbrio momentâneo. A polarização entre conflito e equilíbrio se caracteriza, portanto, em dinâmicas sociais únicas

e em constante mudança. Como território de convivência, o templo deve acompanhar esta mutação. Fundamental para a manutenção tênue dos conflitos é a inscrição, no templo, dos fluxos das correntes.

Em ambas as metades, existem sentidos obrigatórios para o deslocamentos não apenas das correntes espirituais, mas de qualquer movimentação humana dentro do centro. Na parte umbandista, o percurso é mais conhecido como ‘gira’; na esotérica, como ‘sentido da corrente’. Esses sentidos do movimento das correntes fazem parte das regras mais rigorosas do centro. Tudo se passa como se a movimentação correta da gira e da corrente esotérica contribuísse para a manutenção do fluxo espiritual interno ao centro e o corte do sentido e o movimento no sentido contrário, trabalhassem para a paralização desse fluxo. Quando um visitante chega ao centro, a ele é indicado o movimento correto, pois geralmente o menor caminho entre dois pontos não é um caminho possível. Se alguém infringe o sentido da gira, um membro da irmandade irá repreender e indicar a direção correta. A manutenção do fluxo é importante porque constitui um preceito fundamental, o de que as correntes espirituais – dos guias ou dos males-influídos – não podem estacionar no centro, mas devem fluir; as primeiras porque devem continuar trabalhando nas suas missões, a ‘girar’ (como descrito no segundo capítulo); as segundas porque devem sempre ser ‘entregues’ ou expulsas do centro para que não se apeguem a alguma pessoa (como foi dito no primeiro capítulo).

Assim, podemos indicar os caminhos do terreiro como o primeiro ponto de contato entre seres terrenos e entidades espirituais. Por fim, ao realizar o mesmo percurso que as entidades espirituais, os membros da irmandade se colocam em maior proximidade com o mundo dos espíritos e então atuam em parceria com os primeiros na construção do espaço sagrado. Se nos valem da identidade ancestral das entidades, em especial os pretos velhos, justamente aqueles que alternam na própria gira e em fazer os filhos de santo girarem (em busca das suas bênçãos), a performance desse traçado seria, então, uma alegoria perfeita da justaposição entre um aspecto coletivo (a ‘tradição’, incorporada pelos ancestrais) e outro mais subjetivo da religiosidade esotérico-umbandista-quilombola. Por se realizar no espaço em movimento (nas trilhas e nos caminhos), essa dialética entre subjetividade e tradição pode ser entendida como um processo de *enskilment*, tal como propõe Tim Ingold (2000: 55), em que o ‘conhecimento’ ou o ‘aprendizado’ está ligado à experiência sensível do neófito, a caminhar de mãos dadas com seu mestre, um conceito que contrapõe o de

‘enculturação’, em que o processo se daria por via única da tradição ao sujeito<sup>105</sup>. Se lembramos que o centro é uma síntese do pluriverso, que se expande nas jornadas, vemos o quão importante se tornam as alegorias das trilhas para a concepção de território como lugar de desenvolvimento da tradição e da subjetividade; em uma palavra, de produção da cultura.

### 3. A fumaça

Continuando nossa investigação acerca da materialidade do sagrado no centro espírita e sua interação – como ‘mediador’, no sentido de Latour (2007) – com seres humanos e espíritos, passemos agora para um material que parece extrair sua potencia mediadora entre visível e invisível justamente de sua qualidade transitória entre materialidade e imaterialidade, entre visível e invisível. O material que temos em mente é a fumaça. No contexto do terreiro, ela é vista como algo que, produzido pelos seres materiais viventes ou mesmo pelas entidades espirituais incorporadas em seus aparelhos materiais, viaja para a contraparte espiritual da cosmografia umbandista, onde habitam guias e santos.

Segundo o Vovô Francisco, preto velho de Dona Izolina responsável por ‘fiscalizar’ a corrente do povo de rua, “a fumaça do cachimbo sobe com as preces; só não vê quem não quer”. No dia que presenteei o Pai Congo, guia de frente de Cleiton, com um cachimbo, este garantiu que “cada fumaça” que ele levantasse com aquele cachimbo serviria para “embaçar os olhos” dos meus inimigos. A fumaça liga-se diretamente aos pretos velhos. Como curadores e benzedores, sua prática inclui o envio de pedidos para o domínio dos ‘astros’. É o que faz a Vovó Regina durante as puxadas: enquanto os caboclos retiram os males-influídos do corpo do paciente, ela benze a pessoa com um sinal da cruz e “levanta a sua fumaça” para subir com ela a sua bênção, que poderá ser endossada por outras entidades em Aruanda. De modo distinto da fumaça do incenso, que é espalhada por todas as partes do centro no início das sessões para expelir os vestígios de males-influídos, a fuma-

---

<sup>105</sup> Convém reproduzir aqui a concepção deste autor de uma ‘antropologia ecológica’: “(...) one that would take as its starting point the active, perceptual engagement of human beings with the constituents of their world – for it is only from a position of such engagement that they can launch their imaginative speculations concerning what the world is like (...) life is given in engagement, not in disengagement, and in that very engagement the real world at once ceases to be ‘nature’ and is revealed to us as an environment for people. Environments are constituted in life, not in thought, and it is only because we live in an environment that we can think at all” (Ingold, 2000: 60).

ça do tabaco dos cachimbos e dos cigarros dos guias transportam missões para a aldeia invisível.

A essa fumaça de bênção dos pretos velhos, somam-se outras práticas rituais que assemelham a sua eficácia mágica na transmutação efetuada pela queima. Esse é um dos motivos de um tipo de ritual de feitiçaria no qual os nomes das vítimas, escritos em pedaços de papel, são queimados. Mas não se trata apenas dos rituais de feitiçaria. Em uma gira de povo de rua no CMJ, Joãozinho, um dos Exus de frente da gira, preparou um ponto riscado com pólvora em um jornal aberto. Enquanto preparava o pó, disse a todos os presentes que enviassem para aquele ponto os seus pedidos, pois o fogo iria queimar tudo o que nós gostaríamos de expelir de nossas vidas e mais do que depressa, alertou: “Não é para colocar o nome de ninguém aí, viu?”. Mas a fumaça também transporta o nome sem a necessidade do queimar. No centro São Jorge da comunidade quilombola de Monte Alegre, o boiadeiro de Mãe Maria Laurinda assopra a fumaça do tabaco sobre os nomes de pacientes em pedaços de papel com o intuito de que as suas aflições sejam dispersadas ou então que, junto com a fumaça, os nomes sigam para o invisível com vistas a alcançar a atenção dos santos e de outras entidades espirituais.

#### **4. A vela**

Objeto religioso onipresente, a vela é um símbolo polissêmico onde quer que seja encontrada. No universo umbandista – e também na rede esotérico-umbandista, com um gradiente mais complexo – as velas mudam de forma e de cor quando ligadas a determinadas correntes de entidades espirituais. A vela branca é a mais comum, pois, além de ser utilizada para todas as entidades de ‘linha branca’, é também uma vela neutra, ou seja, pode ser oferecida a qualquer outra entidade, por mais que esta prefira uma cor específica. Vovô Francisco, talvez por sua proximidade com a corrente de povo de rua, é o único preto velho a utilizar uma vela que não é branca. Sua cor é o amarelo. Mas ele diz não se importar se recebe uma vela branca – embora os filhos e filhas de santo ofertem a ele sempre velas amarelas. Já a vela do povo de rua é a vela traçada, geralmente nas cores vermelho e preto.

Tal como a fumaça, a vela ‘eleva’ missões ou pedidos para o invisível. Antes da abertura das sessões – invariavelmente com um hino entoado por toda a casa – os filhos e filhas de santo fazem seus rituais individuais, em que pedem às correntes, como contrapartida aos seus serviços àquela casa e aos espíritos, coisas como proteção, fortalecimento do anjo de

guarda e resolução de conflitos. Um a um, acendem as suas velas, rezam em um determinado cruzeiro ou orador e depositam as velas para que aqueles pedidos sejam ouvidos pelos orixás. Da mesma maneira, as velas das puxadas empunhadas por cada um dos pacientes tornam-se recipientes dos ‘pedidos’ enviados por eles e pelos caboclos aos santos. Aqui, a mediação é ainda mais evidente. Como já foi dito, na ausência do paciente, uma vela pode ser posta ao chão, em meio à corrente, e ali efetuar a ligação do rito com o paciente. Ao que tudo indica, a vela incorpora os pedidos e as missões em sua parafina e, em sua queima, essas mensagens lentamente são elevadas, exatamente do modo como são ali depositadas. Em uma ocasião, Dona Izolina encontrou uma vela mal plantada antes da sessão de incorporação e avisou à assembleia: “Quem colocou essa vela aqui, faz o favor de acertá-la, pois se uma vela queima torta, o pedido vai chegar torto lá em cima”.

Tal como o cachimbo ou cigarro, cada preto velho e preta velha deve manter uma vela acesa desde o início ao fim da sessão. Algumas outras entidades também seguram velas, mas apenas para os vovôs e vovós a queima da vela é imprescindível. A vela oferecida dá a eles ‘luz’ para iluminar seus caminhos em direção à elevação na cosmografia umbandista. Mas é essa mesma vela que eleva as missões realizadas no mundo material. A vela, portanto, torna-se um signo da interconexão das missões e das dádivas: é ao mesmo tempo missão dos filhos de santo, pacientes das curas das entidades, e destas, que por elas acumulam sua própria iluminação. As velas, além disso, tornam-se parte dos pretos velhos. Estes benzeem a irmandade, que gira pela corrente, empunhando-as. A parafina derretida escorre por suas mãos como substância dos espíritos. Ao subir a luz, sobe também o guia e os seus pedidos em uma mesma corrente.

## **5. A bandeira**

A relevância simbólica da bandeira é algo que ultrapassa o contexto da rede de irmandades esotérico-umbandista e se assenta analogamente nos rituais das folias de reis. A bandeira é um elemento simbólico central em diversas outras manifestações da cultura popular do Brasil, como o jongo e o caxambu em todo o território capixaba, o congo da região metropolitana e o ticumbi das comunidades quilombolas do norte do estado; nas folias de reis e do divino em todo território nacional, no maracatu e em um sem-fim de rituais. De um modo geral, a bandeira vai à frente no sentido de apresentar uma irmandade a um público externo. No entanto, é também sabido que ela tem poderes próprios. Nas folias de reis, ela

manifesta o sagrado no momento mesmo em que reforça os laços sociais em inúmeras instâncias (entre os foliões, entre a folia e os devotos que as recebem em suas casas, entre os donos das casas, conectados entre si por meio da jornada da folia e, em todas estas modalidades de relações, a dos seres humanos com os santos por vínculos de dádivas e missões, como as promessas).

Como aponta Wagner Chaves (2009), em sua investigação acerca das “práticas de presentificação” dos santos por meio das bandeiras e dos cantos nas folias do norte de Minas Gerais; Daniel Bitter (2008), em seu estudo sobre a circulação de objetos rituais nas folias de reis no Rio de Janeiro – em especial a bandeira e a máscara do palhaço – e a atuação desses objetos como mediadores dos “domínios sociais e cosmológicos diversos” (p. 10); e como também abordo em minha dissertação sobre as folias de reis no sul do Espírito Santo (Goltara, 2010), há nessa bandeira uma vocação para a mediação de relações e, na mesma medida, de inscrição dessas relações em sua materialidade. Tal é o que acontece também com as bandeiras das jornadas, como foi exposto no capítulo anterior. O assentamento temporário da bandeira de uma jornada no altar de um centro reside no fato de que a bandeira é algo mais do que madeira, tecido e tinta. Esse algo a mais é o valor a ela atribuído em todas as demais jornadas que ela realiza; portanto, ela ‘presentifica’, um segmento da rede esotérico-umbandista em forma de correntes espirituais, bem como as correntes da própria casa da qual se desloca a jornada.

## **6. A constituição da pessoa**

Se a cosmovisão da rede esotérico-umbandista é composta por um mundo visível e outro invisível, essa divisão se apresenta também na concepção da pessoa, que se constrói a partir da composição entre os estados em que se vê e aqueles que não se vê, que, em termos da divisão da psique, podem ser traduzidos como consciente e inconsciente. Ao contrário da visão ocidental hegemônica sobre a psique, no entanto, na cosmovisão esotérico-umbandista o inconsciente está imbuído de uma capacidade de ação tão ou maior daquela apresentada pelo consciente. Isso porque é somente no contato com o inconsciente que emergem as entidades espirituais<sup>106</sup>. As visões dos sonhos demonstram essa característica de um modo claro.

---

<sup>106</sup> Isso não significa que seguimos Jung em sua teoria de que os estados de possessão não passam de representações do inconsciente. Ver, a este respeito, Segato (1995) e Leme (2006).

Como parte de suas habilidades como curadores, os pretos velhos são interpretadores de sonhos. Essa tarefa encontra-se no bojo das atividades classificadas como desvendamento de enigmas, centrais na produção do conhecimento e da sabedoria. Quaisquer imagens ou eventos ‘vistos’ nos sonhos, por mais irracional que pareçam, ao serem relatados a esses sábios, tornam-se parte da vida, uma vez que são sempre encarados como ‘mensagens’ do universo espiritual, embora nós, pessoas comuns, não sejamos capazes de apreendê-las em sua complexidade.

Além disso, os sonhos são uma das formas pelas quais os guias se comunicam com os seus cavalos. Os guias necessitam de seus aparelhos para cumprir sua missão e para se graduar e encontrar o caminho da luz. Essa graduação é efetuada como uma troca por anos de dedicação em ajudar os espíritos encarnados (os seres humanos/filhos de santo). Durante a incorporação, orixás e cavalos não interagem entre si. Todavia, a relação entre eles é das mais importantes. Segundo Cleiton, por exemplo, seu guia é seu melhor amigo. Ao zelar pelo santo, ou seja, ao criar as condições da interação material entre os guias e os seres humanos, o médium é retribuído com uma atenção especial dos primeiros. Na umbanda, o epíteto ‘filho de santo’ denomina esse relacionamento.

Como forma de suprir a ausência de relação direta/consciente, os guias aparecem para seus aparelhos em seus sonhos quando precisam falar alguma coisa ou quando sentem que eles necessitam de sua ajuda. Entretanto, as mensagens dos guias não podem ser tomadas literalmente, devendo passar pela interpretação do médium, que deverá guiar-se por uma chave de decodificação do enigma que pode ser estandardizada ou criada para uma mensagem nova. Cleiton se encontra sempre com o seu preto velho Pai João Congo, este sentado em uma poltrona e ele, no chão. Nesses momentos, falam sobre coisas importantes ou sobre trivialidades. Às vezes, porém, a mensagem principal pode ser transmitida por uma forma secundária e mais difícil de ser recordada posteriormente. Por exemplo, enquanto conversam, a fumaça do cachimbo do vovô pode produzir imagens que, se retidas pelo médium, deverão ser interpretadas de alguma maneira: Cleiton afirma que inúmeras vezes jogou no bicho após reconhecer, nesta fumaça, a imagem de algum animal; se o cajado desenha algo enquanto conversam, ele deverá se esforçar posteriormente para ‘ver’ a mensagem escrita ou esboçada; se forem números, existe uma chave de decodificação, como a de Cleiton: toma-se um par de números; é preciso dobrá-los e o resultado é sua inversão seguida da forma como aparece originalmente (12345678 transforma-se em 2112 4334 6556 8778). Cleiton conta também que seu boiadeiro (Boiadeiro das Almas) costuma aparecer nos sonhos de Graça e que, quando isso acontece é percebido como uma mensagem envia-

da para ela para que seja, por sua vez, entregue a Cleiton. Graça é capaz de antecipar um encontro com o boiadeiro quando, ao deitar, ouve galopes de cavalo se aproximando. Ela descreve a diferença entre as aparições dos guias nos sonhos e nas ‘visões’:

Os guias dele [Cleiton] aparecem muito para mim. Seu Boiadeiro, Vovô Congo, entendeu? E eu digo para você assim, Diogo, o guia, para ele conversar com o médium dele, ele conversar com o médium dele, ah, tem que ser um médium muito firme, mas muito firme mesmo. O espírito é espírito, a carne já não existe mais. Mas o guia chega assim, vamos supor, ou em *sonho* ou em *visão*. Em visão eu acho melhor do que em sonho, porque em sonho ele vem trazendo muita ilusão. Aí, em visão, o guia, vamos supor, vem um guia meu, quer me dar um toque de alguma coisa, ele joga para mim, ele joga para mim quem é ele ou quem é ela, ele joga mim, ele joga as coisas na minha mente para eu buscar aquilo (...) eu sinto muita firmeza, e os guias dele, sim, os guias dele já chegaram para mim assim, do jeito que eu estou falando para você, ‘Fala com ele isso e isso’.

Outro modo de interação entre os santos e os seus filhos são as mensagens que se configuram em imagens na cabeça do médium. De repente, alguém aparece na sua cabeça e torna a aparecer insistentemente. Percebe-se, então, que o guia quer que o médium entre em contato com aquela pessoa. Ou então, o guia pode aparecer em uma visão mesmo ao estar acordado. Quando isso acontece, a mensagem é mais segura, pois a média não corre o risco de ser ‘iludida’ pelos enigmas dos sonhos. Por esse motivo e pela frequência com que recebe mensagens por sonhos, Graça é tida na irmandade como uma grande sonhadora, um canal aberto de comunicação dos guias não apenas com ela, mas com os demais filhos e filhas de santo, sendo o caso de Cleiton e do Boiadeiro das Almas o mais constante. Além disso, foi também por meio da experiência onírica que os guias de Graça ‘deram os nomes’, como pudemos ler em suas palavras transcritas no primeiro capítulo. Nessa ocasião, após um tempo de radiação no CMJ, antes mesmo de ‘cair’ ou ‘se curvar’ para eles, Graça soube que sua preta velha de frente era a Vovó Catarina e seu caboclo, o Ramo das Matas.

Em uma sessão de consulta aos pretos velhos, numa sexta-feira de setembro de 2012, Graça conversa com o Vovô Francisco. No início da noite anterior, ela se sentiu mal; dores de cabeça e náuseas a incomodavam e irritavam. Durante a noite, sonhou com um homem muito branco com muitos e longos cabelos por todo o corpo, “Parecia um porco branco”, disse Graça para Vovô Francisco. Teve a sensação de que conhecia aquele homem, mas não conseguiu localizar evento algum em sua memória no qual ele se fizesse presente. Vovô Francisco sabia. Disse tratar-se, aquele homem, de um companheiro do pai de Graça durante algum tempo quando ela era apenas uma criança. Vizinho da família de Graça

quando ela se mudou para o Zumbi, passado alguns anos, teve um conflito com seu pai e a partir disso nunca mais se falaram. Vovô Francisco afirmou que esse homem foi o mandante, por meio de feitiçaria, dos infortúnios que afligiram a família de Graça àquela época, motivado por vingança ou inveja. A partir desse momento, continuou o preto-velho, a família de Graça sofreu uma importante transformação e passou a viver em angústia. O aparecimento do homem para Graça significa a vigência dos trabalhos que o homem fez no passado. Graça em tudo concordou. Ela reconheceu cada parte do diagnóstico do vovô, dando o testemunho de que aquilo de fato havia acontecido. A descoberta do motivo de todo o sofrimento que ela e sua família passaram foi, para Graça, um misto de indignação e alívio, já que o desvelamento da causa ajuda a direcionar os trabalhos de descarrego nas puxadas.

Em suma, a ‘visão’ refere-se ao alcance daquilo que não é visto cotidianamente, ou seja, *o invisível*, o lugar que habitam os orixás e guias, Aruanda. É, portanto, por meio de um mergulho interno na própria ‘cabeça’, para o domínio do inconsciente, que os médiuns chegam ao outro mundo. Paradoxalmente, essa interiorização faz com que o médium vá para além da experiência material humana, para encontrar os habitantes de outros mundos e, junto a isso, já que o contato depende de uma standardização das mensagens, para conectar-se com sua própria irmandade. Para que ele possa exercer tal tarefa mística, deverá passar por um longo período de *afirmação* da ‘cabeça’, o qual é denominado de ‘desenvolvimento’, do qual falaremos a seguir. Antes, contudo, devemos nos debruçar mais profundamente sobre a composição da pessoa na rede esotérico-umbandista-quilombola.

## **7. O anjo de guarda**

Se os orixás revelam-se aos médiuns na medida em que estes se aproximam do domínio do inconsciente – ou seja, da parte ‘invisível’ da ‘cabeça’ – segue-se que a parte ‘visível’ do corpo, assim como do mundo, é apenas uma na composição do ser humano. Assim que nascemos, de acordo com essa cosmologia, nosso corpo é imediatamente tomado por um espírito chamado de ‘anjo de guarda’, o espírito que “governa a nossa carne”. Mas não devemos entender esse espírito como sinônimo da nossa consciência, uma vez que esta somente emerge na medida em que ele se assenta no corpo. Ao incorporar uma entidade espiritual, o ‘anjo de guarda’ do médium é deslocado e é exatamente essa operação que culmina no não ver, isto é, na ‘amnésia’. Esse estado de coisas sugere que a pessoa é cons-

tituída por sua carne e seu anjo de guarda. No caso dos médiuns, ao qual nos ateremos aqui, acresce à sua personalidade as suas correntes espirituais.

O anjo de guarda é um espírito que governa e anima o corpo humano. Sem ele, somos apenas carne. Quando uma entidade se apropria de um médium na possessão, o anjo de guarda se afasta temporariamente e de preferência retorna quando a entidade espiritual retorna para o invisível<sup>107</sup>. Nesse movimento crítico, o médium corre o risco eminente de perder o seu anjo de guarda. Quando isso acontece, o resultado é a morte ou, na melhor das hipóteses, a loucura. Por esse motivo, antes das sessões de incorporação, todos os médiuns rezam e acendem velas com a intenção de fortalecer o seu anjo de guarda e de que ele não se distancie demasiado do corpo. O ideal é que, durante a incorporação dos orixás e dos guias, o anjo de guarda fique ao lado do corpo, esperando o término da missão para, então, retornar. Para Dona Antônia, na incorporação, o anjo de guarda oferece ao guia o lado esquerdo do corpo, mas permanece no lado direito. Quando a crise de retorno é longa e dolorosa, é sinal de que há algum problema com o anjo de guarda, sendo o primeiro procedimento chamar o médium pelo seu nome<sup>108</sup> até o ‘despertar’ (reintegração do anjo de guarda da posse do corpo). Para evitar esse perigo, é necessário ter a ‘cabeça firme’, ou seja, estar em dia com as obrigações com os seus guias, o que, por seu turno, garante um bom assentamento dos espíritos na cabeça do médium.

A pessoa se constrói por meio da relação entre esses polos, de modo que em cada situação, na presença do anjo de guarda ou do guia, é possível indicar se o médium tem ou não a cabeça firme, seja porque toma decisões éticas na vida cotidiana, seja pela relevância do trabalho dos guias. Para que esse assentamento do guia na cabeça seja profundo, o médium deve cuidar tanto do guia quanto do seu anjo de guarda. Nas visitas ou nas jornadas, as pessoas redobram a atenção para seu anjo de guarda, pois nessas ocasiões o perigo aumenta, dado que é entre membros de casas de oração que reside o maior indício de trabalhos de feitiçaria em função da inveja. Nos casos de feitiçaria que visam alcançar esse objetivo, denomina-se este trabalho de ‘prender o anjo de guarda’. Sobre o tema, afirma Dona Antônia,

---

<sup>107</sup> Nesse sentido, o termo se afasta daquele sincretizado no candomblé, mas igualmente não é identificado com o original cristão, fonte do sincretismo dessa nomenclatura. No Xangô do Recife, variante do candomblé baiano, ‘anjo da guarda’ é uma das formas de referência ao orixá dono da cabeça ou do *ori* (Segato, 1995:48).

<sup>108</sup> É dito frequentemente que “o anjo de guarda atende pelo nome da pessoa”.

O anjo da guarda é da gente. Todos nós temos o nosso anjo de guarda que guarda nós. Agora, quando um quer fazer uma malvadeza com a gente, pode prender o nosso anjo de guarda, uma pessoa ruim, sabe? Prende o nosso anjo da guarda e faz com que a gente fique rodando toda vida ali até morrer. [*Prende como?*] Eles têm uma oração que eles prendem. [*Mas o anjo de guarda, ele fica dentro da gente?*] Fica dentro da gente. Dentro do nosso corpo. Ele não pode sair de dentro do nosso corpo. O anjo da guarda é essa voz que nós temos. É a voz do nosso anjo de guarda. Por isso que as ‘curadeiras’ de antigamente falavam assim, ‘Não esquece da vela do seu anjo de guarda’, e até hoje eu sou assim, eu não esqueço. Se a minha vela do meu anjo de guarda apagar hoje, se apagar hoje, amanhã eu vou lá na rua, trago e acendo no mesmo lugar. Eu queimo ela o mês inteiro e o ano inteiro, para o meu anjo da guarda. Porque eu não sou boba. Principalmente eu, que já tenho um monte de inimigos.

Portanto, os líderes espirituais mais qualificados, mais firmes, ficam atentos a qualquer distúrbio relacionado à possessão dos médiuns de sua irmandade, em especial nos contextos das jornadas, quando se reconhece o perigo iminente da ‘prisão do anjo de guarda’, para que se possa prevenir do pior.

Foi assim que, em uma jornada, Dona Izolina salvou a vida de uma médium no centro do seu compadre Isaías. Apesar de ser um grande orador, Izolina sentencia que ele não soube despachar uma corrente de males-influídos, aqueles espíritos que são mandados por obra de feitiçaria para atrapalhar a vida de alguém. Assim que eles foram incorporados pela corrente de médiuns, ele tentou os expulsar imediatamente: “Se vocês chegaram pela porta, saiam pela porta; se chegaram pela janela, saiam pela janela”. Isaías, agindo assim, não deu a palavra para que os males-influídos expusessem os seus desejos e para que indicassem o motivo de tal infortúnio; como vimos, esse é o protocolo nas puxadas. A corrente foi despachada, mas uma das médiuns desmaiou imediatamente após a elevação. Havia muitos delegados de terreiro no recinto e todos eles tentaram ‘ressuscitar’ a médium, que, a essa altura já apresentava cianose labial. Dona Izolina apenas observava a situação à distância. Abaixou a cabeça e fez algumas preces. Quando olhou para o altar, viu o anjo de guarda da moça passeando pelo cruzeiro na forma de uma pomba branca<sup>109</sup>. Muito preocupada com a situação, Dona Izolina pediu para que os delegados que seguravam a moça se afastarem, ergueu as suas mãos sobre ela e rogou ao anjo de guarda que retornasse ao corpo da médium. Imediatamente a moça acordou. Ao levantar-se, foi tomada de imediato por

---

<sup>109</sup> Segundo Dona Izolina, o anjo de guarda, quando fora do corpo humano, se manifesta em forma de uma pomba branca. Normalmente ele fica invisível, mas naquele e em outros momentos Izolina, pôde observá-lo.

um caboclo, que, em seu louvor, descreveu a situação como apenas Izolina havia percebido.

Izolina alertou aos delegados e à irmandade da casa o que ela havia identificado como a raiz do problema. De fato, a médium estava com pouca firmeza, mas havia algo “prendendo o seu anjo de guarda”. Quando estava chegando à casa de oração, Izolina viu um espírito passeando pelas redondezas da área em que a família de Mestre Isaías reside. E o espírito portava alguma semelhança física com os membros da família. Ela deixou aquela palavra no centro e retornou com a sua jornada para o Zumbi. Tempos depois, o povo da casa de oração de Isaías fez uma visita ao CMJ. Disseram a Izolina que estavam preocupados com aquelas palavras que ela havia deixado, pois não haviam recebido nenhum sinal (‘alertação’) acerca aquilo. Dona Izolina então percebeu o ceticismo na postura da irmandade visitante e que eles procuravam uma forma de desmascarar a visão da zeladora. Ela disse apenas para eles aguardarem o início dos trabalhos. No meio da sessão, uma das médiuns visitantes recebeu o espírito misterioso. Tratava-se de uma tia de Isaías. Ela estava angustiada com determinadas condutas de sua família e irmandade. Além disso, pedia vela, luz e oração. Se Isaías houvesse oferecido a palavra para os males-influídos na ocasião da queda da médium, ele ouviria essa resposta mais cedo e teria evitado os transtornos. A prisão do anjo de guarda daquela médium foi a forma encontrada pelo espírito para conseguir a atenção da irmandade. A interpretação de Izolina sobre o ocorrido assume que a falta de firmeza da irmandade – e não apenas da médium atingida – ‘cegou’ a todos para as tentativas de sinalização da tia, que necessitava de ajuda. Portanto, a esta não houve outra opção senão segurar o anjo de guarda da médium.

A leitura de Cleiton sobre o caso acima – que sempre é discutido quando se fala sobre o tema do ‘anjo de guarda’ – acrescenta alguns detalhes importantes, como a parceria entre guia e anjo de guarda na perseguição dos obsessores e males-influídos.

(...) vamos supor, você está numa corrente, trabalhando. De repente, o seu guia faz uma busca, ele precisa de fazer uma busca. Mas não está na hora daquela busca, mas ele precisa fazer, porque se ele não fizer, ele perde aquele obsessor. Ele sai. Aí você é o diretor da casa ou o zelador, você é uma autoridade ali, você repreende aquele espírito, né, ele sai para fazer a busca, um obsessor chega, um espírito das trevas chega e cata naquela luta, amarra na luta com o seu anjo de guarda e racha fora. E seu anjo de guarda vai atrás dele. Porque eles estão em cima dele para pegar ele. Aí é aonde você cai. Você cai morto. Se deixar passar uma hora, duas horas, não vive mais não. Aí tem que ter uma pessoa para firmar, para trazer. Aí tem que buscar com aquele guia que saiu. Se ele não volta, apagou, morreu. Começa a roxear, começa a... acabou. Você fica assim, nem é um desmaio não,

you already look like this and you see the person already not in life, né? É aonde que you can't leave a minute pass, you have to enter the prayer from above and enter from below.

## 8. Desenvolvimento mediúnico

As crianças que nascem no interior das irmandades das comunidades de terreiro sentem o chamado à mediunidade desde a mais tenra idade. Os guias escolhem os seus cavalos desde o nascimento destes, mas é aos sete anos que reclamam as primeiras incorporações, ainda pouco 'firmes', menos como meio de realizar missões do que como desenvolvimento da experiência e da socialização do transe mediúnico. Todavia, na maioria dos casos, nem a criança nem sua família entende os sinais da corrente como sendo um 'chamado'. Nesse sentido, as ferramentas utilizadas para chamar a atenção de modo incisivo são relacionados à saúde dos neófitos. Vejamos a história de Dona Antônia sobre o seu chamado.

O primeiro guia que veio na minha cabeça, aos sete anos, foi Antônio da Luz e um que ele nunca deu o nome e fala que é jardineiro. No louvor dele, ele fala que é jardineiro, mas não dá o nome, não deu o nome (...) Foi dentro de casa. Eles começaram a me pegar desde... eu estava, assim, com um aninho e pouco, eles já começavam... papai disse que eles já começavam a me rodear. Aí todo dia eu estava ruim, todo dia eu estava ruim, aí eu fui vivendo assim naquela luta. Quando eu completei seis anos, eles começaram a aparecer, eles mesmos apareciam para mim. Então tinha a Cabocla Jurema que ela aparecia para mim com aquela cabeleira toda caída assim na cara, para frente. Ela não mostrava as costas para mim não, mostrava só a frente, ela jogava aquela cabeleira. Quando eu a via assim perto de mim, aquele monte de cabelo, eu saía gritando igual uma doida, agarrava nas pernas da minha mãe e ficava segurando nas pernas dela com medo. Minha mãe falava, "Não tem nada não, minha filha, ninguém está vendo nada", e eu falava, "Está sim, ela está ali, ela está me olhando", aí ela falava assim, "não, minha filha, não está não", eu falava, "está sim". De noite, no dia que eles me perseguiam, eu tinha que dormir atrás de mamãe e papai. Aí, seu eu visse eles, eu botava a cabeça em cima da barriga da minha mãe, botava os pés em cima do papai e ficava ali naquela posição. Aí papai rezava, fazia oração, aí eles afastavam de mim. Aí eu fiquei muito ruim e os médicos me desenganaram, disseram que eu ia morrer. Foi uma mulher que morava perto do papai lá em Itaóca, que falou assim, "Não, seu Antônio, se o senhor acreditar eu vou levar essa menina ali para rezar, que ela vai sarar, porque tem uma mulher ali que reza muito bem". Aí papai falou, "Ah, já está morta mesmo – papai não acreditava em espiritismo não – ah, ela já está morta mesmo, leva". Aí papai foi, levou eu lá para rezar. Aí quando nós chegamos no terreiro dela – um terreirão, menino, não era um terreirinho não, era um terreirão enorme, aquelas mesas tudo de cumprido assim, tudo de branquinho, as garrafa d'água assim em cima – aí ela falou para papai assim, "Você falou lá que era para trazer ela para rezar porque ela já estava morta, mas ela não está morta não; sente ela aí na mesa", aí papai me sentou na mesa e ficou do

lado. Aí os médiuns estavam sentados na mesa, aí ela me sentou igual aos médiuns, assim, na mesa. Aí, quando ela começou a orar, orar, orar, ela foi e falou com o papai assim, “Se o senhor fizer um trato comigo, quando ela completar sete anos o senhor trazer ela aqui para mesa, ela vai voltar para casa hoje boa; e se o senhor não trazer, ela vai morrer, porque os Orixás dela são muito pesados e ela não aguenta o peso; o ruim que ela fica é que ela arria, porque vocês não sabem, não acreditam, o anjo de guarda dela enfraquece e ela cai, aí ela fica desacordada, morta”. Eu ficava morta! Eles me vigiando. Aí papai, “Não, eu trago, quando completar sete anos eu trago”. Papai fez o trato com ela. Aí, quando completou sete anos o papai me levou lá para mesa dela. Aí o primeiro que chegou foi o tal de jardineiro, ele era do Círculo Exotérico Comunhão do Pensamento. Aí ele chegou, louvou, cantou direitinho, e daquela vez para cá eu comecei a trabalhar, eu comecei a trabalhar lá junto com ela no centro dela.

No caso de Dona Antônia, ainda que sua família não tenha tido condições de perceber os sinais dos guias, a proximidade com o universo espírita foi fundamental para a sua salvação. Não fosse a leitura de uma vizinha, ela provavelmente passaria por uma experiência ainda mais dolorosa até reconhecer os sinais. Muitos são os casos de médiuns que, mesmo nascidos no seio de irmandades de comunidades de terreiro ou, mais frequentemente, daqueles que não participam do contexto esotérico-umbandista e que, portanto, têm menos condições de perceber que determinadas aflições têm ligação com uma convocação para o desenvolvimento, passam por processos mais dolorosos até a descoberta e a aceitação – ou, em muitos casos, a resignação ao fato inelutável – do chamado.

Lena Silva Curitiba é uma das médias mais antigas do CMJ. Na ordem dos bancos dos pretos velhos, depois do vovô Jacó, o primeiro na ordem da gira, fica o de sua preta velha. De modo distinto de Dona Graça, cuja preta velha ocupa o terceiro banco, Dona Lena não foi desenvolvida nesse centro. Nascida no distrito de Desengano, no município de Muqui (ES), viveu na roça até a idade de 12 anos. Seu pai se chamava Teodoro Silva e sua mãe Alice Lucas Carvalho. Ambos eram agricultores e deixaram o trabalho no campo em função das dificuldades do acesso à terra. Como a maioria extrema da população negra rural da região, após 1888 seus antepassados viveram do sistema da meação em terras de fazendeiros brancos. Até sua chegada em Cachoeiro de Itapemirim, aos doze anos de idade, não havia participado de centro qualquer. Foi no bairro Bela Vista, onde sua família se estabeleceu, que pela primeira vez entrou em uma casa de oração espírita, escondida de seu pai, que era da ‘lei de crente’. Tratava-se do centro umbandista de Mãe Maria Gaspar. Tempos depois, chegou em Bela Vista uma Dona Antônia, que trazia consigo, da roça de onde ela vinha, um cruzeiro de Nossa Senhora da Conceição – semelhante à jornada de Madrinha Lita, descrita no primeiro capítulo. Como imaginou que por se tratar de um centro de ‘linha

branca' seu pai aceitaria mais facilmente, passou a frequentar esta casa. Mas nem mesmo assim seu Teodoro permitiu que a filha frequentasse um centro espírita. Acontece que, embora ainda não houvesse desenvolvido, Lena já havia sido escolhida por uma corrente de guias e orixás. Esses, então, lutaram pelo cavalo e não havia nada que seu Teodoro pudesse fazer para lutar contra eles, como conta Dona Lena:

Aí parece que encostou um trem em mim, eu soluçava tão alto, se eu passasse naquela rua lá de baixo, todo mundo sabia que era eu que estava passando. E eu andava qualquer hora da noite, da madrugada e o soluço, aquele soluço parecia que eu estava com um, parecia não, era um trem mesmo que estava comigo. Aí aconselharam ele [*Teodoro*] que era para me levar no centro da Dona Antônia, que era de Nossa Senhora da Conceição. Aí quando foi um dia ele mesmo mandou eu me arrumar e me levou lá. Ele sentou cá fora e eu lá dentro. Aí eles começaram a bater Nossa Senhora da Conceição e começaram a me botar nas correntes, aí chegou o primeiro guia de Nossa Senhora da Conceição e eu comecei e desenvolver na Nossa Senhora da Conceição. Aí depois eu abandonei aquilo para lá é caí na Maria Gaspar de novo, que a Maria Gaspar era umbanda, né, eu gostava mais da de cá do que da de lá. Aí deu que ela [*Dona Antônia*] também foi lá pro Rio, transferiu o centro dela lá para Campo Grande e eu fiquei na Maria Gaspar mesmo e ali eu acabei de inteirar o resto. Aí o meu pai já não implicou mais comigo não.

Dona Lena passou cinco anos frequentando assiduamente o centro de Maria Gaspar, onde integrou a irmandade e se desenvolveu, firmando sua cabeça para todas as correntes. Após a morte de Maria Gaspar, Lena passou por vários centros da cidade até encontrar o centro do Bola, no Zumbi, onde passou muitos anos. Após perceber certos problemas nesta casa, Lena rodou um pouco mais por outras casas e enfim conheceu o CMJ, de onde nunca mais saiu.

A partir do reconhecimento do chamado, seja por balanço ou por aflição, que se tem o dom da mediunidade, a filha de santo deverá passar por um período de desenvolvimento durante o qual o par médium/guia não tem autonomia para gerir o transe sem perigo. É durante esse período que o médium iniciante poderá adquirir a 'firmeza de cabeça'. A firmeza é algo como o aprofundamento do transe mediúnico. Nas primeiras experiências, o médium geralmente tem a 'visão', sendo denominado então como 'médium vidente'. Nesse estágio do desenvolvimento, o guia se faz presente, utiliza o corpo e a voz do médium, mas esse ainda pode ver e, portanto, lembrar. O corpo e a voz não respondem, apenas a visão: o médium é um expectador. Se por um lado o guia não está totalmente incorporado no médium, por outro, o anjo de guarda deste não o libera totalmente. Logo, firmeza significa estar firme no guia e no anjo de guarda, pois, se ao instalar-se o guia, o anjo de guarda não

se mantém por perto, o médium passa enorme perigo. À medida em que os guias se assentam na cabeça de um médium, aumenta a necessidade do zelo pelo anjo de guarda; quanto mais profunda é a incorporação, mais qualitativamente deslocado está o anjo de guarda.

Se o desenvolvimento é uma forma de aprimoramento da prática da possessão por parte do médium ou da média, deve-se também, neste período, instruir o próprio espírito ao cavalgar este cavalo. Segundo Pai Adriano,

O zelador de centro é para isso, para doutrinar o santo. Porque ele vem numa pessoa, ele desenvolve. Vamos supor que ele desenvolve hoje. Você nunca veio no centro, você não sabe o que que é isso. O guia vai te balançar. Então você tem uma coroa, você é um médium, você é cavalo de alma, você tem um dom. Mas o seu santo não chega sabendo tudo não. Ali ele vai aprender, como um recém-nascido. Ele vai crescer, ele vai aprender. Ele não sabe nada, ele vai aprender. Aí é aonde entra o zelador. Ele vai ensinar, ele vai doutrinar. E aí ele [*o santo*] vai ganhando força, vai ganhando luz e na medida que ele vai ganhando luz e o médium vai se interessando por aquilo, ele vai te cobrindo, porque o santo te protege, te ilumina. Agora, se você não andar certo ele vai te cobrar. Isso aí com certeza.

A mais impressionante descrição deste ‘encobrimento’ que o guia realiza na cabeça do médium, isto é, quando o desenvolvimento chega a um grau em que a cabeça do médium e o espírito estão firmes o suficiente para que a visão do primeiro seja tomada por completo, foi a de Cleiton e já foi descrita no primeiro capítulo. Cleiton conta que sua visão foi tomada de vez por seu preto velho Pai João Congo, na forma de um véu preto que surgiu de traz do cruzeiro de São Sebastião. Neste momento, como explica Pai Adriano, a confiança constituída entre médium e guia é fundamental para a entrega do corpo por inteiro ao santo.

Como estágio de transformação do médium, do santo e da relação entre ambos, de modo a definir este novo composto de entidade/médium que se define como a pessoa esotérico-umbandista e a incorpora no cerne de uma comunidade de culto – denominada ‘corpo mediúnico’ de um centro – o desenvolvimento deve ser tratado, ao meu ver, como uma prática de iniciação. É evidente que em muito se difere dos rituais de iniciação tradicionalmente definidos pela antropologia como tal e que se organizam em torno da definição fundacional de ‘rito de passagem’ de Van Gennep (2013) e amplamente divulgada por Victor Turner (1974), em especial no que tange à ‘separação’ do neófito da vida cotidiana em todo o seu processo de transformação – como é o caso, por exemplo, da iniciação no Candomblé, em que os iniciados ficam reclusos durante todo o processo, enquanto são seres ‘liminares’, e não retornam ao convívio social a não ser quando estiver transformado em

um novo ser, ou seja, ao renascer. Entretanto, o desenvolvimento mediúnico também é uma transformação social da pessoa, uma vez que é outra entidade que emerge do processo de assentamento do santo.

Não é comum pensar no desenvolvimento como estabelecendo uma comunidade de iniciados, mas tal evidência não é inexistente. Durante esta pesquisa, conheci uma casa que dedica um rito específico à iniciação. Trata-se do terreiro do Pai Zé Pretinho. Ali, nas manhãs dos domingos, ocorrem giras nas quais apenas aos médiuns não desenvolvidos é permitido trabalhar. Trata-se de um momento específico para a afirmação da cabeça do médium. Este processo pode durar meses ou anos, de modo que os noviços, ao término destas giras e ainda em estado ‘liminar’, isto é, em estado de desenvolvimento, retornam para a vida social normalmente.

Mais comum é o desenvolvimento ser um processo individual, no qual o novo médium é acompanhado por filhos/as de santo mais experientes, podendo, assim, guiá-lo pelo caminho da insegurança à confiança ‘cega’ à entidade espiritual. Durante minha pesquisa de campo, acompanhei parte do desenvolvimento de Edson, que recebeu o seu chamado tardiamente. Ele já frequentava, há muito, terreiros espíritas em na cidade em que residia. Mas foi apenas quando conheceu o CMJ, a partir do contato com Cleiton, que Edson sentiu os primeiros sinais de suas correntes. Sobre este caso, Cleiton diz que muitas vezes a pessoa tem o dom da mediunidade, mas a sua corrente está em um determinado centro e apenas estabelece contato com ele quando este passa a frequentar aquele lugar. Após alguns meses de deslocamento para Cachoeiro de Itapemirim, Edson foi ‘pego’ em sua própria casa por seu preto velho. Ele estava com fortes dores de cabeça no trabalho e assim permaneceu durante horas. Quando resolveu se retirar em seu quarto de santo, onde mantém algumas imagens em um orador privado, seu Vovô o incorporou pela primeira vez.

Em todas as sessões de incorporação, Edson se apoia no amigo e mentor Cleiton (a quem chama de ‘pai de santo’). Eles chegam juntos ao centro, geralmente após o início das sessões, e vão juntos ao cruzeiro para curvarem-se às suas correntes. Significativamente, Pai João Congo também guia o pai Jacó, preto velho de Edson<sup>110</sup>, pela doutrina do centro a que toda entidade deve se adequar.

Segundo Graça, no início do processo de desenvolvimento, embora o guia possa estar junto ao médium, de fato, o médium ainda não tem a ‘cabeça aberta’, isto é, ainda não tem a firmeza necessária para receber um guia por completo. A isto ela atribui a ‘visão’ do mé-

---

<sup>110</sup> Não confundir com o Vovô Jacó de Mãe Izolina.

dium. Nestas pessoas, segue a *média*, o guia é ainda “apenas reflexo” ou “apenas sombreado”. O reflexo é a aparência, de modo que o guia pode estar dominando os impulsos físicos do médium, mas não sua consciência. Graça afirma, no entanto, que mesmo após muitos anos de prática de possessão, um médium pode não ter firmado completamente com o guia porque tem a “cabeça fraca”. Este fato ressalta um ambiente de desconfiança em relação aos médiuns em uma gira e geralmente emerge, como tema relevante, em momentos de conflito na irmandade. Nesse sentido, é comum as acusações de que um médium não apenas se recorda do que acontece nas sessões – de um modo especial e mais crítico das revelações que um filho de santo faz para a entidade em segredo – como revela, posteriormente, para outras pessoas o que foi confiado aos seus guias.

É nesse sentido que situamos as práticas de reconhecimento da possessão entre os filhos e filhas de santo. Em uma conversa franca a respeito dos atuais trabalhos em determinados centros da cidade de Cachoeiro de Itapemirim, Dona Antônia e Lino, ambos membros da irmandade do Centro do Galo, expõem as medidas severas utilizadas por seu Manoel, o companheiro de Madrinha Lita e responsável, enquanto vivo, pela condução dos trabalhos umbandistas neste centro, para garantir a firmeza de um trabalho, pois bastaria um médium ‘vacilado’ ou ‘sombreado’ para enfraquecer toda a corrente espiritual. Assim, Seu Manoel – ou um dos seus guias – se utilizavam de ‘armadilhas’. Uma das armadilhas mais temidas era a panela com dendê fervente, do fundo da qual o espírito deveria apanhar uma agulha. Nas palavras de Dona Antônia,

A gente panha uma panela de azeite doce, azeite de dendê, né, bota lá no chão, bota o azeite doce dentro e bota fogo para testar o médium. A hora que ele está fervendo, você joga ou um alfinete ou uma agulha lá dentro e manda o médium apanhar aquela agulha lá dentro e te dar na mão. Se o médium apanhar aquela agulha lá, te der na mão sem queimara mão dele, sem fazer nada, você pode ter certeza que ele está com o espírito do pé à cabeça.

Outras armadilhas citadas por Dona Antônia e Lino: depositar um monte de pólvora na palma da mão dos guias, dispostos em fila e acender o primeiro. Quando a corrente estava firme, ao acender um monte de pólvora, os montinhos dos demais guias acendiam-se sem nenhum contato com o fogo do primeiro, como se o fogo também se espalhasse pela corrente de modo invisível. Além disso, os médiuns firmes não apresentavam sinais que queimadura. Existia também o habito de agulhar os guias da corrente. Aquele que pulasse

de dor estava fingindo, pois os guias não sentem as dores do corpo. Além disso, os espíritos eram convidados a passar descalços pelas brasas de uma fogueira.

Dona Antônia, que já não precisa de armadilha para saber se um médium está trabalhando com firmeza em (função de sua própria firmeza), observa que em todos os centros que visita existem muitos médiuns que apenas sombreiam. Este poder de perceber a firmeza ou sombreamento dos médiuns pode também ser exercida por meio da chamada ‘corrente *exempladora*’, cujo objetivo é ‘elevar’ os guias e anjos de guarda dos médiuns sombreados, fazendo com que estes caiam ‘mortos’ e dependam de um trabalho específico de reincorporação do anjo de guarda. Chama-se ‘corrente *exempladora*’ porque é uma corrente de espíritos específicos que descem à cabeça do médium e fazem esta ‘elevação’ de guias e anjos de guarda. Quando acompanhei o mestre folião João Inácio em uma visita ao Centro do Galo, este me apresentou a um ‘feiticeiro poderoso’, que ‘baixava uma corrente *exempladora*’ ao lançar uma moeda no chão. Assim que o níquel estalava no concreto, permaneciam de pé apenas os médiuns firmes. Em uma entrevista, Dona Antônia conta o curioso caso em que, ao lançar uma ‘corrente *exempladora*’, não apenas todos os médiuns que trabalhavam no centro caíram, bem como o próprio médium do guia que havia lançado tal corrente.

É, nós fazíamos isso. Quando os médiuns estavam... o meu padrinho, Manelzinho, marido dela [*Dona Lita*], quando via que os médiuns não estavam de guia, que estavam abusando, ele mandava baixar uma corrente *exempladora*. Um monte de espírito *exemplador* para bater. Aí abaixava aquela corrente de espírito naqueles médiuns que não queriam trabalhar, batia até a hora que ele via que aquele médium estava cansado mesmo, aí ele dava uma surra naqueles guias, aí os guias daqueles médiuns vinham e aqueles que ele botou se afastavam. Então uma vez ele fez isso que deu uma panca em nós para danar. Que a madrinha estava em trabalho de parto da Leni [*atual zeladora do Centro do Galo*]. E no dia certo que ela estava em parto da Leni foi o dia que o padrinho Manelzinho fez uma *busca* dentro do centro, que serviu para ele também, caiu os médiuns todos desacordados. Todo mundo desacordou. Ficou eu com uma outra menina, que mora na rua de lá, agora ela mora lá no Caiçara [*bairro de Cachoeiro*], trabalha lá no Tio Chico ainda, no centro do meu tio, lá em São Bento do Lameiro. Então eles ficaram tudo desacordados, um bocado no chão; essa que hoje trabalha lá em cima no centro do meu tio, ela revirou assim para cima assim, bateu deitada em cima da mesa, mortinha. Os olhos dela ficou paradinhos que os mosquitos andava assim no olho dela, nem mexia, os olhos dela, de tão ruim que ela ficou. Então o que é que eu fiz? Eu era nova, pequena. Aí eu falei assim, ‘Eu vou passar pela Beira-Rio, e chego na casa da Madrinha, e peço à madrinha para vir acudir essa gente, porque senão vai morrer todo mundo. Aí então eu saí escondida. Saí escondida deles, saí assim pela Beira Rio, fui lá, quando eu cheguei na porta assim, para chegar dentro da casa dela, o espírito dela, o Anjo Custódio, pegou ela em cima da cama, ela não tinha ganhado a menina ainda,

aí ele *panhou* ela em cima da cama e veio comigo até no centro. Aí eles fala, ‘Por que é que você fez isso?’, eu falei, ‘Eu fiz porque vocês iam morrer todo mundo e eu que ia passar imprensada, porque eu é que estava sozinha’. Aí quando o Anjo Custódio foi, levantou a mão assim para cima assim em cima deles assim, de todo mundo que estava caído morto lá, aí acordou todo mundo. Acordou todo mundo, o Anjo Custódio voltou com ela para trás e mandou eu tomar conta. Aí até ele falou assim, ‘Agora você tem que cantar esse bendito’. Aí deixou para eu cantar o tal do bendito e eu fui cantar e ele veio para casa dela com ela. Quando nós viemos pro centro, a comadre Leni já tinha nascido. Foi só o tempo de acordar eles lá. Parecia que ele estava adivinhando, né. Aí acordou todo mundo e fomos assim, continuando, sempre trabalhando de quinzena. Eles trabalhavam assim de dia de sexta, sábado, domingo, na operação. Aí tinha um dia que eles deixavam uma quinzena para trabalhar umbanda, nesse trabalho de caboclo e de baiano e boiadeiro. Aí nesse dia eles trabalhavam de boiadeiro, todo mundo trabalhava, de boiadeiro. Eu nunca gostei de boiadeiro não. Eu mesma não. Eu sempre trabalhei mais na comunhão do pensamento.

Para evitar especulações a respeito do quão firme se encontra uma entidade em uma experiência de possessão, alguns guias, frequentemente os mais antigos, têm o hábito de provocarem, eles mesmos, atos que em uma pessoa, ligada ao seu corpo, não passaria sem expressão da dor. Cito um caso que me chamou a atenção em função da performance no terreiro do CMJ. Uma preta velha que visitava a casa em dia de festa, entre bênçãos e pontos, benzia o corpo do próprio cavalo passando uma chama de vela, lentamente, sob os membros e as palmas das mãos, onde terminava o movimento com o desenho de uma cruz. Com isto, a vovó chamava atenção do público para a inequívoca transformação dos sentidos do corpo, componente inevitável da possessão.

A falta de firmeza da cabeça pode também ter consequências diferentes e malélicas para o próprio cavalo. Uma destas consequências mais temidas é a tomada da cabeça por entidades não desejadas, como exus e pombagiras não doutrinados ou males-influídos. Descrevo a seguir um exorcismo dramático de um desses espíritos que se apropriou indevidamente da cabeça de uma média no centro de pai Zé Pretinho numa tarde de domingo.

Ao descer as escadarias de acesso, primeiro à casa de seu Zé, em seguida ao centro, percebo que algo de extraordinário está acontecendo. Já era tarde quando eu cheguei em Monte Belo, o relógio estava um pouco à frente das 16:00h e o trabalho estava em seu clímax. A primeira movimentação que pude notar, ainda da rua, foi um aglomerado em um dos cruzeiros externos do centro, de onde ouvia-se um canto à capela e um grito estridente que eu não consegui distinguir dali se era de mulher ou criança. Logo que comecei a descer, à altura do andar da casa de Seu Zé, vi um grupo de crianças que, meio escondidas, buscavam algum ângulo que lhes proporcionasse uma visão mínima do que estava aconte-

cendo lá embaixo sem, todavia, serem vistas por algum adulto; mas não conseguiram seu objetivo, pois logo vi que a esposa de Zé Pretinho, Dona Tereza, lá de baixo, gritava para as crianças entrarem para a residência.

Tratava-se, enfim, de um ritual de expulsão de um mal-influído, obsessor ou espírito de uma corrente do povo de rua não doutrinado que se demorava na cabeça de uma adolescente. A primeira pessoa que eu encontrei, ao pé da escadaria, foi Dona Antônia. Apenas me cumprimentou e mostrou o estrago que aquele espírito havia feito. Apontou para minhas costas e, antes que eu pudesse virar para ver a casa de Exu aberta em seus portões maiores, de frente para o terreiro, disse Dona Antônia, “Veja que agonia, isso é falta de firmeza. Olhe, chegou aí dentro e quebrou tudo”. No interior da casa, em meio a inúmeras imagens de exus e pombagiras, a maior de todas elas, a de Exu Belzebu, estava esfaçalhada em inúmeros pedaços. Para tentar afastar o mal espírito, o boiadeiro de seu Zé abriu a casa de Exu, mesmo com a advertência de Dona Tereza de que “Não se mexe com povo de rua na quaresma”. Assim que as portas se abriram, o espírito correu para o recinto e se atirou sobre a imagem do santo, que ficava no ponto central da casa, suspenso por um tronco.

Minha atenção se dividia entre a narração de Dona Antônia e o ritual. Acontecia do lado de fora do centro, em um cruzeiro cerca de 10 metros à frente da porta principal. Mais ou menos dez pessoas estavam ali aglomeradas em torno da moça, trabalhando, sob os comandos do boiadeiro de Seu Zé, para expulsar o espírito que se recusava a sair da cabeça daquele cavalo. Dona Antônia, entretanto, indignada com a situação, em especial pela forma como os zeladores estavam conduzindo a expulsão do espírito, continuava a falar e comentou que aquele não havia sido o primeiro caso de incorporação indevida do dia.

O primeiro caso foi claro, assim como ela relatou: uma pomba-gira viera para cobrar trabalhos de uma média e tomou a frente em sua cabeça, passando pelo guia de luz dela; ela se manteve na média como castigo por esta não ter ainda atendido à sua vontade, ou seja, que este cavalo deveria abrir a sua cabeça de bom grado para a pomba-gira. Mas sobre o segundo ela apenas disse que se tratava de falta de firmeza da média. Segundo seu Zé Pretinho, os terreiros estão sempre sujeitos às correntes do mau, que chegam como correntes de vento. Um médium com a cabeça firme, ou seja, aquele que raramente falta às sessões, que trabalha sem ódio no coração e que, sobretudo, cumpre com as suas missões, está protegido dessas correntes.

Após dizer várias vezes que não retornaria naquele centro porque ali não se trabalha direito, Dona Antônia foi até a média possuída e pediu licença ao boiadeiro de Seu Zé para

conduzir o trabalho. Este consentiu e se afastou um pouco. Dona Antônia mandou segurar a cabeça da média para que o espírito não judiasse dela e puxou um ponto cantado. Ela encarou o espírito e concedeu a ele o privilégio da fala; disse que ele poderia dizer o motivo que o havia levado àquela ação. Ele não quis responder e ela exigiu então que ele retornasse para o lugar de onde viera. Aos poucos, os grunhidos, os gritos estridentes e ruidosos foram sendo controlados e Dona Antônia conseguiu, por fim, não ainda fazer o espírito subir, mas acalmá-lo. Assim foi possível leva-lo para o interior do centro e ali terminar o trabalho, o qual consistiu em ligar uma corrente com todos os guias presentes e com os médiuns que não estavam trabalhando naquele momento. Dona Antônia permaneceu na parte externa do centro, mas acompanhou atentamente o desfecho do trabalho. No interior da corrente, o boiadeiro de Seu Zé segurava nos braços da médium afligida pelo espírito; este tentava a todo custo sair do centro, mas algumas pessoas permaneceram em vigília na porta para impedi-lo. Momentos depois, o espírito foi conduzido para a própria corrente onde já era contido pelas mãos mais facilmente. Nessa altura, outros guias foram chegando e finalmente a corrente se desfez e uma gira foi formada. O espírito então se foi e a médium retornou, aos prantos, e foi levada para a camarinha do centro. Após ter deixado uma prova do seu vasto poder e com sentimento de dever cumprido, Dona Antônia se despediu. Logo a média saiu do quarto com outra roupa e se dirigiu para a porta principal. Ali o boiadeiro de Seu Zé ainda fez algumas recomendações para ela, que ela deveria cuidar mais das suas obrigações para então firmar a sua cabeça.

A firmeza de cabeça é uma qualidade muito cobrada dentro de uma irmandade, pois o estado de um médium, como vimos, pode afetar a corrente espiritual do centro por inteiro. Ao mesmo tempo, pode-se dizer que esta cobrança, que de fato é mais afluída nos discursos das lideranças há mais tempo reconhecidas, tende a ser também embasado em uma reflexão ética e, enfim, em uma tentativa de controle das atitudes morais da irmandade de santo. Digo isto porque a firmeza, se é definida pela qualidade da missão espiritual de um médium e pelo zelo das obrigações com as correntes, também é explicada por meio das ações morais do médium. Assim, ser um ‘médium vacilado’ significa que o médium não está em dia com as suas obrigações espirituais e sociais. Ainda que uma atitude não tenha a ver necessariamente com a outra, ou seja, o/a filho/a de santo pode estar em dia com os guias e não com a irmandade ou vice-versa, na maioria das vezes a força de uma corrente espiritual, como vimos no segundo capítulo, depende das relações internas de uma irmandade bem como da reciprocidade entre distintas irmandades.

Há ainda, creio, relacionado à preocupação com a firmeza, um controle simbólico sobre a própria manifestação dos guias nos corpos. Isto porque a possessão é um domínio sobre o qual a linguagem é muito precária. Trata-se de um tipo de conhecimento prático em que os médiuns experienciam mais do que racionalizam sobre. Assim seus limites são dificilmente definíveis. Quando o discurso sobre a possessão emerge, tal fato se deve, quase sempre, a um conflito a respeito do ritual ou da lembrança. Recentemente houve, no CMJ, uma discussão sobre este último tópico, o da entrega total ou parcial da cabeça ao guia, algo que é, no fundo, derivado da conflito entre as práticas de possessão da umbanda e do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento. Na linha esotérica, a prática predominante é a ‘concentração’, na qual o médium e o guia ‘comungam’ a consciência; pelos mesmos olhos, enxergam espírito e médium, embora este último tenha pouco ou nenhum controle sobre o seu corpo, o que lembra em muito o estágio não desenvolvido do médium da umbanda. Assim, chegou-se à conclusão de que os médiuns da irmandade deveriam passar pelo desenvolvimento completo da umbanda, mesmo que aqueles mais arraigados à tradição esotérica não ofereçam as suas cabeças às entidades mais próximas ao eixo umbandista (boiadeiros, ciganos, povo de rua etc.). A principal justificativa é a de que é antiético o médium ter consciência do que faz o espírito. Isto significa, a rigor, que há pouco do guia no médium, uma vez que é impossível, aos seres humanos, partilharem da mente dos seres espirituais. Uma das principais dificuldades de definição da experiência da possessão, portanto, tem a ver com a visão. Nas palavras de Loló,

a gente sente, quando a gente está com a entidade, trabalhando, a gente esquece que o mundo existe, a gente fica dominado por eles, você fica neutralizado. Se a gente pula, se a gente dança, se você não pula, se você não faz nada, aí você fica neutro. [*Mas você está vendo tudo...*] A gente vê, assim, mas na visão deles, não na minha visão. Depois a gente não lembra de nada. Por que você se apaga, você não vê. Se você sente alguma coisa... você tem a sua visão, mas a sua visão é deles, você fica dominado por eles, um domínio que até as vezes a gente fala assim, a respeito das fotos, das filmagens, é uma coisa estranha, porque quem vê assim a gente quietinho, para esses espíritos chegar, é uma coisa do fenômeno, né, quem vê a gente assim e vê eles chegar e fazer o que eles fazem, é uma coisa muito... é um mistério. É estranho. Igual minha esposa mesmo ela fala, eu tenho um guia que trabalha comigo, o homem parece que carrega um peso nas costas o tempo todo. Eu vi as fotos e falei assim, “Rapaz, que coisa estranha”. Eu procuro sempre andar firme e aquele guia chega em mim e parece que me solta alguma coisa nas costas e eu fico todo *cumbucado*, igual, andando igual um velho.

Isso me leva a crer que entre ver e lembrar há uma importante diferença; há um sombreamento entre o limite da presença do guia e da ausência do médium. Isto não significa que os médiuns tenham pouca clareza sobre o fato de que a entidade seja uma entidade radicalmente distinta. A questão que levanto aqui é: até que ponto o médium compartilha da experiência da possessão com o guia? Sabemos que, ao menos na umbanda, não se trata do domínio da consciência. Mas aparentemente há, sim, como expressei nas entrelinhas da fala de Loló, uma experiência temporal, tal como se o lugar em que permanece o médium durante a possessão, seja onde for, fica marcado na experiência vivida pelo médium. Neste caso, não se trataria, enfim, de um ‘apagão’, mas de uma experiência em outro domínio que não a consciência que se liga diretamente à visão.

Note-se que, apesar da necessidade da firmeza na mediunidade, isto é, a entrega profunda e completa da cabeça (corpo) ao guia cujo signo maior é a amnésia da experiência da possessão, os médiuns ‘sentem’ certas coisas por meio da mediação do guia, não do corpo em si. Não é comum o médium apresentar surpresa diante dos ‘recados’ que seu guia deixa para ele ou perante descrição de eventos incomuns que ocorrem durante a possessão. Os médiuns afirmam que os guias podem ‘jogar’ determinadas informações, mas que serão acessadas por meio de sensações diversas. Se no momento da possessão o médium pertence a uma realidade distinta, na qual sabemos que a visão não opera (perder a visão: perder a consciência) e que, portanto, uma distinta relação com o mundo se estabelece, é razoável pensar que tais informações que os guias enviam aos médiuns durante a experiência da possessão são apreendidas de modo distinto. Como se trata de uma organização cosmológica entre consciente (visão) e inconsciente (imaginário) a apreensão racionalizada da experiência, posterior, ou seja, quando o médium retoma a ‘visão’, só é possível por meio de muitas mediações. Quando os médiuns recebem o recado ou ouvem determinados relatos, as duas realidades entram em contato, de um modo próximo ao que se efetua quando racionalizamos fragmentos de eventos ou imagens dos sonhos.

Esta marca da experiência não é de fácil apreensão. Este lugar habitado pelo médium durante a experiência da possessão é um estapaçotempo específico e que não é o espaço-tempo humano. Imagino que haja um paralelo aqui com a possessão do Xangô do Recife que, para Segato (1995), não se trata, exatamente, do desaparecimento da consciência, mas “(...) parece mais exato dizer que a autoconsciência desaparece, o corpo tornando-se o veículo, sem mediações da própria experiência”.

Como diz Miriam Rabelo, muito além das duas alternativas hegemônicas do pensamento sobre a questão da agência da experiência da possessão – a entidade como expressão do inconsciente do médium, por um lado, e total submissão do médium ao guia, por outro – é preciso repensar os sentidos das agências de médium e espírito<sup>111</sup>. Para que o sentido mais importante da agência na possessão – a autoria absoluta do espírito no lugar da agência do médium – se torne auto-evidente, outras agências devem ser levadas em consideração. O médium leva um tempo para confiar completamente no guia, por mais que o guia tenha a seu dispor o poder de agir no fluxo de vida do primeiro como forma de retaliação por ele não colaborar com a sua missão. Segue-se, talvez, deste desequilíbrio de forças, as constantes negativas dos médiuns, seja no esforço para impedir a incorporação, seja no âmbito do discurso. Em que se pese tal desequilíbrio, isto significa que, em função deste contrato (que envolve as missões de ambos), o guia deve seguir determinadas exigências do médium e da doutrina do centro em que tal relação se estabelece – a decisão do médium de seguir um ou outro centro espírita é estabelecida, em grande medida, de acordo com a avaliação a respeito dos poderes de uma determinada irmandade e de uma zeladora no que se refere aos conflitos que invariavelmente emergem entre guias e médiuns no decurso deste contrato vitalício que é a mediunidade.

Sobre a duplicidade do olhar, a ambivalência do corpo que ao mesmo tempo vê e é visto, afirma Merleau-Ponty (2004:22): “O espelho aparece porque sou vidente-visível, porque há uma reflexividade do sensível, que traduz e duplica”. Como no perspectivismo ameríndio, também na possessão esotérico-umbandista corpo é o ponto de vista do espírito<sup>112</sup>. O espírito se particulariza no médium, e dessa forma age socialmente. Para Paul Stoller, a possessão opera uma fusão dos universos espiritual e social, entre o visto e o não visto, o supranatural e o natural: “Although the spirit world is generally unseen and separate from the social world, its power and influence surface during possession ceremonies” (Stoller, 1989: 14). Mas se por um lado a possessão confere ao espírito uma forma de agência neste mundo ‘material’, por outro, ela confere ao médium uma dupla perspectiva. Não falamos aqui apenas dos casos em que o médium comunga da cabeça com o guia, como na concentração esotérica, mas também na possessão dos médiuns desenvolvidos, uma

---

<sup>111</sup> Nas palavras da autora, “[a]penas ao considerarmos essas experiências, torna-se possível entender o estabelecimento da agência através da possessão, evitando-se as alternativas pobres de tratá-la quer como perda total e sem sentido do controle, quer como manipulação estratégica de um contexto normativo” (Rabelo, 2008: 97).

<sup>112</sup> Corpos aqui entendidos enquanto “(...) feixes de afecções e sítios de perspectivas mais que organismos materiais (...)” (Viveiros de Castro, 1996: 131).

vez que este tem participação (anterior e posterior, não durante) na agência dos guias. É significativo, assim, que ao médium apenas parcialmente tomado pelo guia, ‘sombreado’, diga-se que o guia não está presente, mas apenas o reflexo. Reflexo aqui significa tanto que apenas uma representação do guia está ali, não o guia de fato, mas também a ‘reflexividade’ da dupla identidade que tem o médium.

É esta duplicidade do olhar, condição para a existência de uma perspectiva, na medida em que a dupla consciência do olhar, o de ver e ser visto (por outros ou pela natureza circundante) o que posiciona o sujeito no espaçotempo; assim ele pode estabelecer relações com os demais componentes do contexto, ou ainda, com outros pontos de vista.

A performance pública da possessão é vista de duas formas e por elas avaliada pela irmandade em função da maior ou menor firmeza do médium. Uma delas é, como vimos, o desaparecimento dos traços corporais do médium, que se expressa posteriormente pela amnésia, mas, no evento, como deslocamento do estilo da expressão corporal de uma pessoa. Assim, pode-se dizer que quanto mais firme, mais invisível (ou não visto) é o médium. Segue-se disso que a contraparte da invisibilidade do médium é o aparecimento do espírito. O mesmo processo que transparece o médium e o afasta do convívio social, promove a opacidade do espírito e o faz reconhecível como membro da irmandade. Mas este reconhecimento passa por um olhar crítico, não basta apenas o médium imitar o guia; ou seja, o discernimento das performances entre firmes e sombreadas desenvolvem nos membros da irmandade um ‘olhar profundo’ de algo como uma percepção ativa, exprimindo, na performance deste ‘olhar’, a afirmação da intensidade daquele espírito – da vibração virtual de uma corrente – em um determinado corpo.<sup>113</sup>

O espírito torna-se visível não apenas fisicamente, mas socialmente, de modo que este processo não se diferencia daquele do reconhecimento e da consequente valorização de uma jornada como parceira na rede esotérico-umbandista, como discutido no capítulo anterior. Como foi dito, a transação da troca de bandeiras no altar do centro estabelece um vínculo duradouro entre casas de oração e este vínculo cria uma conexão por meio da qual fluem correntes espirituais. Cumpre notar aqui, que este “vínculo de almas” – para utilizar a expressão clássica de Mauss – é igualmente dependente da visibilidade social de uma

---

<sup>113</sup> O desenvolvimento desse parágrafo deve-se à leitura de Honeth & Margalit (2001). Sobre o reconhecimento (*recognizing* em contraposição a *cognizing*): “While ‘cognizing’ a person we mean an identification of him as an individual that can gradually be improved upon, by ‘recognizing’ we refer to the expressive act through which this cognition is conferred with the positive meaning of an affirmation. In contrast to *cognizing*, which is a non-public, cognitive act, *recognizing* is dependent on media that express the fact that the other person is supposed to possess social ‘validity’” (pp.115).

jornada no interior da rede. Este reconhecimento – enquanto performance da visibilidade social – do ponto de vista do espírito – tanto quanto dos parceiros em todas as transações envolvendo dádivas e contra-dádivas nas missões – significa que se está concedendo à outra pessoa uma autoridade moral.

Isto reforça a ideia de que o espírito detém um ponto de vista na medida do reconhecimento, nele, não da pessoa que nos momentos ordinários é dono daquele corpo, mas deste corpo como meio de objetificação de uma corrente espiritual. Tome-se a performance dos espíritos, que, com a composição de roupas e acessórios marcantes de cada linha, a entidade particulariza-se em função da relevância pública da transformação da agência. A performance, que particulariza o conceito abstrato de corrente e, portanto, cria sua tangibilidade, expressão de uma corporeidade<sup>114</sup>, é o signo da presença das entidades na gira. A utilização de fotografias de guias incorporados se alicerça nesta importância da expressão corporal como reconhecimento do espírito, não, neste caso, o das fotografias, para buscar aspectos invariantes das performances, mas para indicar, apenas, um diferente aspecto da multiplicidade de linguagens que fazem parte da experiência da possessão.

## 9. O espírito é um vento

*“Se você vivesse aqui no deserto, saberia que, durante o crepúsculo, o vento se torna poder. Um caçador digno desse nome sabe disso e age de acordo”.*  
(Castaneda, 2010[1972]:94)

“O espírito, ele é um vento. Ele chega e, quando você o percebe, ele já está passando. Por isso, é muito bom a gente estar preparado com firmeza para que um espírito ruim não tome conta da gente”. Tais palavras de pai Zé Pretinho foram ditas após o evento de expulsão de um espírito obsessivo de uma de suas médias em desenvolvimento descrito acima. A ideia que iremos reter aqui é a de que, se o espírito é vento, ele é perigoso. Esta qualidade engloba todos os espíritos, tanto os espíritos de luz – também denominados de ‘vento santo’ – quanto as correntes de males-influídos. No entanto, o vento santo geralmente não se faz preocupante, pois sua presença é uma conquista dos esforços das missões. Mantê-lo por perto, aliás, é uma forma de defesa contra os ventos indesejados. O problema desta qualidade dos espíritos é exatamente a imensa densidade de obsessores no mundo, passeando

---

<sup>114</sup> Tradução do conceito fenomenológico de *embodiment*, em alguns autores, como em Viveiros de Castro (2008), ‘encorporação’.

como vento. Nesse sentido, a ‘firmeza’ do médium é uma característica que envolve não apenas a integração com os seus guias, mas, como faces de uma mesma moeda, a destreza na ‘captura’ dos obsessores.

A missão dos membros das irmandades, principalmente dos mestres e zeladores, como demonstrado nos rituais de captura dos obsessores, seja nas puxadas ou na mesa esotérica, mostra-se assim bem próxima à caça ao vento de poder de Don Juan, a quem se deve o crédito de fato da epígrafe desta sessão. Em um ritual de cura esotérica dominical do CMJ, uma corrente de males-influídos, capturada pelo ritual, materializada nos corpos dos médiuns, ameaça: “Aonde chamar nós, nós estamos aí, porque nós andamos no vento, nós gostamos de rodear vocês. Nós andamos no vento, eles nos chamam, nós estamos ali”. É vital, portanto, ter o conhecimento e a experiência necessária para distinguir um ‘vento de poder’.

As correntes maléficas “trabalham na vida” de uma pessoa não em forma humanoide, mas em forma de corrente, fluindo com o vento. Na mesa e nas puxadas, estas correntes são incorporadas e recebem o benefício da fala, onde poderão se justificar, dizer que estão apenas a trabalho de outra entidade ou de um feiticeiro ou ainda dizer que irão voltar. Essas correntes, portanto, não são espíritos com identidade definida transportados pelo vento, mas o próprio vento. Não significa que todo o vento seja um vento santo ou vento de poder, mas apenas que, se uma corrente passa próxima a ou através de uma pessoa, esta sentirá esta passagem como um vento. A única ação terrestre que pode gerar um vento de corrente, como este, é o balanço da bandeira, que distribui a corrente do centro em um determinado espaçotempo.

Se o espírito não tem uma identidade pré-definida, mas a adquire apenas no momento da incorporação, isto é, em sua relação direta com o corpo do médium, é preciso questionar também sobre a identidade deste último. Se os espíritos, enquanto entidades, definem-se na relação com seus cavalos, não sendo mais do que forças impessoais antes disso, seria possível definir a identidade dos médiuns à parte sua relação íntima e permanente com os seus guias? Suponho que não há identidade pré-definida, mas uma atualização das entidades, enquanto virtualidade, nas performances rituais. A exemplo de Carmen Opirari (2008), utilizo então a ferramenta conceitual de Deleuze para pensar esta parceria entre médium e espíritos na formação de uma entidade global e específica.

Vista como “situação de fronteira” entre o particular e o global, a possessão pode ser pensada da seguinte forma: as correntes espirituais fluem por toda a rede e seu movimento

é mantido e impulsionado por todas as irmandades. O movimento da corrente está, pois, vinculado à tensão entre a abrangência da rede – não no sentido de ser mais amplo ou englobante, mas simplesmente no sentido de que *percorre*, sofrendo a influência, da totalidade dos terreiros da rede de jornalheiros – e a particularidade das incorporações desta rede nos centros. Isto confere à corrente a qualidade de articulação entre diferenças culturais das irmandades e suas tendências doutrinárias. Encontramo-nos, assim, diante de um paradoxo: por um lado, a incorporação da corrente a singulariza em espíritos e entidades atuais; por outro lado, se a corrente é influenciada pela totalidade das irmandades, isto significa que a incorporação da corrente é uma incorporação da rede. Este paradoxo se resolve quando abandonamos os conceitos rígidos de global e local, sociedade e indivíduo, corrente espiritual e incorporação. A experiência da possessão, pensado como um dueto no primeiro plano, o da parceria entre pessoa e espírito, mobiliza a totalidade da corrente, em todos os seus planos, bem como a rede de jornalheiros. Ao mesmo tempo, é uma experiência particular, vivida pelo médium, pois é *nele* que tal transformação ocorre.

A preocupação com a relação entre o particular e o global é uma das discussões mais duradouras das ciências sociais e em particular da antropologia. Isto deve-se em grande parte ao domínio da tradição durkheimiana de pensamento que, ao buscar a independência disciplinar da sociologia ante a psicologia e a biologia, criou um grande divisor. Pode-se dizer que Durkheim cria uma sociedade a partir dos conceitos de natureza e de indivíduo das ciências modernas ocidentais, de modo que, esta sociedade que para a maior parte da sociologia acadêmica reflete a realidade, é uma construção contextual a partir de uma concepção específica da divisão entre cultura/sociedade e natureza/indivíduo. No entanto, menos conhecido do que seu contemporâneo e conterrâneo intitulado “pai da sociologia”, Gabriel Tarde detinha uma ferramenta importante para deslocar esta fronteira, a qual buscou em Leibniz. Trata-se da mônada que Tarde, todavia, ampliou ao romper sua clausura da noção preestabelecida como uma totalidade harmônica na suposição do Deus onipotente cristão<sup>115</sup>. Como mônadas, ‘sociedade’ e ‘indivíduo’ não são vistos mais como partes de um todo (ou seja, os indivíduos compondo um todo complexo e orgânico que é a sociedade) nem a sociedade é vista como *sui generis* e exterior aos indivíduos. Sociedade e indivíduo são ambos conceitos complexos e relacionais, “(...) integrações de diferenças infinite-

---

<sup>115</sup> Segundo Vargas, a sociologia infinitesimal que Tarde propõe é uma “(...) teoria social que retenha de Leibniz o princípio da continuidade (que fundamenta o cálculo infinitesimal) e o dos indiscerníveis (ou da diferença imanente), ao mesmo tempo em que abra mão dos princípios da clausura e da harmonia preestabelecida (em suma, da hipótese de Deus) em que Leibniz havia encerrado as mônadas” (Vargas, 2007:14).

simais” (Vargas, 2007:32) e o termo social, um “princípio de conexão” (idem: 33). Nas palavras de Tarde, a sociedade é “(...) a possessão recíproca, sob formas extremamente variadas, de todos por cada um” (Tarde, 2007: 112).

Se aqui pensamos a corrente espiritual que percorre a rede algo como o social que será literalmente ‘possuído’ pelos indivíduos, é preciso levar em conta outra afirmativa de Tarde, a de que “existir é diferir” e de que a ‘identidade’ é apenas um aspecto muito raro da diferença. Tal é, de fato, o caso das possessões. E, tal como em Deleuze (op. cit.), o evento (atualização do virtual) é sempre um ‘aborto’ de possíveis, que são imanentes ao real. Assim, se, digamos, a experiência da possessão realiza uma entre tantas possibilidades, ela cria, por outro lado a possibilidade de mudança e, portanto, de movimento social. A corrente, nesse sentido, seria este conjunto de possíveis não realizáveis ao todo<sup>116</sup>.

Partindo desta concepção de coletividade para pensarmos a relação entre corrente espiritual e médiuns que se atualiza na experiência da possessão, algumas imagens nos vêm à mente, tal como o *kalunga*, base filosófica para a prática do palo cubano. Ochoa (2007, 2010) apresenta os ensinamentos de Isidra, sua principal interlocutora, mestre do *palo*, acerca de *kalunga*, o mar profundo onde residem os mortos.

Such was the appearance of the dead in Isidra. The dead [*kalunga*] appeared in her very sheplessness and inhabited her body as the restlessness that woke her and drove her to get up, just as her dead (mis muertos) subsisted in encounters with old saying and parables (Ochoa, 2007: 476).

Kalunga, “mar dos mortos”, é uma ‘região’ saturada da substância dos mortos que não são pensados enquanto individualidade, mas como uma massa indistinguível (Ochoa, 2010: 34). Em função desta qualidade dos mortos, assumindo uma forma de fluido (as águas do mar), todos os corpos são partilhados por *kalunga*.

Over and again in the body and across the lips of a Palo healer in Havana, Kalunga, the dead one, the ambient, saturating mass of the dead, emerges as goose bumps and the chills, which in themselves are turns, versions, within a plane of immanence that is unlimited in its becoming, and intense in its potential to turn out bodies and senses. (Idem: 484).

A noção de *kalunga*, como introduzida por Isidra, é aparentada à dos conceitos amazônicos traduzidos como ‘espíritos’. Segundo Viveiros de Castro (2006), tais conceitos

---

<sup>116</sup> É importante ter em mente aqui a análise de Goldman (2007) a respeito da multiplicidade dos orixás e a particularização dessa multiplicidade na experiência da possessão.

“(...) não designam entidades taxonômicas, e sim nomes de relações, experiências, movimentos e eventos (...)” (p. 326), a partir dos quais o autor imagina

um único domínio cósmico de transdutividade (...) um campo anímico basal dentro do qual os vivos, os mortos, os brancos, os animais e demais ‘seres da floresta’, os personagens míticos antropomorfos e terionímicos e/ou vice-versa, as imagens xamânicas *xapiripë* e assim por diante seriam apenas diferentes vibrações ou modulações intensivas e contínuas (Op. cit.: 326-327).

Espíritos, antes de entidades distintas *a priori*, são vibrações e modulações deste campo anímico universal. Estas imagens evocam também a dinâmica da corrente espiritual, que emerge como vento, mas, para manter a semelhança com o *palo*, também chegam e se vão com as ondas do mar – vejamos o mimetismo com as ondas do mar da dança e na música dos calunga, por exemplo. Como vento ou ondas do mar, a corrente espiritual não é um condutor de entidades e identidades pré-definidas definidas; elas assumem uma forma humana na possessão; modulam-se, deambulam ou vibram em uma determinada frequência, aquela da possessão, quando a corrente se atualiza em uma forma humana.

Para retomar Don Juan e o ritual de cura da mesa esotérica, pode-se dizer que a captura do vento de poder que são as correntes espirituais – de modo mais evidente as correntes de males-influídos – opera esta translação do invisível para o visível. Os médiuns concentrados são as principais armas. Seus corpos magnetizam as correntes e dão a elas uma forma inteligível, uma fala e um ponto de vista. Se vento, quando soltas pelo mundo, estas correntes se transformam em uma “classe de espíritos inimigos, espíritos imundos, espíritos ladrões de consciência, ladrões de mente, ladrões de pensamento...”<sup>117</sup>.

Antes de uma marca da identidade individual, a cabeça do médium é um território onde, no melhor dos casos, anjo de guarda e guias participam de um “equilíbrio dinâmico” – para utilizar a nomenclatura de Bateson (1973). Para este autor, as interações sociais contínuas tendem a desenvolver-se em quadros de *schismogênese*, isto é, em uma diferenciação cumulativa. Estas interações podem ocorrer de modo ‘simétrico’ – quando os atores considerados agem de similarmente, como em casos de competição e rivalidade – ou ‘complementar’ – quando os atores em interação promovem ações essencialmente distintas, mas mutuamente apropriadas. Neste sistema, podemos facilmente identificar a relação entre cavalos e guias como mais próxima da complementaridade e dos guias entre si, bem como dos médiuns entre si, como mais próxima da similaridade. Isto explica, por exemplo, a

---

<sup>117</sup> Excerto de uma captura executada por Seu Manoel.

maior estabilidade das relações entre guias e médiuns do que as demais interações. Como vimos, as interações das entidades de diferentes correntes entre si e dos médiuns entre si, são pauta constante das preocupações dos zeladores das casas de oração. Já a interação entre médiuns e guias, isto depende quase que exclusivamente das atitudes particulares de cada uma das partes envolvidas – o ‘fazer a sua parte’. A cabeça do médium é uma arena em que ocorrem as mais distintas interações possíveis da irmandade.

Nas sessões espíritas – em especial nas umbandistas – a partir do momento em que se iniciam as incorporações, os médiuns só retornam a si após a passagem de todas as correntes espirituais por sua cabeça. Quando, no início de cada sessão, os zeladores e a irmandade invocam as entidades por meio de hinos e de pontos, estas são dispostas em uma ‘fila’ em ordem determinada pela doutrina da casa de oração. Geralmente, quando se trata de uma passagem de guias de correntes ‘familiares’, esta passagem é tranquila e os guias preocupam-se em não deixar os companheiros a esperar demasiado – como na fala de um preto velho no CMJ, dirigindo-se ao Vovô Jacó: “Compadre, o senhor me dá licença que eu já vou subir para dar passagem para o Velho Pedro, que já está encostado”.

No entanto, quando a passagem acontece entre guias de correntes distintas, a tendência é a disputa envolvendo o domínio do cavalo. Como afirma Zé Luiz (Loló) os guias disputam para ver que chega primeiro em seu cavalo. A crise de possessão, segundo ele, é a expressão corporal desta briga na ‘cabeça’ do médium – onde os guias podem se encontrar. Ainda que a ordem seja estabelecida pela doutrina da casa de oração, os guias podem se resolver entre si e concederem uma troca, ou então podem brigar pela prioridade da descida. O evento descrito abaixo toca neste assunto a partir do ponto de vista de um médium do CMJ.

Cachoeiro de Itapemirim – Monte Alegre, 15 de julho de 2011. Sexta-Feira. Quando atravessamos a ponte que dá acesso ao distrito, tal como já havia anunciado um sem número de vezes antes de chegarmos, Clérison apertou meu braço e anunciou que estávamos chegando a um lugar que pertence aos espíritos dos ancestrais. Os sinais eram claros para ele: a mata virgem, animais silvestres, estrada de chão batido, casas distantes, escuridão, elementos que contrastam mais imediatamente à cidade, ao Zumbi. “Esse lugar é do tempo do cativo”, dizia. O fato de Monte Alegre ser um quilombo é um dado importante para as forças que vagueiam na umbanda.

O centro que Clérison, Saulo, Totonho e Cleiton nos levaram para esta visita era conduzido, simultaneamente, sob as doutrinas umbandista e esotérica. Não havia tambores,

todos os pontos eram acompanhados apenas por palmas. De modo distinto da maioria das demais casas de oração da rede esotérico-umbandista, a puxada foi realizada em todos os presentes, sem exceção. Assim que os caboclos chegaram, os secretários do centro pediram para que tirássemos os calçados, óculos, chapéus, e deram uma vela acesa para cada um dos presentes. Perfilados, todos recebemos o passe. Da radiação dos caboclos era preciso seguir para receber a bênção do Vovô e dali levar a vela para o cruzeiro, no quintal do centro. Em nossa caminhada até o cruzeiro, Totonho disse não gostar desse tipo de coisa, isto é, de encontrar o cruzeiro tão distante do centro.

Durante a puxada das mulheres – separada da dos homens – o Vovô do centro chamou Saulo e Cleiton para deixarem seus guias trabalharem. Posteriormente, Saulo reclamou da atitude do vovô. Segundo ele, “Se o guia quiser chegar, ele chega. Não pode forçar”. Significativamente, o guia de Saulo demorou bem mais do que o de Cleiton para descer. Os dois foram juntos para a mesa e puxou-se um ponto de invocação. Daí em diante eles esperaram até que seus guias recebessem o chamado e chegassem.

Depois que os caboclos se foram e os vovôs começaram a chegar, D. Antônia, que pertence a um lato nível hierárquico deste centro, convidou os presentes para ‘ver a fogueira ser acesa’. Na verdade, se tratava da invocação do povo de rua. Em uma panela de ferro, papéis com nomes foram colocados, bem em frente à casa de Exu. Com a ajuda de um combustível, a chama foi ateadada pela Pombagira que chegara em Dona Antônia. Clerisson me puxou e disse, “Quando você ouve falar em feitiçaria, é disso que se trata”.

Saindo da gira de Exu, Saulo, revelando também a admiração pela gira de rua, disse, todavia, que não gosta de trabalhar com a corrente de povo de rua, pois o seu Exu Cartola, não se dá com o seu boiadeiro. Assim, quando eles se topam, quando se encontram na cabeça de Saulo, a cabeça do médium se torna a arena da briga entre os guias. Ele me contou que certa vez sonhou com uma briga entre as duas entidades: de um lado estava o boiadeiro, do outro o exu, no meio ele, Saulo. Os guias lutavam com pólvora, que jogavam um contra o outro. Certamente, quem mais sofre com a disputa é o médium. Motivado pela diferença doutrinária deste centro em relação aos que visita com maior frequência – além do CMJ, o de Seu Zé Pretinho – Saulo evoca o conflito dos guias em sua cabeça, pois a ordem da fila dos guias, determinada pela doutrina, é uma negociação com as próprias correntes espirituais e, além disso, uma tentativa de afastar guias que não podem se encontrar, como no caso do boiadeiro e do exu de Saulo.

Por fim, é preciso pontuar ainda uma classificação importante para a pessoa esotérico-umbandista, aquela que dispõe sobre a diferença entre pensamento e memória. O pensamento é livre, solto, pode viajar por muitos lugares. É o aspecto da pessoa que se desloca, que faz parte de escolha, mas que pode se distanciar simplesmente por descuido. É provável que esteja ligada a esta concepção de pensamento, a qualidade, descrita no capítulo anterior, do deslocamento do espaço-tempo da pessoa umbandista; no entanto, é na memória que a rede construída nestes deslocamentos se objetifica como uma característica da personalidade. Nas palavras de Mãe Izolina, “O pensamento passa em lugar bom, passa em lugar ruim, busca coisa boa, busca o que deve, busca o que não deve. Por isso, não se deve pedir conforto para o pensamento, mas sim para a memória”. Além disso, é por esta falta de controle do pensamento que, nas ocasiões em que um espírito não foi despachado corretamente, uma corrente de males-influídos pode permanecer no pensamento de alguém (e assim se diz que a pessoa está sob o sentido de um mal-influído):

“Não podemos pedir para confortar um obsessivo, se caso ele estiver passando e o nosso pensamento ali naquela hora e essa palavra vai para os astros e diz amém, o conforto vai para ele. E ele vai fazer o que? Ele vai trabalhar o contrário de nós, porque ele não sabe fazer outra coisa”

Como já foi dito, fechar-se para um guia pode fazer com que os caminhos do médium sejam igualmente fechados. Guia e médium são classificações, não são entidades essencialmente distintas, tal como na cosmologia amazônica, na qual os espíritos são “dispositivos de imaginação” que determinam um “campo anímico basal” em que as diferentes entidades, como vivos, mortos, animais, etc “(...) seriam apenas diferentes vibrações ou modulações intensivas e contínuas” (Viveiros de Castro, 2006: 327). Lembremos da “aparência real” dos guias e a relação disso com a “transcorporalidade constitutiva” (idem) dos espíritos, antes de serem uma negação do corpo, que aponta para uma síntese disjuntiva entre corpo e espírito, médium e guia. A forma visível humanoide do espírito é uma atualização de sua imagem virtual, uma modalidade de existência *diferenciante* em que, nas tramas simbólicas do evento, o qual reúne dois termos de contextos distintos, médium e espírito, de modo simultâneo sem que, neste momento, vejamos um conceito de espírito, mas um espírito em particular. Talvez seja este o real motivo pelo qual uma mesma entidade assu-

ma variações sociais na possessão, como a vovó Catarina *de* Graça e a *de* Dona Maria, mãe de Izolina, pois na possessão, uma identidade contamina a outra<sup>118</sup>.

Ainda sobre a “real imagem” da entidade. Com o tempo de espiritismo, é possível enxergar um espírito. Em primeiro lugar, é preciso ter um relacionamento conciso com a entidade, pois é ela que resolve aparecer, e unicamente para seu cavalo, mesmo que haja outras pessoas por perto. Às vezes, não é preciso dizer nada, ele simplesmente percebe a sua vontade em trocas de olhares. Isto pode acontecer também quando um crente está fraquejando em sua fé, de modo a recobrar a crença total nos espíritos ou em um médium particular que se imagina estar fingindo.

Segundo Cleiton, os espíritos que passaram por uma vida terrena, mantêm a imagem que seus corpos apresentavam na ocasião do seu falecimento. Esses corpos são transportados para os corpos dos cavalos, de modo que estes sofrem uma mutação. À assembleia é possível apenas ver até um determinado ponto, aquele em que o corpo do médium se transforma, mas ainda aparenta suas características plásticas. O que ocorre é uma sobreposição de corpos, o do santo e o do aparelho. Não é apenas um espírito que assume um corpo, mas um corpo espiritual em fusão com um corpo material de modo a transformar a materialidade do corpo do médium. É por este motivo que, nos momentos de transição, ou seja, entre a saída de um guia a chegada de outro, o médium pode sentir as qualidades do ‘corpo’ do espírito – peso, leveza, juventude, força – que está para tomar a sua cabeça.

Essa síntese corpórea fica mais clara quando contraposta à concentração esotérica, ainda que, aqui também, o transe seja concebido como uma parceria entre médium e guia. Segundo Dona Antônia, na concentração esotérica,

Só mesmo os guias que trabalham, na ideia da gente. Eles não entram na carne da gente não. A gente firma ali em cima da mesa, todo mundo em pé, com as duas mãos assim em cima da mesa, e firma naquele doente. Aí você firma naquele doente, o guia passa para você o que o doente tem e ensina o remédio na sua cabeça. Se ele vai ter cura, ele ensina o remédio na sua cabeça, aí você vai dar o remédio para aquele doente e ele cura. Agora, se esse guia passar para você que o doente não tem cura, e parece para você na sua frente assim um caixão, você não precisa nem tratar mais. É essa que é a minha religião que eu sou acostumada. É a comunhão do espírito com o médium. É a comunhão do espírito com o médium sem precisar abranger a minha carne. [*Sem precisar tomar o anjo de guarda?*] Sem tomar o anjo de guarda. Não toma. Ele fica do meu lado, emparelhado comigo. Ele ti-

---

<sup>118</sup> “A estima maior ou menor que um orixá recebe é diretamente proporcional ao prestígio do seu filho na comunidade, evidenciando aqui uma contaminação de uma identidade pela outra” (Segato, 1995: 101).

ra o meu tino, para não escutar nada. Então ele vai, tira o meu tino e faz tudo o que precisa fazer e deixa tudo guardado na minha mente, o que precisa.

Em suma, vemos que a pessoa esotérico-umbandista, seja ela desenvolvida na possessão umbandista ou na concentração esotérica, ou ainda que não seja desenvolvida, que faça parte da irmandade, o que pressupõe uma relação íntima com os santos e com os espíritos, é um compósito de relações dos agenciamentos entre o mundo visível e o mundo invisível.

## **10. A música e a criação do espaço sonoro nos terreiros**

*Knowledge is not technology. Knowledge is power in the cosmic sense; it's rhythm, you know. Once you start to have rhythm, you start to have knowledge.*  
(Fela Kuti, *This Bich of a life*, 2009)

*[A] harmonia – equilíbrio! – não é a imobilidade de fatores inertes, porém a ponderação de forças numa tensão máxima.*  
(Schoenberg, *Harmonia* 1999:74)

Ao chegar de uma jornada numa tarde ensolarada dum domingo de fim junho, a irmandade de Menino Jesus entrega seu compromisso no altar com louvores de caboclos flecheiros. Os louvores versam principalmente sobre o sucesso da jornada, celebrando o cumprimento de mais uma missão e a satisfação dos espíritos com a produção de novos ss na corrente do centro; além disso louvam pela limpeza dos males-influídos que podem ter chegado ao centro junto com a jornada. Assim que o último dos caboclos sobe, os ogãs tocam um dos pontos do Vovô Jacó, que não tem a adesão da irmandade. Mesmo assim este chega; junto dele, a corrente dos prestos velhos do CMJ. Saúda, então, os demais vovôs e vovós e a irmandade: “Saravô companheiro, saravô força divina, salve as correntes santas, salve o padroeiro Menino Jesus, eu peço ao meu pai força, conforto, conselho e doutrina para os filhos dessa casa, o poder e a graça do Divino Espírito Santo”. Após a saudação, vovô Jacó dirige-se novamente para a irmandade e a repreende por não “segurar as palavras do ogã”, que havia entoado o seu ponto, e dos caboclos, cujos louvores não foram satisfatoriamente repetidos. Diz vovô Jacó: “Eu acho muito errado o companheiro dar a palavra na corrente e ninguém segurar. Não é errado?”

Um ‘ponto’, seja ele cantado ou riscado, atravessa a espessura do mundo espiritual. Um dos seus principais usos é o ‘chamado’ ou a ‘invocação’. No contexto da rede esotéri-

co-umbandista, é mais comum o chamado por meio do ponto cantado. No momento em que os médiuns se posicionam na gira para receber as correntes espirituais, um deles puxa o ponto da primeira, que, dependendo da casa, pode ser uma corrente de caboclos – como no CMJ – de pretos velhos – como em Dona Maria – de Calungas – como no Galo. Ao descer da primeira corrente, é o ogã que fica encarregado de puxar os pontos para as descidas das demais correntes.

Mais uma vez, cada centro tem a sua própria ordem sequencial de correntes de guias. Não raro, quando uma delas permanece mais do que o normal na gira, o ogã silencia os tambores e anuncia que é hora de subirem para “dar passagem aos companheiros”. Ele então canta um ponto de subida e um de invocação da próxima corrente. A troca de correntes acontece sem que os médiuns ‘acordem’. Dessa forma, o contato, nesta passagem, não se dá entre médium e guia, mas entre guias de correntes diferentes. Aliás, como vimos na sessão anterior, o contato entre determinadas correntes pode acarretar encontros conflituosos em que verdadeiras lutas ocorrem na cabeça do médium, o que pode ser testemunhado pelo público por meio da intensidade e duração das crises. O ponto, enfim, é algo como uma sinalização da casa, enquanto produtora da doutrina – lembremos que tanto o médium quanto o espírito se ‘desenvolvem’ e que este desenvolvimento se dá de acordo com a doutrina da casa de oração – para que as interações entre os guias possam ser o quanto mais harmônicas possível.

Mas o ponto, tanto quanto ‘chamado’ e delimitação de corrente na gira, tem outra função igualmente importante: é por meio dele que se realiza a integração das correntes com a irmandade da casa de oração. Mais precisamente, é no momento da repetição, do coro, que se realiza a interação, quando se reconhece socialmente uma entidade. É disso que se trata a decepção do Vovô Jacó no evento descrito acima. “Segurar a palavra na corrente” significa precisamente a repetição em coro da assembleia daquilo que o espírito entoa na gira, ou seja, das palavras que ele ‘joga’ na corrente. Isto é tão importante durante o louvor de um caboclo, cujos versos improvisados devem ser repetidos uma vez, quanto nos pontos, que são entoados apenas uma vez pelos guias – sejam eles conhecidos ou inéditos – e devem ser repetidos inúmeras vezes pela irmandade. O coro amplifica a missão do espírito. Mas, dessa forma, a missão é também multiplicada, distribuída, traduzida por cada um que a entoa. A polifonia do coro, a instabilidade do jogo harmônico, cada voz buscando, a cada frase repetida, o melhor caminho melódico para integrar a construção conjunta da harmonização do verso é uma manifestação destes agenciamentos. O coro não deve ser visto co-

mo a “resultante sonora” da distribuição das missões; antes, como uma instância da distribuição.

Ora, esta capacidade do coro de estabelecer relações sociais é muito próxima – e talvez análoga – àquela entre as jornadas e um centro festeiro. Como foi dito anteriormente, uma missão jornalreira apenas se completa, isto é, realiza a conexão na rede com a casa festeira, no momento em que as palavras do louvor de um delegado – ou, mais frequentemente, do um caboclo de um delegado – são repetidas pela casa e, reciprocamente, os louvores desta pela jornada. Significativamente, em uma festa, membros de outras irmandades participam ativamente do coro de um ritual de chegada, de modo que os laços estabelecidos por aquela relação diádica entre jornada e casa festeira, se estende e é reforçada por outros membros das suas redes.

Em síntese, é possível dizer que, para cumprir suas missões, os espíritos dependem da adesão da irmandade e que esta adesão se estabelece por meio do coro. Se as missões dos espíritos são distribuídas pela irmandade, isto ocorre quando a assembleia entoia as palavras que expressam o trabalho dos espíritos – e de certo modo passam a ser, também, missões da irmandade como um todo. Certamente esta não é a única ação cuja parceria aqui franqueada promulga; as missões demandam outros esforços da irmandade. O engajamento pelo coro cria, no entanto, um ambiente específico para as interações que relacionam membros da irmandade, clientela e visitantes esporádicos da comunidade, médiuns e espíritos, contexto em que as missões particulares são anunciadas e, idealmente, são distribuídas, disseminadas, ao menos, por parte dos atores reunidos naquele ambiente.

Entre as performances dos guias e a composição/execução dos pontos e dos louvores, há um jogo entre improviso e padronização da tradição. Se entre alguns membros da irmandade, quando buscam afirmarem-se por meio de um destaque pessoal – como no caso de Cleiton, que busca sua posição de zelador e pai de santo, contrapondo-se no domínio doméstico e alinhando-se no domínio mais abrangente da rede, ao sabor das circunstâncias, a sua Mãe – ou entre entidades pouco inclinadas ao confinamento, como os boiadeiros e o povo de rua, exista uma inclinação maior à diferenciação, já por parte da direção da casa, há uma exasperada tendência à circunscrição da tradição, ou seja, das estruturas de produção dos rituais, das doutrinas. Sem dúvidas, nos rituais, tanto os mais próximos do polo

umbandista quanto do esotérico, a questão da dialética do improviso<sup>119</sup>, isto é, do jogo entre tradição e inovação que ocorre em determinados eventos, é muito bem definida nas divisões das correntes espirituais e tendências da irmandade.

Do lado da doutrina está a direção da casa de oração. É importante destacar que, embora a doutrina esotérica seja mais afetada do que a umbandista pela retórica da pureza, pois que uma de suas principais preocupações é a expulsão das forças umbandistas que circundam seus rituais, esta última também segue rígidos padrões de comportamento. As regras principais, na umbanda, ligam-se à sequência das giras – uma mistura de correntes é quase sempre entendida como produção de forças maléficas – ao comportamento das entidades – às vestimentas, à bebida consumida, ao palavreado e, sobretudo, ao tipo de trabalho que se realiza publicamente – nos centro umbandistas, determinadas entidades de esquerda podem realizar certos tipos de trabalhos vistos por entidades mais “puras” como amorais; no entanto, estes trabalhos devem ser realizados em sessões particulares, jamais em sessões públicas.

Além disso, as entidades espirituais são, por assim dizer, indisciplinadas *a priori*. Como vimos acima, assim como os novos médiuns, os espíritos também passam pelo ‘desenvolvimento’; apontamos também que o desenvolvimento é, na verdade, o amadurecimento da relação entre médium e sua ‘coroa’, isto é, suas correntes de guias. É verdade que, com o tempo, cada entidade – em parte em decorrência da natureza arquetípica das correntes distintas – tornam-se mais voltadas para a doutrina ou para a dimensão inovadora da espiritualidade.

Retomando aqui as definições de José Jorge de Carvalho apresentadas no capítulo introdutório, as entidades – pensadas de agora em diante como relação e intensidade, não mais como identidade – ao desenvolverem-se, situam-se mais próximas ao polo da ‘espiritualidade’ ou da ‘religiosidade’. Entre os primeiros destacamos aqueles que fazem parte da experiência caótica da vida espiritual (Carvalho, 1994b). O modo primário de estabelecer esta classificação é por meio dos arquétipos de cada corrente – com mais ou menos precisão, variando em cada casa de oração e em cada doutrina, pensamos em um contínuo, partindo dos mais doutrinados aos menos doutrinados: caboclos, pretos velhos, boiadeiros, baianos, ciganos e povo de rua. No entanto, deve-se destacar que no interior de cada cor-

---

<sup>119</sup> A respeito deste ponto, ver discussão sobre improviso nas toadas das folias de reis em minha dissertação de mestrado (Goltara, 2010); Sobre a dinâmica da composição espontânea, a partir de determinadas estruturas no repente nordestino, ver Sautchuck (2009?).

rente existem certas inclinações das entidades em decorrência das suas especificidades ou funções na casa. Por exemplo, no CMJ, é possível dizer que o Vovô Jacó, preto velho curador, está mais próximo da doutrina do que do vovô Francisco, que ‘fiscaliza’ a corrente do povo de rua. Em relação ao povo de rua, por outro lado, há, como já destacado, aqueles mais ou menos doutrinados. Ainda no CMJ, esta corrente é mais doutrinada do que em outros lugares, como pode-se verificar pela presença do fiscal Vovô Francisco e pela imobilidade dos espíritos (pressupostos para a incorporação desta corrente nessa casa de oração).

No entanto, como se poderia pensar a princípio, a relação das entidades com o improviso ou com os padrões estáticos não é simples, pois estas categorias não existem em separado; estão essencialmente imbricadas. O improviso não pode ser pensado sem a existência dos padrões e estes devem ser testados e expandidos continuamente para se manterem como pontos de referência fortes. Disso se segue que é na performance dos caboclos que encontramos a principal forma de improvisação em versos da rede: os louvores. Os louvores são peças musicais compostas ‘espontaneamente’ por diretores de casas de oração ou, mais frequentemente, por caboclos. No entanto, mesmo nos casos em que médiuns não incorporados iniciam uma toada, eles dizem que recebem aquelas palavras do invisível por meio de ‘radiação’. Voltaremos à questão do improviso mais à frente. O que cumpre pontuar aqui é apenas que não existe uma relação direta entre o arquétipo das correntes espirituais e a improvisação.

Um sentido claro do “espaço sonoro” é a dança, que une o espaço do centro à temporalidade da pulsação. A pulsação é explicitada pelos ogãs, mas é preciso perceber que os atabaques, que, assim como as demais entidades do centro – pessoas e objetos hieráticos – têm uma contraparte invisível (ou uma *continuidade no mundo invisível*), de modo que a expressão sonora dos toques é uma mediação. Assim, o som do tambor se desloca pelos domínios humano e espiritual nos dois sentidos, seja porque os tambores ‘falam’ o idioma dos espíritos, seja porque estes, estando *no invisível* podem ouvir as batidas produzidas no mundo material. Segundo Zé Luiz, onde quer que um atabaque seja tocado, os espíritos estarão ouvindo e o interpretando como um chamado.

O atabaque, o tambor, é a corrente positiva dentro do terreiro. Os guias, eles trabalham no som do atabaque, no som do tambor. Eles veem. Você vem, que os índios se comunicavam de uma tribo para outra através dos tambores, que sabia que lá eles tinham uma comemoração. E as correntes dos pretos-velhos é a mesma coisa. Às vezes as fazendas poderiam ser próximas, começavam as rodas de dança deles, se comunicavam através dos tambores.

Zé Luiz equaciona os tambores do caxambu e da umbanda (para muitos, os mesmos) com os tambores dos índios e dos escravos. Ao fazer isto, ele desvela um tambor mítico, percutido por entidades míticas que participam do processo de incorporação das entidades espirituais no terreiro. Esta forma de presentificação das entidades transhistóricas, muito comum nas narrativas dos zeladores – tanto quanto na tradição oral dos mestres das folias de reis – reúne em um mesmo evento os personagens de todas as linhas temporais das irmandades a Aruanda, a aldeia espiritual onde habitam os espíritos de luz.

O Cativo e as Tribos são lugares históricos, pois os escravos e os índios são povos que viveram no passado, mas também a-históricos, já que transcendem a existência terrena rumo à vida espiritual; são os lugares donde partem pretos velhos e caboclos para a ‘descida’ à *gira*. A associação das linhas temporais leva à tautocronia de pontos de vista e, assim, uma multiplicação de ações sobre um determinado evento, transformando o centro em um lugar de simultaneidades. Ali, o tambor da *gira* é o tambor do cativo, não apenas no sentido de que remonta a um período histórico – como no discurso dos mestres e zeladores que detém tambores fabricados “no tempo do cativo” pelos ancestrais – mas principalmente no que tange à sua participação com a aldeia mítica de Aruanda.

Por este motivo, o ogã, mesmo não estando possuído (o ogã nunca é possuído), precisa estar ‘firme’ para entrar em simbiose com uma entidade, ela sim, possuída: as duplas ou trios de atabaques, chamadas também de correntes do caxambu ou correntes dos tambores. E esta possessão ou incorporação dos tambores não se restringe a uma comparação. Os tambores são alimentados com água e vela, tal como as entidades espirituais. Eles bebem cachaça, que é oferecida geralmente pelos boiadeiros e pelos baianos: no percurso da *gira*, as entidades param em frente aos tambores e os saúdam, assim como saúdam os ‘companheiros’, que, protocolarmente, devem ser cumprimentados antes dos filhos e filhas de santo. Se bebem cachaça, oferecem para os tambores, que são alimentados pelos ogãs: estes abrem as mãos para sobre elas a entidade derramar o líquido, que então é espalhado no couro do tambor. Na *gira*, o atabaque incorpora o tambor mítico assim com o os médiuns e médias incorporam personagens míticos.

Em uma sessão umbandista do CMJ, numa quarta-feira de julho, o caboclo João Francisco das Oliveiras, com um sinal discreto – ao pousar o indicador e o médio na borda do couro – calou os tambores. Ao término do ponto, pronunciou que era preciso chamar a atenção do ogã para certas condutas que não careciam serem expostas publicamente: “você

deve buscar em sua memória e eu não preciso falar mais de uma vez”. No ponto seguinte, os tambores retornaram pelas mãos de Clerisson e de um visitante que havia horas estava encostado no lado dos atabaques, batendo palmas, na esperança óbvia de tocar naqueles tambores. O ogã não voltou a encostar no couro naquela noite.

Para adensar a noção de agência da música é importante ter em mente que a banda de música é uma corrente, ainda que os músicos não estejam possuídos durante a execução dos pontos. A música da banda tem poderes de cura, de dispersão e de atração das correntes espirituais. A seguir descrevo um drama ocorrido em Celina que envolveu Cleiton, Zé Pretinho e o caboclo de Cleiton, João Francisco, em uma sessão em janeiro de 2012.

Cleiton não caiu para seus guias nenhuma vez durante o tempo que participamos da sessão. Seu Zé, por outro lado, trabalhou em quase todas as correntes. Sua mulher, Dona Tereza, chegou a trabalhar durante um curto período, mas logo o seu guia se manifestou e pediu ao guia da chefe do terreiro para subir porque o seu cavalo estava se recuperando de uma doença.

No primeiro intervalo, os músicos empunharam os seus instrumentos, pois em seguida a banda iria começar o seu trabalho. A Cleiton foi oferecido um trompete, e começou a tirar algumas notas para experimentá-lo. Seu Zé, ao seu lado, pediu que ele puxasse uma toada de Nossa Senhora da Guia. Como Cleiton conhecia o ponto, ele atendeu imediatamente ao pedido de Seu Zé. Mas logo nos primeiros compassos, seu corpo começou a tremer e ele teve problemas com a embocadura do trompete, fatos que foram aumentando durante a execução da toada. Por fim, ainda afetado por aquilo, disse, “É, seu Zé, o senhor mexe com coisa errada”. Senti que aquilo que seu Zé fizera fora uma amostra do seu poder, uma prova da magia de que ele nos falou durante a viagem. Cleiton disse que enquanto tocava, sentiu o bocal do trompete ser puxado de si. Mostrou suas mãos ainda trêmulas e riu. O outro músico puxou uma toada diferente e Cleiton o acompanhou, mas novamente aquela força o tocou, mais uma vez sentiu aquela tremedeira e seu instrumento sendo puxado de si. Ao fim da toada, voltou a se dirigir ao pai de santo, “Manda suspender, seu Zé, manda suspender. O senhor que trouxe, manda suspender”. Este apenas disse, em resposta, “Esta é a hora”. Posteriormente, já fora do centro, Seu Zé confessou que sabia o que estava fazendo quando pediu a toada a Cleiton. Momentos antes, ele havia visto o caboclo de Cleiton, João Francisco, a passear entre a banda e o altar e por fim tirando o seu chapéu em frente ao Cleiton. Foi neste exato momento que Seu Zé pediu a toada.

Como demonstra Mirian Rabelo, o ritmo tem uma importante “dimensão organizada” que confere à experiência algo como uma língua franca para a interação entre médium e espírito. Nesse sentido, o ritmo é responsável pela constituição da experiência, como um terceiro da parceria da possessão (médium e espírito).

O ritmo compele, reorganiza tanto o corpo quanto o lugar, em termos de sua própria dinâmica temporal. O corpo, cedendo ao ritmo, parece inteiramente determinado pelas solicitações do lugar (que nos ritos vêm das músicas, mas também de cores, formas, sons e texturas que compõem o espaço do evento). O lugar, desdobrando-se e redefinindo-se através do movimento rítmico, mostra-se como um prolongamento mesmo da instância emotiva do corpo (Rabelo, 2008: 106).

De fato, o ritmo é muito importante para a prática da possessão. Não se trata de ser a música algo como o gatilho do transe, um signo *sine qua nom* para a possessão. E como prova disso, eu mesmo fui testemunha de alguns rituais de possessão em que não houve música para a incorporação. Em uma sessão de possessão para o povo de rua no CMJ, para o qual concentraram-se apenas três ‘médias’, Dona Izolina pergunta: “Vocês precisam de ponto?”. Com a resposta negativa, as três médias encobrem os ouvidos com as palmas das mãos em busca de concentração e em pouco tempo entram em transe. No entanto, pode-se dizer que o ritmo, seja da música ou de outra fonte, como da própria concentração das médias – o silêncio buscado pelo encobrimento dos ouvidos é uma forma de fazer com que as interferências externas não atrapalhem o encontro do ritmo interno da cabeça – é necessário para a criação de uma ambiente propício para a possessão. Podemos pensar, então, estes marcos rítmicos, de qualquer ordem, como ‘estrias’ de referência para o encontro do espírito na cabeça da ‘média’. Esta noção de codificação do espaço por meio do ritmo é extremamente importante para um terreiro, pois há evidências fortíssimas de que o estriamento do terreiro é uma extensão metonímica do espaço mais interno da cabeça dos médiuns – e então lançamos a hipótese de que o ritmo é a ponte entre o espaço do centro e os compartimentos do “castelo interior” dos médiuns.

Esta suspeita parece estar presente em Opipari (2008), quando a autora destaca a importância da continuidade entre o girar sobre si na dança do *adarrum*<sup>120</sup> e o ‘virar para o

---

<sup>120</sup> “*Adarrum* é a designação de um ritmo tocado em três trechos, nos quais a cadência do toque dos atabaques a cada vez se duplica e se acelera. Sendo o único ritmo capaz de chamar todos os orixás, sem distinção, ele só é tocado em ocasiões bastante precisas: quando ocorrem rituais privados ligados às ‘obrigações’ e à ‘feitura’ e durante certas festas em que o chamado de todos os orixás ao mesmo tempo é necessário” (Opipari, 2008: 222-3).

santo’, termo muito utilizado no candomblé para designar o transe de possessão. Sirvo-me de trechos da rica e densa descrição da autora para que possamos saborear esta relação entre as duas giras:

Após algumas voltas de dança, os santos são conduzidos ao quarto ritual (roncó), acompanhados por Maria. Esta ‘vira no santo’, mas sua Iansã não volta para o salão para dançar (...) Acompanhado por dois outros ogãs, Henrique começa a tocar o adarrum. Voltados para os atabaques, cercados por Dangeuê e pelos ebomis, os neófitos, com um pé diante do outro, projetam o peso do corpo como um balanço (...) A cadência do toque dos atabaques dobra, os neófitos devem, então, girar sobre si mesmos. Dangeuê agita o sino (adjari) perto da cabeça deles, gritando, com ajuda dos ebomis, os chamados a seus santos respectivos: ‘Omiô odoiá’, ‘Epa babá’. A intensidade da música e dos movimentos aumenta. Os atabaques não param nunca, as acelerações e os retardos do ritmo repetem-se continuamente (...) É interessante notar aqui que, no interior do termo ‘rodar’, desenha-se uma ligação, não na continuidade de uma imagem metafórica, mas no salto de um ato vertiginoso entre o fato de girar sobre si e aquele de ‘virar no santo’ (Opipari, 2008: 224-5).

Retomo agora a assertiva de Mirian Rabelo sobre o efeito organizador que o ritmo exerce sobre a experiência da possessão. O evento a partir do qual a autora retém esta síntese não é, na realidade, um evento musical; trata-se do ritmo do balanço corporal de um filho de santo em uma frequência específica que transforma sua aflição – que há muitos dias o incapacitava para o trabalho e o mantinha no terreiro – em energia do orixá. O vai-e-vem do corpo parte de uma experiência caótica, o infortúnio, mimetizado na crise corporal, para uma experiência carregada de significados, isto é, de pontos de referência a partir dos quais a comunidade qualifica a experiência da possessão. Neste caso, ele efetua o estriamento do espaço liso.

Tais conceitos foram desenvolvidos pelo compositor Pierre Boulez (1963) para buscar uma forma de traduzir a ação temporal da música no espaço por meio dos parâmetros de altura, duração, intensidade, timbre e dinâmica (e não apenas a tonalidade ou sua ausência). A um espaço-tempo infinito ou não definido (como o ruído branco), tende-se para a produção de padrões (escalas, ritmos, tessitura, técnica etc) e recortes que restringem este espaço em um *continuum*<sup>121</sup> cujo corte efetua uma ligação especial entre contínuo e descontínuo, isto é, separa um espaço liso, em que não há marcas legíveis e que não se pode perceber distância alguma pois não há pontos de referência, do espaço estriado, onde se produzem “(...) pontos sobressalentes a respeito dos quais podemos perceber a sua profun-

---

<sup>121</sup> “O *continuum* se manifesta pela possibilidade de cortar o espaço segundo certas leis” (Boulez, 1963:95. Todas as citações de Boulez são traduções livres do autor).

didade, largura, altura e distância entre uma estria e outra” (Taffarelo, 2008:07). À medida de uma experiência distinta do comum, como a ‘visão háptica’<sup>122</sup> e demais experiências transcendentais, o corte tende a tornar-se mais profundo e limitado: “O espaço de frequências pode submeter-se a dois tipos de corte: um definido por um padrão, se renova regularmente; o outro, impreciso, indeterminado, mais exatamente, intervém livremente e irregularmente”<sup>123</sup> (Boulez, op. cit.: 95). Não há homogeneidade no espaço liso, pois existe enquanto tendência a estriar-se, já que o ouvido empurra intervalos encontrados em um espaço liso para o seu estriamento: “no limite, espaço estriado e espaço liso se fundem em percursos contínuos” (idem.: 96). Por outro lado, o foco em um espaço estriado conduz o sujeito a destacar o temperamento (no caso das alturas) ou continuidades em outros elementos sonoros, de modo que os intervalos mais estranhos (veja-se a história do *trítone* na história da música tonal) são enviados para um espaço liso. Segundo Deleuze e Gatarri, que retomam e expandem os conceitos de liso e estriado,

“[o]utras vezes ainda devemos lembrar que os dois espaços só existem de fato graças às misturas entre si: o espaço liso não para de ser traduzido, transvertido num espaço estriado; os espaço estriado é constantemente revertido, devolvido a um espaço liso”. (Deleuze e Gatarri, 1997: 178-179).<sup>124</sup>

Dessa forma também é possível pensar o tipo de deslocamento que passamos a conhecer aqui. As jornadas – mais do que o evento em si, um tipo de deslocamento idiossincrático relacionado às missões espirituais que engloba desde as biografias dos centros e dos zeladores às giras das entidades espirituais incorporadas nos centros – participam claramente desta imposição do estriamento: “o que distingue as viagens não é a qualidade objetiva dos lugares nem quantidade mensurável do movimento – nem algo que estaria unicamente no espírito –

---

<sup>122</sup> “Os pontos de vista ‘monadológicos’ só podem ser juntados num espaço nômade; o conjunto e as partes dão ao olho que as olha uma função que já não é óptica, mas háptica. É uma animalidade que não se pode ver sem tocá-la com o espírito, sem que o espírito se torne um dedo, inclusive através do olho” (Deleuze e Gatarri, 1997: 225).

<sup>123</sup> Em relação às alturas: “Para estimar um intervalo, o temperamento (...) estria, em suma, a superfície, o espaço sonoro, e confere à percepção – mesmo distante da consciência total – os meios de se posicionar utilmente; no caso contrário, enquanto o corte seja livre para ocorrer onde quiser, o ouvido perde todas as referências e todo conhecimento absoluto dos intervalos, comparado ao olho que deve estimar as distâncias sobre uma superfície idealmente lisa” (idem).

<sup>124</sup> Ainda de acordo com Deleuze e Gatarri, “o liso é um *nomos*, ao passo que o estriado tem sempre um *logos*, a oitava, por exemplo” (1997: 184). Mais à frente: “(...) o estriado é o que entrecruza fixos e variáveis, ordena e faz sucederem-se formas distintas, organiza as linhas melódicas horizontais e os planos harmônicos verticais. O liso é a variação contínua, é o desenvolvimento contínuo da forma, é a fusão da harmonia e da melodia em favor de um desprendimento de valores propriamente rítmicos, o puro traçado de uma diagonal através de uma vertical e horizontal” (op. cit.).

mas o modo de espacialização, a maneira de estar no espaço, de ser no espaço” (op. cit.: 189-190). O que nos conduz para o movimento de atualização do virtual na possessão. Partimos de um espaço liso em que as forças espirituais indiferenciadas procuram o caminho para o estriamento. O mar *kalunga*, os espíritos da floresta, as entidades não desenvolvidas ou não doutrinadas, os males-influídos, que “chegam como o vento” povoam o espaço liso e tendem a estriar-se por meio da possessão : “(...) o que ocupa o espaço liso são as intensidades, os ventos e ruídos, as forças e as qualidades tácteis e sonoras” (idem: 185).

Outra forma de estriamento do espaço liso é o improviso. A dialética do liso e do estriado, que nos remete à dialética da invenção de Roy Wagner, em que toda ação cujo foco é a produção do novo (estriamentos recentes do liso) tem como contraparte a reinvenção do tradicional (estrias salientes), também verdadeiro em sentido contrário, convém para a descrição do improviso porque ele é a evidência da criatividade em meio a padrões rigidamente estabelecidos. Aqui, o jogo entre invenção e tradição nos remete à tradicional questão do conflito entre o individual e do coletivo, apostando em uma superação desta dicotomia, uma vez que postula a dependência mútua entre tais tendências da ação humana. No caso das toadas e dos louvores, isto se torna ainda mais evidente justamente porque é por meio desta linguagem que as entidades espirituais e os personagens míticos singularizam-se em uma entidade atualizada que apresenta marcadores da doutrina de sua corrente e de sua casa – adquiridas no desenvolvimento da entidade – e ao mesmo tempo apresenta os termos de sua missão individual, que culmina no verso da nomeação. O louvor seguinte demonstra muito bem esta característica do improviso na rede esotérico-umbandista – a cada estrofe entoada pelo caboclo, o coro da irmandade as repete; os demais caboclos se dividem entre aqueles que repetem as palavras e aqueles que marcam a pulsação na dança, pé no tempo forte, som gutural no contratempo:

Eis um caboclo destemido

E que não tem medo do mal

Eu tô juntinho dos meus irmão  
aí nessa casa de oração

Eu vou saudar o orador  
é o meu dever de obrigação

Ai, saúdo os cruzeiros santos  
Que encontrei nesse lugar

Nessa minha saudação  
Eu saldo todos os meus irmãos

Que a paz de deus esteja com vós  
Ai, por onde voz passar

Eu peço vós não me arrepara  
O modo de eu falar

Tô num colégio de doutrina  
Ai, aprendendo o Bê-á-bá.

Eu vou pedir o meu patrão  
É o mártir São Sebastião

Envia conforto santo  
Entre o meio dos meus irmãos

E vão jogar as nossas flechas  
Ai pega lá onde pegar

Meus companheiro no invisível  
Nós precisa trabalhar

Vou visitar suas moradas  
Eu vou ver sua família

Mas vou levar o sereno  
Com eles eu vou deixar

Minhas palavras é pequena  
No invisível eu vou tornar

Mas o meu nome eu tô deixando  
Juntinho dos meus irmãos

Ai quando precisar de mim  
Ai não custa vós chamar

O pavilhão que recebi  
Entrega a nossa senhora

Eu já falei com meus irmão  
Eu falo com meus companheiro

Se encontra aberto esse trabalho  
É pra cuidar da obrigação

Eu sou eu mesmo, Espidião  
Vim pra ajudar os meus irmãos.

Um louvor frequentemente apresenta uma estrutura dividida em três elementos gerais: i) a saudação, ii) mensagem principal e iii) a despedida. Cada um destes elementos subdivide-se internamente de acordo com a situação (por exemplo, existem louvores de chegada e de saída); no entanto, pode-se encontrar uma certa continuidade nessa estrutura. A saudação deve-se constituir, primeiramente, da apresentação da entidade (estrofes 1-2). A saudação propriamente dita (3 a 5) também é indispensável. Neste louvor, ao afirmar sua origem bendita, o caboclo abençoa a irmandade (6) e então demonstra sua humildade perante a cosmografia esotérico-umbandista e a doutrina da casa (7-8). A mensagem principal deste louvor, que é, geralmente, o cumprimento de uma missão do caboclo, inicia-se com a afirmação de que sua presença ali é uma ligação direta com entidades mais elevadas, a noção de interseção com os orixás (9-10), ao mesmo tempo que descreve o seu próprio trabalho de proteção à irmandade (11-14). Por fim, a despedida inicia com a afirmação da necessidade do retorno, a elevação, e a explicitação do S da corrente que liga esta entidade àquela casa (15 a 20) e, por fim, a nomeação da entidade. Embora estes temas se façam sempre presentes, os versos são criações conjunturais. A maestria do improvisado está justamente em criar uma mensagem inovadora inserindo-se na estrutura do louvor. Se por um lado o louvor particulariza o espírito nômade em uma entidade específica (“sou eu mesmo Espidião”) a partir da classificação em uma corrente e em uma missão, por outro ele demonstra, a cada nova composição, a abertura para o desconhecido, a existência de um infinito de possibilidades de participação na doutrina.

Logo que uma corrente de guias desce para trabalhar e incorpora uma corrente mediúnica, esta demora-se alguns instantes em espasmos caóticos, que são proporcionalmente mais brandos à medida da experiência e da firmeza do médium<sup>125</sup>. Os primeiros movimentos que indicam a chegada do guia no corpo do médium são movimentos de negação e de recusa que parecem expressar a impotência dos médiuns diante da vontade dos guias – como vimos acima, é bastante comum que o chamado dos guias aconteça mediante o infortúnio e, à recusa, trabalham contra o médium, de modo que, no geral, os escolhidos não têm a liberdade para recusar o ‘dom’. Estes movimentos caóticos podem ser vistos como uma luta entre o anjo da guarda e o guia para a tomada do território da cabeça do médium. Uma vez possuído pela primeira corrente, o anjo de guarda permanecerá deslocado, isto é,

---

<sup>125</sup> Pode-se dizer que a firmeza é algo como a existência de um ritmo interior saliente, criador de estrias por onde o anjo da guarda e os espíritos podem se guiar facilmente. Por isso o período pequeno da crise.

descentralizado da referência da identidade, durante a passagem de todas as correntes. Mas as trocas de correntes também são acompanhadas por estes movimentos desordenados, frementes, espasmódicos, críticos, que acompanham a luta entre os próprios orixás e o reestabelecimento da firmeza do guia na cabeça do médium. Ora, fica muito claro, quando observamos estes desdobramentos das giras, que o ritmo dos tambores confere uma importante referência para o assentamento do guia na cabeça do médium. Nesse sentido, percebemos a música como uma linguagem mais adequada<sup>126</sup> em sua qualidade de produzir um espaço sonoro por meio das referências rítmicas.

Na criação de espaço sonoro das sessões esotérico-umbandistas – tal como na experiência da possessão, na criação de correntes espirituais, nas ligações em SS, na continuidade da gira – a música de fato organiza a experiência do transe, mas apenas enquanto “sistema pontual”<sup>127</sup>, ou seja, na passagem do espaço estriado ao liso por meio de uma sobre-codificação. Uma rápida reflexão sobre os padrões rítmicos dos atabaques será conveniente.

Nas casas de oração da rede esotérico-umbandista, há três toques preponderantes: dois toques de pontos de espírito e um de caxambu. O toque de espíritos mais comum entre as entidades mais doutrinadas é composto de ataques contínuos e de mesmo intervalo. Apesar desta continuidade, o timbre produzido por posições das mãos – p.e. aberta, fechada, na borda ou no centro – produz o colorido e a complexidade deste toque.<sup>128</sup> O modo mais simples de representação gráfica deste toque é composto por dois grupos de quatro ataques (a,b,c,d – a',b',c',d') idênticos no que se refere ao período, mas que se diferenciam em relação ao timbre. O primeiro conjunto tem o som fechado em a e aberto nos três seguintes; no segundo, a', b', d' fechados e c' aberto. As duas células rítmicas, então, se produzem pela associação dos ataques abertos entre si e dos fechados entre si, como a síncope característica entre d e a', d' e a e assim por diante. Segue-se uma transcrição do padrão mais constante deste toque, onde som fechado é o registro mais grave, produzido pelo ataque da mão fechada no centro do couro, enquanto o som aberto, pelo

---

<sup>126</sup> Embora não única. Na ausência de música, como já foi apontado, a concentração coletiva da corrente instaura um ‘ritmo interno’ que se coletiviza por meio das conexões da corrente e viaja por um meio distinto do som.

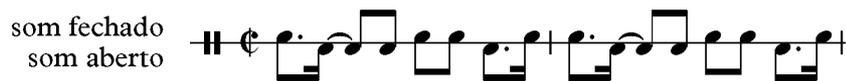
<sup>127</sup> “Liberar a linha, liberar a diagonal: não há músico nem pintor que não tenha essa intenção. Elabora-se um sistema pontual ou uma representação didática, mas com o objetivo de fazê-los detonar, de fazer passar um abalo sísmico. Um sistema pontual será mais interessante à medida que um músico, um pintor, um escritor, um filósofo se oponha a ele, e até o fabrique para opor-se a ele, como um trampolim para saltar.” (Deleuze & Guattari, 2005: 94 *apud* Tafarello, 2008).

<sup>128</sup> Advertência: trata-se aqui do padrão mais constante, apenas.

ataque da mão aberta mais próximo à borda do couro. Note-se que na execução desta célula rítmica, as mãos se alternam a cada ataque.



Todos os toques têm por característica a apresentação do padrão e sua conseguinte abertura por meio de ‘repiques’ cada vez mais complexos que tendem a forçar o padrão. O segundo toque de espíritos, mais comum nas giras das entidades menos doutrinadas, como boiadeiros e povo de rua, tem uma periodicidade distinta, muito próximo ao padrão rítmico do *funk* carioca.



Significativamente, este padrão aparece como repique nas rodas de caxambu, cujo padrão mais constante e único é um toque, nas palavras de Dona Antônia, ‘embolado’, pois liga sempre um ponto a outro.



Nas rodas de caxambu, cada ponto tem necessariamente duas partes. Em muitos momentos, os versos em sequência mantêm uma dinâmica entre si de modo que cada ponto repete, na primeira parte, o último verso do anterior e cria um novo verso como continuidade, muitas vezes em desafio à pessoa que entoou o ponto anterior. O padrão ‘embolado’ do caxambu parece reproduzir esta dinâmica de ligação entre os pontos.

A repetição contínua dos padrões produz o espaço-tempo espiralado da gira; a cada repetição da célula rítmica principal, os ‘repiques’ ou ‘viradas’, improvisações a partir do padrão principal, símbolo dominante, transformam o modo de percepção e até mesmo o ponto de referência para a experiência mística, soando como diferentes manifestações de um mesmo padrão. O sistema pontual se liberta e se expande em direção a um sistema

multilinear, tal como no sistema serial de Pierre Boulez<sup>129</sup> e e na teoria da harmonia de Schoenberg, na qual o aprendizado profundo do sistema tonal é o único meio para ultrapassá-lo (assim como o uso contínuo da série dodecafônica por uma escola viria a produzir estrias e um território pós-tonal).

No caso específico dos atabaques, cujos símbolos dominantes esbocei acima, a riqueza sonora – e por conseguinte a sua contribuição capital para a produção de um espaço sonoro – advém justamente da explosão destes símbolos. Como símbolos rituais dominantes, estes padrões rítmicos “tendem a se tornar focos de interação” (Turner, 2005:52). A participação ou o engajamento simultâneo sobre um símbolo que, em razão de suas características generalizante, é multivocal, tende para a sua elasticidade no contexto do ritual. Turner afirma que os símbolos dominantes apresentam “dois polos claramente distinguíveis de significado” (op. cit.: 53), o “polo ideológico” dos componentes da ordem moral social e o “polo sensorial”, o dos desejos e sentimentos, das sensações em sua atuação na produção de sentido por meio da imposição do *self* (“No hay inteligibilidad sin sensibilidad” [Pelinski, 2005: 03]). Ou seja, o polo da tradição e o polo da inovação ou do improvisado. Se por um lado os símbolos rituais – não comprometidos com a propriedade da referência – condensam emoções e unificam perspectivas díspares, por outro, estes mesmos símbolos devem ser resinificados na experiência, ou seja, quando os pontos de vista desiguais devem ser harmonizados situacionalmente.

Tomando as células rítmicas dos toques dos tambores como símbolos rituais, ao acompanharmos uma sequência de execuções em conjunto – dois ou três instrumentistas simultaneamente – vemos que o valor de tais símbolos é produzido por meio do *groove*. Em Feld (1988), o *groove* é a “sincronia anárquica”, um estilo de interação particular que maximiza a autonomia do *self*, cujo movimento dialético é sintetizado na expressão “in synchrony<sup>130</sup> while out-of-phase<sup>131</sup>”. Nos atabaques, o *groove* emerge tanto do ‘*echo-sounding*’, isto é, a repetição quase idêntica de células, quanto das sobreposições de padrões e viradas resultante do jogo dos músicos ao apresentarem à gira o sentido das estrias produzidas pelos tambores.

---

<sup>129</sup> Ver a análise instigante de Tafarello (2008) sobre o espaço sonoro em Boulez e outros compositores.

<sup>130</sup> “(...) [O]verall feelings is of togetherness, of consistently cohesive part coordination in sonic motion and participatory experience” (Feld, 1988: 82).

<sup>131</sup> “(...) [A]t distinctly different and shifting points of the same cycle or phase structure at any moment, with each of the parts continually changing in degree of displacement from a hypothetical union” (op. cit.).

Uma palavra a mais sobre as células rítmicas. Todas as histórias a respeito das perseguições sofridas pelas casas de oração, até décadas recentes, abordam a suspensão dos sons dos atabaques como forma de camuflar os rituais e realizá-los às escondidas. A única forma de as giras procederem sem alertarem a vizinhança de sua realização é calando os tambores. De fato, o som dos tambores é uma forma de expansividade do centro na comunidade, o que anuncia para fora a abertura da gira. Ou seja, em uma mesma performance musical, o tambor atinge tanto a sociedade dos espíritos quanto a dos filhos e filhas de santo. Além disso, nas casas de oração mais antigas, sobretudo as que batem caxambu, os tambores percutidos são heranças de antepassados e, como a eles ficam ligados, tocar estes tambores significa dar voz ao espírito daqueles que fizeram daquele couro um ambiente familiar. Assim, ao calar os tambores, fez-se silenciar também os espíritos e os ancestrais. Zé Luiz explica como esta situação ocorre em seu centro. Por folclore, devemos entender as performances públicas em contexto extra-rituais, demandadas principalmente pelos órgãos municipais relacionados às pastas da cultura e do turismo, as quais devem prezar pelo mascaramento do elemento religioso e prezar pelo ‘estético’.

É, agora fala que é folclore, fala que é associação. Mas é bom, importante, por que? Continuou a cultura do espiritual, o nome diferente, mas a coisa ainda influi dentro da sociedade, principalmente. Por que hoje a pessoa vê, que hoje a sociedade está vendo isso aí com outros olhos. Antigamente, deus me livre! Aqui em casa, para bater tambor aqui em casa... A minha mãe, esses tempos atrás aí mesmo, falaram comigo, “Ah, o terreiro da sua mãe só foi descoberto, por que? Porque através de mim”, porque ela não batia tambor não. Era na palminha da mão... Então o espiritismo era muito perseguido pela polícia. Ela já trouxe aquele sistema dela, que a polícia chegou acabou o trabalho. Então, aqui em casa ficou um tempo, “Não, mãe, vamos comprar um tambor, vamos comprar um tambor”. Então, as pessoas falaram, “O grito lá no terreiro de Dona Maria só foi dado depois que Zé Luiz chegou junto, né”. Por que? Compramos o tambor, temos instrumento de campo flecheiro, aí sim que as coisas mudaram. Hoje não, hoje as coisas estão bem mudadas, só que tem nomes diferentes. É a mesma coisa, o mesmo batuque, é a mesma coisa dos pretos-velhos. É através do tambor que vem as correntes para nos ajudar.

O processo de segregação e de dominação racial da escravidão e das condições da pós-abolição, reprimiu os rituais de possessão silenciando os tambores, ligando sua manifestação aos aspectos mais temidos da umbanda e, portanto, mais criminalizados. Este “silêncio apofático” dos tambores tem sido rompido a pouco tempo, talvez, de forma mais incisiva nas últimas duas décadas. Não por acaso, a performance dos tambores é um ato insurgente. Não existe tocar baixo os tambores, pois os toques são sempre de libertação – assim como

o Bate-Flecha relaciona-se aos eventos de libertação dos índios e dos escravos, como explicado por Mãe Celsa. Bater o tambor implica dar voz aos espíritos, aos ancestrais e à comunidade de culto atual e libertar uma energia acumulada por séculos de repressão, tal como o transe liberta a energia acumulada pela negatividade do discurso sobre a relação com o orixá entre os iniciados no Xangô do Recife (Carvalho, 1995). Este grito das comunidades de terreiro, por meio dos tambores, é um ato político, um ato que liberta inúmeras vozes reprimidas pelo histórico de segregação racial.

Além do ritmo fornecido pelos atabaques, há ainda muitas modalidades de criação de ‘espaços sonoros’. Tafarello (2008) analisa, neste âmbito, a peça para flauta *Solo-rio* de Denise Garcia. Para Garcia, a ‘transposição’ – termo que em música significa a transliteração de um tema para um registro sonoro distinto – de experiências extramusicais para o meio sonoro passa necessariamente pela subjetividade do compositor. Para compor a peça em questão, Garcia se posiciona na margem do rio e observa o seu fluxo e então, a partir do fluxo de suas experiências, o transcreve musicalmente (Tafarello, 2008: 10).

Mas é preciso nos distanciar da suposição de que o estriamento dos espaços lisos seja uma ação da cultura *contra* a natureza, pois ambos, liso e estriado, fazem parte do domínio da ação humana e não-humana. Vejamos o caso do devir pássaro entre os kaluli da Nova Guiné. Como demonstra Steven Feld (1981), o sistema musical kaluli, bem como toda a sua estética, fundamenta-se em um tema central na sua mitologia, a transformação do ser humano em pássaro – “the boy who became a *muni* bird”. Os Kaluli enxergam os pássaros como uma sociedade cujas qualidades sonoras (os cantos) são formas particulares de expressão do sentimento e do *ethos*. Nos ritos mortuários, por exemplo, quando o morto deixa o mundo dos seres humanos para viver na sociedade dos pássaros, entoa-se uma melodia de um pássaro específico, aquele que realiza, ordinariamente esta ‘elevação’. A melodia transporta o ser humano para a sociedade mítica, que é a sociedade dos pássaros. Tafarello retoma Deleuze e Gatarri (2005) e afirma que a música cria devires, ou seja, que

A música aumenta a nossa capacidade de agir (...) deslocando-nos a um devir-criança, devir-animal, devir-mulher: esses elementos tornam-se formas de expressão musical. E, para que isso ocorra, deve-se operar a desterritorialização dos blocos sonoros (...). A conclusão que se pode ter a partir desse pensamento é que a música não é a criança, nem o animal e nem a mulher, nem o rio, pensando em Denise Garcia, nem um corpo celeste qualquer, pensando em Almeida Prado, e nem tão pouco opera uma representação destes: ela os arasta a outro patamar, a outra forma de expressão. (Tafarello, op.cit.)

É possível dizer, assim, que a ecologia sonora das giras é um devir gente e um devir espírito e instaura a continuidade entre o espaço e a ‘cabeça’ do médium. Em uma saída para jornada no CMJ, um caboclo chega e entoa um louvor. Em seguida, rapidamente ele dá passagem para outro caboclo, que puxa um ponto em uma chave tonal muito distante da do louvor, como que imprimindo uma nova ambientação para a realização da ‘completude icônica’<sup>132</sup> com o ambiente marítimo. O ponto entoado canta para o caboclo Martim Pescador (que, curiosamente, também é um pássaro). Os caboclos desta corrente dançam os passos dos calunga, que mimetizam as ondas do mar. Além disso, como a transcrição abaixo demonstra, a melodia entoada é um exemplo de iconicidade, como há inúmeros outros nos pontos esotérico-umbandistas. O movimento melódico, como o das ondas do mar, avança por ciclos de frequências mais altas e mais baixas.

a ma - ré vem vem bra - va quem não tem ca - no - a cai n'á -

3

gua a ma - ré en - cheu trnas bor - dou\_\_\_ ca - dê mar - tim pes - ca - dor\_\_\_

Finalmente, transcrevo um outro ponto de marinheiro, em que o estabelecimento do espaço sonoro marítimo na gira é, como o anterior, realizado por meio de uma tradução sonora do movimento das águas do mar, o movimento das ondas que é o mesmo movimento que conduz o espírito para a cabeça do médium e, conseqüentemente, para a gira:

eu sou ma - ri - nhei - r'eu sou das on - das do mar eu vim eu sou ma - ri - nhei - r'eu

4

sou nós te - mos que na - ve gar sou ma - ri - nhei - ro mo - ro nas on - das do

7

mar ma - ri - nhei - ro vai - sem bora vo - cê fi - ca no lu - gar

<sup>132</sup> “Completude icônica” (Feld, 1988): a forma como som, sentimento, sensações, sociabilidade, são integrados cognitivamente e emocionalmente em um sentido profundo.

Em síntese, buscou-se, neste capítulo, inserir o tema da relação entre os mundos visível e invisível, a partir das relações entre humanos e espíritos. Se o primeiro capítulo foca nas relações internas das irmandades, o segundo nas interações entre casas de oração, neste último buscamos inventariar algumas das principais formas de interação entre os viventes dos distintos planos de existência, provando, assim, que todas as relações consideradas na rede esotérico-umbandista, implicam-se mutuamente. A rede, como tentamos demonstrar, é composta de correntes estabelecidas tanto no plano mais amplo, o do contrato entre casas de oração, quanto naquele mais interior, o da interação entre os médiuns e os seus guias.

## Epílogo

Em janeiro de 2009, alguns meses após o falecimento do mestre João Inácio, fui recrutado por seu sucessor, Rogério, para sair com a Folia Estrela do Mar paramentado como folião. Desde 2007, eu acompanhava a folia em suas saídas. Contudo, neste momento, fui convidado a me despir da condição de pesquisador e vestir a farda de folião. Os objetos que me definiam em campo, basicamente câmera fotográfica e caderno de anotações, foram substituídos por um cavaquinho. Estar fardado na folia significa seguir uma série rígida de regras. Um folião precisa estar inserido no grupo de corpo e alma e, por este motivo, deve buscar diluir-se no coletivo. Fica proibido, assim, levar provimentos, como costumava fazer antes de me fardar. A folia é impulsionada pelas ofertas recebidas ao longo do caminho e com elas que deve ser mantida. Minha posição de cavaquista me colocava bem à frente do grupo, o que exigia uma atenção especial a estas normas.

Na jornada de 20 de janeiro, dia de São Sebastião, último dia de giro do ano, saímos no início da noite e retornamos ao Zumbi na tarde do dia seguinte. Afora o desgaste físico, ao chegar ao bairro-sede, tomamos um novo fôlego. Todos sabem que o giro pelo Zumbi é longo e que a folia tem muitas casas para visitar morro acima. A primeira parada é o Centro São Jorge Guerreiro, de Pai Adriano. Esta é uma visita obrigatória porque, além da antiga relação daquele centro com as folias, desde o tempo do pai do atual zelador, um dos ‘bumbeiros’ da Estrela do Mar é membro da alta hierarquia do terreiro. Subimos por uma pequena ladeira até chegar à porta principal. Ao chegar ali, mestre Rogério e seu contra-mestre, Lino, recuam, viram para o lado e iniciam uma toada em frente ao cruzeiro de São Jorge. Deste lugar cantam também para Exu, que reside em uma casa ao lado. Outra toada se inicia, agora para a porta do centro. O zelador abre, recebe a bandeira da folia e dirige-se para o altar. Ali, Rogério e Lino permanecem e continuam a puxar toadas. Lino, que é médium do Centro do Galo, canta de joelhos e é seguido pelo mestre alguns versos adiante. Neste exato momento, enquanto a toada trabalha para ‘desmanchar’ o altar, sinto de súbito um calafrio. As cordas do cavaco desafinam todas de uma vez e minhas pernas não mais são capazes de me manter erguido. Ao perceber minha palidez, um senhor sentado ao meu lado oferece uma cadeira e nela meu corpo se deixa cair. Ao fim da toada, quando começo a recobrar os sentidos, volto a conferir a afinação do instrumento e vejo que, de fato, está desafinado, como se alguém houvesse movido longamente as tarraxas que tencionam as

cordas. Enquanto o palhaço improvisava para a casa de Exu, conto o ocorrido para o mestre, com o intuito de me desculpar por deixar de acompanhar as toadas. Em suas palavras, ele me disse que aquilo era algo relacionado às forças espirituais presentes e que provavelmente estas estavam querendo me atinar para algo. Além disso, contou-me também que este tipo de trabalho é muito ‘pesado’ e que somente aqueles que têm proteção espiritual participam de um ritual como aquele sem sofrer o que se passou comigo.

Quando, em 2010, acompanhado por Mestre Rogério, fiz as primeiras visitas às casas de oração do Zumbi para expor meu projeto de pesquisa de doutorado, todos os zeladores disseram que havia em mim algo além de uma disposição intelectual de conhecer o espiritismo umbandista. De fato, havia um impulso neste sentido, mas estas interpretações me fizeram retomar o evento descrito acima. Minha primeira visita ao centro de Pai Zé Pretinho, no bairro Monte Belo, alguns meses após o início da pesquisa de campo no Zumbi, reforçou esta expectativa. Fiz esta visita em um domingo de trabalho. Quando cheguei, seu Zé estava incorporado com seu boiadeiro e assim permaneceu por um par de horas. No intervalo, quando fui me apresentar, ele me disse, antes de qualquer coisa, que junto comigo havia uma corrente de espíritos e, além disso, que estes me acompanhavam nesta ‘missão’. Em muitas outras ocasiões este zelador me lembrou de que esta pesquisa fazia parte de uma descoberta espiritual, mesmo que isto não estivesse em meu foco principal.

Posso afirmar que senti tais forças em algumas ocasiões, mas em dois eventos tive certeza de que eu ‘não andava só’. A primeira delas ocorreu justamente na puxada que recebi dos caboclos do CMJ quando Dona Antônia viu em suas cartas que eu precisava de uma limpeza – como descrevo Capítulo UM. Embora os guias não tocassem em meu corpo, senti uma energia fluindo de modo que não pude me conter erguido sem esforço. Outra ocasião foi em Celina – Alegre. Ali, durante a sessão que descrevo no Capítulo UM, em que o Pai Zé Pretinho produz um encantamento que influi sobre Cleiton e seu trompete, sem sentir alguma influência física, senti fortemente uma presença espiritual através do vento.

Não trago estes depoimentos para dar algo como uma substância científica a esta pesquisa; também não pretendo aqui uma transformação *no* outro etnográfico (ainda que almeje uma transformação *com* o outro, ou seja, a partir do diálogo e da afetação mútua). No entanto, dizer simplesmente que eventos como estes implicam em interpretações ou um processo de ancoragem – tanto meu como dos meus interlocutores – para dar significado ao estranho também não me parece ser suficiente. Tendo a pensar que uma condição *sine*

*qua non* para um diálogo sobre tal universo e especialmente para escrever sobre ele, é passar pelo desmanche, o processo de desconstrução e reconstrução hermenêutica que transforma ambas as partes como consequência do processo dialógico. Como descrevo na introdução desta tese, meu objetivo foi realizar um ‘desmanche etnográfico’ no universo esotérico-umbandista. Agora percebo que, se cheguei perto desta meta, foi porque eu mesmo fui desmanchado pelos meus interlocutores. Estou de acordo com Goldman (2003) quando aponta para a atividade etnográfica como um ‘devir nativo’, conceito que este autor propõe a partir do diálogo entre Deleuze e Guatarri e Favret-Saada. Assim, é da alçada do trabalho de campo – nesta perspectiva – produzir afecções entre os sujeitos em diálogo. Acredito, também, que é dever do antropólogo influir em sua própria comunidade moral para que esta reconheça as suas limitações e os seus preconceitos. A experiência esotérica – ou, em sentido mais abrangente, as afecções que fluem pelo antropólogo durante sua vivência de campo quando este é realizado de modo digno – podem ser interpretadas como um mergulho interno das experiências exotéricas. É a partir desta transformação que o diálogo intercultural se torna possível, quando se reconhece as suas limitações e se está aberto ao outro para o aprendizado. Esta vocação da antropologia, cujas bases podem ser encontradas nos nossos clássicos, deve passar do estranhamento da sua própria comunidade moral para o âmbito das propostas e das lutas políticas por criações de arenas para o debate horizontal entre diferentes formas de conhecimento e de existência.

Muito pouco se sabe sobre o universo existencial descrito nas páginas desta tese, e com isto não me refiro apenas à academia. Apesar da enorme extensão da rede esotérico-umbandista, seus fundamentos filosóficos não circulam para fora dos limites das comunidades negras. Isto se deve, em parte, ao controle ritual do conhecimento, mas também ao lugar periférico reservado a estas comunidades pelos demais grupos que habitam a região e seu entorno. Este dado faz parte do que desde Marcel Mauss chamamos de fato social total, uma vez que não se limita ao fenômeno religioso e filosófico, mas abrange outras dimensões do universo, sobretudo a política.

Já foi dito que o povoamento do estado do Espírito Santo passou por um momento crítico no fim do século XIX, quando a província incentivou a vinda de famílias européias com o objetivo explícito de conter a dispersão das comunidades negras e expulsar os povos indígenas. Segue-se que uma grande extensão de terras que eram consideradas desabitadas foi entregue aos camponeses europeus, principalmente alemães e italianos, dentre os quais estavam os meus ancestrais. A meta da província foi realizada. De modo independente, as

comunidades de imigrantes europeus expulsaram índios e confinaram quilombolas, sempre em nome do “trabalho”. E isto foi eficaz de tal modo que atualmente o discurso do governo do estado – cujas elites políticas e econômicas são, em sua maior parte, constituídas dos descendentes dos imigrantes europeus – para proliferar políticas etnocêntricas e xenofóbicas justificadas pelo discurso do “trabalho” e do “desenvolvimento”. Tendo nascido nesse meio, em Iconha, uma cidade interiorana a cerca de trinta quilômetros ao norte de Cachoeiro de Itapemirim, seguindo pela BR 101, eu jamais havia ouvido falar em qualquer aspecto da rede esotérico-umbandista e, a não ser, de modo muito superficial, algo sobre as Folias de Reis e sobre o Bate-Flecha. Por outro lado, meus interlocutores jornalheiros, em grande parte, nunca ouviram falar em minha cidade natal. A BR 101 é um caminho quase desconhecido para eles, embora os caminhos que conduzem a lugares muito mais distantes, como Espera Feliz e Manhuaçu, no estado de Minas Gerais, sejam conhecidos com riqueza de detalhes.

Meu encontro com os jornalheiros da rede remonta a 2007, quando iniciei minha jornada de pesquisa acadêmica. Uma condição para este mergulho foi minha própria abertura para que eu pudesse ser também estudado. Como já apontei, minha experiência em campo me ensinou que o diálogo etnográfico é parte de um processo longo e que, para termos acesso à vida das pessoas com as quais dialogamos, se faz necessário que nós mesmos nos coloquemos à disposição para que estas possam vasculhar as nossas vidas. É apenas na medida em que temos consciência de nossas limitações enquanto pesquisadores e enquanto seres humanos que podemos, de fato, aprender com o outro. Resumidamente, isto é o que Boaventura de Souza Santos denomina de hermenêutica diatópica (apud Segato, 2006). Nisso se fundamenta a parceria dialógica, como acredito ter sido parceiro de Dona Izolina. Mas até mesmo o aprendizado desta radicalização para o diálogo eu devo a ela. Como assinalei anteriormente, a umbanda tem como principal característica a “simbólica da busca” (Carvalho, 1999). Isto significa que os sujeitos deste universo tendem a permanecer inclinados para o aprendizado de novas formas de conhecimento e de espiritualidade onde quer que estejam. Minha relação de amizade e parceria com Mãe Izolina se constituiu, em grande medida, no momento em que ela me fez entender a importância de estar atento a todos os detalhes. Aquilo que no treinamento antropológico aprendemos teoricamente, aprendi, com ela, na prática – nenhum detalhe é irrelevante.

Minha experiência de campo foi marcada, assim, por este engajamento, seja com aspectos centrais da vida ritual, seja com aqueles vistos *a priori* como irrelevantes. Guiado

por minha mentora, também busquei exercitar a atenção para os sinais do universo que a vida cotidiana nos impõe – tal qual descrito no Capítulo TRÊS. Todavia, penso que este trabalho, ainda que resultado de um trabalho extenso e minucioso, não dá conta da complexidade desta realidade. Também não acredito que algum dia, independente da riqueza de detalhes e da profundidade, seja possível revelar completamente este universo – ou qualquer outra realidade social.

\* \* \*

A experiência das jornadas, em virtude de seu aspecto cíclico, instaura uma temporalidade que é, ela própria, cercada por outras densidades rítmicas. A julgar pelo caso do CMJ, as irmandades jornaleiras viajam, no mínimo, duas vezes ao mês. O retorno é marcado pela necessidade de se voltar para as missões internas da casa. É muito comum que, ao regresso de uma jornada, a despeito do cansaço, um trabalho de cura ou uma gira seja iniciado (ao que se denomina ‘emendar’ um trabalho). Nesse momento, as missões realizadas no exterior são internalizadas como missões da casa e missões individuais. Aqui, a temporalidade das jornadas transforma-se na temporalidade da gira, na qual a pulsação domina a posseção. Nesse sentido, a experiência das jornadas nunca recomeça de um mesmo ponto, mas sempre de algo novo. Por esse mesmo motivo, uma jornada nunca termina. Os momentos de ‘descanso’ entre as viagens são dedicados às missões da casa, às jornadas mais internas, como as dos pretos velhos, entre a gira e Aruanda. E em função da influência que exercem entre si os centros no decorrer de uma oferenda, os retornos são sempre marcados por renovação.

Tal como a jornada, esse trabalho também não termina com esse texto. Considero que o caminho percorrido até aqui seja apenas um passo tímido em um contexto etnográfico que demonstra-se cada vez mais amplo geograficamente e complexo em sua estrutura interna. O primeiro encaminhamento que pode surgir a partir daqui é um mapeamento sistemático da rede esotérico-umbandista que reúna informações acerca do calendário de jornadas do maior número possível de casas de oração. A partir desse mapeamento, que deverá levar em consideração dados acerca das jornadas biográficas dos zeladores e de membros das irmandades, estaríamos melhor paramentados para construir uma densa cartografia (que envolva diferentes planos ontológicos) de relações sociais entre as comunidades quilombolas da região do Itapemirim e alhures. Junto a isto, outras etnografias, de diferentes

irmandades, são igualmente importante para que possamos enriquecer a compreensão do modo como tais comunidades ocupam um território que sistematicamente lhes é negado.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a religião é sim uma meio de resistência das comunidades quilombolas na região – na medida em que resistir é contrapor-se a esta negação, ou ainda, às condições sociais herdadas da escravidão, tal como o regime da meia na roça ou as condições degradantes de trabalho na cidade. A ‘religião’ emerge, então, como um modo de existência que realiza conexões sociais – da mesma maneira que a ‘sociedade’ realiza conexões a seu modo. Na rede esotérico-umbandista, a religiosidade é uma instância da vida social que envolve também a política – entendida aqui tanto no sentido mais amplo das associações entre irmandades, quanto na dinâmica da segmentaridade que tais conexões engendram na experiência de uma irmandade de jornaleiras e jornaleiros.

Para finalizar, gostaria de pontuar algo que perpassa este trabalho do início ao fim, mas que não é dito com todas as palavras até este momento. Embora este trabalho esteja centrado na questão espiritual, ele fala também de outras dimensões. Dito de outro modo, e talvez mais precisamente, o domínio espiritual ou religioso é um fato social total. Os atores ‘invisíveis’ exercem ações às vezes mais contundentes do que as ações dos atores ‘materiais’. Chego a pensar que, embora invisível/espiritual e material sejam categorias locais, elas não devem ser tomadas como planos de existência distintos, mas instâncias de um mesmo universo. Isto tem consequências importantes para pensarmos políticas de distribuição territorial para as comunidades negras, uma vez que a categoria vigente de ‘uso tradicional e coletivo do território’, como tento demonstrar nestas linhas, deve levar em consideração os deslocamentos das jornadas, que densificam as comunidades quilombolas, os deslocamentos espirituais, que unificam atores vivos e espirituais e a transversalidade entre tais deslocamentos, que nos ensina que uma jornada nunca é apenas um movimento, mas múltiplos deslocamentos.





## Referências Bibliográficas

ALVARSON, J. A. (Org.); SEGATO, R. L. (Org.) *Religions in Transition: Changing Religious Adhesions in a Merging World*. Upsala: University of Uppsala Press, 2003.

ALVES, P.C.; RABELO, M.C. “Repensando os Estudos sobre Representações e práticas em saúde/doença”. ALVES, PC. (Org.); RABELO, M.C. (Org). *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 1998. 248 p. ISBN 85-7316-151-5. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

Bakhtin, Mikhail. *The dialogic imagination: Four essays*. Austin: University of Texas Press, 1981.

BARNES, J. A. “Networks and political process”. In *Local-level politics*, ed. Marc J. Swartz. London: University of London Press, 1968.

BASTIDE, Roger. *As religiões Africanas no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

BASTIDE, Roger. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution and Epistemology*. London, Toronto, Sydney and New York: Paladin, 1973.

BITTER, Daniel. *A bandeira e a máscara: estudo sobre a circulação de objetos rituais nas folias de reis*. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – UFRJ / IFCS /Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2008.

BLOCK, Anton. “Coalitions in Sicilian peasant society”. *Network analysis: Studies in human interaction*, ed. Jeremy Boissevain and J. Clyde Mitchell. Oaris: Mounon, 1973.

BOULEZ, Pierre. *Penser la musique aujourd'hui*. Paris: Gallimard, 1965.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O Festim dos bruxos: Estudo sobre religião no Brasil*. São Paulo: Ícone, 1987.

CALLON, Michel. "Techno-economic networks and irreversibility". *A sociology of monsters: Essays on power, technology, and domination*, ed. John Law. London: Routledge, 1991.

CARVALHO, José Jorge. "Antropologia: Saber acadêmico e experiência iniciática". *Série Antropologia*, nº 227. Brasília: Depto. de Antropologia/ Universidade de Brasília, 1992.

CARVALHO, José Jorge. "El Misticismo de los Espíritus Marginales". *Serie Antropologia*, nº 294. Brasília: Depto. de Antropologia/ Universidade de Brasília, 2001.

CARVALHO, José Jorge. "Espetacularização e Canibalização das culturas populares". *I Encontro Sul-Americano das Culturas Populares e II Seminário Nacional de Políticas Públicas para as Culturas Populares*. São Paulo: Instituto Pólis; Brasília, DF: Ministério da Cultura, 2007, pp. 78-103.

CARVALHO, José Jorge. "Ideias e Imagens no mundo clássico e na tradição afro-brasileira: uma visão iconográfica dos processos de sincretismo religioso". *Caderno CEDEC* (São Paulo), v. 10, 1994, p. 82-102.

CARVALHO, José Jorge. "The Mysticism of Marginal Spirits". *Serie Antropologia*, nº 276. Brasília: Depto. de Antropologia/ Universidade de Brasília, 2000.

CARVALHO, José Jorge. "Um Espaço Público encantado: Pluralidade Religiosa e Modernidade no Brasil". *Serie Antropologia*, nº 249. Brasília: Depto. de Antropologia/ Universidade de Brasília, 1999.

CARVALHO, José Jorge. “Violência e Caos na Experiência Religiosa. A Dimensão Dionisíaca dos Cultos Afro-Brasileiros”. Em: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org), *As Senhoras do Pássaro da Noite*, 85-120. São Paulo: Axis Mundi\EDUSP, 1994b.

CASTANEDA, Carlos. *Viagem a Ixtlan*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2010.

CHAVES, Wagner N. D. *A bandeira é o santo e o santo não é a bandeira: práticas de presentificação do santo nas Folias de Reis e de São José*. Tese – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2009.

DELEUZE, Gilles e GATARRI, Félix. “Micropolítica e Segmentaridade”. In: *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 3. Tradução Aurélio Guerra, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Claudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: ed. 34, 1996.

DELEUZE, Gilles e GATARRI, Félix. “O liso e o estriado”. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 5. Tradução Aurélio Guerra, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Claudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: ed. 34, 1997.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo: Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu*. Lisboa, Edições 70 (col. Perspectivas do Homem, n.o 39), s.d. trad. por Sônia Pereira da Silva, 1966.

ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo, 2010.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. Tradução de Ana M. Goldberger Coelho. São Paulo: Perspectiva, 2002.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Brucharia, oráculos e magia entre os Azande*. Edição resumida e introdução, Eva Gilles; tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

FELD, Steven. *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics and Song in Kaluli Expression*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.

FELD, Steven. "Aesthetics as iconicity or 'Lift-up-over Sounding': Getting into the Kaluli Groove". *Yearbook for Traditional Music, International Council for Traditional Music* Vol. 20, 1988, pp. 74-113 <http://www.jstor.org/stable/768167>

FERRETTI, Sergio F. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo/São Luís: EDUSP/FAPEMA, 1995.

GEERTZ, Clifford. *A invenção das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.* Petrópolis: Vozes, 2013.

GOLDMAN, Márcio. "How to Learn in an Afro-Brazilian Spirit Possession Religion: Ontology and Multiplicity in Candomblé". In: Berlinder, D. & Sarró, R. *Learn Religion: Anthropological Approaches*. New York/Oxford: Berghahn Books, 2007, pp. 103-119.

GOLDMAN, Márcio. "Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos: etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia". *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, v. 46, nº 2, 2003.

GOLTARA, D. B. *Santos Guerreiros: relatos de uma experiência vivida nas jornadas das Folias de Reis do Sul do Espírito Santo*. Dissertação de Mestrado. Brasília Depto. de Antropologia/ Universidade de Brasília, 2010.

GRAEBER, David. "It is value that brings universes into being". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2013, 3 (2): 219-43.

HERDDEGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Tradução Enio Paulo Giachini, 2010 [1995].

HERTZ, Robert. “A proeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa”. In. *Religião e Sociedade*, vol.06, 1980 [1909].

HOLBRAAD, M. “The power of powder: multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifa (or mana, again)”. In: Henare, A. and Holbraad, M. and Wastell, S., (eds.) *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. (pp. 189-225). Routledge: Abingdon, UK, 2006.

HONNETH, Axel and MARGALIT, Avishai. “Recognition”. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 75, (2001), pp. 111-139.

HUBERT, H e MAUSS, M. *Sobre o sacrifício*. Tradução e Paulo Neves. São Paulo: Cosacnaify, 2005.

INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2002a.

INGOLD, Tim (Org.). *Key Debates in Anthropology*. London and New York: Routledge, 1996.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica*. (Trad. Carlos Irineu da Costa) Rio de Janeiro: Ed.34, 1994.

LATOUR, Bruno. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. UK: Oxford University Press, 2007.

LEVI-STRAUSS. “Introdução à obra de Marcell Mauss”. *Sociologia e Antropologia* São Paulo, Cosac & Naify, 2002, pp. 11-46.

MACHADO FILHO. *O negro e o garimpo em Minas Gerais*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1964. Retratos do Brasil, v.26

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultura, 1976.

MARX, Karl. *Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política*. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

MAUSS, Marcel. “A prece”. In: M. Mauss. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981 [1909].

MAUSS, Marcel. “Ensaio Sobre a Dádiva”. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2002 [1925] pp. 185-314.

MERLEAU-PONTY, M. *O olho e o espírito*. Tradução Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

MITCHELL, J. Clyde. “Networks, norms and institution.” *Network analysis: Studies in human interaction*, ed. Jeremy Boissevain and J. Clyde Mitchell. Oaris: Mounon, 1973.

MOL, Anemarie; LAW, John. Regions, “Networks and Fluids: Anaemia and Social Topology”. *Social Studies*, Vol. 24, No 4 (Nov., 1994), 641-671.

MOORE, Carlos. *Fela: This bitch of a life*. Chicago: Lawrence Hill Books, 2009.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *A travessia da Calunga Grande: Três séculos de imagens sobre o negro no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2000.

MUNN, Nancy. *The Fame of Gawa: A symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) society*. Durham/London: Duke University Press, 1986.

NASCIMENTO, Abdias do. *O quilombismo*. 2ª ed. Brasília/ Rio de Janeiro: Fundação Palmares/ OR Editor Produtor Editor, 2002.

BEMONG, Nele, BORGHART, Pieter, DOBBELEER Michel De, DEMOEN Kristoffel, TEMMERMAN, Koen De & KEUNEN, Bart (eds.) *Bakhtin's Theory of the Literary Chronotope: Reflections, Applications, Perspectives*. Gent : Ginko, Academia Press, 2010.

OCHOA, T. R. “Versions of the dead: Kalunga, Cuban-Kongo materiality, and ethnography”. *Cultural Anthropology*, 22 (4), 2007, pp. 473-500.

OCHOA, T. R. *Society of the dead: Quita Manaquila and Palo in Cuba*. Berkley, Los Angeles and London: University of California Press, 2010.

OLIVEIRA, Isabela. “Um desafio ao respeito e à tolerância: Reflexões sobre o campo Daimista na Atualidade”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 31 (2); 154-178, 2011.

OLIVEIRA, José Henrique Motta. “Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise do discurso dos intelectuais de umbanda durante o Estado Novo.” *CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, nº. 14, 2009, pp. 60 – 85.

OLIVEIRA, Osvaldo. “Comunidades quilombolas no estado do Espírito Santo: conflitos sociais, consciência étnica e Patrimônio Cultural”. *RURIS*, volume 5, nº 2, setembro de 2001, p. 141-171.

OPIPARI, Carmen. *O Candomblé: Imagens em movimento*. Tradução de Leila Aguiar. São Paulo: EDUSP, 2008.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1991.

ORTIZ, Renato. “Umbanda, magie blanch, Quimbanda, Magie Noir”. *Archives de sciences sociales des religions*. Anèe 1979. Volume 47, N° 47-1, pp. 135-146.

PELINSKI, Ramón. "Corporeidad e experiencia musical". *Revista Transcultural de Música*, Nº 9 (2005).

PEREIRA, Luzimar P. *Os giros do sagrado: Um estudo etnográfico sobre as folias em Urucuia, MG*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

PINA-CABRAL, João. "A prece revisitada: Comemorando a obra inacabada de Marcel Mauss". *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 29(2): 13-28, 2009.

PORTO, Liliana. *A ameaça do outro: magia e religiosidade no Vale do Jequitinhonha*. São Paulo: Attar, 2007.

PRANDI, Reginaldo. "Sincretismo afro-brasileiro, politeísmo e questões afins." *Debates do NER* 2.19 (2011): 11-28.

RABELO, Miriam. "A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica". *Mana*, Rio de Janeiro , v. 14, n. 1, Apr. 2008.

REILY, Suzel Ana. *Voices of the Magi: Enchanted Journeys in Southeast Brazil*. The University of Chicago Press: Chicago, 2002.

RILES, Annelise. *The Network Inside Out*. The University of Michigan Press, 2001.

SAUTCHUK, João Miguel. *Prática e habilidade no repente nordestino*. Tese. Brasília: Depto. de Antropologia, Universidade de Brasília, 2009.

SCHOEMBER, Arnold. *Harmonia*. Prefácio, tradução e notas de Marden Maluf. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

SEGATO, Rita Laura. *Santo e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora UnB, 1995.

SEGATO, Rita Laura. “Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Mana*. Vol. 12, nº 1. Rio de Janeiro, 2006.

SILVA, E. Moura. “Similaridades e diferenças entre estilos de espiritualidade metafísica: o caso do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (1908-1943)”. In: ISAIA, A. C. *Orixás e Espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006.

SLENNES, Robert. “‘Malungu, Ngoma vem!’: África coberta e descoberta no Brasil”. *Revista USP*, 12: 48-67. São Paulo, dez.-jan-fev. 1992.

SOUZA, Ricardo de. “Baianos, novos personagens afro-brasileiros”. In: PRANDI, R. *Encantaria Brasileira: o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, pp. 304-317.

STACK, Carol. “O comportamento sexual e estratégia de sobrevivência numa comunidade negra urbana”. In: ROSALDO, M.Z. e LAMPHERE, L. In. *A Mulher, A Cultura, A Sociedade*, Paz e Terra. 1979.

STOLLER, Paul. “Eye, Mind and World in Anthropology”. *L’homme, Année*, 1984, Volume 24, Numero 03, p. 91-114.

STOLLER, Paul. *Fusion of the worlds. An ethnography of possession among the Songhay of Niger*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

STRATHERN, Marilyn. “Cutting the Network”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 2, No. 3 (Sep., 1996), pp. 517-535.

STRATHERN, Marilyn. “Puzzles of Scales”. *Property. Substance and Effect*. London & New Brunswick, NJ: The Athlone Press, 1999, pp. 204-225.

STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the gift. Problem with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 1988.

TAFARELLO, Tadeu M. “O espaço sonoro como uma relação [imagem visual – tempo]. *Digital Art&*. Ano VI, Nº 1, 2008

TARDE, Gabriel. *Monadologia e Sociologia e outros ensaios*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

TURNER, Victor. *Floresta de Símbolos: Aspectos do ritual Ndembu*. Tradução de Paulo Gabriel Milu da Rocha Pinto e Arno Vogel. Niterói: EDUFF, 2005.

TURNER, Victor. *O processo ritual. Estrutura e anti-estrutura*. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

VARGAS, E. Viana. “Introdução”. In TARDE, Gabriel. *Monadologia e Sociologia e outros ensaios*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

VERGER, Perre Fatumbi. *Lendas Africanas dos Orixás*. Ilustrações de Carybé; tradução de Maria Aparecida da Nóbrega. 4ª ed. Salvador: Corrupio, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO. E. “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, 2006.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosacnaify, 2010 [1981].

WAGNER, Roy. *Habu: The innovation of meaning in Daribi Religion*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1972.

WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Revised and Expanded Edition. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1981.

CADERNO DE  
IMAGENS

