

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FFCLRP - DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA E EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Usos do imaginário nos estudos afro-brasileiros e no culto umbandista

Fábio Ricardo Leme

Prof. Dr. José Francisco Miguel Henriques Bairrão

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP, como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Ciências. Área: Psicologia.

RIBEIRÃO PRETO - SP

2006

FICHA CATALOGRÁFICA

Leme, Fábio R.

Usos do imaginário nos estudos afro-brasileiros e no culto umbandista./ Fábio Ricardo Leme; Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão.

Ribeirão Preto, 2006.

164 p. : il. ; 30 cm

Dissertação, apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto / USP – Dep. de Psicologia e Educação.

1. Afro-brasileiro. 2. Umbanda. 3. Psicologia analítica.
4. Vidência. 5. Etnopsicologia.

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, José e Azize, pela paciência, carinho e incondicional apoio a este trabalho.

À Flávia pela colaboração e dedicação, fundamentais, na etapa final deste trabalho e pela presença e afeto indispensáveis em minha vida.

Ao filho (a) que vai chegar.

A todo povo de santo e às comunidades de terreiro que me receberam e participaram desta jornada.

A todos os membros e colaboradores do Laboratório de Etnopsicologia da Faculdade de Psicologia da USP-RP e em especial ao professor Miguel Bairrão.

AGRADECIMENTOS

Aos amigos, incentivadores e mais importantes interlocutores junguianos: Raul e Magda.

Aos amigos que estiveram ao meu lado durante todo este percurso: Alexandre, Sabrina, Anderson, Watarai, Rafael, Mauro, Dário, Zilma e Fernando.

A todos os membros da banca de defesa, pela colaboração na consecução deste trabalho e pela contribuição para o meu amadurecimento intelectual.

A todos os funcionários e professores da faculdade de psicologia da USP-RP, em especial ao professor Lino e à professora Regina.

Ao CNPq pela concessão da bolsa de financiamento desta pesquisa.

HINO DA UMBANDA

Refletiu a luz divina
com todo seu esplendor
é do reino de Oxalá
Onde há paz e amor
Luz que refletiu na terra
Luz que refletiu no mar
Luz que veio, de Aruanda
Para todos iluminar
A Umbanda é paz e amor
É um mundo cheio de luz
É a força que nos dá vida
e a grandeza nos conduz.
Avante filhos de fé,
Como a nossa lei não há,
Levando ao mundo inteiro
A Bandeira de Oxalá !
Levando ao mundo inteiro
A Bandeira de Oxalá !

RESUMO

LEME, F. R. **Usos do imaginário nos estudos afro-brasileiros e no culto umbandista.** 164 p. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2006.

A psicologia analítica de Jung é umas das principais vertentes psicológicas de estudo das religiões afro-brasileiras, contribuindo na compreensão desse universo. Os pesquisadores desta tradição são atraídos por estas religiões por serem povoadas por fenômenos, como a vidência, o transe, a incorporação, entre outros, que têm importância vital na existência de seus praticantes, e que são classificados como da ordem do imaginário por algumas correntes acadêmicas, e, as vezes, tratados como uma falsa percepção da realidade, ao serem tomados como subprodutos da imaginação. Nunca se averiguou em que medida os trabalhos junguianos refletem esta posição ou não, e, em que medida têm conseguido refletir a cosmovisão do campo. O objetivo desta pesquisa é o de: 1- Proceder a uma explicitação da concepção umbandista sobre este imaginário; 2- Contrastar esta concepção com um dos principais modelos teóricos aplicados aos estudos afro-brasileiros, a psicologia analítica; 3-Contribuir para um diálogo entre a psicologia científica e a cosmovisão desenvolvida no âmbito da religiosidade afro-brasileira. Os colaboradores (médiums videntes) foram selecionados a partir do contato com terreiros de umbanda em Ribeirão Preto e Piracicaba. Devido a seus “talentos imaginativos”, foram acompanhados caso a caso, relatando suas experiências, sendo observados em performances rituais, nas quais se presta especial atenção aos processos da imaginação (estados de transe, previsões, sonhos, vidências, lembranças do passado, etc.). Para além da observação participante utilizaram-se, na coleta de dados, gravações em áudio das narrativas obtidas a partir de entrevistas semi-estruturadas e anotações em caderno de campo de dados e impressões. Em paralelo, foi feita uma análise sobre os estudos junguianos a respeito da religiosidade afro-brasileira. Sobre o material, de campo e acadêmico, foi feita a sistematização das suas respostas para uma tripla pergunta: Qual o estatuto ontológico, epistemológico e psicológico do imaginário? A partir das respostas obtidas levantou-se subsídios para a discussão dos pontos de divergências e semelhanças entre os dois modelos que, não obstante as suas diferenças, permitiu mostrar intersecções, relacionar incompatibilidades e, principalmente, resgatar nuances do fenômeno que escapem ao modelo acadêmico. Os resultados mostram que termos como “individuação”, “inconsciente coletivo”, “arquetipo”, “tipos psicológicos”, nem sempre são utilizados como conceitos efetivamente junguianos, o que parece indicar que adquiriram um valor heurístico que ultrapassa as fronteiras da psicologia analítica. Os trabalhos junguianos analisados superam a postura patologizante frequentemente atribuída aos fenômenos do imaginário por pesquisadores clássicos como Nina Rodrigues, Arthur Ramos e o próprio Jung, porém não escapam a vieses psicologizantes, que, muitas vezes, distorcem, à cosmovisão do campo, o que contribui para a redução dos fenômenos a conceitos cunhados a partir de modelos etnocêntricos (CNPq).

Palavras-chave: Afro-brasileiro / Umbanda / Psicologia analítica / Vidência / Etnopsicologia

ABSTRACT

LEME, F. R. **Usages from the imaginary in the african-brazilian studies and in the umbanda cult.** 164 p. Dissertation (Masters Degree) – Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2006.

Jung's analytical psychology is one of the main psychological approaches in the study of the African-Brazilian religions, contributing with the understanding of this universe. This tradition's researchers are attracted by these religions for being them crowded with phenomena, like the clairvoyance, trance, impersonation, among others, which have vital importance in the existence of their followers, and that are classified as belonging to the imaginary by some academic currents and, sometimes, they are treated as a false perception of the reality, at being considered as imagination subproducts. People have never checked whether the Jungian works reflect this position or not and how they have been able to reflect the field's cosmivision. The goal of this research is: 1) gather an explicitation on the umbanda conception about this imaginary; 2) contrast this conception with one of the main theoretical models applied to the African-Brazilian studies, the analytical psychology; 3) contribute for a dialogue between the scientific psychology and the cosmivision developed in the scope of the African-Brazilian religiosity. The contributors (clairvoyant mediums) have been selected from the contact with umbanda yards in Ribeirao Preto and Piracicaba. Due to their "imaginative talents", they have been followed individually, reporting their experiences, being observed in ritual performances, in which we pay attention to the imagination processes (trance state, previsions, dreams, clairvoyance, past memories etc). For reaching beyond the participant observation, audio recordings from the narratives, obtained from semi-structured interviews, notes on a field data notebook, as well as impressions were used. In parallel, an analysis about the Jungian studies regarding the African-Brazilian religiosity was made. About the field and academic material, the systemization of their replies was made on a triple question: Which is the ontological, epistemological and psychological statute from the imaginary? From the obtained replies, subsidies were raised for discussing divergence points and similarities between both models which, despite their differences, allowed us to show intersections, to relate incompatibilities and, mainly, to rescue nuances from the phenomenon which escape the academic model. The results show that terms like "individuation", "group unconsciousness", "archetype", and "psychological types" are not always used as effective Jungian concepts, which seems to indicate that they have acquired a heuristic value which trespasses the borders of the analytical psychology. The Jungian works under analysis overcome the pathologizing posture frequently attributed to the phenomena of the imaginary by classic researchers like Nina Rodrigues, Arthur Ramos and Jung himself, but they do not escape psychologizing biases which, mostly distort the field's cosmivision, contributing to the reduction of phenomena enhanced from ethnocentric models (CNPq).

Key-words: African-Brazilian / Umbanda / Analytical Psychology / Clairvoyance / Ethnopsychology

INTRODUÇÃO

1.1 A umbanda

A umbanda, religião nascida em solo brasileiro, é marcada pelo sincretismo oriundo de matrizes religiosas européias (catolicismo popular e kardecismo), africanas (crenças e rituais trazidos pelos escravos da África) e ameríndias (cultos e crenças dos índios nativos do Brasil). Contemporaneamente, podemos constatar a inserção de elementos religiosos orientais em alguns terreiros, como os do hinduísmo e budismo, e de movimentos espiritualistas da “nova era”, o que demonstra a fluidez e permeabilidade desta religião em sua constituição e constante reformulação. Tradicionalmente, há a predominância dos três eixos religiosos citados acima, os quais dão a marca característica dos terreiros com os quais se trabalha nesta pesquisa.

Outra importante característica da umbanda é que esta se constitui como uma prática religiosa que estrutura vínculos entre a vida terrena e o “mundo espiritual”. Toda estrutura do culto, que é chamado de “gira” pelos praticantes, os rituais iniciáticos e o desenvolvimento dos médiuns, é organizada em função da crença na possibilidade de atuação das entidades espirituais no plano terreno, a partir da incorporação, destas, pelos

médiuns. Com isto acreditam que médiuns e entidades poderão, por um lado fornecer ajuda àqueles que os procuram, e, por outro se beneficiarem desta prática para sua evolução no plano espiritual. Esta crença, a da incessante meta da evolução espiritual, é o eixo fundamental do sentido da vida para esta religião.

Em consonância com estas crenças, os consulentes procuram os guias e entidades devido a problemas cotidianos como: a busca de emprego, a resolução para problemas financeiros, amorosos, doença, ajuda para se livrar ou livrar alguém do uso de drogas, bebida, vão em busca de conselhos, de uma palavra de conforto em momentos de dificuldades, em busca de obter respostas para as crises existenciais sobre a morte, para saber de parentes que já se foram, como e onde estão. Assim alicerçados na esperança e na crença de que os médiuns têm o poder de promover a re-ligação entre o plano terrestre e o espiritual, onde tudo se sabe e onde há sempre a possibilidade de se obter ajuda e repostas.

Para além destes aspectos a umbanda também organiza e reflete relações sociais e as condições de existência de seus praticantes, tornando-se extremamente importante na formação da identidade destes, sendo um fator de preservação cultural e social das suas comunidades.

A partir dos estudos de Negrão (1996) pode-se comprovar a importância do que foi dito acima no que se refere aos aspectos culturais, sociais e históricos desta religião. O autor mostra que a umbanda, em seu processo de constituição, foi profundamente influenciada pelas condições histórico-sociais de inserção do negro na sociedade

brasileira após o fim da escravidão. Este processo se deu em meio a uma complexa relação político-social que se estende até os dias de hoje. Segundo sua análise, pode-se deduzir que o imaginário umbandista é, ainda, o produto de outra relação complexa: o conflito cultural entre práticas religiosas de origem africana em um de seus pólos e práticas religiosas européias no outro (tais como o “catolicismo popular” e o kardecismo).

Dentro da mesma temática, porém, a partir de um enfoque diferente de Negrão, Ortiz (1978) reforça aspectos da relação social do negro liberto em sua busca pela inserção na nova sociedade de classes brasileira, ressaltando a característica da umbanda ser uma “síntese” religiosa, entendida por ele não como predomínio de elementos religiosos de uma cultura sobre outra, mas como algo novo, diferente de suas supostas matrizes africana e européia.

Destacam-se também na literatura sobre a umbanda os trabalhos de Trindade (2000). A autora promove uma ampla discussão a respeito das influências étnicas congo e angola na constituição das práticas umbandistas, a partir da análise de seus elementos rituais, que tem como objetivo central: “[...] demonstrar que o rito, como forma de ação social, permite a passagem do universo mítico para o ingresso e a participação dos homens na história, como também por meio dos ritos os negros fazem a sua história” (TRINDADE, 2000, p.21-22).

Igualmente importante é o trabalho de Brumana e Martinez (1991) que, em estudo sobre terreiros de São Paulo, enfocam a relação destes com as federações umbandistas e o que chama de “elaboração da subalternidade”, isto é, o surgimento de um código de

percepção e ação através do qual a visão do mundo de setores sociais não dominantes se constrói e se manifesta, tornando-se de profundo interesse para uma pesquisa sobre o imaginário.

No entanto, a par das contribuições feitas pela literatura científica especificamente referente à umbanda, como o nosso foco de pesquisa é sua cosmovisão e as fronteiras entre religiões afro-brasileiras, do ponto de vista dos informantes, são fluídas e transitáveis, é pertinente recorrer à literatura relativa ao candomblé. Aliás, é freqüente que a trajetória dos informantes passe pelas duas religiões, como pode ser constatado nos trabalhos de Negrão (1996), Ortiz (1978) e Prandi (1996). Soma-se a isto o fato de que os estudos sobre a religiosidade afro-brasileira, em sua maioria, foram feitos com base no candomblé, constituindo-se numa exceção os trabalhos de Lima (1997) e uma pequena parte, porém importante, do trabalho de Zacharias (1998). O que provavelmente reflete a “nagôcracia”, historicamente perpetrada por estudiosos e pelos movimentos de preservação da cultura negra. Portanto, recorreu-se aos estudos sobre o candomblé a fim de que se pudesse aprofundar, neste trabalho, formas de análise e de produção de conhecimento a respeito do imaginário religioso afro-brasileiro, e, mais especificamente, da umbanda.

A relação com a umbanda originou-se de uma pesquisa de Iniciação Científica efetuada durante um ano e meio em terreiros de umbanda (2001-2002), que teve como objetivo documentar a história da umbanda em Ribeirão Preto, a partir das memórias e histórias de vida das mães de santo das casas mais antigas em atividade na cidade, que

mantêm como elo comum a falecida Dona Maria Abadia (mãe de santo mais antiga de que se tem notícia em Ribeirão Preto).

Do material coletado e das experiências observadas e vividas na comunidade revelou-se um rico universo povoado de fenômenos e crenças muito pouco valorizados na sociedade ocidental tecnicista e racionalista de hoje, que, decididamente, fogem da lógica binária do verdadeiro ou falso e da ordem racional de nosso tempo, marcado por uma tendência iconoclasta.

Fenômenos estes, que muitas vezes são classificados pelos acadêmicos como da ordem do imaginário, constituem-se como a realidade concreta, vivida, indo para além do símbolo, do signo, da metáfora ou da tentativa de se reproduzir a realidade, em suma, indo para além das analogias que perpassam a idéia de que este imaginário não passaria de representações, compreendendo, muitas vezes, o seu produto como irrealidades desprezíveis, e não, como mais uma faceta do real. Deste modo criam a dicotomia real-irreal, sendo o imaginário associado a este último.

Naturalmente, o uso que os religiosos fazem das imagens e sua forma de proceder com tais fenômenos e o sentido que lhes atribui, que são socialmente partilhados, ao se oporem às concepções e significados dados a estes em nossa sociedade, podem entrar em conflito com as teorias acadêmicas dominantes a esse respeito. Não há estudos que expliquem adequadamente em que consistem essas diferenças. Visamos em nosso trabalho a explorar algumas delas. Neste ponto se atêm nosso objetivo mais amplo e originalidade.

A título de exemplo dos fenômenos do imaginário, presentes na umbanda, remete-se a um artigo publicado referente à pesquisa comentada acima, onde constatou-se que:

A atividade mediúnica se expressa até nos sonhos, que, como já dito anteriormente, ganham um tratamento peculiar dentro da visão de mundo umbandista. Nela, a realidade vai muito além das vivências objetivas na relação com o ambiente ou da atividade consciente, revelando-nos uma riqueza imaginativa que compreende o real muito além dos contornos da percepção profana. Segundo nos relatam, o “mundo dos espíritos” e o dos vivos é separado por um tênue estado de inconsciência, que obviamente não vale para os médiuns. Através de sonhos, visões, devaneios e pensamentos, estes têm acesso a esta realidade para nós imperceptível, mas que não obstante, entendem como objetiva. Nem dormindo os médiuns deixam de exercer sua atividade (BAIRRÃO; LEME, 2003, p.18).

Fenômenos como a incorporação, o transe, as previsões feitas por médiuns videntes e entidades, os sonhos, os devaneios, visões, práticas como o benzimento, as rezas, as manipulações de objetos da natureza, os trabalhos efetuados para os orixás e entidades, ganham importância fundamental no exercício efetivo da religião e na própria manutenção de sua existência.

Exemplo disto está nos comentários que fizemos a partir dos relatos de uma das mães de santo entrevistadas, naquela mesma pesquisa, sobre a sua herança de comando no terreiro. Sua mãe de santo (e mãe carnal) falece sem que ela tenha se iniciado para tal função (como poderá ser constatado no capítulo sobre os dados de campo, os sonhos e visões têm uma função essencial em seu aprendizado):

Joana não foi iniciada para dirigir a casa. Não obstante ter ouvido da sua mãe, ainda em vida, “o bastão é seu, minha filha”, não quis ou não pôde nessa altura entender o que lhe estava sendo passado, pelo implícito da revelação de uma dolorosa perda iminente. Adquiriu ciência de sua missão após a morte da mãe, através de sonhos e visões que teve com ela. Por estes, sua mãe lhe explicou algumas coisas que deveria saber. O restante lhe foi passado pelas entidades que

recebe e que a orientam no transcorrer de sua prática à frente do terreiro (BAIRRÃO; LEME, 2003, p.14).

São tais experiências que nos mostram como na umbanda esses fenômenos assumem papel vital nas estruturas que a alicerçam, conjuntamente às suas origens culturais e históricas (africana, ameríndia e européia), que não devem ser relegadas a um segundo plano.

1.2 O imaginário

Partindo das constatações acima, se entende, de fundamental importância, precisar qual ponto de vista adotamos sobre o conceito de imaginário. Apesar de toda complexidade e indefinição do termo, pela torrente de diferentes definições que ganhou em seu desenvolvimento nas diversas correntes de pensamento, procurou-se adotar uma postura que se aproxima de um uso, de modo a abranger os fenômenos com os quais lidamos em campo.

As produções imaginárias têm importância na vida do homem desde os primórdios. As imagens de animais e acontecimentos reproduzidas em cavernas e pedras, antes do advento da fala, foram uma das primeiras marcas históricas deixadas pelo homem. Desde a Grécia antiga os pensadores se detinham a falar da imaginação humana, e, suas produções intelectuais levaram a criação dos conceitos de imagem e imaginário (este mais

atual), que são empregados hoje por diversas áreas do conhecimento, como a filosofia, a antropologia e a psicologia, por exemplo.

Contemporaneamente, Durand (1988, 1994, 1997) acompanha o desenvolvimento histórico da discussão deste problema, apontando como, séculos mais tarde, Descartes, Espinosa, Kant, Sartre, Bérgeon, Bachelard e outros refletiram, em importantes obras, o mesmo assunto. O autor traça um panorama histórico do tratamento do imaginário pelas diversas áreas do saber e das artes, mostrando de que forma este tem sido bem ou mal utilizado na busca do conhecimento pelas ciências humanas e em que contextos o imaginário ganha um *status* de realidade, contribuindo na formação da cosmovisão de determinadas culturas em determinadas épocas.

Possibilita-nos, em seus trabalhos, compreender de que forma a cultura ocidental vem tratando as questões referentes ao imaginário, que acaba, na maioria das vezes, sendo visto como fonte de engodo e falsidade pelas diversas áreas do saber, herdeiras da tradição racional binária do certo ou errado, do falso e verdadeiro. Entre os vários exemplos que trás, destacam-se dois: o da tradição empirista, para a qual, segundo Durand (1997), as imagens seriam resquícios gravados no cérebro de nossas percepções, que reproduzem os objetos ou acontecimentos na ausência destes, sendo consideradas uma forma enfraquecida de percepção; e o da fenomenologia sartriana, para a qual o objeto da consciência imaginante é tido como um nada, praticamente relegando o imaginário a um conhecimento equivocado da realidade.

Teorias como estas culminam num esvaziamento da imagem. Relegam o imaginário a uma percepção errônea, esvaziada de referente, ou a uma racionalidade insuficiente, presa às teias da experiência, não passando de uma caricatura da percepção ou de uma caricatura da razão, sem nenhuma especificidade e valores próprios.

Tais concepções acabaram influenciando a produção psicológica sobre a imaginação:

Sem cessar, aparecem sob a pena do psicólogo atributos e qualificações degradantes: a imagem é uma “sombra do objeto” ou então “nem sequer é um mundo do irreal”, a imagem não é mais que um “objeto fantasma”, “sem conseqüências”; todas as qualidades da imaginação são apenas “nada” [...]. (DURAND, 1997, p.23).

Esse esvaziamento ocorre, em grande parte, em função das múltiplas e confusas definições dadas ao termo imaginário, criando uma multiplicidade de definições conceituais onde muitas vezes a compreensão do conceito só será possível através do modo como determinado autor faça uso das imagens na leitura que produz sobre a realidade, ou melhor, é da função da imagem que se pode depreender sua definição de imagem e do imaginário.

Durand (1998) faz este movimento de leitura da função da imagem nos diversos autores que cita, para além daqueles que desvalorizam a função da imagem nas produções humanas, nos mostra como a psicanálise e a psicologia social retomam a importância das imagens simbólicas, porém, não ainda desvinculadas das tentativas de intelectualizá-las, o que acaba por reduzir “[...] a simbolização a um simbolizado sem mistérios” (DURAND, 1988, p. 41), esvaziando-as de seu caráter transcendente ao tentar fazer, do simbolizado,

dados científicos e, do símbolo, um signo. Estas correntes de pensamento, Durand denominou de “hermenêuticas redutoras” do imaginário.

Em relação à psicanálise, por exemplo, o autor atribui esta redução a alguns aspectos fundamentais da teoria freudiana como: a causalidade especificamente psíquica dos incidentes psíquicos, e mesmo fisiológicos, que não teriam origem, necessariamente, orgânica; a formulação por Freud da existência de um inconsciente psíquico: “[...] reservatório concreto de toda a biografia do indivíduo, conservatório de todas as causas psíquicas esquecidas” (DURAND, 1988, p.42); a censura como causa do esquecimento e da repressão; o reprimido sempre tendo uma tendência sexual como pano de fundo, e, finalmente, a impossibilidade de vitória da repressão levando à satisfação da libido por vias indiretas, do que decorre:

[...] a satisfação direta do impulso *se aliena transvestindo-se em “imagens”*, e imagens que guardam a marca dos estágios de evolução libidinosa da infância. As imagens do sonho, particularmente, são significativas da libido e de suas aventuras infantis. O essencial do método terapêutico da psicanálise consistira em remontar, a partir desses fantasmas aparentemente absurdos, à sua fonte biográfica profunda, escondida por uma censura tenaz no mais secreto do inconsciente. A *imagem*, o fantasma, *é símbolo de uma causa conflitual que opôs*, num passado biográfico muito recuado (geralmente primeiros 5 anos de vida), *a libido e os contra-impulsos da censura*. Assim, a imagem é sempre significativa de um bloqueamento da libido, ou seja, de uma regressão afetiva (DURAND, 1988, p. 43).

Com isto, a imagem sofre uma redução levada por uma recondução do símbolo, que se expressa por imagens, a instância sexual humana de um inconsciente psíquico. “Todas as imagens, todos os fantasmas, todos os símbolos se *reduzem* a alusões figuradas dos órgãos sexuais masculinos e femininos” (DURAND, 1988, p.44).

Em contrapartida às posturas que desvalorizam a função das imagens ou reduzem seu significado, o autor aponta em que meios o imaginário sobrevive e é valorizado, tais como a arte, em algumas religiões e em raras correntes acadêmicas, às quais pertencem, por exemplo, Bachelard, Corbin e Jung como teóricos do imaginário. Destaca em seus textos a importância de Jung como um dos teóricos instauradores do imaginário na modernidade, colocando-o junto ao que chamou de “hermenêuticas instauradoras” do imaginário. Para falar destes autores recorreremos direto às fontes.

Bachelard (1988a, 1988b, 1990a, 1990b, 1994) inicialmente afeito às tradições que desprezam o imaginário, ao tentar justificar tal postura, descobre, neste, um universo rico em possibilidades de exploração ontológica do ser e assim muda sua maneira de lidar com o imaginário. Atribui à imaginação, a partir de então, a capacidade de impulsionar o pensamento a fim de negar teorias já existentes, o que daria vazão para se propor novas formas de pensar.

Corbin (1996), importante islamólogo, mostra a importância e o valor da imagem e do imaginário na mística e no sufismo islâmico, permitindo pensar questões sobre as tradições afro-brasileiras, ao se distanciar da iconoclastia ocidental. O autor faz um diagnóstico do tratamento dado ao imaginário pelo pensamento ocidental:

Faz muito tempo... que a filosofia ocidental, a filosofia <<oficial>>, digamos, arrastada ao campo das ciências positivas, não admite mais do que duas fontes de conhecimento. Por um lado existe a percepção sensível, que traz os dados chamados empíricos, e por outro estão os conceitos do entendimento, o mundo das leis que regem estes dados empíricos. É evidente que a fenomenologia modificou e superou esta gnoseologia simplificadora. Mas também é certo que, entre as percepções sensíveis e as intuições ou categorias do intelecto ficava um vazio[...]. [...] a Imaginação ativa no homem... nos permita aceder a uma região e

realidade do ser que sem ela fica fechada e proibida, isto é o que uma filosofia racional e razoável não podia considerar. De acordo com ela, da imaginação só pode proceder o imaginário, quer dizer, o irreal, o mítico, o maravilhoso, a ficção, etc. (CORBIN, 1996, p.20).

Com isto Corbin corrobora as constatações de Durand a respeito da desvalorização do imaginário na modernidade. A par das contribuições de Bachelard e Corbin, dada a especificidade desta pesquisa, é em Jung que nos deteremos.

Jung vê, na psique, a condição da existência e, nos fenômenos ligados à imaginação, a forma de se relacionar e compreender o mundo. Segundo ele a própria consciência do mundo é dada por uma imagem psíquica transmitida pelos sentidos, o que limita a capacidade de apreensão e compreensão do mundo, pelos homens, ao psiquismo. Não adiantaria então querer se livrar deste “fantasma”, para muitos, perigoso, que é a psique. “[...] a psique não constitui uma exceção à regra geral, segundo a qual a essência do universo em questão só pode ser conhecida na proporção permitida pelo organismo psíquico” (JUNG, 1999, p.46).

Segundo esta concepção pode-se entender que é da natureza humana se relacionar e construir o mundo por intermédio das imagens psíquicas, o que tem como consequência a apreensão e relação do homem com o universo a partir de subjetividades que se de fato condizem com algo que se possa chamar de essência das coisas ou realidade, pouco importa. Sua importância reside na constatação de que esta subjetividade existe e quando partilhada se torna objetiva na vida daqueles que assim o fazem.

Quando a psicologia se refere, p. ex.; ao tema da concepção virginal, só se ocupa da existência de tal idéia, não cuidando de saber se ela é verdadeira ou falsa, em

qualquer sentido. A idéia é psicologicamente verdadeira, na medida em que existe. A existência psicológica é subjetiva, porquanto uma idéia só pode ocorrer num indivíduo. Mas é objetiva na medida em que mediante um *consensus genitium* é partilhada por um grupo maior (JUNG, 1999, p.8).

Jung (1999) ressalta que em diversas tradições religiosas da antiguidade, um dos fenômenos inconscientes levados a sério por vários religiosos e interpretado muitas vezes como uma forma de comunicação divina é o dos sonhos. Muitos profetas receberam, através de sonhos, doutrinas e ensinamentos aplicados até hoje, como se pode ver, por exemplo, no catolicismo.

Fatos como estes são constatados nesta pesquisa. Na religiosidade afro-brasileira não é nada incomum encontrar casos onde muitos dos ensinamentos, normas e procedimentos rituais são oriundos de sonhos de pais e mães de santo. Não importa se estes sonhos são processos mentais pessoais, ou se tiveram ou não um contato com seres de outro mundo, tal como acreditam, o que importa é que contribuem para a estruturação de suas vidas. Como Jung afirma:

Não há um ponto de Arquimedes a partir do qual se possa julgar, pois não é possível distinguir a psique de suas manifestações. A psique constitui o objeto da psicologia e também é, infelizmente, o seu sujeito. Não podemos fugir a tais fatos (JUNG, 1999, p.55).

Assim, pôde-se apreender que na teoria Junguiana as imagens, os afetos, os sentimentos, as intuições, etc, não são produtos da psique, mas são ela própria e que, portanto, o imaginário constitui-se como a via preponderante de ação do homem no mundo, ele tem uma dimensão ontológica. Partindo deste pressuposto, aqui, este conceito

será empregado como coletivo de imagem, em um sentido bastante geral, para que se possam abranger tais fenômenos estudados, permitindo operacionalizar a relação com estes.

O imaginário, visto do prisma da pluralidade das imagens, é a própria vivência psíquica e constituiu-se como campo onde se situam e guardam o patrimônio de linguagens, símbolos e artefatos culturais que se consubstanciam em imagens e suas significações, produzidos pela humanidade, e que se concretizam, se expressam, se tornam “visíveis” em memórias, fantasias, doutrinas, teorias, modos de comportamento, sentimentos, afetos, na arte, etc, habitualmente associados aos produtos da imaginação.

O nosso campo de pesquisa não utiliza a terminologia “imaginário” para se referir aos fenômenos da vidência e da apreensão da realidade sutil que constitui a relação com o “mundo dos espíritos”; referem-se a estes apenas como um saber advindo do poder “ver” aquilo que não é visível por pessoas não dotadas de tal habilidade e que se mostra aos médiuns através de imagens, idéias, pensamentos, sons, vozes e sensações físicas, sendo transmitidas aos consulentes, a partir de uma descrição que possibilite a este, criar uma imagem do que lhe foi relatado.

Decidiu-se pela aceção mais geral possível de imaginário a fim de evitar os vieses interpretativos que um sentido teórico único trará, pois levaria forçosamente a um olhar para as manifestações imaginárias restritas à definição adotada. Durand (1997) chama a atenção para este fato ao falar da análise das imagens feita pelas teorias psicológicas, que, as interpretam e traduzem numa linguagem diferente da do logos poético. Isso leva à

traição do seu sentido original, pois acredita que: “[...] a explicação não dá inteiramente conta de um fenômeno que por natureza escapa às normas da semiologia” (DURAND, 1997, p.40).

É importante ressaltar que se parte de uma concepção do imaginário que não visa a encerrar o mundo dos espíritos em imagens mentais criadas, espontaneamente ou não, por nossa psique, que não trata o imaginário como subproduto da percepção, como representante de estâncias psíquicas (libido, arquétipo) ou como signo esvaziado de um aspecto transcendente. Usa-se o termo, dada a possibilidade que abre de contato com uma cosmologia a partir de imagens, que não se sabe ao certo de onde vêm, se da cultura, da psique, ou de um transcendente, discussão esta que opõe as diferentes áreas do saber entre si e o campo.

Busca-se com isto superar os estudos que acabam por diminuir a importância do imaginário na relação do homem com o mundo e aqueles que, quando o valorizam, acabam por traduzi-los para uma linguagem científica: psicológica, antropológica, sociológica, médica, etc, que se supõe não estar inteiramente de acordo com o campo e sua cosmovisão.

1.3 A psicologia analítica nos estudos sobre o universo religioso afro-brasileiro

Na contramão dos modelos que desvalorizam a função da imagem, partindo para uma concepção da mesma, que leve em conta, não as suas supostas deficiências

comparativamente com a percepção e com a razão, mas sim a sua especificidade, há autores que se propõem estudá-la partindo do patrimônio de imagens comum à humanidade (no folclore, na religião, nos sonhos, etc.), que consubstancia o imaginário. Entre outros, Durand, Freud, Jung, Bachelard, Corbin, etc.

No âmbito dos estudos afro-brasileiros destacam-se a psicanálise e a psicologia analítica, por serem modelos teóricos comumente adotados pela tradição de pesquisa nos mesmos. Apesar de por vezes conviverem, desde Arthur Ramos (1940, 1946) até anos recentes é possível observar uma ligeira preponderância da segunda sobre a primeira. Muito, possivelmente, isto se deu pelo elevado *status* dado às imagens na psicologia analítica.

Jung diz que:

Minha experiência ensinou-me o quanto é salutar, do ponto de vista terapêutico, tornar conscientes as imagens que residem por detrás das emoções [...]. As imagens do inconsciente impõem ao homem uma pesada obrigação. Sua incompreensão, assim como a falta de sentido da responsabilidade ética, privam a existência de sua totalidade e conferem a muitas vidas individuais um cunho de penosa fragmentação [...]. Mas se olharmos mais de perto perceberemos que as imagens inconscientes não são em geral produtos do consciente, mas possuem sua própria realidade e espontaneidade. Apesar disso, nós as consideramos como espécie de fenômenos marginais (JUNG, 2001b, p. 157, 171 e 281).

A literatura científica, influenciada por estas duas correntes, preocupada com o universo religioso afro-brasileiro – (AUGRAS, 1983, 1995, 2000; BASTIDE, 1971, 1973, 1974, 2001; BAIRRÃO, 1999, 2001, 2002, 2003a, 2004; LÉPINE 1978, 2000; LIMA 1997; SEGATO, 1995, 2000; SILVA, 2000; ZACHARIAS, 1998; etc) – comumente estabelece aproximações entre o papel da imaginação na cultura religiosa

popular e teorias eruditas a respeito do imaginário, mas nunca se averiguou em profundidade se, e até que ponto e em que medida, a função da imagem nas experiências e nas narrativas religiosas afro-brasileiras corresponde ou se subordina, no todo ou em parte, a qualquer uma das teorias acadêmicas sobre o imaginário.

Segato (2000), a propósito do Xangô do Recife (o candomblé pernambucano), faz uma interessante discussão das vantagens e desvantagens da psicanálise lacaniana comparativamente com a psicologia analítica, tomando partido a favor desta. Nesse trabalho ela nos mostra que:

A demonologia está relacionada explicitamente, em Jung, com sua concepção dos arquétipos, e o tratamento por ele dado a ambos os tópicos vincula-o estreitamente com a tradição que dá centralidade à imagem, tal como vimos caracterizando-a até aqui (SEGATO, 2000, p. 298).

Lépine (1978, 2000) faz aproximações entre as divindades iorubás e tipos psicológicos buscando explicitar as estruturas e a organização do panteão candomblecista, que compreende como um reflexo da organização social de seus praticantes. O entendimento destes aspectos levaria, segundo a autora, a uma compreensão dos processos de formação da identidade daqueles que se iniciam nesta religião, que propiciaria a estes uma consolidação melhor estabelecida de sua individualidade (processo este que chamou de individuação) do que a daqueles que se moldam em ideologias frouxas, baseadas em modelos oriundos de uma sociedade industrial, tecnicista e racionalista, sem raízes tradicionais bem estabelecidas. Sobre os orixás diz:

Representam finalmente estereótipos da personalidade, possuem um temperamento próprio, que seus devotos reproduzem, e constituem um dos elementos da pessoa humana [...]. O candomblé oferece um conjunto de tipos tradicionais de personalidade suficientemente esquemáticos para adaptar-se à

diversidade dos indivíduos concretos, sendo possível elaborá-los, integrando anseios individuais. Através do ritual do assentamento, o novo adepto estabelece uma relação íntima com seu orixá pessoal, que corresponde a um dos tipos culturalmente definidos da personalidade, com o qual ele passa a identificar-se (LÉPINE, 2000, p. 144 e 160).

Augras (1995) ressalta a importância de pesquisas que dêem conta de valorizar o imaginário como forma de vivenciar um mundo irracional, fundamental para a saúde psíquica, invertendo a tendência racionalizante e voltada para o real, que marca a nossa sociedade ocidental. Mostra ainda que, embora viver o real seja importante, tão importante quanto isso é dar vazão ao universo imaginário que traz à tona a contraparte do real, possibilitando a experiência do mundo interno e externo numa relação psiquicamente mais saudável. Ao falar sobre o imaginário em Bachelard ela diz que:

O imaginário é, portanto, visto como uma força, positiva, caracterizada pelo seu dinamismo, que põe em ação os recursos presentes no sujeito para atualizar as imagens internas e externas que, em consequência, tomam feições, como escreve Jean Jacques Wunenburger (1997: 72), de “veículos de exploração de significações potenciais, que nos permitem descobrir a riqueza do cosmos e do Ser”. O imaginário remete a uma dimensão ontológica (AUGRAS, 1995, p.117).

Zacharias (1998) faz uma análise, à luz da psicologia analítica, sobre a dimensão arquetípica dos orixás, colocando os conceitos de arquétipo e de complexos afetivos na base para as construções representativas das deidades do panteão das religiões afro-brasileiras. Tem como campo de pesquisa o candomblé, porém, dedica um de seus capítulos à umbanda. Mesmo breve, faz relevantes considerações.

Assim como a Umbanda é uma religião essencialmente urbana e contemporânea, ela pode oferecer um mapa da realidade cultural e religiosa que favorece a compensação da fragilidade do ego, bem como a ligação com outros componentes inconscientes [...]. É de interesse observarmos que as entidades presentes na Umbanda, se por um lado são configurações míticas de elementos da psique inconsciente, por outro lado personificam aspectos excluídos e

desintegrados da coletividade social e cultural em que se inserem (ZACHARIAS, 1998, p. 38 e 45).

Bastide (2001a), até hoje a mais importante referência no campo dos estudos afro-brasileiros, defende a pertinência da psicologia para o estudo de fenômenos sociais como a religião, chegando a propor uma sociologia do sonho como método de investigação da realidade social.

Todos estes autores contribuem significativamente para a compreensão do universo religioso afro-brasileiro e, a partir disto, esta pesquisa visa a proceder a uma explicitação da cosmovisão umbandista e da função do imaginário em suas práticas, contrastando, estas concepções, com um dos principais modelos teóricos aplicado aos estudos afro-brasileiros, a psicologia analítica. Assim, espera-se contribuir para um diálogo entre a psicologia científica e concepções, sobre o imaginário, desenvolvidas no âmbito da religiosidade afro-brasileira.

A decisão de trabalhar com as contribuições feitas pelos pesquisadores da tradição junguiana aplicadas ao estudo das religiões afro-brasileiras deveu-se a dois motivos: primeiro, pela necessidade de circunscrever os objetivos da pesquisa em um prazo factível de um mestrado; segundo, a maioria dos trabalhos sobre o imaginário das religiões afro-brasileiras, e, especificamente, da umbanda em algum momento de sua análise valem-se deste referencial, como se pode constatar em Augras (1983, 1995, 2000), Segato (1995) e Lima (1997); outros o citam, como Bastide (1971, 1973, 1974, 2001a,

2001b,) e Ramos (1934), e outros ainda o tomam como referencial teórico, como Zacharias(1998) e Silva (2000).

Este trabalho não visa à pura e simples descrição das concepções do campo sobre o imaginário, nem tão pouco mostrar que a postura de análise acadêmica é insuficiente, muito pelo contrário, também será ressaltada a importância e a contribuição que os autores estudados dão ao produzirem seus trabalhos. A preocupação, aqui, é mostrar em que medida estão ou não levando em conta a cosmovisão do campo, e, de que forma isto poderia trazer prejuízos ou benefícios à produção de conhecimento a respeito das religiões afro-brasileiras, e, em especial da umbanda.

1.4 Os pressupostos etnopsicológicos da pesquisa

Tobie Nathan (1998a, 1998b, 1998c) demonstrou em suas práticas como etnopsiquiatra que um grupo social é capaz de produzir um sistema complexo e eficiente, composto por especificidades características de cada cultura, sobre a construção do saber de suas doenças, que têm valores indiscutíveis no processo de cura. Para tal necessitou investigar a noção e a concepção de mundo destas culturas. Um dos objetivos de sua investigação foi o de adquirir um saber a partir dos conhecimentos tradicionais a fim de enriquecer os dispositivos clínicos empregados pelas terapêuticas ocidentais acadêmicas, revelando-nos um aporte ético na relação estabelecida entre o pesquisador e o campo, o qual aplica-se aqui.

Partindo de uma perspectiva etnopsicológica, que se diferencia da etnopsiquiatria por não estar preocupada estritamente com a questão patológica, busca-se compreender de que forma se expressa a cosmovisão umbandista em sua prática cotidiana e em sua apreensão por parte de seus praticantes. Bairrão (1999, 2001, 2002, 2003a, 2003b, 2004) propõe dar destaque à dimensão enunciativa do imaginário, defende um diálogo com os estudos sobre a fenomenologia do imaginário desenvolvidos no âmbito das ciências da religião (para diminuir o risco de reducionismo) e chama a atenção para a importância de levar em conta os pontos de vista “populares” sobre categorias psicológicas. Bairrão busca a compreensão e valorização das expressões culturais de seu “objeto” de estudo, entendidas como formas genuínas de se lidar com a realidade e, ao mesmo tempo, aprofunda conceitos e técnicas acadêmicas de entendimento e de ação sobre a “sua” realidade.

Nesta pesquisa, põe-se em prática este modo peculiar de trato do imaginário, estudando como, em determinados contextos de nossa cultura, especificamente na umbanda, a imaginação e os fenômenos do imaginário são tratados. Para tal constitui-se o imaginário religioso afro-brasileiro como nosso objeto de pesquisa, sendo a umbanda, tão somente, uma plataforma empírica para desenvolver o trabalho de campo. As razões para isso são, de um lado a já mencionada facilidade de contato com comunidades umbandistas, devido à pesquisa anterior, e por outro o maior dinamismo e flexibilidade das manifestações do imaginário na umbanda, religião menos tolhida por fundamentos tradicionalistas e codificações bem sucedidas, como bem apontou Negrão (1996).

Entendemos que esta pesquisa tem importância para o avanço do conhecimento da realidade psicossocial brasileira, na medida em que se concebe que o sujeito social – o enunciador, através de seus atos, de uma cosmovisão que está para além das vivências pessoais ou da representação do real, é aquele através do qual a umbanda se fala – não é mero objeto de estudo, mas antes um interlocutor e produtor de conhecimento. Dar-lhes ouvidos é fundamental para que o psicólogo social possa proceder de maneira cientificamente precisa e eticamente correta.

1.5 Objetivos

Este estudo inspira-se em preocupações relativas à freqüente falta de diálogo entre as concepções nativas e as teorias eruditas que as estudam e tem como objetivos: 1) levantar subsídios que possam explicitar a concepção umbandista sobre uma série de fenômenos que são academicamente entendidos como da ordem do imaginário, averiguando qual é a sua função no culto umbandista; 2) contrastar esta concepção e função com um dos principais modelos teóricos sobre a imagem e o imaginário, a psicologia analítica, amplamente utilizada nos estudos afro-brasileiros. Nunca se apurou em que medida os seus pressupostos podem iluminar ou distorcer a cosmovisão do campo. Com isto, busca-se a compreensão e valorização das expressões culturais de nosso “objeto” de estudo, ao mesmo tempo em que se investiga e avalia a produção de conceitos e técnicas acadêmicas; 3) desta forma visa-se a contribuir para um diálogo entre a

psicologia e concepções sobre o imaginário, desenvolvidas no âmbito da religiosidade afro-brasileira umbandista.

2

METODOLOGIA

2.1 Os colaboradores videntes

Foram selecionados como colaboradores os chamados videntes ou médiuns de vidência, que por seu “talento imaginativo”, foram acompanhados sistematicamente, caso a caso, em performances rituais e convidados a relatarem suas experiências. Prestou-se especial atenção aos fenômenos ligados à imaginação e ao imaginário, bem como ao modo como os explicam e os vivenciam.

A decisão de selecionar colaboradores que sejam médiuns videntes se deu em função de estes possibilitarem um contato com o imaginário via seus dons. Estes médiuns são os que, segundo a cosmovisão umbandista, conscientemente têm um contato mais direto com o universo espiritual ou imaginário, como o chamamos, fazendo-o chegar até àqueles a quem o acesso a este mundo é restrito ou desconhecido.

Pode-se dizer que suas produções imaginárias têm relevância preponderante sobre as dos demais. Por exemplo, alguns dos informantes relatam que apenas os sonhos de alguns médiuns são formas de contato com os espíritos, enquanto os de outros não passam de produções mentais sem função. Ao significarem estas produções humanas

colocam o imaginário em ação, fazendo-o circular entre os praticantes da umbanda, atribuindo-lhe um papel fundamental na construção de mundo destes, revelando um universo fundamentado em experiências que chamamos imaginárias, por estarem assentadas em visões, sonhos, premonições, estados alterados de consciência (transe e incorporação).

A despeito da descrença que têm por parte de várias correntes acadêmicas e da sociedade em geral, estas experiências ganham uma importância sem igual na vida dos consulentes que, ao consultarem as entidades e médiuns na esperança de solucionar problemas, descobrem possibilidades novas para solucioná-los, encontram sentido para seus questionamentos, recebem orientações a respeito das dúvidas existenciais e conforto para os momentos difíceis da vida, obtendo êxito de alguma forma.

2.2 Coleta dos dados de campo

Inicialmente, para a coleta dos dados de campo recorreu-se ao contato estabelecido com dois terreiros de umbanda em pesquisa anterior (iniciação científica 2001-2002). Em um deles conseguiu-se estabelecer uma ponte para o prosseguimento da pesquisa, no outro não, dado o vidente da casa não se dispor. Devido a este fato e com o transcorrer da pesquisa percebeu-se a necessidade de ampliar o número de terreiros a serem pesquisados, por dois motivos: primeiro, o número de médiuns videntes por terreiro é pequeno, em geral um ou dois no máximo; segundo, decidiu-se por dar maior valor aos

depoimentos de médiuns de terreiros diferentes do que do mesmo terreiro, pois percebeu-se que, a par das particularidades pessoais iniciais da experiência de cada um com a vidência, a concepção e a forma de se relacionar com o fenômeno e o discurso que se faz sobre ele é muito semelhante entre médiuns de uma mesma casa. Assim, guardam uma maior riqueza os depoimentos de médiuns de locais diferentes.

Mais quatro terreiros foram contatados: dois deles de início foram excluídos, um por estar passando por um momento de transição em que sequer havia um local fixo como terreiro, na verdade eram giras que ocorriam, esporadicamente, nas casas dos membros de um terreiro que se desfez. Estavam ainda em fase de organização, buscando encontrar seu lugar enquanto grupo; o outro por ser uma umbanda mística, extremamente intelectualizada.

Outros dois terreiros foram contatados e nos abriram as portas. Decidimos, então, acompanhar três terreiros. O de Joana, o de Wanderley e um terceiro que será descrito no capítulo sobre os dados de campo, onde depois de meses de convivência se negaram a falar sobre a vidência.

Ainda, decidiu-se, para obter um maior número de dados, contar com a colaboração de videntes que não necessariamente estivessem ligados aos terreiros com que trabalhamos, pois é muito comum, neste meio, as pessoas indicarem videntes, abrindo a possibilidade de que fossem, inclusive, oriundos do candomblé e do kardecismo, para que se pudesse, a partir destes, promover um contraponto com o discurso e experiências dos videntes da umbanda, enriquecendo assim nosso material, já que estas duas religiões

são matrizes da mesma. Dois deles se dispuseram a colaborar, um da umbanda outro do kardecismo; do candomblé nenhum foi indicado.

Da mesma forma como ocorreu nos terreiro onde já tínhamos contato, toda vez que se inicia uma relação, é necessário o estabelecimento, demorado e complicado, do processo de obtenção da confiança dos dirigentes das casas para a realização da pesquisa. Isto leva a uma longa convivência com os médiuns, dirigentes e consulentes. Esta atitude é imprescindível para mostrar-lhes o que o pesquisador quer e quem é: que não está lá para prejudicá-los ou desrespeitar suas crenças e práticas religiosas, que lhes será assegurado que as informações obtidas serão utilizadas única e exclusivamente para uma melhor compreensão de seu universo religioso por parte da psicologia, contribuindo para a diminuição do preconceito em relação a esta religião.

Em algumas casas o medo inicial era o de que este material fosse parar nas mãos de canais de televisão, que vinculam uma imagem negativa da umbanda.

Estes cuidados possibilitaram um mergulho mais profundo no assunto, maior do que o obtido das explicações racionalizantes e formais sobre os fenômenos e aspectos estudados. A partir, desta confiança, se obtém um nível de relacionamento que possibilita uma abertura maior ao modo de ser de determinado terreiro.

Na fase inicial da pesquisa, as informações coletadas referiram-se apenas a conversas informais e observações de campo realizadas durante a participação das giras e nas visitas fora do horário ritual para observação de atendimentos ao público ou para conversas com os médiuns. Este material serviu como base para o início das entrevistas e

como forma de apreensão desta realidade a partir de sua ação na relação estabelecida entre médiuns e consulentes, entidades e consulentes, e também, da entidade com seu próprio aparelho (médium).

Outra questão que se mostra delicada neste tipo de estudo refere-se à postura e participação do pesquisador em campo. A umbanda é uma religião que preza a transmissão do conhecimento pela tradição oral e em ato. De modo geral não se preocupa com a codificação de suas práticas e nem com a documentação e registro de suas crenças para que possa se difundir. Isto não quer dizer que não se sintam honrados e criem expectativas sobre a pesquisa que realizamos, mas sim, que têm a convicção de que a umbanda continuará a despeito do que se possa escrever sobre ela. Percebeu-se que para uma apreensão mais profunda desta realidade é necessário participar. Uma postura muito neutra em relação ao envolvimento com o campo leva a um conhecimento superficial desta religião. Muitas vezes torna-se necessário colocar-se na condição de consulente, filho da casa, já que, transferencialmente nos é dado, queiramos ou não, um lugar que leva em conta esta posição. Por exemplo, em um dos terreiros, o pesquisador é tratado como o “filho” cuja missão é escrever um livro sobre a umbanda. Resistir a estas posições é resistir ao fenômeno, o que obriga a um cuidado redobrado, pois ser pesquisador neste contexto é estar implicado nas interpretações do campo.

Em seguida aos primeiros contatos, recorreu-se a: 1) Gravações em áudio das narrativas sobre os acontecimentos na vida dos colaboradores associados a experiências com o imaginário e suas explicações sobre os mesmos. 2) Anotações em caderno de

campo de dados e impressões (ajudando no registro de informações quando não houve autorização para o uso de equipamentos, como por exemplo nas conversas com as entidades); 3) Observação participante do pesquisador pela sua presença periódica junto às comunidades, nos rituais e acontecimentos onde os fenômenos do imaginário se expressam; 4) Entrevistas semi-estruturadas que visaram à temática estudada, para que se pudesse, a partir das narrativas dos colaboradores, chegar às idéias implícitas que eles têm sobre o imaginário; 5) acompanhamento ao vivo de processos da imaginação nos colaboradores previamente selecionados (estados de transe, previsões, etc.).

A fim de se proceder de forma ética, foi pedido a todos os colaboradores um termo de consentimento para a utilização dos dados coletados. Para assegurar que, efetivamente, nada se divulgue dos seus depoimentos pessoais sem que eles o permitam, os resultados finais serão mostrados aos sujeitos antes da sua publicação.

2.3 Análise dos dados

O que surgiu do material coletado, tanto na literatura como em campo, foi analisado para montar perfis de cada uma das perspectivas encontradas sobre o imaginário, sistematizando respostas para três perguntas:

- 1) Qual o estatuto ontológico do imaginário (o que são as imagens)?
- 2) Qual o estatuto epistemológico das imagens (são ou não uma forma de saber)?

3) Qual o estatuto psicológico das imagens (que relação estabelecem com o eu imaginante; que psicologia pressupõem)?

A partir da observação participante das experiências religiosas dos colaboradores e da literalidade de suas narrativas, que vislumbram fenômenos da ordem do imaginário, foram inferidas as suas “teorias” implícitas sobre estes.

A reconstrução das suas concepções foi analisada conforme suas respostas para as questões relativas aos três estatutos listados acima, que foram apresentadas a estes não diretamente, mas em perguntas que levam em conta seu universo cultural e sua formação intelectual.

Neste processo se deu ouvido às teorias e hipóteses construídas pelos umbandistas para justificar o que fazem. Suas narrativas para além de representações sobre o que vivenciam, são presentificações de uma cosmovisão, já que neste universo umas das principais formas de regulação das relações está no poder da palavra, que é capaz de conduzir destinos, alterar situações, e, principalmente, firmar compromissos. O que é dito, está dito e não há documento escrito que valha mais do que a palavra de um umbandista ou uma orientação, ou ordem dada por uma entidade; relegar este fato a um segundo plano é um risco iminente de conflito no trabalhar com este campo de pesquisa.

A memória e a história oral têm um valor significativo no tratamento dos dados oriundos das narrativas de nossos colaboradores. No trabalho de Casal (1997) vemos que a memória guarda os momentos mais significativos e coerentes da vida do colaborador. Por ela, este revela a si próprio e ao outro. É através da voz que ecoa na história e na

memória que o singular e o coletivo emergem. Os relatos de nossos colaboradores desvelam uma realidade que se move através da história de suas comunidades e crenças religiosas e que perpassam a vida de todos que a ela pertencem. Assim estas narrativas ganham alcance comunitário e expressando situações comuns ao grupo. A periodização que o colaborador faz de sua história de vida está, indissolivelmente, ligada à leitura que faz da sua vida atual e do contexto a partir do qual é solicitado a falar (BOM MEIHY, 2001), sendo fundamental no modo de ser e de se organizar da sua comunidade, tanto no tempo presente como nas perspectivas para o futuro (BOSI, 1992).

Não se pretende formular um quadro real e verdadeiro do que nos narram, tal como ocorreu. Nosso interesse está nas narrativas, nas memórias e na história oral dos colaboradores, e não na história factual. Busca-se um retrato do universo imaginário da umbanda tal como se apresenta, a partir dos seus relatos sobre suas experiências como videntes, a fim de que se possa compreender seu mundo e sua existência. A idéia é reconstruir o seu universo imaginário nos próprios termos dos colaboradores, no intuito de contribuir para um diálogo entre a psicologia e o saber destes grupos.

Também, nos interessou o modo como agem com a imaginação que muitas vezes se dá inadvertidamente, ou seja, interessou-nos como o “seu” imaginário se mostra em ação, para além do discurso sobre ele. Enfocando as práticas religiosas se esperou retirar uma hipótese sobre a construção deste imaginário. Parte-se do pressuposto de que este se mostra em ato e não somente em palavras, já que muitas vezes atos e palavras entram em conflito em um mesmo médium. Não incomum foram as vezes em que a entidade corrige

seu aparelho (médium) sobre determinado assunto. “Filho, escuta o que eu vou te dizer, meu burro¹ é limitado, mas eu não tenho esses limites e vou te ensinar tudo o que você precisa” (Pai João do Toco² 02/03/2005). Este aviso foi dado ao pesquisador pelo preto-velho de um dos colaboradores em conversa durante uma gira.

Paralelamente ao trabalho de campo, foi feita a sistematização de uma abordagem teórica muito utilizada no estudo do imaginário nas culturas afro-brasileiras, a junguiana. Esta escolha deve-se ao fato de, pelo menos aparentemente, haver uma grande utilização desta teoria em muitas pesquisas que valorizam a questão do imaginário, e à necessidade de circunscrever a pesquisa a uma meta factível nos prazos do mestrado, confiando-se à outra oportunidade ou a outros pesquisadores a tarefa de desenvolverem, noutras direções, o contraste a que se visa aqui.

O resultado da análise dos dados de campo foi confrontado com a resposta às mesmas perguntas, encontrada em alguns dos principais estudiosos do imaginário na cultura afro-brasileira (listados abaixo), tentando igualmente classificar, segundo aqueles três eixos, as interpretações do imaginário junguiano ilustradas pelos seus textos.

Como estes em geral se baseiam numa teoria sobre o imaginário, desenvolvida independentemente deste contexto de aplicação, quando for necessário esclarecer algum aspecto dos modelos teóricos que utilizam que não fique claro nas suas obras, ou se remeta a suas fontes, recorrer-se-á a Jung.

¹ Expressão usada para designar o médium de incorporação, no caso referente ao pai de santo Wanderley.

² Preto Velho que Wanderley recebe.

Serão discutidas, nos próximos capítulos, algumas das teses sobre as religiões afro-brasileiras que em pelo menos algum momento levam em conta a teoria junguiana, ou seu vocabulário e terminologias, em sua reflexão. Os autores abordados são Bentto de Lima, Claude Lépine, José Jorge Morais Zacharias, Monique Augras, Pedro Ratis e Silva, Pierre Vergerr e Rita Laura Segato. O primeiro é o único que trabalhou especificamente com a umbanda, os demais se preocuparam preponderantemente, em seus trabalhos, com outras religiões do universo afro-brasileiro. A decisão de trabalhar com estes autores, que certamente são representativos para os estudos da religiosidade afro-brasileira, se deu pela relevância e seriedade de suas contribuições.

A principal preocupação não foi obter uma descrição meticulosa das suas concepções ou discutir seus trabalhos como um todo, mas sim, apontar questões implícitas ou explícitas sobre o imaginário em suas obras.

Desta forma, o texto visou à construção de um esquema descritivo das divergências e semelhanças entre os dois modelos (o do campo e o junguiano) que, não obstante as suas diferenças, permite mostrar intersecções, relacionar compatibilidades e, principalmente, caracterizar os seus possíveis usos.

Visa-se a aprofundar o conhecimento do imaginário umbandista, ao rastrear seus momentos significativos e o papel que atribui à imagem, e, por outro lado, apontar simetrias, diferenças e fissuras entre as concepções “populares” e as cultas.

No final, será feita uma discussão sobre o risco de introduzir vieses aos estudos sobre o imaginário afro-brasileiro, que possa surgir da utilização da concepção teórica

sobre a imaginação que mais tem sido utilizada, tentando definir o tipo de distorções que possa provocar e quais suas contribuições para o estudo do imaginário nas religiões afro-brasileiras.

3

DADOS SOBRE OS ESTUDOS JUNGUIANOS DO IMAGINÁRIO RELIGIOSO

AFRO-BRASILEIRO

3.1 Imaginário e religião na obra de Carl Gustav Jung

Ao se falar em estudo do imaginário nas religiões afro-brasileiras é imprescindível abordar a tradição junguiana. Não porque o seu fundador tenha feito quaisquer estudos aplicados a tal contexto, mas sim, pelo modo como lida com a imaginação e a religião, deixando um legado importante para aqueles que utilizam sua teoria neste campo de pesquisa. Antes de abordar diretamente aqueles que assim o fizeram, a fim de não tornar exaustiva esta análise, recorrer-se-á diretamente ao clássico, isto é, a Jung.

A discussão de alguns conceitos básicos da teoria de Jung revela-nos a importância e o *status* dado à imagem em sua obra. Para efeito deste estudo farei a retomada de dois deles: o dos arquétipos e o dos complexos afetivos, a fim de que se possa alicerçar um campo aberto para a discussão sobre o imaginário nas religiões afro-brasileiras.

Para a psicologia analítica, o processo de estruturação da psique se dá mediante a diferenciação e organização dos conteúdos psíquicos, que inicialmente estariam imersos e indiferenciados em um caos originário. Conforme o desenvolvimento biológico e social do homem é que se torna possível esta organização em estruturas psíquicas diferenciadas e complexas. Deste modo, a partir de uma relação dialética é que se configuram o inconsciente e o consciente que mantêm uma relação de mútua dependência para existirem, do que decorre a controversa posição de que o inconsciente é marcado por processos próprios e autônomos que não necessariamente tenham, em algum momento, passado pela consciência; com isto, admite-se a existência de um inconsciente primário, fundante da vida psíquica.

Nesta divisão do psiquismo, a imagem torna-se um meio, uma ponte de ligação ou contato entre consciente e inconsciente, sendo fundamental para a integração da psique, já que esta é fragmentada no processo de formação da personalidade e estruturação do ego.

As imagens do inconsciente impõem ao homem uma pesada obrigação. Sua incompreensão, assim como a falta de sentido da responsabilidade ética privam a existência de sua totalidade e conferem a muitas vidas individuais um cunho de penosa fragmentação[...]. Mas se olharmos mais de perto perceberemos que as imagens inconscientes não são em geral produtos do consciente, mas possuem sua própria realidade e espontaneidade. Apesar disso, nós as consideramos como espécie de fenômenos marginais (JUNG, 2001b, p. 171 e 281).

As imagens que emergem do inconsciente entram em uma relação decisiva com o ego e dependendo da posição em que ambos se encontrarão é que estarão abertas as portas para a sanidade ou a doença, para a integração ou desintegração da psique.

Estas imagens, para a psicologia analítica, são as representações das múltiplas e infinitas características que compõem a psique, cuja estrutura fundamental sempre é coletiva, impessoal e comum a toda a espécie humana. Estas estruturas fundantes são os arquétipos do inconsciente coletivo.

Como constatado, dada sua importância, não podemos fugir do conceito de arquétipo, já que este é básico nos estudos junguianos. Jung (1985) vai dizer que cada indivíduo carrega em seu psiquismo as grandes imagens primordiais³, havendo uma aptidão hereditária da imaginação de ser como era nos primórdios; não quer dizer com isto que as imaginações sejam hereditárias, mas, que a capacidade ou as formas de imaginar são.

[...] a psique inconsciente é formada por instintos, funções e formas herdadas, já pertencentes à psique ancestral. Essa herança coletiva não consiste em noções herdadas, mas na possibilidade de semelhantes noções – em outras palavras, em categorias “a priori” de tipos de funções possíveis. Essa herança pode ser chamada de instinto, no sentido original da palavra. Aliás, o assunto não é tão simples assim; trata-se, ao contrário, de uma complicadíssima rede de condições, que costumo chamar de arquetípicas. Este fato implica que, em dada situação, o homem terá um comportamento provavelmente idêntico ao dos seus antepassados, [...] (JUNG, 1985, p. 32).

A gênese de tal aptidão está intimamente relacionada ao conceito de instinto, pois o que Jung denominou arquétipos são, em certa medida, as percepções pelos sentidos de um impulso fisiológico.

[...] no inconsciente encontramos também as qualidades que não foram adquiridas individualmente, mas são herdadas, ou seja, os instintos enquanto impulsos destinados a produzir ações que resultam de uma necessidade interior, sem uma motivação consciente. Devemos incluir também as formas a priori, inatas, de

³ Termo utilizado por Jung, em suas primeiras obras, que é substituído, posteriormente, por arquétipo

intuição, quais sejam os arquétipos da percepção e da apreensão que são determinantes necessárias e a priori de todos os processos psíquicos. Da mesma maneira como os instintos impelem o homem a adotar uma forma de existência especificamente humana, assim também os arquétipos forçam a percepção e a intuição assumirem determinados padrões especificamente humanos. Os instintos e os arquétipos formam conjuntamente o inconsciente coletivo (JUNG, 1998, p. 136).

Para o autor, estruturalmente, a psique é composta pelo inconsciente coletivo, o inconsciente pessoal e o consciente. Os arquétipos, para serem conscientizados, terão de passar pelo inconsciente pessoal, adquirindo singularidade em sua vivência pelos indivíduos. Esta passagem se dá através das imagens arquetípicas (simbólicas), que são representações dos arquétipos, denominadas “representações arquetípicas”. Uma das formas mais comuns de surgimento destas imagens é através dos sonhos, aos quais Jung deu importância fundamental no processo de análise de seus pacientes, desenvolvendo um método próprio de interpretação dos conteúdos oníricos.

Jung diferencia as representações arquetípicas dos arquétipos em si. As primeiras têm origem na conscientização dos conteúdos arquetípicos, ou melhor, daquilo que deles podem ser conscientizados, já que, em si mesmo os arquétipos escapariam a representações, pois estão relacionados a uma forma instintiva de funcionamento. Assim, não possuem um conteúdo determinado, sendo determinados apenas em sua forma, e mesmo assim em certo grau. O arquétipo é uma estrutura do inconsciente coletivo, já suas representações abarcam, além dos conteúdos coletivos, conteúdos pessoais de quem os vivencia.

Jung (2002) afirma que estas imagens são predisposições, potencialidades, esquemas prévios de conduta herdados de nossos antepassados, como “caminhos virtuais herdados”. Assim, os arquétipos formariam a base da psique, e, conseqüentemente, do comportamento, podendo ser percebidos através das experiências universais da vida como o nascimento, o casamento, a maternidade, a morte, a separação; através de fenômenos cotidianos como os sonhos, os devaneios, as imaginações e, como defendem alguns dos pesquisadores junguianos no Brasil, através dos fenômenos religiosos afro-brasileiros como a mediunidade, a possessão, o transe, a vidência, entre outros.

De modo geral, Jung vai dizer que os arquétipos são observáveis na relação com a vida interior, revelando-se por meio das imagens das figuras arquetípicas, algumas das quais ele denominou de anima, sombra, persona, etc. Sobre a anima diz:

Essa imagem, examinada a fundo, é uma massa hereditária inconsciente, gravada no sistema vital e proveniente de eras remotíssimas; é um “tipo” (“arquétipo”) de todas as experiências que a série dos antepassados teve com o ser feminino [...] A experiência, porém, nos ensina a sermos mais exatos [...] no homem se trata de uma imagem da mulher. Visto esta imagem ser inconsciente, será sempre projetada, inconscientemente, na pessoa amada [...] (JUNG, 1983, p. 203).

Através do surgimento de imagens internas, afetos, sentimentos desconhecidos, intuições, idéias, que serão projetadas ou não é que o autor diz ser possível entrar em contato com os arquétipos, afirma ainda que muitos desses conteúdos têm um grau de autonomia tão grande em relação à consciência e à razão que, dificilmente, podem ser afastados por uma argumentação racional, podendo tomar o lugar do ego.

As manifestações dos arquétipos repousam sobre condicionamentos instintivos e nada têm a ver com a razão; além de não serem fundadas racionalmente, não podem ser afastadas por uma argumentação racional. Foram e são desde sempre partes da imagem do mundo, “representações coletivas”, tal como Levy-Bruhl acertadamente as chamou. O eu e sua vontade desempenham, certamente, um grande papel. Mas num alto grau e de um modo que lhe é geralmente inconsciente, o que o eu quer é contrabalançado pela autonomia e numinosidade dos processos arquetípicos. A consideração efetiva destes constitui a essência da religião, na medida que esta é passível de uma aproximação psicológica (JUNG, 2001b, p. 304).

Constatações estas que o levaram a considerar a afetividade dos processos arquetípicos como constituinte da essência das religiões, o que nos leva ao segundo conceito a ser abordado, o dos complexos afetivos.

Certos complexos só estão separados da consciência porque esta preferiu descartar-se deles, mediante a repressão. Mas há outros complexos que nunca estiveram na consciência e, por isso, nunca foram reprimidos voluntariamente. Brotam do inconsciente e invadem a consciência com suas convicções e seus impulsos estranhos e imutáveis (JUNG, 1999, p.15-16).

Os complexos afetivos são uma conjunção de imagens e idéias (realidades psíquicas) de conteúdos psíquicos inconscientes carregados de afetividade, em torno de um núcleo formado por um ou mais arquétipos. Estas imagens, em geral, são incompatíveis com o consciente (exceção faz-se ao complexo do ego) e seu núcleo é caracterizado por uma intensa carga afetiva, possuindo poder de atração sobre outros elementos psíquicos, conscientes e inconscientes.

Nos complexos estão reunidos os conteúdos do inconsciente coletivo (arquétipos) e os do inconsciente pessoal (aqueles oriundos da experiência individual, que são reprimidos, esquecidos ou que simplesmente não ocupam nossa atenção no momento).

O consciente pode controlar os complexos até certo ponto; como estes são dotados de autonomia, quando invadem a consciência (dependendo de sua carga energética) podem enfraquecê-la ao tomar o lugar do ego, levando a patologias, tal como a psicose. Em graus menos acentuados, conforme seu conteúdo afetivo, o aparecimento de um complexo pode causar neuroses ou sentimentos desagradáveis. Como vemos a relação consciente-inconsciente tem papel fundamental na dinâmica psíquica e, conseqüentemente, no comportamento.

O diagnóstico psicológico visa ao diagnóstico dos complexos e, por conseguinte, à formulação de fatos que seriam antes camuflados do que mostrados pelo quadro clínico da doença. A origem do mal, propriamente dita, tem que ser detectada dentro do complexo, que representa uma grandeza psiquicamente autônoma. O complexo prova sua autonomia pelo fato de não se ajustar à hierarquia da consciência, ou seja, de opor uma resistência efetiva à vontade. Neste fato, facilmente constatável na prática, está a crença milenar de que as psicoses e as neuroses psíquicas são possessões, pois o observador ingênuo não consegue fugir à impressão de que o complexo representa algo como um governo paralelo ao eu (JUNG, 1985, p. 83-84).

Toca-se neste momento em um ponto polêmico e delicado da obra de Jung, que gera acaloradas discussões e debates a respeito de sua postura em relação aos fenômenos da possessão presente em diversas religiões. Como se constatou, muitas vezes, Jung associa ou interpreta estes fenômenos como processos psicopatológicos ou mórbidos, reduzindo-os a uma dimensão exclusivamente psíquica, já que a relação entre os complexos afetivos e o ego é a base para a significação junguiana da existência de patologias psíquicas como a psicose e a neurose (vale a pena ressaltar que em sua teoria o biológico é um dos componentes estruturantes do psiquismo, não estando à margem dos

processos psicopatológicos). Segato (1995) chama a atenção para esta discussão ao comentar a análise que Jung faz da conversão do apóstolo Paulo:

A experiência da possessão, as visões e todos os acontecimentos deste tipo, são para Jung, ocorrências alucinatórias onde os complexos aparecem, como nos sonhos, em forma de projeções, personificados. Esta posição fica clara e ele mesmo percebe que, ao interpretar a conversão de Paulo, o resultado é a equiparação dos fenômenos de índole morbosa aos de ordem religiosa ou – o que resulta ainda mais alarmante para o seu ponto de vista – a transformação de todos os fenômenos morbosos em experiências de tipo místico [...] (SEGATO, 1995, p.307).

Levantada a discussão sobre a dimensão psíquica da experiência religiosa, fundamental para este trabalho, é necessário esclarecer o ponto de vista de Jung a respeito das religiões.

Em suas análises sobre a religião Jung (1999) parte da perspectiva fenomenológica e afirma que trabalha com fatos e dados da experiência e não com pontos de vista filosóficos ou metafísicos. Trata determinados fenômenos, significados por muitas pessoas como de ordem superior, divina, como evidência da existência de uma estrutura inconsciente coletiva autônoma, tão poderosa que pode suprimir a vontade e o controle egóico, tomando algumas vezes a consciência.

Antes de falar da religião, devo explicar o que entendo por este termo. Religião é – como diz o vocábulo latino *religere* – uma *acurada e conscienciosa observação* daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de “numinoso”, isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causado por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais uma vítima do que seu criador. Qualquer que seja a sua causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade (JUNG, 1999, p. 9).

Por serem estes fenômenos significados por alguns como divinos e por terem funções e importância na vida de quem os vive, Jung os levou muito a sério, não os tratando como meras fantasias ou engodos.

Visto que a religião constitui, sem dúvida alguma, uma das expressões mais antigas e universais da alma humana, subentende-se que todo o tipo de psicologia que se ocupa da estrutura psicológica da personalidade humana deve pelo menos constatar que a religião, além de ser um fenômeno sociológico ou histórico, é também um assunto importante para grande número de indivíduos (JUNG, 1999, p.7).

A religiosidade é em sua análise uma atitude frente a estas “potências”, consideradas poderosas, perigosas, dignas de respeito e veneração pelo homem. Uma experiência de caráter numinoso transformador da consciência, que tem sua quintessência assentada em dogmas, ritos e cultos, que somados aos tabus, seriam maneiras às quais os homens, principalmente os das culturas ditas primitivas, buscam se defender contra áreas da psique que os ameaçam de alguma forma. Com isto, os ritos e cultos religiosos, e, principalmente, a crença se tornam para as pessoas um importante aliado na defesa contra uma experiência imediata do inconsciente, perigosa e arriscada para o equilíbrio mental.

A experiência religiosa para Jung é a experiência do inconsciente. Segundo este, aqueles, como os protestantes, que se entregam a uma vivência religiosa sem intermédio da igreja ou de cultos e ritos, têm a chance de experimentar de forma mais imediata, porém mais arriscada, um contato com o inconsciente.

JUNG (1999) fundamenta-se em estudos de diversas religiões para dizer que durante a evolução histórica da humanidade e da consciência, o homem vive fases onde

projeta estas forças no exterior, fora de si-mesmo, cultuando animais sagrados, forças da natureza, astros e criaturas encantadas que vivem em reinos inatingíveis, alternando com períodos onde estas mesmas forças voltam para seu lugar de origem, a psique humana. Independente da direção destas forças, Jung vai afirmar que elas sempre estiveram e estarão presentes na psique do homem, por mais que em nossa época e cultura tentemos nos livrar delas ou reduzi-las a idéias sem importância e dignas de serem superadas na evolução da consciência humana.

Para finalizar este capítulo é importante fazer mais algumas breves pontuações sobre a teoria junguiana. Nesta, a origem de toda as dimensões e manifestações humanas é a psique, inclusive a cultura, que se originaria da projeção de seus conteúdos na relação do homem com o mundo.

Quanto à religiosidade, é de fundamental importância para Jung, o aspecto coletivo do inconsciente presente nas idéias religiosas de indivíduos que encontram eco em outros indivíduos, transformando-se em fenômenos sociais de massa. Com isto, não parte do princípio de que haveria um compartilhamento de concepções ou idéias individuais que são adotadas, impostas, as quais o indivíduo resolvesse abraçar, mas sim que há uma identificação de experiências comuns que, ao serem socializadas, se tornam um fenômeno coletivo, tal qual as organizações religiosas.

Independente de existirem ou não as entidades, serem ou não serem todos os fenômenos citados até aqui mal ou bem compreendidos pelos religiosos, existe uma visão de mundo construída em função de suas crenças e dos fenômenos imaginários associados

a elas. Se estes são reais ou fantasiosos, é uma questão arbitrária da qual não pretendemos tomar partido, nem para um lado nem para outro. Certamente, buscamos superar o antagonismo entre real e imaginário, e, conseqüentemente, entre objetivo e subjetivo, já que estas polarizações, quando acompanhadas da oposição verdadeiro-falso, não trazem muitos ganhos de conhecimento para os acadêmicos e muito menos para os umbandistas, mas, sim, discórdia entre visões de mundo.

Parte-se do pressuposto de que o homem é um animal naturalmente cultural, produtor de significações e construtor da realidade, seja ela o que for. Não faz sentido algum, para o diálogo a que se visa proceder entre saber acadêmico e religioso, antagonizar o real e o imaginário, superando, com isto, os caminhos reducionistas comumente tomados pela psicologia em sua busca de conhecimento.

3.2 A religiosidade afro-brasileira e os processos de formação da identidade e desenvolvimento da personalidade

Em seu livro “*Malungo: decodificação da Umbanda*”, Bentto de Lima faz uma análise ontológica desta religião, utilizando-se da psicanálise, da história da religião, da psicologia analítica e da antropologia. Emprega conceitos que vão desde a metapsicologia freudiana aos arquétipos e inconsciente coletivo de Jung, passando pela eficácia simbólica de Levi-Strauss. Ao lançar mão destes autores Lima busca compreender o universo umbandista à luz de suas teorias.

Neste trabalho, a umbanda torna-se um campo da experiência humana povoada por símbolos do inconsciente coletivo, que remetem seus praticantes a uma dimensão arcaica, primitiva do homem, promovendo um contato com a ancestralidade pela experiência mítica que possibilita a abertura para um universo arquetípico e suas múltiplas expressões. Este processo resulta, mesmo que temporariamente, no deslocamento do centro da psique, do ego para o self, onde estarão presentes as multiplicidades que compõem o ser humano, representadas pelos orixás e guias. Os primeiros, mais arcaicos, são: “[...] mitos sobre a criação do mundo natural, enquanto os guias são mitos sobre a criação de determinado mundo cultural, mais propriamente psicológico e social” (LIMA, 1997, p.104).

Bento de Lima vai dizer que a umbanda é fruto do encontro entre as práticas mágicas africanas e indígenas e o racionalismo cristão europeu. Seus rituais constituem-se como síntese da cisão entre inconsciente e consciente, mais especificamente, uma reação ao racionalismo do consciente, que em nossa cultura promove cada vez mais o afastamento das experiências inconscientes.

Nossa intenção não é mostrar apenas os mecanismos da umbanda, mas afirmar que tais mecanismos constituem uma resposta do inconsciente contra a racionalização exacerbada e o formalismo dogmático. Vemos, nos fenômenos da possessão dentro dos terreiros, do mesmo modo que esparsamente no mundo todo, uma busca de resposta aos impasses criados pela tecnologia, uma grande angústia da experiência total do real (LIMA, 1997, p. 56).

O autor parte do pressuposto de que a umbanda, como todos os sistemas de pensamento em geral, buscam respostas para questões imutáveis e universais do homem

em relação a si e seu meio. A variação entre os diversos sistemas se dá relativamente às respostas que chegam. Desta forma rompe com a idéia, muitas vezes defendida, da existência de uma gradação evolutiva da cultura, onde a forma de pensamento ocidental cientificista contemporânea seria o ápice. Assim, coloca num mesmo nível os diversos sistemas de pensamento, sejam eles religiosos, filosóficos, científicos, etc.

No referente à umbanda, as respostas que este sistema de pensamento formula às suas perguntas têm como característica fundamental a vivacidade do simbolismo produzido neste processo, composto por um duplo aspecto: o intelectual, com uma estrutura lógica, e o emocional.

Os simbolismos religiosos são os únicos capazes de conduzir a uma generalização que englobe os diversos sistemas simbólicos, isso porque sua prevalência decorre justamente da associação entre a vivência emocional e o conhecimento intelectual. O simbolismo religioso resume determinada estrutura lógica, tanto conceitual quanto emocional. Exprime, desta forma, um pré-símbolo emotivo, pré-verbal, que serve como sustentáculo à eficácia da comunicação de outros, posteriormente transmitidos (LIMA, 1997, p. 16).

A umbanda passa a ser vista como uma possibilidade de contato com a experiência originária do homem com o meio cultural (arquétipo), e como uma forma de diálogo com o universo psíquico, via seus representantes, os guias e orixás, que são, segundo o autor, formas da natureza que existem efetivamente e que se encontram no mais profundo do psiquismo, o inconsciente coletivo, tal como formulou Jung.

Podemos ver em sua definição de “universo cultural” uma aproximação da definição junguiana de arquétipo como imagens que são predisposições que, em potencial, permitem ao homem experimentar e responder ao mundo tal qual nossos

antepassados (esquemas prévios de conduta herdados), propondo que os arquétipos sejam sedimentos de experiências constantemente revividas pela humanidade, uma espécie de aptidão para reproduzir constantemente as mesmas idéias míticas, caracterizando-se, empiricamente, como forças ou tendências à repetição das mesmas experiências e comportamento perante certas circunstâncias da vida.

Por universo cultural estaremos nos referindo à obra coletiva da espécie humana que exerce um condicionamento coercitivo sobre indivíduos de sucessivas gerações. Cultura designará uma transmissão diacrônica da mensagem global de uma geração ancestral às gerações descendentes. Não se trata de uma escolha; é antes uma imposição de dúvidas, certezas, afinidades e repulsas, um sistema herdado, de hábitos, crenças e valores (LIMA, 1997, p.24).

Assim sendo, a umbanda é uma experiência das múltiplas facetas da psique, que o autor chama de psiquismo natural em oposição ao cultural (caracterizado por ser fragmentário e, portanto, patologizante). Esta experiência possibilita uma volta, um retorno, a lugares esquecidos do ser, fundamental em sua saúde psíquica, bem pouco valorizados no mundo ocidental contemporâneo.

[...] a Umbanda revela-se como: 1º) uma experiência psíquica, a realização de uma vocação de certo modo xamânica; 2º) um ritual mágico-religioso que permite ao homem assumir – receber – modalidades outras do ser, que não são, necessariamente, aquelas estimuladas e sugeridas pelo condicionamento histórico do presente, mas sim originárias das experiências do homem com o meio cultural e com sua lembrança arcaica; 3º) uma acelerada formação e crescimento de grupo cujo fator de comunhão é o diálogo com o universo psíquico, representado pelos guias e orixás [...]. Psiquicamente, a umbanda parece a prática no exercício da consciência que pode ter de si quem vive um mergulho lento e descontínuo no inconsciente, pela entrega do corpo a outras personalidades – entidades ou arquétipos (LIMA, 1997, p. 18 e 45).

Na citação acima fica claro que o autor entende os guias e orixás como outros intrapsíquicos, ao traduzir estas entidades por arquétipos. O imaginário umbandista seria,

então, povoado de experiências do inconsciente coletivo, que não teria outra fonte que não o universo intrapsíquico do médium. Sua origem fundamentalmente está no psiquismo de cada um, onde se escondem as experiências universais da humanidade. Desta forma rompe com a idéia de duplo, explicitada por Augras (1983) em seu livro “*O duplo e a metamorfose*”, reduzindo a crença presente entre as religiões afro-brasileiras da existência de um universo espiritual separado do universo físico em que vivemos (onde o segundo nada mais é do que uma extensão do primeiro, do qual não temos conhecimento e do qual estamos desligados por força da encarnação) a um desconhecimento dos aspectos psicológicos e culturais que a formam.

Os guias, as entidades que atuam psiquicamente a cavaleiro sobre a pessoa em transe, são aspectos ontológicos da experiência histórica da coletividade, por isso os consideramos arquétipos do inconsciente coletivo. Agem como mediadores entre o homem e o todo (LIMA, 1997, p. 45-46).

Claramente, há uma diferença entre a cosmologia umbandista a respeito do universo imaginário e a concepção de Bentto de Lima. As questões que surgem deste movimento de interpretação de um fenômeno são: Não estaria o autor procedendo a uma interpretação reducionista do universo religioso umbandista ao traduzir as entidades por arquétipos? Se os umbandistas crêem na existência de entidades que seriam outros, que não são intrapsíquicos, e, portanto, não são facetas desconhecidas da personalidade, não estaria o autor desautorizando o campo em função de uma perspectiva psicológica do fenômeno?

Se por um lado, para os psicólogos, este tipo de olhar para o imaginário permite penetrar neste universo a partir de uma leitura familiar, por outro, corre-se o risco de esvaziamento do mesmo ao tentar capturar, com teorias cunhadas à revelia do campo de pesquisa, estes fenômenos ainda mal compreendidos.

Para mostrar de forma mais direta as conseqüências deste reducionismo percorre-se sua análise sobre a mediunidade e a ajuda na umbanda.

Segundo Bentto de Lima, a ajuda referente a qualquer tipo de problema que um consulente leve a um terreiro está atrelada a processos que pressupõem que a pessoa que busca ajuda, dadas as suas condições psíquicas emocionais e a sua ânsia por resolver seus problemas, fica predisposta a entrar na lógica mágica da umbanda. De início, isto é conseguido a partir do momento em que esta fragilidade emocional permite uma aceitação da significação dada pelo médium ou entidade ao seu problema ou dúvida, abrindo a possibilidade da eficácia simbólica na resolução destes, o que o leva a concluir que na umbanda há um pensamento mágico, uma crença profunda no poder de manipulação através dos rituais, sacrifícios, trabalhos e pensamentos mágicos, possibilitada pela eficácia dos aspectos simbólicos desta religião, tal como formulou Levi-Strauss. “Assim, uma vez convidada a ir ao terreiro ou a consultar determinada entidade, a pessoa já leva consigo uma boa predisposição para aceitar a dinâmica simbólica da magia umbandista” (LIMA, 1997, p. 125).

O transe e a possessão entram na mesma lógica psicológica. Aqueles que são médiuns em potencial estão predispostos, dada a sua fragilidade emocional, a sentirem as

sensações físicas e psíquicas (entrarem em um estado de desligamento do ego e de inconsciência da difícil realidade por que vêm passando) que são significadas como dons mediúnicos.

O mecanismo da possessão é simples em sua justificativa: nega-se a identidade para negar a realidade. Se por um lado isso é semelhante à esquizofrenia, por outro desta se diferencia bastante, pois a possessão ritual se antecipa ao ponto de ruptura radical com o real, que caracteriza o surto esquizóide. É por essa razão que chamamos a mediunidade de esquizofrenia mítica e não aceitamos a idéia de que seja pura e simplesmente patológica (LIMA, 1997, p.126).

A possessão tem como característica a divisão entre vontade impulsionadora e o instrumento do impulso, entre consciência e sensação, entre vontade e ação, entre uma força que domina e outra que é dominada. Este choque, segundo o autor, é característico das relações nas sociedades urbanas modernas, gerando uma crise de identidade. A umbanda vai trabalhar exatamente com este conflito de forças, tendo a mediunidade uma função ambivalente:

[...] tanto pode causar a dissociação da personalidade fragmentando-a entre o ego cotidiano e a multiplicidade das entidades que se manifestam durante o transe, quanto pode, de modo inverso, representar uma terapia de reencontro da identidade perdida pela construção de uma personalidade – símbolo da totalidade do psiquismo (LIMA, 1997, p. 130).

Seguindo um modelo psíquico, enriquecido pelas experiências culturais e as relações sociais, vê na mediunidade um processo de enriquecimento da personalidade. O processo de desenvolvimento mediúnico consiste na minimização do ego para que uma nova identidade possa emergir no indivíduo em função da possessão pelas entidades, que são, segundo essa lógica, a própria identidade nova.

Tal identidade nova se constrói com relação à trama de poder da sociedade profana, isto é, da organização econômica – produtiva pautada pelo binômio administrador – administrado. Ela está relacionada com as origens históricas da nação e, em escala mais ampla, com todo o cosmo (LIMA, 1997, p. 130).

O médium em potencial é identificado pelos outros médiuns a partir de certas características que, segundo a análise do autor, em discordância com a cosmologia umbandista, torna qualquer pessoa um médium em potencial, bastando para isto estar propenso ou aberto a expressar os comportamentos emocionais e físicos passíveis de identificação pelos umbandistas como os de um médium. Quando isto ocorre, inicia-se um processo de aprendizagem e aquisição de qualidades para firmar estes estados, e, assim, se tornar médium. O médium já desenvolvido é aquele que consegue configurar mais completamente a personalidade das entidades que recebe, e aquela com a qual mais se identificar será seu dono da cabeça.

A incorporação das entidades teria uma função psicológica fundamental no desenvolvimento da personalidade e na manutenção da saúde psíquica, ajudando a promover a desrepressão de conteúdos inconscientes e fantasias reprimidas, levando o médium muitas vezes a uma regressão a estágios infantis da vida e a uma catarse psíquica. Na incorporação, as entidades atuam em dois níveis: por um lado agem na psique individual do médium, por outro agem no grupo social possibilitando, ao possuir o médium, que conteúdos surjam do inconsciente e sejam compartilhados.

A experiência mística está presente nestas vivências e para Bentto de Lima ela é o fundamento psico-emocional das crenças, possibilitando o processo de individuação que envolve aspectos individuais, históricos e sociais. “A religião nasce do psiquismo humano, do mundo a que chamamos onírico. É a comunicação de aspectos profundos da mente aos planos racional e consciente que caracteriza a experiência mística” (LIMA, 1997, p. 163).

Em contraste com este modelo psicológico de leitura do universo afro-brasileiro, encontram-se os trabalhos sobre os tipos psicológicos no candomblé kétu da Bahia de Lépine (1978, 2000).

Partindo de um viés sociológico e antropológico, esta autora procede a uma rica e profunda reconstrução das complexas estruturas de relações estabelecidas entre os praticantes desta religião. A partir do desvelamento e compreensão dos tipos humanos que representariam o panteão candomblecista, mostra como estes serviriam de modelo de identificação para seus praticantes, contribuindo no processo de individuação da personalidade.

A natureza das divindades se diferencia e se exprime por uma série de atributos. A comparação destes atributos e de seus significados revelará o conjunto de relações diferenciais pelas quais se definem como unidades do panteão as qualidades dos orixás. Descubrem-se assim os elementos formais de cuja combinação resultam os tipos psicológicos e desvenda-se a estrutura do sistema classificatório que serve como modelo.

A análise da classificação das divindades revelaria uma estrutura que explicaria a maneira pela qual diversas categorias de seres humanos, através de seu *orìsã*, se relacionam de uma maneira particular com uma determinada organização do cosmos e da sociedade (LÉPINE, 1978, p. 15).

Há aqui a inversão da visão de um universo antes tido como originário da psique para um modelo que o compreende, pelo menos em alguma medida, como originário da cultura e da sociedade. “Penso, porém que não há outra coisa nesta ‘Psicologia’ do candomblé senão um sistema classificatório de tipos convencionais culturalmente definidos e ligados a toda uma cosmologia” (LÉPINE, 1978, p. 312).

Não há a pretensão, aqui, de discutir todo o seu trabalho, mas sim de refletir sobre suas contribuições para este estudo.

Segundo Lépine (1978), o candomblé fornece um modelo de construção da identidade pessoal para seus praticantes, já que este processo é fruto da identificação e diferenciação em relação ao outro e ao grupo social, étnico e cultural em que ocorrerá. Os modelos serão necessários para estas identificações, e, principalmente, para o reconhecimento daquilo que não somos, e daquilo com o que não queremos nos identificar, estando o processo de formação da identidade condicionado, principalmente, à percepção das diferenças entre as várias possibilidades de identificação presentes neste modelo.

A autora diagnostica que este processo não ocorre de forma satisfatória na sociedade moderna, povoada por ideologias frágeis e passageiras que mudam muito rápido, não oferecendo uma estrutura sólida de possibilidades de visão global da

existência. O homem dos grandes centros urbanos se identifica com categorias gerais destituídas de relevância para um processo de diferenciação das qualidades que o tornariam único e, portanto, um indivíduo.

[...] procuro mostrar como o sistema de classificação dos tipos psicológicos do candomblé, graças a sua estrutura, permite responder aos anseios de certas categorias de membros da sociedade urbana atual, desorientados pela heterogeneidade da sociedade, que não conseguem apreender como um todo coerente e onde não sabem se situar, perdendo o sentido da identidade pessoal. O sistema de classificação dos tipos psicológicos vai das categorias mais abstratas até o concreto, do geral ao individual, as categorias encaixando-se umas nas outras, e permite a cada indivíduo escolher e elaborar um tipo único [...] Na sociedade moderna, a categoria define-se essencialmente em termos profissionais e econômicos, o que não permite chegar à individuação, toda referência ao parentesco, aos antepassados, ao cosmos, aos deuses, tendo sido eliminada (LÉPINE, 1978, p. 27-28 e 400).

Defende que o candomblé se insere em ideologias sociais mais amplas, que fornecem modelos globais de visão social e das relações entre as pessoas, servindo de contraste para pensar e agir essas relações, adquirindo, portanto, uma função “prático-social” que permite ao homem perceber-se a si próprio como parte do todo e como um indivíduo.

Este modelo, por ser constituído por valores mais firmes e estabelecidos que as ideologias modernas, oferece uma concepção que valoriza o indivíduo, já que tudo é feito para que ele seja resguardado. Por outro lado, mostra que o mesmo pertence ao cosmo e ao universo, mantendo-se ligado a estes e a seus antepassados, pelos elementos comuns de que são feitos. Pode-se constatar esta ligação pela apreciação que faz da construção da pessoa, que por ser vista no plural se daria por etapas. Por força do nascimento e das iniciações ritualísticas, os vários elementos que a compõem vão sendo adquiridos um a

um – *ara* (corpo), *emi* (força vital), *ori* (cabeça), *bara* (princípio dinâmico, também chamado de *exu-bara*), *axé* (força divina imaterial), *odu* (signo) e finalmente o *orixá* (último elemento a ser integrado à pessoa).

Os orixás, de conteúdos inconscientes reprimidos, passam à categoria de estereótipos da personalidade, modelos com os quais os adeptos se identificam, reproduzindo suas características, que vão desde as comportamentais, afetivas, sexuais e alimentares até às físicas, chegando a indicar predisposição para doenças e estados de humor e personalidade. O caráter do orixá explica e justifica o ritual, as obrigações e os tabus de cada filho, proporcionando expectativas de comportamentos sobre estes.

A possessão passa a ter função primordial no processo de construção da pessoa e no desenvolvimento da personalidade. Segundo a autora, ela se dá perante um processo de aprendizagem de desdobramento da personalidade, via iniciação, que é tida como um processo de individuação. Na cosmologia do candomblé todos nascem com elementos comuns e adquirem individualidade com o assentamento de outros elementos específicos. O iniciado possui duas personalidades, uma advinda de sua criação e educação e a outra advinda de um antepassado mítico, de um pai sobrenatural, desenvolvida a partir da iniciação e que se manifesta na possessão.

Desta forma, mostra como o que se chama de psíquico é fruto de um processo construído na relação da pessoa com o grupo social a que pertence, pois para se diferenciar, a pessoa precisa ser significada por este. Vê no candomblé, para além de outros aspectos, uma espécie de “psicologia popular”.

Se Bento de Lima escorrega para os vieses do reducionismo psicológico dos fenômenos do imaginário religioso afro-brasileiro, Claude Lépine o faz no sentido sociológico.

3.3 A Dimensão Arquétipica dos Orixás

José Jorge de Moraes Zacharias, dentre os autores abordados, é um dos que se utiliza exclusivamente da psicologia analítica em sua análise. No livro “*Ori Axé, a dimensão arquetípica dos orixás*”, procede a uma investigação dos aspectos psicológicos estruturantes do Candomblé, fazendo uma breve e importante análise sobre a umbanda, a qual resgataremos aqui.

Traz como aspecto particular da umbanda o fato de esta ser uma religião fundada sob um forte sentimento nacionalista que visa a resgatar os valores das classes marginalizadas historicamente em nosso país, o que trará influências marcantes e distintivas no imaginário umbandista em relação ao candomblé, acrescentando aos aspectos intrapsíquicos, tão comumente valorizados pelos estudos junguianos, aspectos culturais e históricos inegáveis na constituição das religiões.

Devido ao fato de a Umbanda ser um fenômeno religioso brasileiro, diferente do Candomblé, podemos levantar hipóteses de que a inspiração nacionalista, trazendo o resgate cultural de segmentos marginalizados da sociedade brasileira, como o índio, o negro escravo e o caboclo, tenha de certa forma contribuído para a constituição do pensamento umbandista (ZACHARIAS, 1998, p.32).

Zacharias mostra que o rico universo cultural nacional em que se inscreve a umbanda, será no fundo o objeto das projeções dos conteúdos do inconsciente coletivo, ou melhor, das representações arquetípicas. Se na África os orixás são as suas representações, na Grécia foram os deuses de seu panteão e na umbanda são os santos católicos, os orixás e as figuras tipicamente marginalizadas da nossa sociedade (o velho, a prostituta, a criança de rua, o malandro, etc) que servirão como tal.

É de interesse observarmos que as entidades presentes na Umbanda, se por um lado são configurações míticas de elementos da psique inconsciente, por outro lado personificam aspectos excluídos e desintegrados da coletividade social e cultural em que se inserem (ZACHARIAS, 1998, p.45).

Desta forma, apesar da introdução mais apurada dos aspectos culturais e históricos na composição do imaginário, este ainda se subordina a um mecanismo intrapsíquico, por se constituir como representações dos arquétipos do inconsciente. Sobre os Pretos Velhos diz o seguinte:

Apresentam uma sabedoria simples e pragmática, sempre insistindo na paciência e resignação [...] Figura mítica ligada à imagem do velho e da velha sábia, são comumente chamados de vovô e vovó, ou ainda pai e mãe. Remete o ego a aspectos da sabedoria antiga e mágica do inconsciente, e a uma das imagens do self (ZACHARIAS, 1998, p. 39).

Sobre os Exus:

[...] percebemos que eles estão encarnando os aspectos sombrios da personalidade. A agressividade brutal ou não dirigida e menos refinada, a sensualidade vulgar e promíscua, bem como a malandragem e as atividades ‘fora da lei’, são aspectos que compõem a sombra pessoal em nossa cultura, pois em função de uma ‘aparência social’ (persona) estes aspectos menos morais e cristãos devem ser reprimidos no inconsciente pessoal (sombra) (ZACHARIAS, 1998, p. 45).

Seguindo esta leitura do panteão umbandista, o autor propõe que a umbanda mostra-se como possibilidade de expressão do inconsciente para seus praticantes, onde seu rico universo simbólico é propício a projeções e identificações do inconsciente.

Zacharias vê no processo de simbolização, a forma de o homem se relacionar, compreender e assimilar o mundo. Esta experiência é preenchida por feições pessoais e coletivas, preenchendo de conteúdo as formas arquetípicas. Associados, estes aspectos compõem os chamados complexos afetivos, que no candomblé, e por que não, em certa medida na umbanda, serão projetados no panteão de deuses africanos, tornando-se, estes, representações arquetípicas.

Sua análise mostra que para os adeptos destas religiões, o contato com o orixá é uma experiência com o complexo afetivo, onde muitas vezes este tem o poder de possuir a consciência, possibilitando uma experiência positiva e não patológica para quem a vive. Defende que, ao contrário do que ocorre nas psicoses, durante a possessão por um orixá ou entidade, a consciência não se dissolve em favor destes, mas se integra com os mesmos.

O sistema religioso aparece neste processo como um mapa: “[...] proporcionando sentido e significado ao complexo, através de seus mitos, símbolos e rituais da prática religiosa” (ZACHARIAS, 1998, p. 79).

Com isto, vem à tona a polêmica, discutida em Bentto de Lima, da relação entre patologia e religião e como um fenômeno é interpretado e vivenciado como doença por uns (em geral a ciência), ou como uma experiência fundamental na saúde psíquica por

outros (em geral pelos religiosos). Segundo Zacharias, tal oposição é natural, pois o fenômeno que estaria por trás da significação saúde / doença é o mesmo: a possessão oriunda do contato com os complexos afetivos. Para o autor o que possibilita uma vivência saudável deste contato é o chamado “símbolo estruturante”, presente nos sistemas religiosos primitivos.

[...] a possessão faz parte do dinamismo matriarcal normal, onde a orientação e contenção ritualística exercida pelo Babalaorixá, ou Iyalorixá (pai ou mãe de santo) faz com que a consciência do adepto receba os efeitos estruturantes das características de seu Orixá, sem o risco de uma psicose. Podemos, assim, confirmar a diferença entre possessão pelo complexo (expressão de arquétipos autônomos que, não havendo quadro de referências adequados, levam à dissociação) e o símbolo estruturante (expressão do Arquétipo Central que, se adequadamente trabalhado, com o referencial ritualístico, leva à integração) (ZACHARIAS, 1998, p. 81).

Um aspecto de sua postura como pesquisador, muitas vezes esquecido por outros da mesma tradição, que nos chama a atenção, é o cuidado que tem em afirmar seu trabalho como uma tentativa de descrição de fenômenos que fica aquém destes em si mesmos.

Sempre é bom lembrar que, qualquer tentativa de descrever um fenômeno espiritual ou psíquico não pressupõe a análise e a compreensão total do fenômeno, o que esboçamos é o esforço de deixá-lo mais apreensível para a consciência (ZACHARIAS, 1998, p. 37).

A análise das apreciações feitas por Zacharias sobre o universo religioso afro-brasileiro, por um lado, mostra que este é fiel à postura junguiana, de não se deixar convencer de que um dado fenômeno é compreensível em sua totalidade lançando mão de

uma teoria, por outro, ao traduzir este universo para uma linguagem psicológica cunhada à revelia do campo, decorre, de modo sutil, aos vieses interpretativos de um fenômeno.

Para a cultura acadêmica, acostumada a conceitos como inconsciente, é mais compreensível falar dos orixás ou guias como conteúdos psíquicos projetados. Porém, o mesmo pode não se dar para o praticante da religião, para quem, muitas vezes, o dentro e fora não existem, tal qual formulado pela psicologia analítica, não fazendo sentido falar em universo psíquico ou cultural.

A atenção para este fato pode evitar os perigos da redução a conceitos puramente psicológicos ou sociológicos ao se abordar um determinado fenômeno, bem como, o que Nathan (1998a) chamou de “guerra intercultural”, isto é, o conflito entre cosmovisões de grupos culturais diferentes. Para evitar este choque é necessário lidar com o saber produzido pelo campo da mesma forma como se lida com as produções de saber científicas, tomando ambos como aspirações legítimas ao estatuto de verdade, cada qual com suas especificidades.

Não obstante estas discordâncias, em outros aspectos seu trabalho se configura certamente como uma obra de importância no desvelamento deste imaginário genuinamente brasileiro.

Silva (2000), terapeuta junguiano, em um capítulo de um livro de textos dedicados ao estudo do candomblé, parte da própria experiência de vida para fazer uma reflexão sobre a cura e a transferência na análise, atribuindo aos fenômenos do imaginário um

valor e uma importância muito semelhantes aos que se encontram nas experiências dos adeptos da umbanda, como poderá ser constatado nos dados de campo desta pesquisa.

Sua trajetória de vida, em determinado momento, vai se encontrar com o Xangô do Recife (nome dado ao culto aos orixás em Pernambuco), no qual vê um rico sistema de referências simbólicas para os conteúdos do inconsciente, que vai explorar e analisar.

Através do referencial junguiano, busca valorizar as experiências do imaginário, tal como os sonhos e a imaginação ativa, no processo de análise. Dá a estes fenômenos a condição de mediadores entre consciente e inconsciente, fundamental ao processo de individuação, explorando seu simbolismo e seus aspectos mitológicos.

Nascido de uma família pobre no Recife e muito doente, quando criança era perturbado por sonhos em que se apresentava a ele uma figura semi-humana toda marcada por feridas, que mais tarde, ao entrar em contato com o Xangô, reconheceu como sendo o orixá Obaluaiê, do qual nada sabia até então. Quando adulto, em processo de análise, a partir de uma imaginação ativa, voltou a contatar este estranho ser que lhe causava repulsa e medo, decidindo, então, dar-lhe a devida atenção.

A proposta da imaginação ativa era a invocação e o confronto daquelas imagens. Fechei os olhos e imediatamente entrei no 'clima' dos pesadelos; era como se estivesse sonhando de novo um daqueles sonhos. Sentia-me naquele lugar estranho, com gente desconhecida. De repente surge o tal ser alongado. O medo tomou conta de mim e meu primeiro impulso foi o de abrir os olhos e interromper o contato, como o sonho costumava interromper-se. Mas não fiz isso; talvez por estar na companhia da analista, consegui me manter dentro da proposta da imaginação ativa. A figura, dançando, foi chegando cada vez mais perto de mim. Parou na minha frente e começou a girar em torno de si mesma com uma velocidade incrível. Aos poucos, aquele movimento de rotação foi criando expansões em torno do eixo, como tiras de palha, e o conjunto foi adquirindo forma semi-humana. Quando parou finalmente, aquilo se dirigiu a mim com evidente intenção de me abraçar. Reagi tentando afastá-lo com as mãos e perguntando o que queria de mim. "Quero levar você", foi a resposta. Gelei. Já

completamente sem esperanças e desistindo de reagir, perguntei para onde ia me levar. A resposta foi de tal modo inesperada que me causou um choque e mudou completamente a atmosfera de medo: “Quero levar você ali para aquele banco para a gente conversar”. E apontou um banco de jardim tranquilo, fora do quadrilátero onde estávamos. Fomos para lá e sentamos. Embora o pavor tivesse desaparecido, eu continuava tenso e assombrado diante daquele desconhecido, que afinal não parecia querer me fazer mal. Mas o contato não era nada fácil: não conseguia enxergar por entre as palhas, mas percebia algo vivo ali dentro; ao mesmo tempo um cheiro (impressão de cheiro) nauseante de pus e sangue se desprendia dali. Pedi que me dissesse quem era e a sua resposta foi: “Eu sou a sua bondade. Você não me conhece porque eu não tenho rosto. Eu queria só me apresentar, agora já vou embora” [...] (SILVA, 2000, p. 168-169).

Ao se permitir entrar em contato com esta imagem teve uma revelação de caráter “numinoso”, como diria Jung. Foi um momento revelador que possibilitou ao autor tomar conhecimento daquele estranho ser, que há tanto tempo o visitava, dando a este um significado antes impossibilitado por seu desconhecimento.

Partindo desta postura em relação aos fenômenos do imaginário e de um estudo comparativo dos mitos nas diversas culturas, tal como Jung, Silva busca mostrar a universalidade dos temas presentes nestes, justificando a existência dos arquétipos do inconsciente coletivo na experiência humana.

Analisa diversos elementos do universo religioso nagô, tais como o sacrifício, a doença, a cura, através da exploração dos aspectos análogos entre este e a psicologia analítica, buscando os correlatos de um no outro, afim de que se possa proceder a reflexões sobre a prática clínica e alguns de seus desafios. Exemplo disto é a apreciação que faz dos orixás Exu (princípio dinâmico) e Obaluaiê (princípio curativo), os quais chama de arquétipos.

Poderíamos então pressentir a ação da dupla Exu-Obaluaiê na transferência, provocando o rompimento das barreiras que estejam obstruindo a relação, sendo que o surgimento de sintomas na pele seria sua linguagem expressiva, assinalando vicissitudes na trajetória dos símbolos dessa relação ao se encaminharem para a consciência, onde irão estabelecer uma nova ordem (SILVA, 2000, p. 185-186).

Com isto, ao se colocar na poltrona do analisando sem prescindir do papel de analista, promove uma reflexão sobre a prática clínica, a cura, a relação analista / analisando, e a transferência que dela decorre, e, também, sobre sua própria experiência de vida, mostrando como os sistemas religiosos tradicionais carregam em sua construção imaginária, conteúdos arquetípicos, que no caso do Xangô do Recife são expressos no panteão de deuses africanos.

Novamente se depara aqui com uma tentativa de codificação de um universo religioso a partir de um referencial psicológico que, não obstante a sua eficácia clínica (obtida, em certa medida, pela valorização e operacionalização de alguns dos fenômenos do imaginário, como as imaginações, os sonhos e visões, ressaltando a importância destes na experiência humana), ainda aprisiona a dimensão enunciativa das práticas religiosas afro-brasileiras à confirmação da constatação, feita por Jung, da existência de experiências coletivas na dimensão psíquica do homem, que podem ser percebidas através de suas projeções nas diversas produções culturais da espécie, tais como nos mitos e nas religiões, entre outros.

A relevância da apreciação feita por Silva, que traça paralelos entre a teoria junguiana e o Xangô do Recife, é indiscutível, mas se torna insuficiente na medida em

que perpassa a impressão de que esta religião seria uma espécie de “psicologia popular” e que seus praticantes fazem algo benéfico e eficaz pelas justificativas erradas. Isto é, se os orixás são conteúdos psíquicos, então não são potências divinas no sentido dado pela tradição religiosa. Deus não passa de um arquétipo do inconsciente coletivo e o Xangô do Recife de um manancial de representações arquetípicas, de que poderíamos nos servir para a resolução de nossos conflitos internos. Não que isto não possa ocorrer, pois sua experiência pessoal comprova este fato. O risco que se corre, com esta interpretação, é o de levar ao esvaziamento da dimensão religiosa e mística, nos termos em que se dão na cosmologia nagô.

4

DADOS DE CAMPO: A COSMOVISÃO UMBANDISTA

A intenção deste capítulo é a de explicitar a cosmovisão umbandista, enfocando alguns pontos específicos das narrativas e experiências de nossos colaboradores que ajudarão a promover um contraste entre o que se diz sobre estas vivências e crenças e o que de fato pensam os praticantes da umbanda. Prestou-se especial atenção aos dados que possibilitam promover o contraste entre as concepções umbandistas e junguianas e éticas, para que sejam apontadas as possíveis discordâncias que indicarão em que sentido e sobre que feições deve seguir uma discussão pertinente ao objetivo deste trabalho.

Antes de ir a dados é bom frisar que se referem às concepções que se pôde extrair do campo. Procurou-se manter uma postura o mais fiel possível à literalidade de suas narrativas e interpretações sobre os fatos, deixando o ponto de vista do pesquisador para a discussão e conclusão finais.

Os médiuns videntes selecionados para esta pesquisa são: Joana, Wanderley e Cláudio (médium vidente do terreiro de Wanderley), que pertencem a vertentes um pouco distintas da umbanda e que veremos logo abaixo; Iara, que é médium em um centro kardecista, mas muitas vezes vai à umbanda para buscar ajuda e conforto e Luciene que é umbandista. Ambas são médiuns videntes indicadas para serem entrevistadas, das quais o centro e terreiro que participam não fazem parte do campo de pesquisa.

4.1 Descrição etnográfica dos terreiros

Joana, uma mulher negra de aproximadamente 50 anos, casada, mãe de quatro filhos, nasceu dentro da religião umbandista e dirige o terreiro: “Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito”, fundado na década de 60 pela falecida Dona Chiquinha (mãe carnal de Joana). Está localizado na periferia da cidade de Jardinópolis, região de Ribeirão Preto (SP). O terreiro foi construído em um terreno que abriga a casa da atual mãe de santo e as casas de alguns de seus irmãos. É constituído por um grande salão dividido em duas partes; na entrada fica a assistência (local onde ficam os consulentes), separada por uma mureta do local onde ficam os médiuns durante o ritual. Ao fundo desta

segunda parte, encontra-se um enorme altar em forma de escada, repleto de imagens de santos católicos, orixás e entidades, em cujo cume está a imagem de Oxalá / Jesus, e, abaixo desta, a imagem de São Benedito (santo negro) carregando o menino Jesus, sendo a maior imagem do altar. Na parte de baixo do mesmo, em um vão livre junto ao chão, encontram-se imagens de entidades da linha das águas, como por exemplo, Iemanjá. As imagens de alguns exus encontram-se acima da porta de entrada do salão, como por exemplo Seu Zé Pelintra, ficando o altar dedicado à esquerda⁴, em uma pequena sala ao fundo da terreiro.

Este terreiro é freqüentado pelos mais diversos tipos de pessoas: policiais, políticos, criminosos, lavradores, professores universitários, prostitutas, empresários, padres, evangélicos, enfim, pessoas das mais variadas classes sociais, raças e até crenças, que vão, desde consulentes habituais até aqueles que aparecem esporadicamente à procura de ajuda para situações específicas, sendo que poucos são aqueles que se assumem umbandistas.

As giras ou rituais acontecem semanalmente às segundas, quartas e sextas feiras, iniciando-se por volta das 20:00h e finalizando por volta das 22:00h. Às segundas e sextas feiras acontecem as giras de esquerda, logo após o término das giras já mencionadas. Durante o dia, Joana fica no terreiro à disposição das pessoas que a procuram em busca de benzimento, para tomar passe, receber conselhos e orientações na resolução de problemas, para cura, etc.

⁴ Nome dado aos guias e entidades mundanas, muitas vezes associadas ao diabo católico. Utilizadas nesta casa para a proteção, a obtenção de sucesso material, amoroso, financeiro e profissional.

Não é feito nenhum tipo de cobrança financeira para a obtenção de ajuda ou, como a própria mãe de santo gosta de dizer, da caridade, ficando a cargo de cada um contribuir ou não, seja com dinheiro ou material de uso habitual pelas entidades, tais como, velas, tabaco das mais variadas formas (fumo de cachimbo, charuto, cigarro de filtro e de palha, cigarrilha, etc), bebidas (cachaça, champanhe, martini, cerveja, entre outras). Alguns materiais específicos são exigidos pelas entidades para “trabalhos”, neste caso pede-se para trazer o material, porém não são cobrados valores monetários por tais práticas. Esta casa sobrevive da doação de seus frequentadores, já que Joana se dedica exclusivamente ao terreiro, não exercendo uma profissão fora dele, ficando a cargo de seu marido e filhos o sustento da casa.

Este terreiro pertence ao grupo dos que fizeram parte da pesquisa de iniciação científica, mencionada na introdução. É caracterizado por pertencer a uma umbanda que se pode chamar de tradicional, guardando uma rica herança de práticas e crenças oriundas da cultura negra escrava. Assentado na tradição oral de transmissão de conhecimento, preserva, apesar da forte influência kardecista e católica, boa parte das práticas religiosas e rituais africanos que vieram para o Brasil, como o toque de atabaque, o uso de ervas, as oferendas aos orixás, o culto às divindades africanas (orixás) e entidades negras (pretas e pretos velhos). O congá (altar) é rico em imagens de orixás, entidades e santos católicos. Nos rituais, salvo raras exceções, é feito o uso de bebidas (café, água, pinga, cerveja, etc) e tabaco (cachimbo, charuto, cigarro de palha e de filtro). Os pontos cantados têm uma forte referência à África e as entidades são marcadas por uma despreocupação com

explicações, conceitos e linguagens precisas sobre o que fazem, mostrando-se, em geral, em ato.

O segundo terreiro, chamado de “Centro Espírita Fé, Amor e Caridade”, é dirigido pelo pai de santo Wanderley, casado e pai de uma adolescente, e entra na lista dos terreiros contatados após o início da pesquisa. Foi fundado há cerca de doze anos pelo falecido pai de santo Alfredo conjuntamente com o atual pai de santo Wanderley, à época, o segundo na hierarquia do terreiro. Está construído em um terreno ao lado da casa de Wanderley, doado por sua mãe, em um bairro da periferia de Piracicaba. Tal como o terreiro anterior é composto pela assistência, a partir de sua entrada, separada do local onde ficam os médiuns por uma mureta. Ao fundo encontra-se o altar, pequeno e com poucas imagens, tendo Oxalá / Jesus na parte mais alta. Neste terreiro há uma forte tendência para a eliminação do uso de imagens. Wanderley justifica que elas ainda são usadas devido ao fato de serem um referencial para os consulentes, pois, se dependesse dele, já teriam sido eliminadas. Vê nesta eliminação um processo de depuramento de certas credences e superstições existentes na umbanda, necessário, segundo ele, para a evolução desta religião.

Ao contrário do primeiro, este terreiro é marcado por uma certa ruptura com o referencial negro africano da umbanda (acredita-se, por exemplo, que a umbanda é de origem indiana), apesar do culto aos orixás, da presença de entidades referentes à África e

do título que se coloca em Wanderley, como babalorixá⁵ e pela forte influência de religiões cristãs, como o espiritismo kardecista e o catolicismo, apesar de Wanderley não concordar com este ponto de vista, negando, o tempo todo, esta influência. Este distanciamento teve início depois da morte do Sr. Alfredo, fundador do centro.

Os atabaques são usados com pouca frequência. Os pontos cantados ainda preservam referências à África, ao índio e à cultura tradicional umbandista, apesar de serem entoados muito mais num ritmo de oração do que propriamente de música. As entidades estão mais preocupadas em explicar o que fazem e como agem, usando muitas vezes um vocabulário mais sintonizado com a sociedade contemporânea.

As giras acontecem às quartas-feiras, iniciando-se às 20:00h e finalizando por volta das 22:00h. A esquerda é passada na última quarta-feira do mês, logo após a gira de direita. Seu público é bem diversificado, sendo freqüentado por pessoas de todas as classes sociais. É cobrada uma taxa de cinco reais pela ficha que permite consultar as entidades. Os trabalhos fora do horário de gira também são cobrados, já que a subsistência do dirigente da casa vem de sua atividade como líder espiritual.

Ao fundo do terreiro, em uma espécie de pequena edícula, Wanderley, quase todas as segundas-feiras, recebe uma entidade chamada Dr. Luiz, um médico neurologista que incorpora para fazer trabalhos de cura. Aqui vemos um exemplo da influência kardecista, pois estes doutores são entidades tradicionais no kardecismo. Apesar de Wanderley deixar

⁵ Denominação advinda do candomblé recebido pelo iniciado que ocupa o posto mais alto nesta religião, associado ao cargo de pai ou mãe de santo.

claro que este trabalho não tem nada a ver com o kardecismo, também o separa das atividades do terreiro, dizendo que não é um trabalho de umbanda.

Estes são os dois terreiros que fizeram parte da pesquisa de campo, o terceiro, o qual não nos foi, sutilmente, autorizado a coletar dados sobre a vidência será melhor analisado mais a frente, na parte dedicada às dificuldades do trabalho de campo. E, em relação aos locais de trabalho de Iara e Luciene, pelo já justificado motivo, de não fazerem parte do campo de pesquisa, não serão descritos aqui.

4.2 Sonhos e visões na experiência iniciática de uma mãe de santo

Joana em sua história de vida, explicitada mais amplamente por Bairrão e Leme (2003), revela o status dado aos sonhos por alguns umbandistas e sua importância para a construção da realidade que se vive em comunidades de terreiro. Mostra como determinadas produções oníricas vão para além de aspectos pessoais da vida do sonhador ao serem socializadas, manifestando-se muitas vezes de modo peculiar ao serem significadas como reveladoras do contato entre os que aqui ficaram e os que já se foram. Os fatos que serão explicitados aqui se referem ao momento doloroso e ao mesmo tempo iniciático por que passou Joana, em decorrência do falecimento de Dona Chiquinha, sua mãe e fundadora do “Centro Espírita Pai Benedito”, o qual Joana foi encarregada de dirigir.

(J) (Joana) – De primeiro eu era assim, uma pessoa mais carente, mais medrosa, mas depois que morreu minha mãe, morreu meu pai e foi morrendo tio, junto com

a gente, nos braços da gente, hoje, então, você não tem medo de nada, você enfrenta tudo. Foi difícil quando minha mãe morreu, credo! Não foi fácil. Ela foi uma pessoa que sabia, ela chamou os filhos todos e se despediu, falou que já tinha cumprido a missão dela na terra e que ela ia passar pro outro plano, outro plano, assim, outra vida, né, e nós não acreditávamos.

(P) (pesquisador) – E ela não estava com nenhuma doença grave, nada?

(J) – Não, ela tinha diabete. Só que ela era assim, ela sempre conversava muito com os espíritos, então ela sempre aceitava a morte na hora certa, ela era uma pessoa que aceitava. Porque tem gente que não aceita, essas pessoas que ficam muita acamada, que não vai porque não aceita a morte, agora tem gente que aceita. Chegou na hora dela, ela aceitou, não teve assim...pra você ver ela era médium, ela desenvolveu tudo...então ela foi me passando a missão dela tudo espiritualmente.

(P) – Isso depois que ela morreu?

J – Não, em vida.

(P) – Ela nunca te falou nada (pessoalmente)?

(J) – Não, porque eu nunca quis aceitar.

(P) – Você não queria ser mãe de santo?

(J) – Não, eu pensava assim, que a hora que morresse, o santo doava pra outro terreiro e acabava o terreiro. Então um dia ela estava sentada e ela falou assim, nós conversávamos muito, aí ela falou assim, eu falei assim: “mas, por que você mexe com isso?”, ela: “eu já nasci assim, nunca desenvolvi, nunca fui em centro nada” (respondeu a mãe), aí ela perguntou assim: “e se uma pessoa bate na sua porta e pedir caridade, o que você faz?”, eu na hora falei que ajudo, então ela passou tudo espiritualmente. Primeiramente eu passei pelo teste com os pretos velhos, depois com Xangô, com Iansã, com Ogum, Oxossi, tudo espiritualmente, ela aqui eu na minha casa dormindo e trabalhava aqui no Centro e chegava no Centro tinha ponto e vela acesa, eu num vim aqui, nem ela veio, como é que estava aqui, aceso? Às vezes eu falo, não para todos os médiuns é mais pra uns médiuns que são assim, mais chegados na gente, então eu explico porque eles perguntam: “mas ela te falou?” Eu digo que não, que quando ela tava boa e nós estávamos juntas eu nunca que aceitava, eu só queria ser uma média, eu não queria mexer com nada, então eu não queria ter responsabilidade, que isso aqui é responsabilidade e aí eu nunca pensava que ela ia me deixar a missão, nunca, nunca. Nós conversávamos muito, o meu pai falava assim pra ela, “Ela é nova”, um dia eu cheguei no quarto e peguei ele falando pra ela’ “ela é nova, será que ela vai dar conta, a vida dela é diferente dos antigos, é diferente”, mas eu nem passava pela cabeça que era o Centro. Qualquer hora que eu passava pela casa dela que eu batia na porta ela já falava assim pro meu pai, “Abre é a Joana”, e era eu mesmo. No fim ela deu explicação, ela disse assim, “minha filha o bastão é seu, a mãe esta te dando de coração”, foi o dia que ela..., mas ela passou tudo espiritualmente. Aí, eu falava assim: “mãe, a senhora vai morrer mesmo?”, ela: “vou minha filha, cumpra minha missão, não vou benzer mais, agora a missão é sua”, aí eu falei: “eu não posso que o marido não vai querer e eu tenho os filhos e eles não vão aceitar”, aí ela falou assim: “não, vai aceitar, ele vai”. Ela chamou ele um dia e ficou com ele conversando, muito tempo. Eu acho que ela estava explicando, não assim falando pra ele, ela tava rezando e pedindo pros guias e pros anjo de guarda, pro espírito dele pra aceitar aquilo. Ela falou: “olha minha filha o bastão é seu até você morrer, aí depois você da pra quem você quiser, o

bastão é seu e se você quiser tocar o Centro você toca, se você não quiser... é seu, você sabe o que você faz”. Aí eu fiquei pensando. Isso foi numa quarta-feira, aí quando foi na sexta feira ela falou: “eu vou embora”, eu falei: “você vai para onde?”, ela falou: “eu não vou, eu vou embora não vou ficar nesse mundo, eu já cumpri minha missão nessa terra, eu vou pra outro plano e para onde que eu for, não vai ser igual aqui, não vai comer comida igual nós comemos, só que lá é bom, não tem nada de ruim, não tem essas coisa de dinheiro igual o povo precisa batalhar, trabalhar pra ter aqui”, aí eu falei assim: “mãe, será que lá e bom?”, e ela: “só depois que eu for é que eu vou poder falar. Eu vou te falar se é bom ou ruim”, eu falei: “eu não quero saber não”, aí ela falou assim: “quanto tempo faz que você reza o sonho de Nossa Senhora?”, eu falei: “já vai pra quase três anos”, ela falou: “você sabia porquê desta reza?”, eu falei: “eu não, eu gostei dela e estou rezando”, ela falou assim: “você vai saber o dia que você vai morrer”, menino do céu! Eu nunca mais rezei essa reza (risos), eu pedi pra Deus tirar ela da minha cabeça, eu não quero mais saber de nada, o dia que Deus quiser me levar ele que leve, vixe! Nossa Senhora Aparecida! Eu fiquei com medo. Ela disse: “não precisa ter medo”, eu disse: “tira isso da minha cabeça que eu não quero”. Aí na quinta feira ela conversou e cantou os pontos o dia inteiro, ela e a mulata, que nós temos até hoje e...

(P) – Mulata é...?

(J) – Mulata mesmo, um papagaio.

(P) – Ah! Um papagaio, eu não sabia. Ele canta ponto?

(J) – Canta, canta, conversa, é que agora ele esta quietinho dormindo, se chega gente ele me chama: “Joana! Tem gente”, aí ele falava assim: “vó! Você não vai embora não vó”, aí ela falava: “vou, eu vou embora e vocês vão ficar aí tudo sozinho”, e a Mulata dava aquelas risadas. Aí, foi onde que ela foi chamando meus irmão e falava declarado mesmo que ela ia morrer. Ninguém acreditava, ela tava boa; não tinha nada. Quando foi na sexta-feira cedo, ela tinha retorno no médico, na quinta-feira à noite eu fiquei conversando com ela um tempão, eu falei assim: “amanhã a senhora vai no médico, eu venho cedo”, ela disse assim: “será?”, aí, eu estava cochilando e ela disse: “o minha filha! vai pra casa vai dormir”, você não acredita que naquele dia eu dormi que quando eu acordei ela já tinha ido para o médico, eu não vi ela eu não conversei naquele dia, aí ela foi e meu irmão que ia com ela, ele falou que ela chegou lá e conversou com as enfermeiras, agradeceu, aí eles foram pegar ela, que ela não estava mais andando porque ela já tinha cortado os dedos, aí o enfermeiro foi pegar ela e ela falou: “vai devagar aí que eu não morri ainda, eu vou morrer, mas ainda não estou morta, eu estou viva ainda”, aí ela agradeceu os enfermeiros por tudo o que fez a ela, agradeceu as enfermeiras, aos médicos, agradeceu a farmacêutica que vinha aplicar a insulina nela, aí benzeu o povo o dia inteiro, tudo. Aí as pessoas falavam assim: “o Joana! Parece que você está triste”, eu dizia: “não sei, parece que minha mãe vai morrer hoje”, aí eles falavam: “não, tira isso da cabeça”, mas eu estava assim, com o coração apertado. Eu ia acender vela para ela e a vela apagava, era uma coisa assim que ela já estava se despedindo, o espírito estava se despedindo. Aí, quando foi sete horas, que os médiuns chegaram, eu falei assim, pro meu marido: “eu não estou a fim de abrir os trabalhos”, aí eu vim acender uma vela aqui e veio aquele ventinho friiiii, aí eu falei: “nossa gente, será que lá dentro tá frio”, nossa! Aí, sabe? Parece que apertou o corpo, assim, Nossa Senhora Aparecida!, Aí, eu falei assim: “Dona Ana, eu estou achando que minha mãe

morreu agora”, era uma média velha que a gente tinha aqui, de quase oitenta anos, ela falou: “não, abre os trabalhos menina”, eu falei: “não, não vou abrir não, não vou, meu coração está pedindo”. Aí, eu mandei o povo embora, não abri não, mandei mesmo o povo embora, aí, eu cheguei assim e falei: “Osmar eu fui acender uma vela pra mãe e soprou”, aí, ele falou assim: “às vezes é porque você está com o pensamento ruim”, aí eu falei: “então acende pra você ver”, eu tenho uma Nossa Senhora que ela me deu, e ele acendeu e foi a mesma coisa, estava tudo fechado não tinha como entrar vento. Eu sentei e fiquei triste. Não foi uns vinte minutos e minha sobrinha chegou gritando que tinha ligado lá e minha mãe tinha morrido, Nossa Senhora! Credo! Foi aquele alvoroço, aquela coisa, menino do céu! eu fiquei magrinha, porque eu tinha minha casa, mas eu comia com ela, eu tomava banho com ela, tudo assim, eu era agarrada, agarrada mesmo, tanto aqui, como sem ser no Centro. Foram buscar ela e eu arrumei o uniforme, aí veio um senhor lá da Bahia, que conversava muito com ela, ele atendia também, era pai de santo, aí eu perguntei assim, pra ele: “eu vou dar o uniforme, as guias, tudo, geralmente quem mexe, assim, leva tudo”, ele falou assim: “não, só dá o uniforme que ela mais gostava”, aí, nós pusemos. Eu não estava não, vixe! Quando ela chegou que destampou o caixão, ela abriu os olhos aqui dentro, porque ela pediu que não era pra deixar eles abrir ela pra tirar nada e era para por ela aqui, então aqui ela abriu os olhos, eu fui ver ela só no outro dia que o coração tava mais calmo. Aí, então, eu fui conversar com ele e eu falei assim: “pega o cachimbo, as guias, as coisas dela”, aí, ele pegou as guias dela, botou no pescoço e eu falei assim: “não é pra por no seu pescoço, é pra por no pescoço dela, a missão é dela”. Aí, depois que eu vim ver ela. Aí, rezou a missa de corpo presente com o padre. Aqui tem um padre que vem rezar a missa aqui. O dia que ele vim rezar, eu vou chamar você pra vir assistir. É bonito. Ele reza sim. Só que ele não gosta que fale, mas tem gente que é linguarudo. Aí, eu peguei... Meu filho do céu! Aí, ele falou assim: “você tem que cantar o hino para ela”. Mas como que eu vou cantar, eu não sabia, eu nunca vi! É assim, mãe, pai de santo quando morrerem, tem que cantar um hino muito bonito, e eu falei assim: “mas como é que eu vou cantar? Eu não sei, eu nunca vi”. Ele falou: “não, na hora você vai saber”. Eu vim e eles estavam rezando a missa, aí, Nossa Senhora! Vixe! Começou a vim aquela sufocação, aquela sufocação e arrepia, e arrepia, e eu: “ai meu Deus do céu, vai me dar um trem aqui dentro!”. Aí, eu peguei e saí pra fora e o velho que tava do lado... do jeitinho que eu vi, as pessoas que estavam em volta do caixão dela, e tava mesmo, aconteceu, eu vi no sonho e vi presente. Aí o velho falou assim: “você num pode! você num pode! Vem cá, Joana, vem cá.” E eu falei: “não, eu num agüento, eu não agüento, não sei cantar, eu não agüento”, aí eu sai correndo. Aí um outro médium que era mais velho, e até já morreu, falou assim: “deixa ela”. Aí minha mãe abriu os olhos e aí eu fui, e aí eu vi, eu vi! Ela abriu o olho e me acompanhou. Aí eu falei: “Nossa Senhora, ela deve estar viva”, porque ela abriu o olho e olhou pra mim. Abriu o olho, pode perguntar pras pessoas que estavam aqui naquele dia. Aí ela abriu os olhos e eu saí. Parecia que eu tava flutuando, parecia que tinha outra coisa no meu corpo, aí, eu olhei pro... e pedi, que se fosse alguma coisa que ela queria que eu fizesse, que eu ia fazer de coração e com bastante amor, eu ia fazer, e que Deus me ajudasse. Aí eu voltei, e cantei o hino sem saber! Eu até acho que foi ela que encostou para eu fazer. Aí, foi onde que ela foi passando toda aquela mediunidade. Eu segurei na mão dela e enquanto ela não entregou, enquanto eu não aceitei, ela não... porque o corpo,

quando morre você endurece, ela não endureceu. E aí, depois ela ficou com aquele semblante alegre, porque eu aceitei. Aí eu aceitei. Aceitei, mas eu não sei o que, que eu vou fazer, porque eu trabalhava, tudo, mas não prestava atenção em nada, eu num ficava, assim, conversando, querendo aprender, não, eu nunca fiquei aprendendo, eu ajudava, mas logo já saía. Aí, durante sete dias, ela já estava enterrada, eu sonhei com ela, durante sete dias, e durante sete dias, ela foi me falando tudo. Aí, ela falou pra mim, mas ela já tava morta, aí ela falou assim: “a mãe te deu de coração, se durante sete dias você não tocar, é porque você não vai tocar, se durante sete dias, você abrir o Centro, para tocar, você nunca mais vai fechar”. Ela estava num tipo de um córrego, do meu lado, mas as águas subiam a pedra. Do lado dela a água descia para baixo, aí eu perguntei assim: “por que mãe, do meu lado a água está indo para cima, e do seu está indo para baixo?”. Aí ela falou assim: “eu vou daí pra lá e você vai daí pra cima”. Eu peguei e falei assim: “o Osmar não vai aceitar”, ela, assim: “ele vai aceitar, ele já aceitou, espiritualmente ele já aceitou”, eu falei: “mas ele não falou nada, ele não sabia”, ela falou assim: “ele não sabia, mas espiritualmente ele já sabia”, aí, eu fiquei pensando. Eu sonhava com ela, sonhava ela abrindo o terreiro, me abençoando e as vezes eu entrava aqui dentro para abrir e via ela sentada aqui, então dava aquele medo assim, mas eu falava: “eu não posso ter medo”. Aí quando deu sete dias em ponto, eu abri a gira e nunca mais fechei e tem doze anos. Esses tempos atrás ela aparecia mais, quer dizer que ainda não estava certo do jeito que era para estar, agora não, faz tempo que eu não vejo ela, eu vejo ela quando precisa, quando ela vê que tem algum médium errado, não comigo, algum médium errado, algum problema, meus filhos, alguma doença, então ela vem e fala [...] (depoimento, JOANA, 02/12/2003).

Esta é apenas uma passagem significativa dos fenômenos que constroem as relações cotidianas da vida de um médium. Poderíamos relatar um sem número de experiências semelhantes a esta, porém, esta já basta para revelar que as fronteiras, se é que elas existem, entre o dentro e o fora são muito mais tênues do que as teorias psicológicas e sociológicas supõem. Os sonhos e visões que Joana teve com sua mãe lhe mostraram como uma mãe de santo deve conduzir os trabalhos à frente do terreiro, e, ao relatar as histórias contadas por sua mãe, das primeiras experiências mediúnicas que esta teve, dá um bom exemplo de como a valorização de suas crenças, tais como são explicitadas, leva a efeitos benéficos para estas pessoas.

Mostra, que as interpretações dadas, por alguns de seus parentes, afastados da religiosidade tradicional de seus antepassados africanos, ao fato de sua mãe ouvir vozes, ver pessoas e conversar com estas, quase a levaram a uma internação psiquiátrica. Ironicamente, o médico que a atendeu foi quem lhe revelou o dom que possuía, e que, portanto, não estava ficando louca. Convenhamos, isto faz uma grande diferença. De doente a ser cuidada, Dona Chiquinha passou a cuidar, tornando-se uma das mães de santo mais conhecidas da região de Ribeirão Preto.

(J) – [...] na época que ela não comia, não bebia nada, ela num emagrecia, parecia que ela era alimentada pelos espíritos, pelos espíritos bons, não ruim, sabe? Então o dono da fazenda falou assim: “seu Luiz por que o senhor num leva a dona Chiquinha pra consulta? Ela tá ficando doida, a gente passa e ela tá conversando e num tem ninguém perto dela”. Mais num é, ela tava conversando com os espíritos, sabe? Aí trouxe ela aqui em Jardinópolis, aí naquela época tinha o Dr. Virgílio e o Dr. Arthur, mas já morreu esses médico tudo, só que o Dr. Arthur era mais novo, tava estudando medicina, mais era mais novo, agora o Dr. Virgílio já era médico, sabe. Aí ele pegou consultou, consultou minha mãe tudo e daí ele falou assim: “olha, ela num tem nada, ela num é doida, num tem nada, eu vou dá uma injeção nela, só se ela tiver estres, essas coisas”. Aí falou: “ela num passa nervo, na roça num tem isso de passá nervoso”. É tudo diferente de antigamente, agora a gente passa. Aí o médico fez a injeção e socou com água e tudo, mas o líquido num entrava nela, escorria tudo pra fora. O Dr. Virgílio, ele acompanhava mesa branca, ele era médico de consulta, mais ele era espírita também. Aí ele pegou, ele falou pro meu pai: “sabe o que o senhor faz, o senhor pega e leva ela numa...” senhora que tinha aqui que chamava dona Ludovina, a senhora que benzia, era mesa branca. Aí pegou e trouxe ela tudo, de dia, aí trouxe um lenço nela. Aí a mulher falou assim: “simplesmente, seu Luiz, a mulher do senhor, ela é uma média, uma média ouvinte, uma média de vidência, então, ela num é doida, quando ela tá conversando, ela tá conversando com os espíritos, né?”. Aí meu pai num acreditou, porque meu pai num era de acreditar. Aí, pegou e ficou quieto. Chegou, num falou nada, e ela continuava daquele jeito num comia, num bebia, quase num conversava, conversava, assim, com os espíritos, com as pessoa não. Ficava dentro de casa quieta, parecia que tava doida mesmo, mas num tava não. Aí, o Dr. Virgílio falou assim: “Seu Luiz, eu arrumei um encaminhamento pra Dona Chiquinha em Ribeirão, o senhor leva pra saber o que os médicos de Ribeirão...”, naqueles tempo eram as clínica velhas, num era nova, era clínica mais era muito pequena, né? Aí levou ela. O médico consultou e disse: “a mulher do senhor não tem nada, ela num é doente, num tem nada”. O médico dela falou assim: “o senhor já experimentou levar ela nalgum lugar pra fazê culto?”. O médico não quis falá declarado, né? Meu pai falou assim: “mais o quê que é

isso?"; "É a pessoa que benze, o senhor não acredita em 'benzeção'? Leva ela pra benzer".

(P) – O médico falou isso?

(J) – O médico falou. Naquela época eles viajava de trem, não tinha esses negócio de ônibus, essas coisa, né? Então, ele (pai) dentro do trem, ele pegou e tinha um senhor escuro, um velhinho de cabeça branca, sentado. Minha mãe chegou sentou, meu pai também sentou perto, e o velhinho sentado nas costa. Aí, pegou e falou assim, começou a conversar tudo. Aí, o velhinho falou assim: "o senhor pensa que sua esposa é doente, ela num é doente, ela é uma média, ela vai fazer muita cura, e vai prestar caridade". Meu pai disse assim: "mais a gente num entende o quê que é isso". Aí, falou assim: "entende, o que ela tá fazendo é a caridade, é benzer as pessoa, é cuida das pessoa que procuram ela". Aí, explico bem direitinho pro meu pai: "ela é media, o senhor tem que leva", ai meu pai falo assim: "mais eu já levei a roupa dela pra benze", aí, o homem falo assim: "não é pra leva só a roupa, é pra leva é ela, é ela que tem que participa". Aí, foi onde que meu pai ficou pensando que cada um fala uma coisa, e meu pai era desse povo antigo, bem burro mesmo, aí, pego ela. O pai dela sentou debaixo da arvore com as minhas irmãs que eram tudo pequena e eu num era nem nascida ainda e, ai meu pai entro lá dentro pra pegar café pra..., panhá café, aí, ele chego lá dentro e viu a mãe dele, ela tava sentada na beira do fogão, ele caiu pra trás desmaiado, aí, ele..., mas primeiro ela falo o que tinha de fala, depois ele desmaiou. Pego e falo assim: "olha, você num tem que coisa porque ela vem no mundo com essa missão, ela é uma media e ela vai se benzedeira e você num pode briga nem entra no meio, o que ela veio faze na terra foi isso, essa caridade, ela veio presta caridade". Aí, quando meu avô viu que ele tava demorando muito, aí, minha mãe e meu avô foi lá, e viu ele desmaiado lá, de susto. Ele viu a mãe dele igual nós ta aqui. Aí, ele pego e falo pra ela (Dona Chiquinha): "eu vou te levar em tal lugar, você procura pra saber o que você tem, tudo". Aí, foi onde que ele trouxe ela nessa mesma mulher, na dona Ludovina. Aí, ela sentada lá, uma outra mulher falo: "senta aqui Seu Luiz", ai meu pai falo: "mais eu num mexo com essas coisa". Então, minha mãe que era média ficou na assistência, meu pai que num era, eles pôs na mesa, aí, derrepente ela incorporou lá, de lá ela incorporou, aí, meu pai veio, ele levanto da mesa e ela que fico no lugar do meu pai, num era médium, aí, a mulher pegou e foi explicando tudo e ele atinou, ele veio e conversou. Então ela dava muita receita, a Dra. Lúcia que encarnava nela, encarnava não, que incorporava, então dava muitas receita pras pessoas, remédio e minha mãe num sabia lê nem escreve, então ela vinha dava receita pras pessoas, fez muita cura nessa parte. Então, minha mãe tocou quinze anos no Allan Kardec, quinze anos, aí, derrepente começou a incorporar nela Caboclo, Baiano, Preto Velho e minha mãe num sabia, num entendia dessa linha. Aí, então, foi aonde que veio uma mulher assistir outro dia o trabalho da mesa branca, foi onde que meu pai e minha mãe estavam comentando: "eu num sei eu pego umas coisas em mim e perco os sentido, e eu... meu marido falou que eu faço isso, isso e isso, que eu num sei o que, que é", aí, a mulher falou assim: "Dona Chiquinha, só pode ser guia que ta manifestando na senhora", aí, minha mãe falou assim: "eu num entendo disso aí", ela falou: "a senhora tem que procurar um lugar de pessoa que mexe com Centro mesmo", aí, foi a época que minha mãe conheceu a Dona Maria Abadia, foi onde a época que ela conheceu. Aí, foi até quem levo minha mãe, foi uma mulher que tinha vindo benzer com a minha mãe, que levou, que

levou. Aí, chegou lá, minha mãe ficou na assistência, é, mesa branca não tem nada a ver com o Centro, aí, nos trabalhos começou a puxar ponto de preto velho e minha mãe incorporou lá no meio. Você vê, ela nunca tinha visto um terreiro, viu aquele dia, chegou, sentou e ficou quieta, então o preto velho veio de lá e saudou o congá certinho, coisa que ela nunca tinha visto ninguém trabalhar, nisso, aí, dali ela foi passando os guia tudo, passo tudo os guia, os guia veio, conversou, aí, a dona do terreiro conversou, explicou o jeito que é que num é, então dali pra frente era aquela linha que ela tinha que seguir, aí, foi que ela toco o resto, que deu sessenta anos (depoimento, JOANA, 10/01/2002).

Sessenta anos à frente de um terreiro, talvez Dona Chiquinha não tivesse aguentado tanto tempo se suas práticas não tivessem alguma eficácia e se as crenças que compartilhou com seus consulentes fossem, apenas, falsas tentativas de apreensão da realidade, como querem muitas correntes de pensamento acadêmicas.

Como se constatou, tanto Joana como sua mãe, cada qual com suas particularidades, passaram por uma iniciação peculiar dentro da umbanda, não pela presença de visões e sonhos, mas sim, pela exclusividade destes em seu aprendizado, reforçando ainda mais a importância dos fenômenos do imaginário na vida dos umbandistas. Em geral, a maioria dos médiuns iniciados passam por processos lentos e contínuos de desenvolvimento da mediunidade, orientados por uma mãe ou pai de santo, no qual é natural que se tenham sonhos e visões, porém o convívio com outros médiuns e as orientações dos dirigentes dos terreiros se tornam um importante fator na estruturação do médium, enquanto tal.

4.3 A experiência do imaginário e as dificuldades de sua apreensão intelectual

Vamos agora tratar de um caso que ilustra o modo arrebatador como, no universo umbandista, muitas vezes o imaginário invade a realidade objetiva e transforma radicalmente a vida pessoal do colaborador.

Wanderley nasceu católico e ainda criança se viu vítima de doenças que o afetavam e iam embora sem sintomas prévios ou tratamentos. A família cansou de levá-lo aos médicos que se viam impotentes frente a estes sintomas. Buscaram a ajuda de benzedeadoras que, com suas rezas, eram as únicas que conseguiam melhorar a saúde do menino. Com a entrada na adolescência, os sintomas começaram a piorar, até que recebeu uma entidade e as coisas mudaram.

Ainda hoje, o médium não entende o que lhe ocorreu, por ter nascido em um referencial religioso diferente daquele que se apresentou a ele. Não sabe explicar aquela estranha incorporação que teve, que lhe revelou um universo até então estranho à sua cosmovisão católica. Arrebatado por uma experiência tão transformadora é exemplo claro do choque entre visões de mundo e da implicação do imaginário na construção do que se chama de realidade.

(W) (Wanderley) – A minha história como pessoa, desde de o meu nascimento, é um fato marcado dentro da espiritualidade. Porque que eu penso assim, porque a minha vida ela não é baseada numa simples criança que nasce, cresce e vai evoluindo progressivamente. Minha vida começa no nascimento, mas logo de saída ela já começa com alguns tropeços, tipo: primeiramente doenças, tipo assim, doenças pessoais por volta de três, quatro anos de idade.

(P) (Pesquisador) – Doenças físicas?

(W) – Doenças físicas, febre alta do nada, desintéria, atordoação. E já neste processo, não que eu me lembre, mas pelo que minha mãe conta, eu tinha alucinações. A febre chegava a quase trinta e nove, quarenta graus, e eu entrava em estado de..., e pegava a grade do berço e começava a sacudir o berço, e a falar que estava vendo gente subindo pela parede, aranha, bichos e essas coisa. Então, isso aí foi constante em minha vida, até uma média de sete, oito, dez anos eu sempre tive problema. Era uma criança muito fechada, isolada, de poucos amigos, de pouca conversa e era uma criança assim, problemática.

(P) – E por conta dessas doenças você foi ao médico?

(W) – Minha mãe levava nos médicos daquela época, né, mas não tinha causa.

(P) – Eles não fechavam um diagnóstico?

(W) – Não, não tinha causa aparente. Por exemplo: uma vez era uma infecção de ouvido, uma vez era uma infecção de garganta, uma vez não era nada e tava a febre lá. Bom, aí, foi decorrendo o tempo, quando o meu pai, quando eu estava com treze para quatorze anos, faleceu. Aí, que a coisa se acentuou mais. Voltando um pouquinho atrás nesses períodos, as coisas só melhoravam quando eu ia às famosas benzedeadas, oradeiras, que faziam os famosos benzimentos. Aí, a coisa dava uma acalmada, ficava um bom tempo legal e só depois voltava o processo. Bom, quando meu pai morreu, por volta dos treze, quatorze anos, é que começou a se acentuar definitivamente os problemas espirituais. Eu era religioso, católico apostólico romano, da igreja católica, freqüentador assíduo da igreja católica e nesse período todos nós não tínhamos nenhum contato com a espiritualidade propriamente dita, manifestação e essas coisas. Então, eu deixo claro que eu não era freqüentador de nenhuma espécie de culto afro-brasileiro, espiritual, nenhum.

(P) – O único contato diferente da igreja eram as benzedeadas?

(W) – Eram as benzedeadas normais, nem kardecista, nada, absolutamente nada. Bom, de quatorze para quinze anos a coisa se acentuou. Eu comecei a ter paralisões. Eu ia prá escola e paralisava da cintura para baixo, eu não conseguia andar, eu não conseguia me locomover, mas não tinha nenhuma mudança de voz, aparições, nada. Eu só..., simplesmente era um travamento na perna. Eu fui aos médicos e não constatava nada, porque eu não tinha nenhuma dor, simplesmente a perna não movimentava, era como se eu não tivesse coordenação nenhuma na perna.

(P) – E você não sentia dor?

(W) – Não, não, nenhuma, ela era como se não existisse.

(P) – É como se você tivesse uma paralisia mesmo?

(W) – Justamente. Bom, isso aí foi quase durante seis, sete meses. Eu ia prá escola, eu vinha da escola, e tinha essas crises. A última que eu tive foi quando aflorou, foi como uma explosão. Eu morava num sobrado e nesta época foi a primeira manifestação espiritual que eu tive, deixando claro que eu não era conhecedor, eu não era freqüentador dessa religião, nem eu, nem minha mãe, ninguém. Isso aconteceu, foi uma explosão.

(P) – A entidade incorporou em você?

(W) – Incorporou, totalmente.

(P) – Foi um caboclo?

(W) – Foi um caboclo.

(P) – Pena Branca de Angola?

(W) – Isso, ele incorporou e ele começou a conversar meio índio, meio...

(P) – Começou a conversar com quem?

(W) – Com a minha mãe, eu tava incorporado. Nessa época a minha mãe disse que não queria porque isso aí as pessoas só usavam para fazer maldade, para fazer malefícios, e fazer desgraça com a pessoa.

(P) – É aquela visão que se tem desta religião?

(W) – Que até hoje tem. E aí, a entidade, o caboclo disse: “ou segue esse caminho ou a vida do aparelho, [que no caso era eu], se torna mais difícil e não vai conseguir atingir o objetivo do crescimento, ele vai parar na metade do caminho”. Ou seja, as doenças iam se acentuar cada vez mais, e se eu estiver, isso cessa, isso para. Eu não vejo como uma forma de troca, de chantagem, de barganha, eu vejo como um ponto simples: se você fizer, essa é a estrada da tua cura ou essa é a estrada do teu sofrimento, está lançado o desafio, escolha o caminho que você quer seguir. Bom, nesse ponto a minha mãe não tinha muita escolha, porque ela foi coagida e cedeu, aceitou as condições e por encanto aquilo lá acabou, os meus problemas, e minha vida, e meus problemas mudaram completamente, de uma hora para outra. Acabou os problemas, as dores, acabou tudo, dores de cabeça, dores de estômago, dor na perna, tudo, acabou tudo (depoimento, WANDERLEY, 22/04/2004).

Ainda hoje demonstra grande dificuldade para avaliar o que lhe aconteceu. Sabe exatamente os efeitos imediatos que recebeu com a adoção da cosmologia umbandista, mas expressa a dificuldade intelectual de apreender tais mecanismos.

(P) – Foi uma cura pra você ?

(W) – Em cem por cento. E aí acabou todos os meus problemas e começaram outros que são os das pessoas virem me procurarem. E, é engraçado, a ciência não consegue uma explicação e eu não consigo encontrar a resposta. Como que uma pessoa comum, uma pessoa simples pode acabar abraçando vários temas, vários segmentos de uma vida e orientar tantas pessoas, se você mesmo não tem condições de orientar? Por exemplo, Fábio, você está estudando ainda e vai continuar estudando a vida inteira pra conseguir orientar as pessoas, para ajudá-las a encontrar um caminho seguro, a seguir um caminho promissor na vida de cada uma, para conseguir sair de certos problemas psíquicos, psicológicos. E como, como que eu aos quinze anos de idade, sem estudo, conseguia fazer isso aí? Como que se do nada, sem nenhum caminho, eu conseguia resolver os problemas? Não vamos falar em nível espiritual, vamos falar em nível pessoal, a dar uma condição, a dar uma palavra, a dar um caminho, a dar uma estrada àquelas pessoas que me procuravam? (depoimento, WANDERLEY, 22/04/2004).

Mostra, em suas postura pessoal diante do terreiro, a convivência um pouco conflituosa entre seu universo de origem e o que vive atualmente. Depois que sua mãe

aceitou a vinda do caboclo, Wanderley conheceu um velho umbandista chamado Sr. Alfredo e com ele começou a trabalhar (religiosamente). Sob seu comando sempre questionou certas práticas, como os despachos em cemitérios e encruzilhadas e o uso de imagens no altar.

(W) – Eu comecei a atender na minha casa. Por volta dos dezesseis anos, eu conheci um senhor, o Seu Alfredo, e nós resolvemos unir forças.

(P) – Ele era médium também?

(W) – Ele era médium. Nós unimos forças e aí nós fundamos o Centro espírita “Fé, Amor e Caridade”. Hoje ele é falecido.

(P) – Ele era kardecista?

(W) – Não, ele era da umbanda. E aí, nós resolvemos fundar o Centro Espírita, que é o que é hoje. Só que por muito tempo nós trabalhamos como andarilho, vamos pôr assim..., na casa de um, na casa do outro [...].

(P) – Você conheceu o Seu Alfredo ao dezesseis anos, quanto tempo vocês trabalharam juntos?

(W) – Ao dezesseis. Foi praticamente uns dez anos que nós trabalhamos juntos. Existiam muitas divergências de pensamento. Ele pensava de uma maneira e eu de outra. Ele era uma pessoa conservadora. Por exemplo, ele era um conservador, ele achava que as pessoas deviam trabalhar dentro do cemitério, ir fazer trabalho dentro do cemitério, ir numa encruzilhada e fazer trabalho. Eu já era o contrário, eu achava que isso daí ia criá..., lá eu achava e hoje eu não pratico (risos). Eu só praticava porque você tem que seguir uma hierarquia. Na hierarquia ele era o chefe da casa e eu estava abaixo dele, era o segundo depois dele. Quando ele faleceu, eu herdei a chefia.

(P) – Ele era de uma umbanda tradicional?

(W) – Ele era de uma umbanda tradicional, eu já era de uma umbanda moderna, porque desde aquela época eu já estava querendo revolucionar a umbanda, eu já não acreditava, não concordava com certos conceitos. Por exemplo, para que fazer trabalho em encruzilhada? Trabalho em encruzilhada não leva ninguém a nada. Feitiço, bruxaria pra quê isso aí? A pessoa já se enfeitiça particularmente, já se contamina, isso aí é só um ponto a mais que nós não temos que ver, nós temos que ver a vida da pessoa, fazer com que ela veja que a vida pode ser melhor desde que ela tenha vontade que seja. Trabalhar em cemitério para quê? Para que perturbar quem já está morto, quem já está descansando? Deixa quieto lá, não precisa ir lá. Então eu era contra isso daí, tanto é que hoje eu não pratico esses tipos de rituais, de coisas. Faço minhas oferendas ritualísticas? Faço, mas discretamente, em locais que eu não ofenda visualmente as pessoas, aonde não traga nenhum impacto. Tento ser o mais discreto possível, tomar todos os cuidados, até mesmo ao acender uma vela na mata, levo uma enxada e limpo todo o local, para que não pegue fogo, para que não ofenda o lugar. Então, eu sou uma pessoa que tem todos esses cuidados, não deixo nem um copo, nem uma garrafa de vidro que possa machucar um semelhante, uma criação, uma criança. Procuro deixar o lugar quase exatamente como encontrei. Tudo isso, um bom espírita tem

que ver, nós não estamos aqui para trazer impacto, nós estamos aqui simplesmente para ajudar e se possível não ser percebido. Entendeu? É assim nossa função (depoimento, WANDERLEY, 22/04/2004).

Sua atuação como médium vidente, também se configura como algo misterioso, em alguns aspectos, para ele próprio. Tal qual os efeitos de suas primeiras experiências com as entidades, a vidência provoca uma dúvida entre o que se mostra e a tentativa de sua explicação e entendimento.

(W) – Você sabe o que acontece, Fábio? O que acontece com a gente? Pra nós é difícil. Por exemplo, você quer uma diferenciação da atuação constante da entidade comigo. Existem vezes que estou conversando com a pessoa, normal, assim como eu e você, e no meio da conversa, em mim, é como se desse um apagão e eu falo para a pessoa, normal, da minha boca, da minha voz, que não se altera em nada, de certos ocorridos e de certas coisas que irão acontecer, com datas; e tem pessoas que, sem que eu perceba, marcam as datas na agenda e escrevem o que eu disse. Depois pegam o telefone e ligam pra mim e dizem: “escuta, bingo pra você”, “Por que pra mim?”, “você lembra tal dia assim, que você falou isso, isso e isso, mais ou menos para tal dia de determinado mês que ia acontecer isso e isso”, “Não, não lembro”, “Não, mas você falou pra mim”, “Mas eu não lembro”, “mas você falou”, “Posso até ter falado, mas eu não me lembro”, “Está marcado aqui, aconteceu do jeito que você falou, não tem o que tirar, nem vírgula, nem ponto, está aqui” (silêncio). Estes são fatores que eu não consigo explicar. E isto acontece involuntariamente, acontece e eu não percebo.

(P) – Mas esta é uma atuação sua ou da entidade?

(W) – Esta eu classifico como a de uma entidade.

(P) – Mas você não tem certeza?

(W) – Certeza, eu não tenho, eu não posso falar pra você que é uma colocação...

(P) – Da sua consciência não sai?

(W) – Não sai. Ah! Oh! Fábio, vamos ser sinceros: não existe ninguém que possa falar com data, com precisão, coisas que acontecem três, quatro meses, seis meses, até com um ano, depois (depoimento, WANDERLEY, 10/08/2004).

Estas passagens revelam o quanto é difícil a apreensão intelectual, nos termos do senso comum, dos fenômenos do imaginário estudados aqui, que se concretizam em mudanças efetivas na vida dos umbandistas. Estes, como no caso de Wanderley e muito menos no de Joana, até buscam hipóteses explicativas, tal como nós pesquisadores.

Porém, todas elas esbarram em pontos difíceis de serem compreendidos através de sua apreensão intelectual. As experiências vividas é que vêm preencher esta lacuna, e, estas, muitas vezes, não podem ser explicadas e nem transferidas a ninguém, pois todas as tentativas de traduzi-las em palavras as esvaziam de sua riqueza. Além do que, estas tentativas de explicação produzem uma infinidade de “verdades” sobre os fenômenos do imaginário, que muitas vezes se opõem umas às outras, levando a uma verdadeira guerra intracultural, onde cada líder se coloca na posição de detentor do conhecimento sobre o que seria, supostamente, a real umbanda (vide a rivalidade entre diversos modelos “explicativos” existente entre terreiros).

4.4 Uma experiência com a vidência

No dia 26 de agosto de 2004 fui ao terreiro de Pai Wanderley para assistir à virada da direita para a esquerda, que ocorre na última quarta-feira de todos os meses. Na gira de direita conversei com o baiano Quebra Coco, entidade recebida por Wanderley que tem como marca característica falar às pessoas sobre acontecimentos futuros ou situações presentes desconhecidas, com clareza e riqueza de detalhes. Como o próprio Wanderley diz: “se você quiser saber ‘na Lata’, sem dúvidas, é só falar com o Baiano, com ele não tem ‘enrolação’, nem conversa fiada”.

Perguntei ao Baiano como os médiuns faziam para diferenciar se o que viam, ouviam e sentiam eram coisas suas ou do mundo dos espíritos. Ele respondeu que

existem dois tipos de confusão na vida de um médium: 1) saber distinguir se o que vêm é do mundo dos espíritos ou da imaginação e pensamentos do próprio médium, 2) em sendo do mundo dos espíritos, se são estes, bons ou maus. Ambas exigem, de início, tempo e experiência para serem distinguidas. Explicou que o pai de santo é muito importante neste processo, pois vai mostrar para o médium que tipo de conteúdo é bom e que tipo é ruim. Quanto à diferença entre o que é seu e o que é dos espíritos, disse que os conteúdos vindos dos espíritos, inicialmente, têm um poder obsessivo, foge ao controle da vontade do médium ou de qualquer pessoa, enquanto os pensamentos são controláveis pela vontade.

Em suas explicações, deixa claro a crença na existência de um mundo transcendente, habitado por aqueles que já morreram, onde há um pequeno espaço para a possibilidade de algumas destas vivências serem de ordem mental, porém, é bem delimitado o espaço mente-espírito. Uma das principais formas de definir a que espaço pertencem estas experiências é pela comprovação destas em acontecimentos futuros. Seguindo esta lógica, foi lançado um desafio por uma das entidades que o pai de santo Wanderley recebe.

Ao final da conversa, referida acima, o baiano Quebra Coco fez um desafio, com a seguinte provocação: “esse tal de imaginário não existe, é tudo invenção, o que existe de fato é mundo dos espíritos”. Queria provar a existência do universo espiritual. Pediu que fossem levados três nomes de pessoas conhecidas minhas, as quais estivessem com problemas, passando por dificuldades de difícil resolução, casos que não fossem muito

simples. Pediu, ainda, que nada lhe contasse a respeito da vida destas pessoas, nem a ele (baiano) e nem ao Wanderley (seguindo a lógica da umbanda o médium não sabe o que se passa quando incorporado, isto é chamado de incorporação inconsciente). O pedido foi feito para que não pairassem dúvidas a respeito do que iria me dizer. Orientou-me, ainda, a escolher pessoas que não houvesse a menor chance de Wanderley conhecer, sugerindo que fossem pessoas de outra cidade, já que sabia do meu trânsito entre Ribeirão Preto e Piracicaba. Se assim o fizesse, me assegurou que diria quais eram os problemas dessas pessoas e como eu poderia orientá-las ou ajudá-las a resolvê-los.

Desafiado, aceitei o desafio. A princípio, não achei possível que qualquer revelação específica pudesse ser feita. Naquele momento, a hipótese levantada era a de que falaria, de modo generalizante, sobre experiências a que todos estamos sujeitos, e, inevitavelmente, passamos na vida e que, portanto, em algum momento estas pessoas teriam passado ou iriam passar por isso também, tais como: fim de relacionamentos, dificuldades financeiras, perda de pessoas queridas, doenças, etc.

Por questões éticas decidi não identificar as pessoas e nem dizer quais tipos de vínculos tenho com elas, desta forma mudaram-se nomes e dados que possam identificá-las, sem, no entanto, comprometer a riqueza da experiência vivida neste desafio lançado pelo baiano Quebra Coco.

No dia 29 de setembro de 2004 levei os nomes com a data de nascimento e endereço, como me havia orientado o baiano.

O primeiro caso a ser relatado diz respeito a um jovem rapaz que chamarei de Marcos, um adolescente considerado problema pela escola e pela família, por seu comportamento rebelde e contestador. Há anos tem problemas na escola, principalmente no que diz respeito a sua conduta disciplinar. É um jovem extremamente inteligente e contestador, com dificuldades para obedecer a regras e se adaptar a contextos institucionais. Segundo o baiano Quebra Coco (cujo cavalo⁶ nada sabe a respeito de Marcos) seu problema é espiritual, é uma pessoa que está em conflito consigo própria e que busca ficar bem, é um anti-social, uma pessoa difícil de se lidar. Filho de Xangô é “cabeça dura”, difícil, desafiador. Devido a estas características, o Baiano orientou-me a não confrontá-lo diretamente em seus pontos fracos, pois fugirá do assunto ou se tornará uma pessoa agressiva. Sugeri que eu tivesse cuidado com isso, pois poderia ser vítima de sua violência. Concluiu, orientando-me que a melhor maneira de lidar com ele seria deixar que ele falasse sem interromper ou levantar questionamentos diretos, que o conflitassem: “entre na dele que você o ganha, deixe-o à vontade para que ele se mostre” (baiano Quebra Coco). Finalizou dizendo que este não era um caso tão complicado.

Apesar de falar sobre comportamentos muito comuns nos jovens de hoje, problemas de disciplina na escola, contestação às regras, agressividade e falta de limites, Quebra Coco foi preciso, ao descrever este motivo como aqueles que me aproximaram de Marcos, e, realmente, em muitas ocasiões o jovem se tornou agressivo quando o

⁶ Na umbanda “cavalo ou burro” são formas de designar o médium de incorporação.

confrontei diretamente em seus pontos fracos, em sua dificuldade em obedecer a regras e acatar figuras de autoridade.

Segundo caso é o de Kleber, rapaz que passava, a época, por uma crise profissional. Não sabia ao certo se sua escolha havia sido feita em função de seu desejo ou do medo de ir para longe da família, que influencia demais em suas decisões. Para além desse aspecto sentia-se muito sozinho, com dificuldades de fazer amigos, sair de casa, se divertir, e manter relacionamentos amorosos. Quebra Coco foi direto ao ponto, dizendo que o problema de Kleber era físico. Disse que sua mãe passou por problemas na gestação, afirmando que, provavelmente, ela era uma pessoa muito nervosa e transferiu isso para ele no ventre, o que o afetou em sua matéria. Descreveu-o como uma pessoa desconfiada das pessoas, muito introvertida e fechada, que está em busca de um amigo. Recomendou-me abrir esse espaço para ele, rindo me advertiu para que tomasse cuidado, pois, quando dão atenção a ele, se apaixona até por um cabo de vassoura, e perguntou se eu havia entendido. Com isto, afirmou que o rapaz era homossexual. Até então, Kleber nunca havia me falado sobre o período de gravidez de sua mãe e nem sobre uma suposta homossexualidade. Afetivamente sempre falava de relacionamentos com mulheres, os quais nunca tinham sido muito sérios.

Realmente, à época em que o Baiano me falou sobre Kleber eu o estava ajudando em sua dificuldade para fazer e manter relações sociais e de amizade. Todas as outras informações foram novidade, aguardei para ver se elas se confirmavam. Dois meses após a conversa com baiano Quebra Coco, em uma conversa com Kleber, este revela sua

atração por homens; certamente alguns indícios sobre este aspectos de sua personalidade já haviam surgido em nossas conversas, mas como Wanderley ou o Baiano poderiam saber disto? Outra confirmação veio pouco tempo depois; ao falar de sua infância, Kleber contou-me sobre o atribulado período de vida que a mãe viveu durante sua gravidez, fato este que ela revelou ao comparar a gravidez de todos os filhos. Segundo conta, a única gravidez difícil para ela, pois passava por um período de tensão e nervosismo, foi a de Kleber.

O terceiro caso é o de Lúcia. Uma mulher que passava à época por momentos difíceis em seu casamento, estando próxima de uma separação. Pertencente a uma religião pentecostal muito rígida, que se quer permitia que ela usasse calça jeans e que nos cultos separava homens de mulheres, estava sofrendo muito frente ao término de seu casamento. Quebra Coco foi logo “diagnosticando”: “seu problema é espiritual, tem um espírito obsessor que a acompanha desde os quatorze anos, causando-lhe problemas, por isso ela é uma pessoa que vive se contradizendo, pois está sempre sobre a influência deste espírito”.

Aconselhou-me ter cuidado com isto e ficar atento, pois para ajudá-la deveria me preocupar em fortalecer seu “eu” frente a este espírito, para que ela resista às suas investidas. Meses após esta conversa, já separada e afastada da religião, Lúcia procura-me assustada e relata a seguinte história: Tinha ido a uma festa e bebido um pouco demais; na volta, em seu carro dirigido pelo atual companheiro, perdeu a consciência. A última coisa que se lembra foi de ter atirado as sandálias pela janela, daí para frente não se lembra de mais nada e tudo o que sabe daí para adiante foi narrado por seu companheiro. Este lhe

contou que após ter atirado a sandália para fora do carro começou a rir e falar de modo diferente do habitual. Ele diz ter ficado assustado, pois tinha a sensação de que estava na presença de outra pessoa. Lúcia pisou nos pedaços de bolo que trazia da festa e começou a esfregá-los nos vidros do carro, rindo muito. Foi para o banco de trás do automóvel e continuou a fazer o mesmo no restante dos vidros. No dia seguinte, acordou e foi informada pelo companheiro de sua atitude. Assustada e não acreditando na história, pois de nada se lembrava, foi verificar os vidros do carro; realmente viu que eles estavam todos sujos de bolo, o que a deixou mais intranqüila ainda.

No período da tarde, deste mesmo dia, foi à casa de uma amiga, contou-lhe o ocorrido e nesta mesma tarde, uma tia de sua amiga procurou-a pedindo para falar em particular com Lúcia. Foram para um dos quartos da casa onde a tia incorporou uma pomba gira⁷, pois assim se apresentou à Lúcia. A pomba gira lhe explicou que o que havia acontecido no dia anterior era em função de uma obsessão por uma outra pomba gira que a acompanhava fazia muito tempo e que havia sido “colocada” em sua vida por um parente, para que tivesse problemas. Ao final da conversa, Lúcia começa a passar mal e perde novamente a consciência; após voltar deste estado, a tia da amiga relata-lhe que ela incorporou esta tal pomba-gira para que ambas conversassem. Neste diálogo, a tia tenta convencer a entidade a deixar Lúcia em paz; relutante a pomba gira lhe promete, apenas, uma trégua momentânea.

⁷ Entidade de esquerda da umbanda, muito solicitada para resolver questões amorosas.

Depois destes ocorridos, Lúcia foi orientada por esta tia a procurar a ajuda de um terreiro de umbanda. Muito assustada não hesitou em buscar ajuda espiritual. No terreiro que procurou, novamente lhe foi dito sobre a presença desta entidade em sua vida, revelaram ainda que Lúcia é médium.

Como se pode constatar há uma profunda precisão entre as descrições feitas por Wanderley e as experiências vividas por Lúcia. Friso, novamente, que nada foi comentado a respeito de Lúcia com o médium.

Esta experiência foge à lógica da razão. Decididamente, não se pretende formular explicações a ela, pois toca uma dimensão ainda difícil de ser explorada pelos instrumentais científicos disponíveis na atualidade. As teorias encontram imensa dificuldade para promover uma leitura satisfatória deste tipo de fenômeno, pois as levam às fronteiras de seus conceitos e metodologias, tocando nas lacunas da produção do conhecimento, fundamentais para o avanço da ciência.

4.5 Algumas dificuldades do trabalho de campo

Certamente, o desenvolvimento desta pesquisa não se deu sem algumas dificuldades; como em todo trabalho de campo algumas frustrações são inevitáveis, porém estas levam a reflexões e revelam aspectos, que, sem elas não seria possível perceber na produção do conhecimento. Como previsto, no progresso da pesquisa buscou-

se o contato com novos terreiros e com novos videntes, porém com alguns deles, não se obteve o objetivo desejado.

Em um dos terreiros com os quais se manteve contato durante quase um ano, nada foi revelado em relação à vidência. Através da rede de relações construída no meio umbandista cheguei a este terreiro, muito famoso em uma das cidades onde a pesquisa foi desenvolvida. A recepção inicial não poderia ter sido melhor, pois fui apresentado pelo pai pequeno⁸ da casa, o que se constitui num importante elo de ligação com os demais membros da comunidade. Soma-se a isto, o fato de que para estes é muito valorizada a presença de pessoas de fora da comunidade.

Dentre todos os terreiros contatados, este é o mais freqüentado quantitativamente, suas giras atraem uma quantidade grande de pessoas no meio e nos finais de semana. É o mais rico do ponto de vista material: muito bem decorado com materiais mais caros do que se costuma ver em terreiros de regiões pobres. As vestimentas dos médiuns são visivelmente bem cuidadas e novas, chamando a atenção do ponto de vista estético, sendo confeccionadas especialmente para as giras. A área construída, em uma chácara, é bem maior que a dos outros terreiros e é composta por várias dependências, para além do local onde ocorrem as giras. Estas dependências são compostas de camarinhas⁹, cozinha e duas pequenas salas especiais, muito bem decoradas, uma delas com ar condicionado, onde as duas principais entidades do terreiro, Maria Padilha e o Exu Marabô, fazem atendimentos.

⁸ Na hierarquia de um terreiro o pai pequeno está abaixo do pai de santo.

⁹ Quartos usados para rituais de iniciação, onde os médiuns passam alguns dias isolados.

Inicialmente, como foi feito com os outros terreiros onde pesquisas foram desenvolvidas, busquei um contato que visava a conhecer melhor as pessoas da comunidade, para que se pudesse obter a confiança necessária para a coleta do material pretendido. Frequentemente, participava das giras onde buscava entrar em contato com os diversos médiuns e com os dirigentes da casa, sem nunca esquecer de respeitar a hierarquia do local. Todos os meus movimentos e intenções eram comunicados aos líderes e nada se fazia sem sua permissão. Com isto comecei a ser chamado a participar de festas e rituais importantes. Inúmeras foram as vezes que os próprios dirigentes entraram em contato para me avisar sobre estes rituais. Foram apresentadas todas as dependências do local, as camarinhas, as salas especiais das principais entidades do terreiro¹⁰, os assentamentos da esquerda¹¹.

Porém, depois deste tempo inicial de contato, quando especifiquei o objeto de estudo da pesquisa, a vidência, uma barreira surgiu nesta relação. A princípio ela foi sutil e se deu pela não indicação de quem seriam os médiuns videntes da casa, para além daquele que eu já sabia desde o início, a mãe de santo. Como esta indicação nunca ocorria, resolvi marcar uma conversa com a própria mãe de santa. Esta conversa nunca se realizou e durante aproximadamente quatro meses, ela foi continuamente desmarcada, apesar da insistência. Em geral, a negativa se dava da seguinte forma; eu ligava para ela para podermos marcar uma data, a data era marcada com a seguinte ressalva: eu deveria

¹⁰ Este terreiro tem duas salas especiais para atendimentos, uma pertencente a entidade Maria Padilha (pomba gira) e outra ao exu Marabô.

¹¹ Em muitos terreiros este local é restrito aos médiuns e dirigentes.

ligar na véspera para saber se ela poderia me atender de fato e aí é que ocorria a negativa. Em uma das vezes cheguei a aparecer sem ligar, e a negativa foi simples: ela não poderia me atender naquele momento devido a imprevistos surgidos.

Em paralelo a estes fatos, minhas participações nos trabalhos acabaram me revelando, sem querer, quem seriam estes outros videntes. Na verdade, estes se revelaram a mim durante as giras. Com um deles tinha um contato mais direto, pois é cambono¹² do “cavalo” do Exu Tranca Ruas das encruzilhadas, entidade com quem sempre ia conversar. Em uma de nossas conversas, ao falar sobre meu interesse na vidência, o cambono se manifestou dizendo que tinha este tipo de mediunidade. Perguntei-lhe sobre a possibilidade de narrar sua experiência, ao que se dispôs afirmativamente. O Exu Tranca Ruas, pediu-me que esperasse a autorização para isso. Obedeci prontamente. A autorização nunca chegou e “misteriosamente” o cambono se afastou de minha presença durante o transcorrer da pesquisa. A única coisa que me relatou, nesta breve conversa que tivemos, foi que não gostava nem um pouco de ser vidente e que esta capacidade era a maior fonte de tristeza em sua vida, já que se sentia absolutamente impotente frente às dificuldades que sabia que as pessoas iriam passar.

Frente a todos estes acontecimentos e sem mais tempo hábil para coletar o material que pretendia, resolvi manter relações com o terreiro, mas sem contar com sua colaboração para esta pesquisa. Por razões que ainda se desconhece, foi tocado em algo

¹² Pessoa que auxilia os médiuns durante a incorporação das mais diversas formas: acender o fumo, servir bebida, atuar como um interprete entre a entidade e o consulente, ajudar nos trabalhos espirituais, etc.

não público e não publicável para esta casa, o que, após meses de convivência impossibilitou a coleta de dados a respeito da vidência.

Outros casos semelhantes a estes ocorreram com diversos médiuns que nos foram indicados sem, necessariamente, termos contato com seu terreiro ou local religioso. O contato foi estabelecido, onde, inicialmente falei sobre minhas pesquisas; em geral todos se mostraram interessados, ressaltando a importância de se produzir trabalhos sobre a umbanda e a vidência, porém quando convidados a relatar suas experiências os imprevistos para a entrevista começaram a surgir, de modo muito semelhante ao descrito acima.

Casos como estes nos obrigam a refletir sobre as possíveis causas das dificuldades em coletar relatos sobre a vidência. Mesmo nossos colaboradores relutam em falar do assunto. Algumas hipóteses foram lançadas a este respeito, mas as evidências mais diretas que temos em nossos depoimentos dizem respeito à dificuldade que o médium tem de entender tal fenômeno, o sofrimento que dizem envolver tais processos, a não aceitação por parte do meio em que convivem, a significação das visões e audições como loucura e a impotência que sentem frente às revelações que lhes são feitas. Uma discussão mais profunda sobre estes dados serão feitas no capítulo seguinte. Antes vejamos os depoimentos a seguir que ilustram bem as dificuldades por que passam estas pessoas ao serem significadas como loucas.

4.6 A importância da significação dada às experiências mediúnicas

Iara é uma médium vidente kardecista. Chegamos até ela através da rede de relações estabelecidas entre aqueles que trafegam entre a umbanda e o kardecismo. Ela foi indicada devido à sua vidência e à flexibilidade e respeito que tem em relação às demais religiões. Seu depoimento tem importância fundamental para ilustrar a carga de sofrimento infringido pela redução psicopatológica quando acompanhada de um processo de assujeitamento da pessoa, frente às suas experiências, constituindo-se como uma ameaça à sua integridade via internação psiquiátrica ou ministração de psicotrópicos. Por outro lado, seu depoimento ilustra como a busca de entendimento pelo viés religioso pode se constituir em um caminho para a resolução de determinados conflitos e como fonte de significações para experiências desconhecidas. Na iminência de cometer suicídio como forma de se livrar de suas experiências visuais e auditivas, Iara encontra na religião conforto e entendimento para suas vivências, significadas como mediúnicas.

Seu depoimento também ilustra a fluidez entre o espiritismo kardecista e a umbanda, pois esta tem, marcadamente em suas crenças e práticas, a influência da doutrina religiosa de Kardec, como nos mostra Negrão (1996). Desta forma, para além das contribuições sobre suas experiência como médium, também nos ajuda a promover um contraste com os depoimentos dos umbandistas. Seus relatos nos mostram que a grande diferença entre uma cosmovisão e outra está muito mais no campo do discurso do que no da prática.

Participaram também desta entrevista João, médium do centro responsável pelo intermédio entre o pesquisador e a colaboradora, e uma pesquisadora pertencente ao grupo de pesquisa em que está sendo desenvolvido este trabalho.

Tanto Iara quanto João sabiam que a pesquisa tinha um enfoque preponderante na umbanda e por isso cercaram-se de cuidados para se fazerem entender em uma linguagem mais próxima desta religião, para evitar, na medida do possível, um conflito entre crenças e saberes. Às vezes usaram de terminologias comuns à umbanda que não usariam em um centro kardecista. O esclarecimento deste ponto se faz necessário, pois não queremos passar a impressão de que este centro tenha, em suas práticas, uma intersecção com a umbanda, não porque isso seja ruim do nosso ponto de vista, mas porque não estaríamos sendo fiéis à realidade das práticas deste local.

(P) – Você presta algum auxílio às pessoas?

(I) – Aqui vêm os espíritos sofredores, que estão sofrendo, que estão fazendo algum mal pra alguém, precisam de uma libertação, de um esclarecimento, a gente recebe. Eu recebo os espíritos, a mesma coisa que você viu, preto velho recebendo, o espírito, e te falando sobre coisas, aqui é a mesma coisa que eu faço.

(P) – Então você incorpora?

(I) – Incorporo e psicografo, mas eu não gosto de psicografar.

(P) – Por que você não gosta?

(I) – Porque eu acho que psicografar é uma responsabilidade muito grande, sabe? Se você é... escreve um nome de alguém, eu não gosto disso, mas eu faço, mas eu não gosto.

(P) – Mas você recebe o quê, que entidades, você pode falar?

(I) – Há! mensagens de entidades.

(P) – Mas tem...

(I) – Não são sofredores.

(P) – Mas tem algum guia que você incorpora?

(I) – Não, não.

(P) – Um preto velho, um caboclo?

(I) – Não, aqui é diferente, no kardecismo não tem essas coisas, entendeu?

(P) – É que você disse que incorpora.

(I) – Mas não é um guia. Explica! (virou-se para João, médium sentado ao seu lado que participou da entrevista).

(P) – Eu estou usando as palavras que eu conheço da umbanda, são só palavras.

(I)– Então é diferente aqui. Aqui a gente não tem um guia, nosso guia aqui é Jesus, só! Aí, você ajuda, por exemplo: eu tenho uma fundação e eu trabalho com os meninos que ninguém quer.

(P) – Lá em Batatais?

(I) – Lá em Batatais. São de quatorze a dezessete anos. Envolvidos com drogas, com tráfico, com a vida, enfim, e eu tento resgatá-los daquela vida, e, assim, eu trago muitos espíritos que estão atormentando eles pra cá e mesmo do pessoal que vem aqui tomar passe e a gente retira de alguma forma.

(J) (João) – Que seria a mesma coisa, vamos dizer na umbanda...

(P) – Do descarrego?

(J) – Seria o descarrego na umbanda.

(P) – É, na umbanda eles falam descarrego pra esse processo de tirar um espírito ou um encosto.

(J) – É, que está perturbando um pra ir embora outro.

(P) – Que é um pouco a função mesmo do médium umbandista, é fazer o descarrego.

(J) – Seria um jogo de palavras.

(P) – É isso.

(J) – Aqui tem uma palavra, ali tem outra com a mesma finalidade.

(I) – Para ele entender bem, os guias, que você está falando, vêm na psicografia.

(P) – Que seriam aqueles espíritos que aparecem sempre...

(I) – Eles vêm dar uma mensagem no dia, coisa assim, entendeu?

(P) – Então o que você incorpora é um espírito qualquer que esteja atrapalhando alguém?

(I) – É, e também o que tem alguma coisa pra falar, os dois, seriam os dois tipos. Eu sei que você está entendendo, mas é difícil de explicar isso aí.

(P) – É eu sei que no kardecismo não tem incorporação, o contato é através do ouvir, da psicografia, de ver, já na umbanda tem que ter incorporação.

(I) – Não! Aqui tem incorporação.

(P) – Tem?

(J) – Tem, direto e reto!

(I) – Tem! É igualzinho na umbanda.

(P) – É mesmo? Eu nunca tinha visto.

(F) (pesquisadora do grupo que participou da entrevista) – É que é mais controlado que na umbanda.

(J) – É mais controlado que na umbanda.

(I) – Ele precisava assistir um trabalho.

(J) – Alguns vícios que têm na umbanda, aqui não tem, ma se você for vê, se você tirar alguns vícios da umbanda é a mesma coisa.

(P) – É a mesma coisa?

(I) – Ele precisava assistir a um trabalho para ele compreender o que a gente faz, aí, você ia ver o que eu faço aqui (depoimento, IARA e JOÃO, 09/09/2005).

Em uma oportunidade visitei o centro para participar de um ritual aberto ao público. Na primeira parte, foi proferida uma palestra baseada em livros espíritas e na

segunda parte entrávamos em grupos para receber o passe, em uma pequena sala, onde havia cadeiras enfileiradas umas ao lado das outras, nas quais nos sentamos. Os médiuns (chamados de médiuns assistas) aguardavam em frente às cadeiras em pé (um médium para cada pessoa). Quando todos estavam acomodados, os médiuns vinham e através da imposição das mãos sobre nós davam o passe. Após alguns minutos recuavam e o passe estava terminado. Na saída da sala, havia uma pessoa distribuindo pequenos copos descartáveis com água (do tamanho do copo de café). A diferença deste passe para o de alguns terreiros de umbanda está no fato de não haver a consulta e nem a incorporação por parte dos médiuns. Na umbanda, o passe pode ser dado pela entidade ou pelo médium, na gira é dado pela entidade.

Este trecho inicial nos mostra que a despeito de pequenas diferenças conceituais e certas formas de lidar com as chamadas entidades (na umbanda existem guias fixos que acompanham os médiuns, chamados guias de cabeça, já no kardecismo, segundo João e Iara, os médiuns recebem aleatoriamente os espíritos, segundo a necessidade destes ou de alguém que necessite de ajuda, os quais muitas vezes não são identificados) as experiências com a vidência que nos relatou não diferem das experiências dos praticantes da umbanda que, como pudemos ver em depoimentos de outros colaboradores, muitas vezes transitam pelas duas religiões, vide como exemplo a história da Dona Chiquinha, que antes de se iniciar na umbanda passou por um centro kardecista, onde lhe foi revelado que as entidades que a acompanhavam eram da umbanda e não do kardecismo. A própria Iara mantém relação com um terreiro de umbanda, nos momentos de crise e na

impossibilidade de ir para Ribeirão Preto ao centro Kardecista em que trabalha, recorre a este.

F) – Aqui em Ribeirão você trabalha só neste centro?

(I) – Só.

(F) – E em Batatais você trabalha em algum também ou não?

(I) – Não, eu vou de vez em quando, que eu gosto também da área... tem um centro que (de umbanda) é em uma extensão da Santa Rita do Passa Quatro, sabe? Vocês deveriam ir lá também, você está fazendo seu trabalho nesse... (quis dizer nesta religião, a umbanda) eu acho que lá é um dos melhores que eu já pude ver.

(P) – Em Santa Rita?

(I) – Em Santa Rita do Passa Quatro, eles têm um trabalho de cura lá, impressionante! É tudo com preto velho, eu adoro isso também, sabe? Eu não tenho preconceito quanto a isso não, eu adoro isso também. Eu vou lá e me sinto muito bem, tem uns que eu não me sinto muito bem, aí eu não vou, eu vejo que tem alguma coisa errada, sabe? Então eu não vou, mas esse eu me sinto muito bem, esse é um centrinho pequenininho, mas que já ajuda imensamente. Quando tá muito longe pra mim vir aqui e eu não estou podendo suportar o que está acontecendo, eu tenho que dar uma aliviada, eu vou lá na quinta-feira e eles me ajudam muito lá (depoimento, IARA, 09/09/2005).

Vai até este terreiro exatamente para tomar passe, e, conseqüentemente, como é comum na umbanda, para fazer o descarrego, pois se as coisas não estão boas é porque algo ruim deve ser levado embora.

Em relação a sua mediunidade e vidência as experiências de Iara são marcadas pela mais profunda associação entre mediunidade e loucura. Advinda de uma família católica extremamente rígida, se viu frente a uma iminente internação psiquiátrica, tendo que silenciar sobre suas visões e experiências. Até hoje encontra dificuldades para falar sobre elas. A decisão de colaborar com a pesquisa só foi tomada depois de muito refletir e em função da expectativa de que este trabalho venha a ajudar as pessoas que hoje passam pela mesma experiência que ela.

Eu fico muito feliz de estar contando essas coisas pra vocês porque este é um assunto que olha, sinceramente, só porque vocês estão estudando e vão melhorar a vida de outras pessoas, mas é um assunto que é uma ferida meio aberta ainda. Eu não tenho vontade de relembrar essas coisas, sabe? Eu, graças a Deus! Eu não vivo mais hoje assim, mas o sofrimento ainda está muito perto, pelo que eu passei. Então eu sou feliz hoje, eu sou muito feliz, eu tenho compreensão daquilo que eu estou vivendo, essa é a verdadeira felicidade, não é? Se você pode compreender o que você está passando, o que você está vivendo, você fica calma, você não tem medo porque o medo é a ignorância das coisas, você não entende, você não compreende, você fica com medo [...] Olha eu fico feliz, eu estou muito feliz, o João sabe que eu não gosto de falar muito sobre mediunidade porque foi uma coisa muito contestada pra mim, então eu aprendi a calar sobre isso tudo, entendeu? Só que hoje, eu falei pra ele, se eles vão estudar e vão ajudar outras crianças... (depoimento, IARA, 09/09/2005).

Em função destas dificuldades passou por várias religiões o que possibilitou a aquisição de uma tolerância e respeito muito grande pelas diversas crenças, diferenciando-se do meio em que foi criada.

(P) – Na verdade eu gostaria que você me contasse um pouco da sua história com a vidência, como começou, como é que isso se deu na sua vida e qual a importância disto na sua vida.

(I) – Olha minha história é simples, eu sou de uma família grande, de uma família pobre, eu nasci de uma família pobre e eu fui crescendo, sempre com muitos problemas, mas muitos problemas. Eu era uma pessoa feliz, mas faltava alguma coisa pra mim. Eu buscava Deus de todas as formas, eu buscava em todos os lugares e em todas as religiões, eu sabia que eu tinha alguma coisa de importante pra mim mesma, não pra outras pessoas, mas pra mim mesma, então quando eu ia fazer uma prece, quando eu era pequena, eu via as pessoas andando atrás de mim no caminho, assim... homens passando no caminho da fazenda, via homens passando atrás, às vezes eu ia andar a cavalo e quantas quedas eu já levei porque eu via alguma coisa e o cavalo também via e ele subia e...

(P) – E ele assustava?

(I) – E eu caía, é assim, umas coisas assim que a gente nunca imaginou, que eu nunca imaginei que fosse uma vidência, assim... eu sempre imaginei...

(P) – Você nasceu em qual religião?

(I) – Católica. Sempre imaginei que aquelas pessoas existiam, estavam ali, de repente eu ouvia um caso que aquela pessoa morava assim e assim e anda por aí na estrada e pensava: “nossa! É a pessoa que eu vi”. Eu tinha medo, eu tinha muito medo dessas coisas. Eu fazia prece para as pessoas que morriam e uma vez eu estava fazendo uma prece pra dois moços suicidas e de repente eles apareceram na cama e eu bati o pé, e eu bati neles, eu senti eles, entendeu? E aí, eu nunca mais... Eu tive pavor e eu não rezava pra mais ninguém e eu não dormia de luz apagada, foi um trauma muito grande.

(P) – Essa foi a experiência em que você descobriu que essas visões eram de pessoas que já tinham morrido? Não eram pessoas que estavam ali circulando?

(I) – Não, às vezes eu via pessoas na rua, de repente eu via alguém na rua passando na calçada, normal, passava um moço com uma senhora, normal, e quando eu olhava pra lá a senhora não estava mais, aí eu ia perguntar: “você estava com alguém?”, “não, não tava”. Aí, vai te dando uma coisa que parece que você está ficando meio... sabe né? Aí você fica pensando, o que é que é isso?

(P) – Você começou até a questionar sua sanidade mental?

(I) – Meu Deus do céu! tem algo de errado. Aí, toma calmante e tomo isso e toma aquilo. Isso é uma coisa aqui de dentro que você não consegue contar pra ninguém e a pessoa vai falar assim: “que coisa louca, que coisa doida, que pessoa...” E eu já tinha, assim, eu já procurava muito ler sobre tudo, eu já fui de todas as religiões praticamente, procurei no budismo, procurei no Hare Krishna na minha época de adolescente, procurei por todos os lugares.

(P) – Essa busca foi em função dessas visões?

(I) – Não, era uma busca pessoal, mas eu queria entender o que estava acontecendo comigo porque não é bom não, é muito ruim pra quem vê as coisas, ouve as coisas, por exemplo, eu tenho... Da alguma coisa, eu tenho um negócio, eu tenho uma intuição, eu não posso te dizer que seja vidência¹³, que isso não é uma vidência pra mim, uma coisa fundamentada, como eu vejo um espírito passando, eu vejo uma pessoa que não vive mais passando, eu não posso te dizer que essas intuições são assim... Mas tudo o que vai me acontecer eu sei, tudo o que vai acontecer pra mim, pra minha família, tudo o que vai me afetar diretamente eu sei.

(P) – Através de uma intuição?

(I) – De alguma forma eu sei mais ou menos, assim, eu tenho medo de falar pra mim mesma que isso vai acontecer porque se eu falasse eu ia depois ter a confirmação, mas eu não faço isso porque eu não gosto disso, entendeu? Eu mesma luto com isso. De repente passa alguém e dá aquele negócio e penso “isso vai acontecer”, de repente eu tiro isso da minha cabeça, eu esqueço... é um tipo de uma premonição, isso eu sempre tive desde pequenininha, mas eu não gosto disso porque geralmente vem antes de coisa muito ruim pra mim. Então, eu não gosto disso e se você me perguntar se eu gosto de ver, ser vidente, eu detesto, eu não gosto. Eu não gosto de ver uma pessoa que é muito querida minha do meu lado, que já foi, porque se eu vejo que se essa pessoa tá muito tempo do meu lado, eu já começo a desconfiar que vai acontecer alguma coisa, que ela está ali pra me dar uma força e sempre é fatal, não gosto! É complicado isso aí. Você entende como é você pensar, assim... as pessoas acham, as pessoa pensam, “nossa aquela pessoa vê as coisas!”, é horrível isso, isso não é bom pra pessoa. Eu já fui uma pessoa muito complicada nesse sentido, isso eu já deveria ter tratado, eu penso que teria sido mais fácil hoje se eu tivesse nascido em uma família espírita, mas eu nasci em uma família que acreditava... que era católica, apostólica, romana, e ainda nasci em uma cidade muito arraigada no catolicismo, muito fora do progresso que é uma cidadezinha lá no interior de Minas que chama Piuí, pequenininha, onde quem falasse que estava vendo alguma coisa ia para o hospício (depoimento, IARA, 09/09/2005).

¹³ Iara refere-se a um fenômeno específico neste ponto, a uma espécie de intuição ou premonição e não a todas as suas experiências, pois como já vimos também tem visões.

Neste momento, já fica clara sua significação da vidência e da mediunidade como algo que traz mais incômodos do que benefícios e também de seu desejo de ter encontrado significações valorativas das experiências que vivia ao querer ter nascido em uma família espírita.

(P) – Era tratado como louco?

(I) – Ia pro hospício e eu tinha pavor de hospício.

(P) – Então você teve que por um bom tempo carregar isso com você?

(I) – Tinha um centro espírita, quando eu era pequena, em uma casinha “fundadinha”, pra lá, uma “gradezinha”, eu não passava nem na porta de medo de eu ser considerada uma louca. Pra mim lá era o hospício porque todo mundo falava pra mim: “sabe, esse aí é o hospício, esse aí, quem vai pra aí é louco”. Mas isso foi um sofrimento muito grande pra mim. A gente conta hoje, que eu estou com quarenta e sete anos, quando eu era pequena, eu ainda trago isso, sabe? Poderia ter sido melhor resolvido essas coisas, você como psicólogo você poderia melhorar isso pras crianças, as crianças sofrem muito com isso porque ninguém acredita e bate na gente, minha mãe batia, minha avó batia. “onde já se viu, o que é isso? Isso é coisa da imaginação”. Bate e bate (depoimento, IARA, 09/09/2005).

A significação negativa dada por sua família ao que dizia sentir e ver é reflexo do entendimento de que os fenômenos associados à imaginação não passam de fantasia e irrealidades. Iara era punida por dar demasiada importância a esses fenômenos quando criança.

(I) – Quando eu fiz quinze anos tentei suicídio.

(P) – Por causa disso?

(I) – Não, porque eu não... talvez nem fosse por causa disso, mas talvez fosse porque eu não entendia nada. Eu fiquei totalmente assim... eu não tinha onde... entendeu? Eu tentei suicídio e falei, “bom, agora eu vou pro lugar que eu tenho que ir”, mas graças a Deus eu não consegui.

(P) – E quando você começou a entender?

(I) – Aí, depois eu comecei a... depois eu comecei a ir procurando, eu fui pra igreja de crente, eu ia escondido com a empregada da minha casa, eu ia lá e chegava lá e não era isso, era uma busca de alguma coisa que eu não encontrava. E tinha aquela busca reprimida, pelos familiares, pelas pessoas, que você meio... né, eles falavam: “mas essa aí é meio complicada, essa daí é meio complicada”.

Então você começava a tentar falar pra eles que não era meio assim, que estava acontecendo isso com você e ninguém dava crédito a tudo isso. E era um sofrimento, por exemplo, eu dormia com as minhas luzes acesas e passava a noite em claro pra não fechar o olho pra não ver nada, passava noites em claro, em claro, olhando, olhando e no outro dia eu tinha que fazer todo o serviço da casa, eu tinha que fazer tudo o que eu tinha que fazer e ir à escola quase dormindo em pé e noites e noites eu passava assim.

(P) – Dormindo você tinha um contato maior, é isso?

(I) – Não, eu tinha medo de fechar o olho e de dormir porque eu me sentia grande-pequena, grande-pequena, a noite inteira, grande-pequena, parecia que meu corpo... e eu não tinha controle. Teve uma época que eu dormia e tentava mexer meus braços, eu não dormia, eu acordava tentando mexer meus braços e minha pernas e meu corpo e não conseguia, ficava tudo dormente, dormente e eu tinha certeza que havia um espírito ali que queria me pegar, alguma coisa, entendeu? Eu via ele e lutava com aquela coisa a noite inteira, era uma coisa complicada, era uma coisa muito complicada porque nem sempre você vê uma coisa fora da sua... A minha família era uma coisa muito complicada, tinha muito problema de família, muito desentendimento porque minha família tinha bebida, meu pai bebia, meu irmão bebia, então, aquilo tudo, eu acho que, eu via a noite, então, eu compreendo mais ou menos isso, entendeu? Que às vezes eu ia pegar toda aquela influência, todas aquelas coisas ali, eu tinha muito medo de dormir, muito medo da noite, eu queria que o dia ficasse eternamente. Eu tinha medo da noite, mas eu não podia contar pra ninguém. Eu tinha medo de tomar remédio pra dormir e depois eles me pegarem, entendeu? Porque eu não entendia nada, eu achava que isso ia acontecer, porque isso você nunca sentiu, isso é horrível! Você toda dormente e saber que tem alguém ali, perto de você, querendo fazer coisa de errado com você e você não conseguir fugir, se libertar, você ficar presa naquela... e via, às vezes, a pessoa andando na minha casa, os passos e eu ali assim, horrível isso! Horrível!

(P) – É como se você estivesse acordada, mas sem controle no corpo?

(I) – Toda adormecida. Até hoje quando tem alguma coisa ruim rondando a minha casa eu tenho esse mesmo problema, eu tento chamar meu marido do lado, eu tento cutucar ele e não consigo, aí eu rezo, rezo e rezo, só na oração eu consigo me libertar disso, mas muita mesmo! Mas muito fervorosamente, se não eu não consigo. E aí, no outro dia eu estou um caco, eu não consigo fazer nada. Agora imagina isso pra uma criança! Imagina isso pra um adolescente! Imagina tudo isso! Minha última procura foi no budismo, que eu queria um controle da minha mente, eu queria controlar tudo isso, eu queria trabalhar tudo isso (risos) olha que ilusão a minha! E de repente eu vi que não era só contemplação, contemplação, contemplação, entendeu? Eu queria mais alguma coisa, eu queria agir, trabalhar pra tudo isso acabar. Então, eu não consegui ficar no budismo [...] Eu procuro pegar a parte boa de todos os lugares que eu passei, do catolicismo, do evangélico, do budismo, que eu aprendi tanta coisa no budismo, mas eu não podia, eu não posso ter o luxo ainda, quem sabe daqui alguns tempos eu vou poder ser budista (risos), eu não posso ainda ficar parada na contemplação, eu tenho que agir porque eu tenho muita coisa pra resgatar, então eu não posso, mas eu acho lindo os conceitos que eles têm, é uma coisa maravilhosa, não é? Dos Hare krishna eu aprendi a esperar, ter calma, ser resignada, sabe? A aceitar as coisas, então eu acho que todos eles me ajudaram, todas essas religiões, mas a que

me salvou foi o espiritismo (risos), me salvou porque eu já estava quase indo para a fogueira (risos), sério mesmo! Eu não estava mais agüentando a pressão, era muita pressão porque o pai não quer mostrar um filho assim, não é? A mãe não quer um filho assim complicado, cheio de problema e um filho não quer ser assim, o filho quer ser amado, quer ser falado: “nossa que filho bacana que eu tenho!”, não é? Não assim, cheio de problemas, vendo as coisas: “esse menino é doido! é louco! esse menino tem problema, vai pro hospício”. Você fica morrendo de medo também deles desligarem (médicos) do seu pai, da sua mãe por causa de uma coisa que você não sabe nem o que é, como é que você vai tratar depois? Pelo menos se você está do lado do seu pai e da sua mãe, você tem alguém que te ama acima de tudo, não é? Com todos os problemas de aceitação, eles são as pessoas que te trazem mais segurança, imagina você se desligar do pai e da mãe para ir pra um hospício, para ir pra um, sei lá, pra ir pra um convento, que chegaram até a falar isso que iriam me mandar pra um convento, então é complicado essas coisas (depoimento, IARA, 09/09/2005).

Depois de vários anos de peregrinação entre uma religião e outra, Iara tem em suas mãos o “*Evangelho Segundo o Espiritismo*”, de Alan Kardec, no qual encontra a tão almejada resposta para suas dúvidas e inquietações e, segundo nos narra, a partir daí encontra significado para as experiências incomuns porque vinha passando desde a infância, porém não ainda a resolução de seus problemas.

(I) – Eu tinha uns dezessete anos, por aí, quando um dia, não sei porquê, apareceu um dicionário, um evangelho na minha casa, segundo o espiritismo, aí eu li, li, li, como se fosse um livro muito bom. Eu consegui acalmar meu coração e comecei, pelo evangelho, entender tudo isso e comecei a fazer prece todos os dias de uma forma diferente. Até então eu não tinha razão pra viver, pra nada. Eu pensei: “se eu não conseguir nada eu vou pra um convento e quem sabe lá eu me liberto dessas coisas, como todo mundo gosta que seja da igreja católica e tudo, quem sabe eu tenho paz”, não é? E eu consegui isso, não sei como foi parar na minha mão isso daí, e comecei a ler, ler, ler e comecei a entender várias coisas, acalmou meu coração, acalmou minha vida, acalmou tudo. Então, só que aí ele era pequenininho, eu tenho lá até hoje, se eu tivesse trazido eu te mostrava. Eu tive que encapar ele de um papel completamente diferente. Antes eu tinha uma capa de um livro católico, de Jesus, daqueles livrinhos de oração de antigamente. Eu tinha pregado, agora eu tirei e deixei só a capinha do papel “contact” que eu encapei, pro pessoal não ver que eu estava lendo um livro espírita, entendeu? Aí, eu casei e a minha família e a família do meu marido era extremamente católica, muito mais que a minha. Eu tinha que ir à missa e na missa eu me sentia muito mal, muito mal, eu via tudo passando, os espíritos, gente sentada, gente andando, nossa era horrível! Eu pensei: “eu estou louca! Pra achar uma missa ruim, eu estou louca! Um lugar de Deus, um lugar de encontrar Jesus, eu estou louca!” Aí,

depois eu ia e o único jeito de eu ir à missa era pegar o evangelho meu e eu levava e como todo mundo via que... pensava que era um livrinho católico, eu ficava lendo, lendo, lendo, conseguia me dispersar de tudo, entendeu? Aí, eu acho que me deram uma trégua quando eu fiquei grávida.

(P) – Pararam as visões?

(I) – Eu fiquei grávida, graças a Deus! Nada foi melhor pra mim que a minha gravidez. Aí, depois que eu fiquei grávida, eu nem bem tinha criado um já fiquei grávida do outro e depois do outro (risos), foi assim, entendeu? Se eu tivesse condições físicas eu ia ter quantos filhos eu pudesse pra poder ter a paz que eu tive enquanto eu tive filhos, tive três.

(P) – Então nesse período de quase três anos...

(I) – Com vinte e cinco anos eu já tinha tido todos os meus filhos, todos os três e foi aquela paz, aquela paz que eu nunca vi na minha vida, que eu nunca tive, sinceramente, nesse tempo que eu estava tendo filho. Não tinha nada, super calma a vida, tudo muito bom pra mim, mas a hora que meu filho menor fez três anos, olha! (depoimento, IARA, 09/09/2005).

Só com a inserção na religião e a descoberta de que tudo aquilo que vivia era em função de sua mediunidade que ela adquire um determinado controle sobre suas experiências e passou a viver mais tranqüilamente.

(P) – Voltou tudo?

(I) – Sinceramente... aí eu fui pra cama, ficava doente e não sabia o que eu tinha. Os médicos iam, viravam tudo, de ponta cabeça. Eu tinha tudo e não tinha nada, eu não conseguia levantar da cama. Na minha casa tinha uma piscina eu só pensava em entrar lá dentro e ficar lá dentro e morrer, tamanho era o mal que eu estava sentindo. E aí a Dona Quiquita, desse centro (onde hoje atua como médium), foi na minha casa, que meu pai pediu, minha mãe e até meu marido, que até então tinha muita raiva dessas coisas e não entendia nada, aí pediu pra ela ir até lá e ela me deu um passe na minha casa, eu não moro aqui moro em Batatais, ela me deu um passe e falou: “você tem que ficar lá fazendo um tratamento de passe durante seis dias, seis dias de passe”. Eu vinha, ele (o marido) vinha me trazer, ele esperava, eu vinha...no sétimo dia eu falei: “sete dias, agora eu já estou bem, já estou curada, agora eu vou embora, não é?”. No sétimo dia que eu vim ela falou: “não, você vem mais um dia”. Aí, eu já comecei a sentir tudo aqui dentro, tudo, tudo o que você imaginar. Aí começou, aflorou essa mediunidade, que até então só estava dando trabalho e começou a aparecer. Eu comecei a receber os espíritos, eu comecei a pintar, comecei a escrever, começou tudo assim, sabe quando tudo está desequilibrado? Começou tudo de uma vez. Aí, eu passei assim, foi filtrando, foi filtrando, as coisas foram acalmando, acalmando, sabe? E hoje graças a Deus, eu não posso considerar que eu sou uma pessoa realizada porque eu tenho muito a fazer ainda, mas graças a Deus eu já sou o que eu sou. E eu tenho trabalhado, assim...aqui eu só trabalho nesse centro, só trabalhei aqui, aqui eu venho toda sexta feira, quantos anos? Uns quinze, dezesseis anos que eu venho aqui. Aqui eu trabalho e vivo, agora, pra fazer o quê

eu tenho que fazer, que eu acho que é... porque se eu fico uma semana sem vir aqui é complicado pra mim porque eu não consigo andar, entendeu?

(P) – E é exatamente esta compreensão e esse entendimento que o kardecismo trouxe pra você?

(I) – Graças a Deus! Bendita a hora que eu peguei este evangelho na minha mão, te juro por Deus! Graças a Deus! Eu não sabia mais o que fazer, eu ia tentar uma coisa muito ruim, dessa vez, talvez, eu poderia acertar, não é? Meu pai escondia todas as armas dele, antigamente tinha arma em casa e ele escondeu tudo porque a minha próxima tentativa seria dar um tiro na cabeça, se eu pegasse a arma dele... nossa gente! Eu não gosto nem de lembrar, ainda bem, não é? Ainda bem! (depoimento, IARA, 09/09/2005).

Novamente veremos que, tal como nossos outros colaboradores, Iara entende a mediunidade como uma grande responsabilidade e como um peso para sua vida, pelo cuidado que tem que ter com o outro, pelos conteúdos da vidência, e, às vezes, pela impotência frente ao que vê.

(I) – [...] a mediunidade é uma coisa muito séria, é uma responsabilidade muito grande, que se a gente tem mediunidade é porque você se comprometeu a fazer bom uso dela, então eu parei de questionar, eu tinha muitas dúvidas. Eu questionava porque a gente não sendo de uma família espírita e tendo mediunidade é bem complicado porque a pessoa fala mil coisas, se fica com a cabeça confusa, a vida confusa, tudo confunde, se pensa: “bom eu estou ficando louca mesmo!”. Essa é a conclusão que você tira, então, você começa a se afastar de todo mundo, você começa a ficar em um cantinho, você começa a não ter amizade, todo mundo fica longe de você porque você é uma pessoa diferente, entendeu?

(P) – Então hoje você não tem mais dúvida de que o quê você ouve e vê não é da sua cabeça?

(I) – Não, não, graças a Deus não!

(P) – Por que antes você tinha?

(I) – Tinha muita.

(P) – Você não sabia se era uma coisa além de você ou não?

(I) – Graças a Deus não! Eu fui até no Chico Xavier na época, pra pedir um conselho, perguntar se isso era verdade, se de repente não era.

(P) – E ele confirmou pra você?

(I) – Porque não existe uma pessoa melhor pra falar de vidência, de espiritismo do que o Chico Xavier, com a pureza dele, com a responsabilidade dele, com a bondade dele, então eu consegui ter uma ajuda. Ele psicografou umas letrinhas pra mim e me falando que era pra mim parar de duvidar, pra mim reconhecer o compromisso e trabalhar e que a mediunidade não é só você vir no centro e incorporar e essas coisas não, que é pra você se doar as pessoas, ajudar a

modificar o mundo, ajudar a modificar o coração das pessoas e eu tenho tentado fazer, se eu tenho conseguido, eu não posso te dizer.

(P) – É o que você faz com essa capacidade?

(I) – Tudo tem sido muito difícil, muito difícil mesmo, porque a gente que tem mediunidade, que tem família, a gente tem tudo pra você ver, cuidar, olhar e você tem um filho diferente do outro, você tem que cuidar de um melhor que outro (depoimento, IARA, 09/09/2005).

Com o tempo suas experiências e ações dentro da religião ajudaram não só a ela, mas a toda família que acabou se convertendo à doutrina espírita.

(P) – E hoje a tua família aceita bem?

(I) – Aceita, graças a Deus!

(P) – Seus pais são vivos ou não?

(I) – Meu pai não, minha mãe só.

(P) – E ela?

(I) – Minha mãe trabalha aqui comigo.

(P) – Então ela mudou também?

(I) – Mudou, mas a minha família mudou pela dor, porque eu perdi um irmão, esse que bebia muito, foi assassinado, então na época aconteceu uma coisa muito interessante. A gente morava em Goiás e o Chico Xavier aqui em Uberaba, a gente não sabia nada, não tinha contato com Chico, nada disso, a família era católica, apostólica, romana, então meu irmão morreu e a dor do meu pai era muito grande, uma dor imensa que ele não suportava e que ele queria fazer alguma coisa e não conseguia porque foi um vizinho de fazenda que matou o meu irmão, com nove facadas pelas costas, meu irmão tinha vinte e nove anos, então aquilo pro meu pai doeu muito fundo, sabe? E aí, de repente com três meses que o meu irmão tinha morrido, meu pai recebeu um telefonema, lá na minha casa: “O senhor que é o fulano de tal?”, “Sou”, “A sua mãe chamava...?”, “Chamava”. “Você perdeu um filho que chamava...? O senhor mora na rua tal e tal, telefone tal e tal?”, “Sim, moro”, “Então o Chico Xavier quer falar com o senhor, você vem aqui porque tem uma mensagem pra você”. Aí meu pai foi, chegou lá meu irmão tinha escrito tudo, que não era pro meu pai fazer o que estava imaginando, e meu pai não tinha contado pra ninguém, a gente não sabia nada, meu pai era muito fechado, meu pai já tinha contratado uns jagunços de Belo Horizonte pra ir matar o moço. Isso ia virar uma guerra sem fim, aí meu irmão pediu pra ele: “não faça isso, porque isso não vai mudar nada, o que eu estou passando é o que eu deveria passar, porque em outro tempo eu matei alguém da mesma forma, então eu estou cumprindo a lei de Deus, a justiça de Deus foi cumprida pra mim também”. Aí meu pai enfim compreendeu, falou que tinha mesmo contratado esses jagunços, que já iriam matar o moço e tudo, graças a Deus, a bondade de Deus foi desfeito, não é? Aí o meu pai se voltou para o espiritismo com tamanha vontade e aí começou minha paz, a minha mãe também começou.

(P) – Essa época você já trabalhava no espiritismo?

(I) – Não, essa época eu já lia as coisas eu adorava...

(P) – Então foi antes de você passar pelo processo...

(I) – Eu adorava, mas era tudo escondido, ninguém...

(P) – Podia saber.

(I) – Pra você ver, eu fui visitar meu pai, passar o natal, meu irmão morreu no dia sete de março, nós fomos passar o natal anterior na fazenda. Aí eu passei em Goiânia, em uma barraquinha de livro espírita que eu sabia que tinha, eu tinha morado lá e tudo, passei lá, isso eu já era casada, já tinha os meus filhos, estava grávida do meu último filho, eu passei lá e pensei: “eu vou comprar um livro pro meu pai neste natal, ele não vai ver nada e vai gostar disso”, e levei um livro que chama “*Coragem*”, então ele leu aquele livro, leu, leu, e achou interessante apesar dele não aceitar, e achou interessante e diz ele que foi aquele livro que foi uma das tabuas de salvação da vida dele, porque logo depois ele perdeu o meu irmão, então, isso aí foi um tipo de uma premonição, deu uma coragem pra ele (depoimento, IARA, 09/09/2005).

Tal como Joana, Iara relatou experiências oníricas que depois se concretizaram, segundo seu depoimento, na realidade.

(I) – E no dia que meu irmão morreu, eu estava dormindo e de repente veio uma visão como se, parecia um sonho, mas não era, parecia um filme, como se fosse uma coisa estranha, acordei à noite e fiquei nesse torpor, nesse negócio, meu irmão correndo, correndo, correndo e uma vaca atrás dele e ele estava de camisa vermelha, eu via o chifre fininho, eu via os dois chifres e a vaca muito brava atrás dele e eu correndo com ele e de repente ele abriu a porteira e falou: “vai na frente”, e eu passei a porteira e fiquei esperando e na hora que ele foi passar a porteira ele enganchou e não conseguiu passar, a porteira fechou ele assim, e a vaca vinha e eu sabia que ela ia pegar ele, entendeu? E aí, a hora que eu acordei daquilo tudo, eu não sabia se aquilo era um sonho, sei lá, fiquei lá e não sei, eu não gosto de pensar nisso, e o telefone tocou: “seu irmão morreu”, entendeu? Essas coisas são muito complicadas. Antes de acontecer isso com ele eu fiquei muito atormentada, muito atormentada, nossa! Fiquei muito atormentada, foi uma semana de tormento e preocupação com ele, sem saber o que estava acontecendo, se ele estava bebendo de novo, e eu pensava se ele estava bebendo de novo e rezava e rezava.

(P) – Tinha uma sensação de que alguma coisa ruim estava...

(I) – Eu tinha uma sensação ruim. Isso é horrível, isso eu não gosto, eu detesto, não gosto, não gosto.

(P) – É assim que geralmente as coisas acontecem, é essa sensação que vem e você não sabe direito o que é, o que vai acontecer, e aí de repente acontece?

(I) – Não, não gosto disso, isso eu nunca gostei, sinceramente eu nem sei porque é permitido fazer isso comigo, que eu não posso fazer nada antes.

(P) – Você já perguntou alguma vez?

(I) – (risos) Eu não pergunto essas coisas porque eu não sei se eu vou ter alguma resposta, mas eu não gosto disso, não gosto de psicografar e não gosto de ter esse tipo de premonição, não gosto de ver, eu não gosto de nada, eu gosto de receber espírito (risos), (depoimento, IARA, 09/09/2005).

Neste ponto Iara marca aquela diferenciação entre a incorporação na umbanda e a que lhe ocorre neste centro. Notemos que incorpora desconhecidos e não guias específicos.

(P) – Mas você gosta de receber pra ajudar aos outros?

(I) – Você recebendo espírito você não sabe quem que é, você recebe, ele vai embora e fica tudo bem.

(P) – Mas você não vê ou não sente...

(I) – Você fica aliviada, eu me sinto bem aliviada depois de tudo isso.

(P) – Mas você vê e sente coisas boas, também, ou não, em relação às pessoas, quando uma coisa boa vai acontecer?

(I) – Ah! Vai, sinto. Eu sinto também, graças a Deus! Aí eu gosto (risos), aí eu gosto muito. A última novidade foi muito boa, graças a Deus!

(P) – Então tem o lado bom?

(I) – Tem, tudo é bom pra mim, hoje eu não acho mais ruim, hoje eu acho muito bom, que eu acho que... é que hoje eu entendo muito pouco ainda, se eu não tivesse conseguido trabalhar tudo isso, hoje eu tinha me matado.

(P) – Mas isso não significa que você tenha controle sobre isso, ou significa?

(I) – Não, hoje eu já tenho mais, entendeu? Hoje eu já tenho mais controle porque antes eu não tinha nenhum, eu aprendi a lidar com isso, o controle disso é a oração e você não ter... eu acho que o controle disso a gente nunca tem, mas é o medo que a gente não tem mais.

(P) – É o medo que você controla?

(I) – É, você não tendo medo tá controlado, você trabalha direito com aquilo. Antes eu tinha muito medo, eu sofri muito com isso, muito. Todas essas noites sem dormir, passando em claro, com medo de fechar o olho, isso é muito ruim, isso é muito triste, não foi uma nem duas, foi muito tempo que eu passei assim, parecia que não tinha trégua, sabe? Porque meu medo era muito grande eu não conhecia nada disso, eu não tinha um contato com ninguém que pudesse falar, me elucidar sobre isso, a única certeza que eu tinha sobre isso é que eu ia para o hospício se continuasse assim, eles iam acabar me pondo no hospício, entendeu? Eu tinha medo, eu preferia morrer do que ir para o hospício e olha você que é psicólogo, você tem que ajudar essas pessoas, viu!, É muito ruim.

(P) – Uma das funções da pesquisa é essa.

(I) – Ou elas vão morrer, ou elas se matam ou elas vão pra um hospício, mesmo porque elas vão pra um psiquiatra e ele bota remédio, bota remédio, como eles fizeram comigo (depoimento, IARA, 09/09/2005).

Ainda em função de um sonho ou uma visão que é interpretada como uma missão, dedica a vida a cuidar de crianças e adolescentes que são rejeitados pela família em uma fundação assistencial criada por ela, na cidade de Batatais.

(F) – Esse trabalho que você faz com os meninos, foi alguma vidência que te levou a fazer isso?

(I) – Foi, eu era muito pequena, essa parte aí eu era muito novinha, eu tinha uns treze quatorze anos, quando estava tudo muito nublado na minha vida, eu não conseguia entender o que eu estava fazendo aqui, então eu pedi a Jesus, porque eu sempre tive uma educação religiosa boa, graças a Deus! Mesmo no catolicismo foi muito bom, então eu pedi a Jesus que me desse uma luz, alguma coisa assim, então desde essa época, eu não sei, é uma coisa estranha, parece um filme, um torpor, alguma coisa que você está olhando e você não sabe se você está sonhando e também não tem certeza de que você está acordada, entendeu? Uma coisa estranhíssima isso, então Jesus veio e começou a, a... e me deu uma lata de água, num lugar onde o chão era muito, muito... era como o chão do nordeste, que a gente vê tudo rachado, então em uma casinha ele chegou com uma lata de água suja, aí eu estava olhando ele jogando no chão, aí eu fiquei olhando e ele falou assim: “vem me ajudar”, e eu fui jogando desesperadamente, jogando água no chão, aí eu comecei... gente! foi o sonho mais maravilhoso da minha vida inteira, aquele desespero para jogar água no chão e Jesus, assim, nítido, nítido, foi um pouquinho, assim... de repente eu falei: “gente! meu Deus! será que eu estava sonhando?”, quando eu acordei. Daí em diante, eu fiquei imaginando o que será que Jesus quis dizer com isso porque eu estava perguntando tanta coisa. De repente, eu comecei a pensar que eu tinha que ir para o nordeste, ajudar alguém do nordeste, e não tirava isso. Aí de repente eu não pensava mais nesse sonho, sumia essa visão, esse não sei o quê, sei lá que nome dar a isso, aí sumia e eu esquecia, de repente estava aquilo voltando com toda a força na minha cabeça, sabe? Aí, depois que eu terminei de criar os meus filhos eu falei: “eu vou estudar para um concurso qualquer que eu vou trabalhar no nordeste, eu vou escolher o nordeste”, e estudava, estudava, e era classificada, mas na hora de me chamar não chegava a minha vez. Gente eu não vou poder fazer isso que ele me pediu, eu não vou poder ir para o nordeste e hoje eu vejo que na realidade o que me foi pedido, eu fui enrolando, assim, eu nem queria mexer com criança, eu não queria mexer com menino, eu fui enrolando no trabalho lá, eu fui ajudando uma mãe e outra, eu fui ficando com os meninos, um, outro: “deixa os meninos aqui que eu vou cuidar deles e você vai trabalhar, vou ensinar a fazer tarefa, a fazer alguma coisa”. Os meninos estavam muito difíceis. De repente juntou e hoje têm cento e vinte meninos, conselho tutelar, essas coisas. Aí, hoje eu fui entender, ha pouquíssimo tempo, eu entendi o quê é que era isso e eu caí de joelhos quando eu entendi que na realidade eram os corações petrificados, rachados, pela descrença. Porque você pega menino hoje que não tem limites, não sabe noções de responsabilidade, não tem noção de nada, são completamente sem Deus no coração, nada, nem a primeira comunhão, nem falar de Jesus na casa, nada, nada, nada. Aí, eu pensei: “eu estou aqui jogando a água sem saber (risos). Será que eu tenho que ir para o nordeste? (risos). Há meu Deus! então, são coisas que são emocionantes na vida

da gente, que só a gente sabe daquilo, só a gente consegue interpretar, só a gente fica preocupada, só a gente fica alegre, só a gente fica triste, só a gente fica feliz, então, isso aí são lutas íntimas. Pra vocês que são psicólogos, olha! isso é muito importante, se vocês conseguirem ajudar as pessoas nessa hora, vocês vão tirar muita gente do suicídio, muita gente da loucura. Vocês vão trabalhar a alma e não o corpo. Não é doença, não é dar remédio pra dormir porque a pessoa que tem medo ela não vai dormir, vai fazer que nem eu fiz, eu não dormia de medo de dormir, então tudo isso vai complicar mais ainda, você não consegue trabalhar com tudo isso se você não resolver você não consegue. Eu tinha um ódio da minha mãe, tremendo, porque ela não entendia, ela não me compreendia, ela me batia, ela me dava remédio, ela me escondia quando eu tentava suicídio, talvez de vergonha, talvez de não sei o quê. Hoje eu tenho dó dela, coitadinha! Porque ela não sabia lidar com isso talvez. É igual essas mães desses meninos aí, que nem sabe lidar com eles, “eu entreguei eles para o conselho tutelar”, como se fosse assim, sabe? E o menino, na realidade ele não é mau, você vai ver ele é assim porque ele está com medo, ele está com medo de tudo isso que ele não está entendendo nada. Ele não foi criado pra compreensão daquilo tudo, não é? Então isso aí é importante demais e talvez, também, Deus me deixou passar por tudo isso, eu fico me perguntando, por esses tormentos da alma, pra eu poder compreender esses meninos agora e tentar ajudá-los de uma forma diferente, não é? Porque todo mundo fala: “eu não quero mais esse menino, eu não agüento mais, eu já entreguei pro conselho tutelar”, você chama a mãe e: “olha, vamos cuidar”, “não! Manda pra Febem, manda pra prisão, manda pra cadeia, eu não quero mais, não é mais meu filho”. Aí você volta tudo aquilo lá, você volta devagarzinho, vai voltando. Isso pra mim, também agora, está sendo um tratamento para o que ficou recalcado, que eu não entendia, entendeu? Que é muito difícil! Minha vida não é interessante, não tem nada de interessante, mas pra mim é uma lição minha vida (depoimento, IARA, 09/09/2005).

Em contraste com a experiência de Iara, trataremos o caso de Cláudio, médium vidente do terreiro Fé, Amor e Caridade dirigido pelo pai de santo Wanderley. Cláudio nascido no kardecismo não enfrentou dificuldades tão graves de aceitação de sua mediunidade. Porém só encontrou livre vazão para esta capacidade dentro da umbanda.

(P) – Cláudio eu gostaria que você me contasse como começou a vidência, como você descobriu vidência.

(C) – Eu era criança, tinha o quê? Oito ou nove anos de idade e morava em Minas, Uberaba, e eu entrava em um lugar e perguntava pra minha mãe: “mãe o que aquela pessoa está fazendo aqui?” e ela: “não tem ninguém aqui menino, para com isso”. Foi passando e minha mãe na época freqüentava um centro espírita,

mas, nem ligou uma coisa na outra e achava que era um pouco de fantasia de criança, essas coisas.

(P) – Seus pais eram espíritas?

(C) – Sim, meus pais desde que se mudaram para Minas, eles se tornaram espíritas, eles eram metodistas, eles freqüentavam... eu na verdade só achei uma religião quando encontrei a umbanda, porque eu não freqüentava, eu não ia, eu não me sentia bem. E então eu estava num lugar e via pessoas que não existiam e via coisas que ninguém via. Uma vez a gente viajando de carro, vindo da praia inclusive, nós estávamos com o carro cheio e uma pessoa passou correndo na frente do carro e eu gritei pro meu pai: “para que atropelou uma pessoa”, eu vi nitidamente o carro passando por cima e aí meu pai e minha mãe: “não tinha nada, não tinha nada”, e aí depois eu fui saber que era uma pessoa que tinha morrido em um acidente de carro, isso segundo a mesa branca. Essa pessoa, depois, foi até a mesa branca e se identificou, eu nem me recordo o nome dela, e ela falou que tinha morrido e que essa pessoa era minha guardiã, meu anjo da guarda, todas essas coisas que eu particularmente, nunca acreditei e não acredito até hoje. Eu acho que o meu anjo da guarda não iria se mostrar pra mim sendo atropelado (risos), não é? E então por causa dessas coisas teve uma vez que eu fui comprar uma pizza, era no fundo de casa, tudo mais ou menos na mesma idade, tudo pequeno, que a minha vidência, eu vou chegar até esse ponto, ela foi bloqueada, agora que eu voltei para casa (terreiro), eles estão liberando minha vidência, então é muito complicado, muito tempo sem ver, tem hora que você vê e você se pergunta, é ou não é? E, eu fui comprar uma pizza, era noite, oito, nove horas da noite, era no fundo da minha casa a pizzaria, tinha que dar a volta no quarteirão e passava por dentro de um terreno vazio pra cortar caminho e nesse meio veio um bicho, um monstro, sei lá o quê é que era, correndo atrás e eu catei a pizza e me mandei e até onde eu vi o bicho correu até a porta de casa, a hora que eu entrei dentro de casa meu pai saiu pra ver e não tinha absolutamente nada. Que o maior problema da vidência, que a pessoa tem que estar preparada, foi por isso que esse pessoal, desse centro de mesa branca, bloquearam a vidência porque segundo eles não era a idade certa pra isso, se é que isso existe idade certa, é que você não enxerga só coisa bonita, você enxerga o bonito e você enxerga o feio, aliás, você enxerga mais feio do que bonito, porque por incrível que pareça aqui (refere-se ao mundo dos vivos) é mais feio do que bonito, as coisas que a gente vê é complicado, então passou um bom tempo isso bloqueado, eles foram lá e bloquearam essa visão, porque eu passei a não dormir, a começar a ver muitas coisas

(P) – Já estava incomodando você e a família?

(C) – Mais a mim, a família não, achava normal, conversar com oito anos, não faz mal, não sei o quê, então, mas tava me incomodando. Aí o Seu Agostinho, até um preto velho, ele gostava de umbanda também, mas trabalhava na mesa branca, foi ele quem bloqueou essa mediunidade e aí parou, desse bloqueio até eu encontrar o centro espírita aqui com o Wanderley eu fiquei todo esse tempo, inclusive, sem freqüentar nada, nada, nenhuma. Eu acreditava em Deus, acendia minha vela pra um anjo da guarda e boa, mas não ia a lugar nenhum, a ponto de... se quer me castigar é mandar eu ser padrinho de casamento, eu passo mal em cima do altar da igreja, é impressionante, eu não gosto, não tem explicação, eu passo mal mesmo, eu sou daqueles que cai. E aí no que eu voltei pra casa (terreiro) o cacique Pena Branca de Angola me disse que aos poucos ele estaria liberando a minha visão, se

era isso mesmo que eu queria e que seria complicado porque eu iria ter que distinguir o certo do errado e que nem tudo o que a gente vê é verdadeiro.

(P) – E como é que você chegou até aqui?

(C) – Pela minha esposa, a minha esposa veio primeiro que eu e aí ela trouxe. No começo eu fui muito relutante, eu achava besteira, aí eu vim e três meses depois eu estava com a roupa branca.

(P) – Não foi por uma questão pessoal que você veio buscar ajuda?

(C) – Eu acredito que todo mundo chegue ao Wanderley por um problema pessoal.

(P) – Mesmo que não saiba?

(C) – Mesmo que não saiba.

(P) – E você não sabia?

(C) – Não, que ele iria resgatar esse tipo de coisa e que iria estar ajudando? Não, isso realmente eu não tinha a menor idéia, eu estava passando por um outro problema, mas... e aí o cacique falou: “tudo bem”, e foi passando e aí eu comecei a... (ter vidência novamente), aqui dentro da casa em si.

(P) – Foi o cacique que identificou isso em você?

(C) – Sim, quando eu entrei.

(P) – Ele viu e falou, esse vai trabalhar?

(C) – Sim, quando eu entrei, ele já falou pra mim que eu tinha um dom e que eu tinha que trabalhar esse dom, e eu perguntei pra ele qual era, e ele falou: “você sabe”. Na hora não me caiu a ficha, porque eles nunca contam nada na hora, você já deve ter visto ou ouvido falar. E aí, numa próxima vez ele me perguntou o que era, e eu falei que não sabia e ele falou: “você vê aonde a gente vive”.

(P) – Ele foi direto ao assunto?

(C) – Sim, ele foi falando as coisas. Um dos primeiros trabalhos que eu tive aqui dentro da casa foi bem interessante porque, assim, é difícil contar porque umas pessoas acreditam, outras não acreditam, então eu não comento esse tipo de coisa a não ser com o Wanderley, eu estava lá na frente, na época eu tocava atabaque, e de repente... se você falar assim... eu tava acordado, não foi ilusão, não foi nada, assim, o local mudou, tudo mudou, eu olhava completamente consciente, eu olhava pra frente, eu tava no centro, mas eu olhava pro centro era uma fogueira, como se tivesse no meio de uma mata, tudo escuro, no meio de uma mata e vultos, não via nada, via a fogueira e vultos. Passou tudo e eu fui perguntar para o cacique, aí ele falou: “te levei pra minha terra, eu falei que você enxergava minha terra”, e foi passando (depoimento, CLAUDIO, 21/09/2004).

Sobre o que vê e o significado de suas visões contou um caso em que via uma imagem distorcida que acompanhava um amigo:

(P) – Em geral elas (as imagens que diz ver) vêm acompanhando as pessoas?

(C) – Acompanhando as pessoas.

(P) – Qual é a função dessa coisa?

(C) – Olha, a desse meu amigo com certeza ele catou onde ele devia estar tomando uma cerveja, é de alguém que precisa desse tipo de energia. Tanto que, eu trabalho com venda de tratores, e esse pessoal bebe muito, esse pessoal de

sítio. Uma das primeiras coisas que eu falei pro Wanderley é que tem que ir em bar, e bar não é o lugar pra freqüentar, quanto mais a gente que trabalha com energia positiva, lá é energia negativa pura. Eu, principalmente, quando era criança, quando enxergava muito, eu via muito desses tipos de forma dentro de bar. Eu perguntei pro Wanderley como é que eu faço porque você acaba tendo um problema de não beber pra não atrair essa energia, e aí ele falou pra não beber e pedir uma água e falar pro cara que não bebe. Pode entrar no bar, mas não beba. Essas formas vão atrás das pessoas que tenham, vamos dizer, assim, a mesma energia que ela esteja precisando, umas precisam de carne, outras de álcool, outras de cigarro, outras é só maldade, outras te acompanham por ser mandadas, mas são formas feias e negras, são sempre negras.

(P) – Negras em um sentido... como?

(C) – Escuras! Você vê uma deformação escura, ela não é... como se fosse uma pessoa.

(P) – Como é que é, por exemplo, você contou esses casos de visão, para quê, por que é que você vê?

(C) – Para quê, que eu vi?

(P) – É, para quê você viu aquela coisa acompanhando seu amigo?

(C) – Não sei, de repente foi pra ajudá-lo, foi pra não deixar aquela coisa entrar em casa, porque na mesma hora que eu vi eu pedi pras entidades não deixar uma coisa daquela entrar em casa, pra todos esses tipos de coisa (depoimento, CLAUDIO, 21/09/2004).

Enfim revela que sua vidência o coloca em uma posição de guardião da casa, responsável por ser os olhos que analisam as pessoas e energias que circundam o ambiente, enquanto o pai de santo está incorporado, tanto é que Cláudio é responsável pela distribuição de senhas para os consulentes durante as giras, orientando os consulentes antes das consultas, atuando como uma espécie de porteiro do congá.

(C) – Eu sei que esse dom, como o Wanderley mesmo disse, eu vou ser os olhos dele e por várias vezes eu já fui aqui na casa. Aqui dentro, eu não sei por quê, o Cacique (Pena Branca, chefe espiritual da casa) já disse que eu vou conseguir enxergar tudo da porteira (divisão entre o local da gira e a assistência) pra lá (dentro do local da gira).

(P) – Então daqui pra lá você não vê?

(C) – Ainda não, só o que eles deixam, aqui fora eu ainda vejo bastante e ainda comento e eles falam: “eu sei filho!”. As entidades aí dentro, eu só vejo o que eles permitem. Teve outro caso, que ao contrário de enxergar a entidade veio e eu além de não enxergar não abria mais o olho e aí eu fui até ele, eu até contei pro Wanderley e ele só dava risada, ele pegou a palma da mão e deu um tapa na

minha testa e eu consegui abrir o olho e perguntei: “o que é que era?”, e ele falou: “não, tá fechado, mas o que você vê, você não vê com o olho da visão, é por isso que você tem que saber distinguir as coisas”.

(P) – Então você estando de olho aberto ou fechado você vê?

(C) – Você vai enxergar a mesma coisa, não é uma coisa que você vai fechar o olho e vai dizer eu não quero ver, você não precisa ver para enxergar. É um dom que você tem, mas não enxerga com os olhos. Você enxerga com o seu terceiro olho. Tem pessoas que tem mais aguçado, outros não, mas todo mundo tem. Agora pra te falar porque que eu enxergo é aquilo que eu disse é pra ajudar, ele mesmo disse, “você vai ser os meus olhos em todos os trabalhos da casa e em todos os trabalhos que nós fizermos juntos”, mas tá sendo uma coisa mais devagar.

(P) – Em geral quando você auxilia a uma pessoa da qual você “enxergou” algo, essa pessoa fica sabendo ou não?

(C) – Não, porque em geral no meu convívio as pessoa não acreditam, eu faço o que tenho que fazer, a gente pede a proteção que tem que ser pedida, porque se você contar pra pessoa, ela não vai acreditar, é a mesma coisa que eu perguntei como é que você explica esse tipo de coisa pra quem é cético? Então é complicado você chegar em um lugar, como já aconteceu, e dizer, “nossa tá cheio!” e você olha tem só duas pessoas lá dentro.

(P) – Têm os acompanhantes?

(C) – Sim, mas é aquilo que eu te falei, hoje, aqui, você enxerga, não sei porque, depois o Wanderley pode estar te explicando, mas aqui a gente enxerga mais lado negro do que pessoas bem formadas, aquilo que eu te falei, aquelas deformações, do que qualquer outra coisa (depoimento, CLAUDIO, 21/09/2004).

Wanderley que estava no fundo do terreiro chega ao nosso lado e nesse momento e dá o seu ponto de vista a respeito da relação entre o eu e o outro intrapsíquico, que ilustra bem a partir do que os junguianos fazem sua interpretação psicológica do fenômeno, ao mesmo tempo em que marca as fronteiras na crença de que as entidades são outros que não são intrapsíquicos e portanto não são eu mesmo. O que se vê é significado por cada contexto de uma determinada forma permitindo a cada um operacionalizar ações que repercutem na realidade de quem busca tal ou qual discurso.

(P) – Wanderley, se você quiser dizer alguma coisa fique à vontade, converso com os dois numa boa.

(W) – O porquê que enxerga mais?

(C) – Sim.

(W) – Bom, acontece que nós vivemos no nosso mundo real ou imaginário, como diz nosso amigo Fábio, é um mundo distorcido. Você pode ser perfeito na sua matéria, mas você se distorce na sua crueldade, no seu egoísmo, na sua ânsia de soberania, na sua deficiência em valores materiais, dinheiro, luxúria, prostituição, então, quando você larga o corpo físico seu espírito está deformado, então você se deforma conforme aquilo que você realmente labutou pela vida. O espírito ele é moldado, você molda o que você quer ser ou positivamente ou negativamente, ninguém pode esperar que Deus esteja moldando, Deus não move um dedo pra nada, nem pra ninguém. Você tem o livre arbítrio pra você fazer o que você quiser, só que com isso você tem seus erros e acertos, então depende de cada um, é por isso que você enxerga mais coisas feias do que bonitas.

(P) – Então, essas coisas feias de que estamos falando são das pessoas, pelo que eu estou entendendo, elas não são entidades que a acompanham; ou têm as duas coisas?

(W) – Não, veja bem, entidade não tem forma, entidade é luz, guia não tem forma.

(C) – Ele está querendo dizer com um “rabo de encruza”, essas coisas.

(P) – Sou eu ou é um outro, essa é a questão?

(W) – A questão é simples Fábio, a questão é você entender, você Fábio vivo é uma situação, você Fábio morto é outra situação, então você Fábio morto nada mais é do que a situação que você plantou a vida inteira, agora se o Fábio for uma pessoa decente, correta, batalhadora, que cumpriu com todos os seus compromissos e buscou todas as suas evoluções necessárias, jamais ele vai ficar no plano terra, ou no plano ligado ao plano terra, então você vai pra cima, então se você ficar aqui é porque realmente você fez da sua vida um nada.

(P) – A pergunta que eu faço, eu faço baseado em cima da experiência, do relato do Cláudio?

(C) – Eu comentei com você (Wanderley) que o meu amigo foi em casa e tinha uma companhia com ele, a pergunta dele é o seguinte, se aquela deformação aquele espírito, ruim, feio que estava junto com ele, era ele deformado ou era alguma coisa que se aproximou dele pra se aproveitar dele.

(W) – Aquilo lá é aproximação.

(C) – É aproximação. É isso que ele quer saber.

(W) – É aproximação pela mesma onda.

(C) – É aquilo que eu te falei, era um espírito que tava precisando de repente daquela energia, que ele bebeu. É aquilo que eu te falei, às vezes é por bebida, às vezes é por carne, como tinha no Vlade (um amigo de Cláudio) que tinha aquele monte de vampiro.

(W) – Às vezes é por droga, por um monte de coisa. Depende muito da situação.

(P) – Então vocês vêem as duas coisas, a pessoa tal como ela é...

(C) – Por suas atitudes, sim...

(W) – A deformidade da pessoa você consegue visualizar, só que você não visualiza ela em desdobraimento, o que seria desdobraimento? Seria alguma coisa do lado ou seria a sombra? Não, o que você vê na sombra não pertence àquela pessoa.

(P) – É o que a acompanha, que é um outro?

(W) – É outra pessoa...

(P) – Seria um desencarnado?

(W) – Seria mais um obsessor. Tudo o que cai fora da luz é obsessor.

(P) – O que é mais fácil consertar, quando é espírito obsessor ou quando a pessoa é torta (riso)?

(W) – É mais fácil livrar uma pessoa de um espírito obsessor do que quando ela já é um obsessor em vida. O que eu chamo de obsessor em vida? É aquela pessoa que você cuida, uma pessoa que tudo o que você fala ela não aceita, mas ela tenta te convencer de que ela é correta, ela tenta provar que você é louco, ela é correta, ela é sã, entendeu? Que ela não tem problema nenhum e se ela matou, ela tenta falar que o cara é culpado.

(P) – Ela não tem culpa?

(W) – Nunca, então esse tipo de pessoa é difícil de você conviver com ela, de você acertar, e você não consegue porque ela se resguarda do maior argumento que existe, tanto no plano superior como no inferior, a lei do livre arbítrio.

(C) – Porque na verdade, e aí você entra, e entrando na casa você percebe, eu não preciso ver os espíritos de luz porque o espírito de luz não precisa de ajuda (depoimento, CLAUDIO e WANDERLEY, 21/09/2004).

Vemos nesta passagem que as visões comunicam algo não só sobre si mesmo, mas sobre o outro. A partir de uma estética do que é visto, este outro é significado. A aparência dos espíritos revela a natureza moral do homem. Na seqüência Cláudio e Wanderley estabelecem um diálogo que ilustra a importância na vida de Cláudio da interpretação do referencial umbandista, pois nascido no kardecismo não encontra muitas dificuldades com as experiências por que passa, há apenas uma certa adaptação na passagem do kardecismo para a umbanda.

(C) – E é por isso que a casa, eu até falando com você me surgiu a dúvida e o Wanderley pode tirar ou a entidade, por que é que quando eu era criança eu enxergava, também, pessoas normais como nós e eu hoje enxergo noventa e nove por cento só de formações?

(W) – Devido a lei do pecado, quando você era criança, você não era pecador, hoje você se encontra na mesma lei, perdão!, no mesmo nível da força dos pecadores.

(P) – Não tem nada a ver com o fato de que quando ele era criança a família ser de mesa branca e hoje ele ser umbandista?

(W) – Não.

(P) – Ele iria encontrar pessoas deformadas nos dois lugares?

(W) – Exatamente, só que veja só, uma criança que maldade existe?

(C) – Que maldade fez?

(W) – Então ela não tem vibração de maldade e de negatividade, então os olhos dela jamais estarão abertos pra ver coisas negativas, em compensação ele

(Cláudio) teve uma vida que ele não pode falar que foi cem por cento correta, hoje ele conserta a vida dele, mas ele não foi cem por cento correto, e por esse não ser cem por cento correto ele vibra na mesma frequência dos espíritos deformados, então é onde que ele tem seu campo de visão. Agora ele precisa de lapidação, ele precisa de purificação, pra quê? Pra que seus olhos se estendam além desse campo negro que cerca ele. É por isso que o processo de abertura de visão dele é curto porque se não eu jogo ele num campo de visão que em seis meses ele fica totalmente louco, louco, louco, louco, irreversível, sem a mínima chance de voltar à realidade. Por isso que o trabalho é um processo lento e bem trabalhado. Só que uma pessoa que vive sobre pressão, sobre ansiedade, sobre uma infinidade de fatores materiais não consegue encontrar seu grau de equilíbrio, então o processo se torna mais difícil. Porque você quando tem a visão, a clarividência, os seus olhos estão direcionados ao campo negro e ao campo da luz, então você visualiza os dois campos. Agora o dele está simplesmente virado, focado na negatividade, porque é justamente no campo que noventa e nove por cento da população mundial vive.

(P) – Então é necessário que se olhe pra esse campo?

(W) – Oi?

(P) – É necessário que os médiuns olhem pra esse campo pra poder ajudar a reverter essa situação?

(W) – Exatamente. É onde que nós brigamos, é onde que a gente luta, que a gente tenta vencer e é onde que muitas pessoas continuam dando alimento a esses espíritos (depoimento, CLAUDIO e WANDERLEY, 21/09/2004).

A partir do que Wanderley nos fala, vemos aqui que do ponto de vista espiritual, o vidente tem nas suas visões, não apenas uma percepção objetiva do mundo, mas também um espelho das suas próprias deformidades. A percepção do “outro mundo” também espelha a própria alma. Algo muito próximo do que Corbin (1977, 1996) defende em relação aos fenômenos do imaginário. Assim, marcam-se nos relatos de Wanderley uma tese ontológica e uma psicológica concomitantes sobre a natureza da vidência.

4.7 Relatos de manifestações espirituais

Luciene, assim como Iara, é uma das videntes que foi contatada independentemente dos terreiros. Com 33 anos de idade, nasceu em São Paulo e se formou em pedagogia. É casada e mãe de um menino de 5 anos. É filha e neta de mães de santo e o pai, apesar de se dizer não umbandista, tem experiências significadas por ele próprio como manifestações espirituais desde criança: “meu pai embora não seja umbandista desde criança teve muitas manifestações espirituais, ouvi muitas histórias dele e de suas manifestações desde sua infância, às vezes acredito que isso seja genético” (depoimento LUCIENE, 10/05).

Portanto, nascida na religião umbandista, assim como Joana, trata de modo natural suas visões. Seu depoimento traz todo um contexto de compartilhamento familiar das experiências que vive, mostrando a importância que elas adquirem quando partilhadas socialmente.

Gosto muito de rezar e meditar, aprendi desde cedo com a minha avó, hoje falecida, que não devemos interferir na vida das pessoas através dos espíritos, que cada um tem sua vida pra viver, que este ”dom” é para nós aprendermos e ficarmos atentos à vida e à morte, e que Deus encaminha pessoas assim para que elas aprendam a lidar com a humildade e a vaidade. Por diversas vezes quando algum (espírito) aparecia pra mim e eu tentava passar a mensagem para a pessoa eu acabava de alguma forma me sentindo mal invadindo a vida dela, talvez por isso tive poucas manifestações externas (depoimento LUCIENE, 10/05).

Seu material foi escrito de próprio punho, diferentemente dos outros colaboradores, ao invés de narrar suas experiências em entrevistas o fez em forma de uma pequena

biografia, cuja execução levou muitas semanas, onde expõe, cronologicamente, os principais eventos relacionados à vidência em sua vida.

Embora nunca tenha incorporado, desde criança (8 e 9 anos de idade) comecei a viver algumas experiências de vidências, curiosamente eu sei que estão por perto pois sinto um repuxar nas mãos e alguns casos sinto um perfume diferente que depois da visão desaparece. Não acredito que sejam fruto da minha imaginação, pois quando descrevia o semblante da pessoa para o familiar ele me confirmava (sem que eu nunca o tivesse visto). Outro fato é que não sei porque, mas a vidência dura poucos segundos, nunca permaneci com o espírito por horas, e na maioria das vezes ele aparecia num período que nada de tão importante acontecia na minha vida. Eu vou tentar colocar em ordem cronológica:

1980 – Morava na Serra da Cantareira, foi nesta época que minha mãe começou a incorporar sozinha, em casa, e por incrível que pareça eu via vários velhos negros andando ao redor da casa, mas com um olhar muito puro e calmo, às vezes de manhã na porta da cozinha, às vezes no final da tarde na varanda. Por incrível que pareça nunca tive medo ou fiquei assustada com a presença deles, me sentia protegida. Uma delas, sempre que eu me aproximava, fazia o sinal da cruz na minha testa. Eles nunca saíram de lá, nunca mais os vi, não me acompanham até hoje, pelo menos não me deixam vê-los. 1985 – Morávamos atrás de uma igreja no Jardim Guanã e sempre via uma mulher chorando na porta da igreja, no dia em que me aproximei perguntei a ela o que ela queria, me disse o seu nome e disse: “preciso de oração”. Nesta época por imposição de meus pais fazia catecismo, anotei o nome, não me recorde e falei com o padre que sorriu e me disse: “no domingo rezarei uma missa pra ela, tenho certeza que ela vai desaparecer da sua cabeça menina”, e saiu rindo com o papel na mão. Mas no domingo, antes da missa começar, dedicou a missa àquela mulher. No final da missa senti minhas mãos repuxando e em um facho de luz vi ela desaparecer (depoimento LUCIENE, 10/05).

Notemos que, por imposição dos pais, Luciene fez o catecismo, mesmo sendo filha e neta de mães de santo, teve que freqüentar o ritual católico. Fatos como estes são muito comuns na umbanda, a permeabilidade e tolerância a práticas religiosas diversas. Podemos citar alguns exemplos que corroboram esta prática: Joana, por exemplo, convida médiuns kardecistas para que dêem passagem aos espíritos tidos, por ela, como da “linha de kardec” em seu terreiro (Justifica que isto se faz necessário dependendo da demanda e do tipo de problema a ser resolvido). Outro exemplo ainda vindo de Joana é a sua visão

de que casamento tem que ser na igreja, com o padre. Fora estes fatos, em diversos terreiros visitados, mesmo aqueles que não fazem parte da pesquisa é muito comum observarmos a presença de pais, mães de santo e médiuns do candomblé, que inclusive participam da gira¹⁴.

1987 – Morávamos no interior, em Bastos, cidade nipo-brasileira no interior de São Paulo, tenho parte da família naquela região. Estávamos, eu e minha avó, sentadas na varanda do hotel de meus pais quando vimos uma japonesa passar por nós. Eu olhei pra minha avó e perguntei se ela havia visto aquela mulher, ela disse que sim que era a dona do hotel, mas que não nos faria nenhum mal. Só não tinha ainda entendido que estava morta. Durante a noite teve uma sessão na casa de meu primo e minha avó incorporou aquela mulher, que disse que não atrapalharia ninguém, mas que ia permanecer por lá até que a chamassem, pois sua missão não estava cumprida. Meus pais contaram para o único filho dela, um senhor chamado Koeite. Ele nos disse que no leito de morte a mãe falou que sua missão ainda não estava cumprida e que ia continuar na terra mesmo morta. Para terminar, sei que meu bisavô, o Velho Espanhol, uma entidade que sempre nos orientava e que minha avó incorporava, disse-nos que ia levá-la às escolas de Santo Agostinho, não sei se levou só sei que nunca mais a vimos (depoimento LUCIENE, 10/05).

Neste ponto, temos um fato com o qual nos deparamos também na experiência de Joana, “coincidentemente” ambas nascidas na umbanda: o retorno de um ancestral via um médium da família. No caso de Luciene, o bisavô que incorpora na avó, e, no caso de Joana, a mãe, Chiquinha, que entra em contato constantemente com ela.

1993 a 2000 – Como morava na casa de meu avô, pois depois do falecimento de minha avó, fui ficar com ele e acabei morando lá quase 10 anos (1991 a 2000), tive várias visões: Uma mulher na praia com uma rosa branca na mão em direção ao mar, eu corri atrás dela mas ela desapareceu no mar. Meu pai estava sentado na mureta comigo e caiu na risada e disse: “não consegue diferenciar os mortos do vivos”. Olhei pra ele e disse: “não me pareceu morta”. Ele disse: “vários pescadores daqui já viram ela eu a vejo quase todos os dias”. Pensei comigo: “que loucura e ninguém faz nada”. Ele me disse: “não, ela não conversa só corre em

¹⁴ Sabemos que os defensores do purismo religioso do candomblé dirão que estes religiosos, se assim procedem, não são candomblecistas de fato. Não nos cabe entrar neste mérito da questão, o fato é que se dizem candomblecistas e freqüentam a umbanda.

direção ao mar”. Resolvi entrar na gira, no centro, com o intuito de talvez desenvolver e resolver minha espiritualidade que acreditava me atrapalhar em questões da vida. Ignorância minha, fiquei dois anos em pé, sem nem tremer, nem mosca encostava em mim. Mas curiosamente quando cantavam para o orixá Oxum eu chorava, acredite se quiser! Durante muitos minutos eu tinha taquicardia, parecia que estava pesada. Nada foi feito, toda semana era a mesma coisa. Um belo dia na casa de uma amiga estava lá reunido todo tipo de gente, um pai de santo de candomblé, um xamã, uma esotérica, uma cética, minha amiga que é umbandista, pois íamos fazer um ritual, que ela realiza todos os anos, de início da primavera. No dia seguinte ela me ligou pra dizer que tal pai de santo queria conversar comigo, achei estranho, pois com a formação umbandista sabia que o candomblé não tinha nada a ver, mas fui na casa dela pra conversar com ele. Nem ele nem ela sabiam do que acontecia comigo, e ele me virou e disse que eu precisava fazer uma oferenda a Oxum. Achei estranho, expliquei pra ele sobre a umbanda e ele me disse: “foi ela quem me pediu, se você quiser fazer faça! Se não continue chorando sem saber porque”. Pensei: “como ele sabe disso?” Na gira de baiano conversei com a baiana da minha mãe que puxou esta Oxum que me acompanhava e que eu não via mais, senti o perfume diferente e o repuxar das mãos, mas curiosamente tinha medo de enxergá-la. Minha mãe dançou em volta de mim durante alguns minutos, enquanto se cantavam pontos de oxum e quando a baiana voltou disse: “faça o que aquele pai de santo te pediu”. Fiquei durante um mês com um alguidar¹⁵ com 7 ovos cozidos, 1 kilo de feijão branco cozido e muitas flores embaixo da minha cama. Quando chegou o dia eu tinha que ir num lugar em cima de uma pedra próximo a uma cachoeira para entregar o prato, que depois de um mês continuava intacto, parecia que eu tinha preparado no dia, e acender velas amarelas. Fomos até uma serra que minha amiga conhecia, mas o dia estava feio. Fiquei com medo de chover. Nos perdemos na estrada, quando eu resolvi entrar num atalho com o intuito de retornar e voltar pra casa, avistamos a pedra, mas não tinha cachoeira, minha amiga disse: “vamos até lá, pelo menos achamos uma pedra”. Parei o carro e peguei as coisas, estava ventando muito, andamos por uma trilha quase fechada quando eu vi uma mulher, de cabelos longos e ruivos e de vestido branco, apontando para frente. Olhei pra minha amiga e disse: “é por ali”, e fomos mais pra baixo do que havíamos avistado, ela disse: “vamos nos perder”, eu disse: “não, vamos achar uma cachoeira”, e seguimos. Começou a garoar, pensei: “ferro! E agora?” Até que chegamos lá. Bem ao lado da cachoeira tinha uma pedra bem lisa onde coloquei o alguidar e fiz um tapete de flores e comecei a acender as velas, curiosamente a garoa parou. Quando acendi a última vela, havia um raio de sol bem em cima da pedra, olhamos para cima e vi a mulher novamente, sorrindo, senti que agora estava tudo bem. Minha amiga sentiu um arrepio, e ficamos lá sentadas esperando as velas queimarem. Depois disso nunca mais chorei quando cantam pra oxum, e sentia minha vida mais leve (depoimento LUCIENE, 10/05).

¹⁵ Alguidar é um recipiente de barro, redondo e largo, com o fundo mais estreito do que as bordas da parte de cima, em que são feitas oferendas rituais. Na realidade era utilizado para alimentos em grande quantidade, antes de serem cozidos. A palavra é árabe e caiu em desuso no Brasil. Alguns no candomblé adotam a corruptela aguidá.

É muito comum os filhos de oxum manifestarem através do choro, sua presença, pois oxum é um orixá da linha das águas. Neste processo por que passou Luciene pode-se notar a constante presença da água, seja na cachoeira, seja no tempo chuvoso e na garoa do dia em questão. Segundo a umbanda do terreiro de Luciene, não se podem fazer oferendas na chuva, é um sinal de que tem que ser feito um adiamento ou revisão da oferenda – apagam as velas, etc e tal. Mas com a parada da garoa, ao acender as velas, recebeu o sinal de que as oferendas seriam aceitas.

Notemos, também, que a despeito de Luciene achar que umbanda e candomblé não têm nada a ver, é a partir de um pai de santo do candomblé que sua manifestação de choro ganha o significado da filiação a Oxum, e se resolve com o ritual de oferendas descrito acima. Muitas vezes os próprios praticantes, de ambas as religiões, não percebem a fluidez e íntima relação entre as duas religiões.

Um dia eu e minha tia de noite conversando na cozinha escutamos um barulho no quarto dela, foi aí que vimos uma luz azul bem forte, uma olhou pra outra e eu perguntei se ela havia colocado uma luz azul no abajur. Ela disse: “não, por quê?”, “Porque teu quarto está azul”. Então nós duas entramos no quarto e vimos uma mulher sentada no tapete com uma luz azul em volta. Na mesma hora senti aquele perfume, minha tia disse: “é a Isis¹⁶”, uma entidade que ela incorpora, e eu perguntei: “o que ela quer?”, e minha tia disse: “falar com você”, e saiu do quarto. Então ela (a entidade) me disse: “cuidado com o carro, mas sua avó vai te ajudar”. Meu carro estava no mecânico para uma revisão, pois eu entraria de férias. Dois dias depois, quando fui buscar o carro, parada no farol, com destino à escola em que eu trabalhava, um rapaz bateu de frente no meu carro, o que causou perda total. Neste momento vi a minha avó em cima de mim. Os bombeiros quando foram me tirar tinham certeza que eu estava morta ou pelo menos toda ferida, pois todos os vidros do carro estavam quebrados. Nada me aconteceu a não ser um ferimento no joelho causado pelo bombeiro na hora de me tirar do carro. Depois disso, sempre via minha avó, quando menos esperava, lá estava. Depois disso quando fui pra ter bebê, depois que o médico entrou na sala de parto, vi ela entrar pela porta, do lado da preta velha da minha mãe, as duas sorrindo (depoimento LUCIENE, 10/05).

¹⁶ Isis é uma entidade oriental que vem na linha das pombas-gira.

Novamente, aqui, um ancestral da família retorna, desta vez como uma espécie de protetor. Outro fato importante é o contato que diz ter com as entidades de seus parentes, a preta velha da mãe (Vovó de Angola) e a Isis da tia. O que reforça a experiência pela corroboração familiar destas. Notemos que, na maioria dos fatos que narra, um parente está junto ou envolvido na situação.

2001 - Via também, na casa em que moramos no Jabaquara, uns espíritos esquisitos com cara de bicho, até que um dia meu filho estava muito inquieto e assustado, quando recebemos uma ligação de minha irmã que estava no centro pedindo pra eu pensar em Oxalá. Em baixo de um lustre com todas as lâmpadas acesas meu sogro e sogra que não acreditavam nisto, ficaram na sala comigo enquanto eu rezava a prece de caritas e meu filho gritava no meu colo. Foi aí que as luzes piscaram, ele gritou e no centro puxaram o espírito que estava com ele. Minha irmã foi nos orientando por telefone. Quando tudo terminou meu filho enfim conseguiu dormir bem tranqüilo. Durante a noite vi uma freira no berço dele (depoimento LUCIENE, 10/05).

As origens católicas (tanto paterna como materna, que apesar de filha de umbandista têm ascendência espanhola e portuguesa) rondam suas experiências, neste caso com a freira (freqüentemente padres e freiras se “disfarçam”, na umbanda, nas linhas de pretos-velhos) protegendo o filho e, anteriormente, com o espírito do bisavô levando o espírito da velha japonesa para a escola de Santo Agostinho – segundo o terreiro que Luciene freqüenta, um lugar de ensino para os erês (espíritos de crianças) e para os espíritos de mortos que são formados para trabalhar nas linhas da umbanda.

A tia de Luciene sempre diz que a umbanda deles é uma umbanda com santos, são muito católicos, mas é o catolicismo popular, fundido com a umbanda. De fato, entre

kardecismo e candomblé, eles ficam com São Judas Tadeu... Esta é uma das facetas da umbanda.

Também vale lembrar que, segundo informações obtidas, apesar do peso europeu do terreiro do Primado de Umbanda (federação que valoriza o lado brasileiro e indígena desta religião) que freqüenta, simbolicamente o negro está presente desde sempre. Vovó de Angola é quem mais manda no terreiro, e, no início da mediunidade da atual mãe de santo, o que eram vistos em sua casa eram negros velhos, alguns dos quais benziam crianças videntes. Portanto, ora o negro, presumivelmente banto, está no sangue, como no caso da Joana, ora aparece simbolicamente, nas visões, nos momentos fundamentais, de extremo perigo e cuidado. A força e filiação à África parecem inegáveis, especialmente ao mundo banto que cultua os ancestrais. No nascimento do filho de Luciene está a avó e a preta-velha, Vovó de Angola, ou seja, dois modos de ser avó, o factual e o africano “simbólico”. A dinâmica cultural africana, o valor do ancestral, assimila e reconfigura a relação com o espiritual. A família e religião africanas, simbolicamente, se anexam à família social.

Luciene, no final de seu depoimento, deixou um aviso sobre esta pesquisa, sugerindo que algo tenta prejudicá-la.

Espero ter conseguido atender suas expectativas, mas saiba que enviar este relato pra você foi muito difícil, tudo aconteceu, fiquei sem computador, meu trabalho que era tranquilo, agitava toda vez que eu sentava pra escrever, até a polícia apareceu por causa de um ex-aluno agitador, pessoas passando mal o que obrigava a interromper para socorrê-las, meu e-mail perdeu todos os documentos salvos, inclusive o seu e os do Miguel (orientador), até meu caderninho onde tenho várias anotações sumiu e até hoje não encontrei, o disquete onde havia salvo muita coisa não lê, e hoje durante a finalização acabou a luz e um rato

resolveu invadir minha cozinha o que me fez parar por mais de uma hora a conclusão (depoimento LUCIENE, 10/05).

Levando-se em conta as dificuldades do trabalho de campo e os percalços por que passamos para conseguir depoimentos de médiuns videntes, que será discutido mais aprofundadamente no próximo capítulo, levaremos em conta sua interpretação, o que no mais, demonstra nosso respeito pelas significações dadas pelo campo ao nosso trabalho. Vale ressaltar que no centro espírita onde Iara frequenta, a mesma interpretação foi dada. João, médium do centro, ao final da entrevista com Iara me diz que, quando cheguei ali, viu algo muito ruim me acompanhando (espíritos) e que eles não são meus e que nunca haviam estado lá antes, apenas estavam comigo para impedir que eu fizesse a pesquisa. Perguntei-lhe se ainda estavam ali, ele disse que não, pois ficou um tempo rezando e eles se foram. “Coincidentemente”, o gravador parou de gravar enquanto me falava sobre isso, voltando a funcionar logo em seguida. Experiências como estas não foram incomuns durante este trabalho.

A intenção destas entrevistas foi dar livre curso à liberdade de expressão sobre as experiências e crenças de nossos colaboradores, a fim de que se possa, no capítulo seguinte analisá-las conforme nossos objetivos. Todos estes depoimentos foram tomados na literalidade de suas narrativas, sem um valor prévio de julgamento à respeito de consistirem em verdades factuais ou não.

Se em muitos momentos passa-se a impressão de que suas experiências e narrativas são tomadas como verdadeiras é porque de fato o são, pois, em seu contexto e em sua

cosmovisão, se averiguou que, independentemente, de uma comprovação factual do que foi narrado, crêem no que nos foi contado sobre o que vêem e vivem. Sua realidade psíquica e social é organizada e vivida em função destas crenças, que se constituem como saberes para nossos colaboradores.

5

DISCUSSÃO E CONCLUSÃO

5.1 Epistemologia, ontologia e psicologia

Os autores estudados nesta pesquisa, guardadas as particularidades de seus trabalhos, assumem uma postura decididamente positiva em relação ao imaginário. A partir da perspectiva junguiana, este deixa de ser fonte de enganação e falsidade para assumir uma importância significativa no que se chama realidade humana, chegando a ponto de se tornar à condição de ser do homem no mundo. Suas pesquisas atribuem um caráter epistêmico legítimo às religiões afro-brasileiras ao explorarem as formas de construção do conhecimento nestas, mostrando como seu saber está assentado em tradições culturais muito antigas, oriundas não só da África, mas também do nativo brasileiro e das religiões populares ibéricas, guardando uma memória cultural ancestral que sobrevive ao tempo e que se adapta às transformações do mundo moderno.

Autores como Zacharias (1998) e Silva (2000) para além do aspecto psicológico e epistemológico, procedem implicitamente, e Lima (1997) explicitamente, a uma análise ontológica deste universo, que entra nas raízes coletivas do psiquismo, tal como proposto na teoria junguiana. Fazem uma leitura dos aspectos constitutivos deste imaginário como um reflexo ou uma projeção do inconsciente coletivo no panteão afro-brasileiro. Os orixás, entidades sobrenaturais para os praticantes, transmutam-se em representações dos arquétipos do inconsciente coletivo, em possibilidades antes escondidas, reprimidas ou inconscientes da psique.

Seguindo esta leitura, nos perguntamos: qual é o problema de se traduzir um orixá qualquer por um arquétipo qualquer? Que tipo de distorções, e, conseqüentemente, prejuízos, se é que eles existem, podem ser causados à cosmovisão do religioso?

Primeiramente, é bom ressaltar que a leitura junguiana traz, em seu âmago, uma concepção de homem que está preocupada com a formação e desenvolvimento de sua psique e que compreende esta dimensão humana como fundante de todo o resto, inclusive da cultura. Vale observar que com isso não se nega o aspecto relacional e as interações estabelecidas entre o homem e o mundo, que no processo de formação da personalidade e da instância egóica são decisivos.

Estes autores, ao tratarem o panteão religioso afro-brasileiro como representações arquetípicas, reduzem-no ao axioma junguiano dos arquétipos. Assim, as possibilidades interpretativas deste imaginário acabam por se restringir, em última instância, aos

conceitos psicológicos desta teoria – refletindo a posição junguiana frente aos fenômenos do imaginário.

Se por um lado passam a valorizar os fenômenos do imaginário, que ganham importância na manutenção da saúde psíquica e na preservação das origens culturais afro-descendentes – propondo formas de ação que em contexto clínico, por exemplo, trariam grandes benefícios à relação terapêutica – por outro ainda promovem um reducionismo psicológico do imaginário, ao traduzi-lo como estruturas psíquicas do inconsciente coletivo, o que acaba por reforçar uma atitude etnocêntrica na análise do contexto cultural estudado, pois as tomam como expressão de algo fundante, que são arquétipos, e não como fundantes em si, como propõe Augras (1983, 2000). Autora que, certamente, faz um contraponto importante com a teoria junguiana, sem desprezá-la como tal, mas questionando seu uso como metateoria.

Obviamente, a posição dos junguianos é reflexo da própria postura de Jung. Em suas experiências com sistemas culturais diferentes do seu, como as tribos africanas e os índios norte-americanos, com quem passou algum tempo, também buscou explicações para o que não entendia, em sua própria teoria e na de outros autores, o que certamente proporcionou-lhe um rico material para proceder a reflexões sobre fenômenos análogos em seu contexto sócio-cultural e formular conceitos como o de arquétipo, porém ao preço de uma análise etnocêntrica de tais culturas.

Um exemplo da alteração da personalidade no sentido da diminuição é-nos dado por aquilo que a psicologia primitiva conhece como *lost of soul* (perda da alma). A condição peculiar implícita neste termo corresponde na mente do primitivo à suposição de que a alma se foi, tal como um cachorro que foge à noite de seu

dono. A tarefa do xamã é então capturar a fugitiva e trazê-la de volta. Muitas vezes a perda ocorre subitamente e se manifesta através de um mal-estar geral. O fenômeno se conecta estreitamente com a natureza da consciência primitiva, desprovida da firme coerência da nossa própria consciência. Possuímos controle sobre o nosso poder voluntário, mas o primitivo não o tem (JUNG, 2000, p.124).

Nos perguntamos se a consciência do primitivo é, realmente, desprovida de firme coerência. Nossa cultura pode ter a consciência estruturada de modo diferente do primitivo, porém, isto se dá relativamente àquilo de que se tem consciência, do que decorre, que não se pode afirmar que não tenha uma firme coerência. Até hoje as religiões afro-brasileiras são tratadas, muitas vezes, como primitivas, tal como as indígenas e africanas. Em nossas pesquisas pudemos constatar que aos umbandistas não falta nem controle sobre seu poder voluntário, nem coerência em sua consciência.

Porém, não deixaremos de lado que Jung utilizou-se de uma analogia mais flexível ao descrever o que seria um arquétipo, que dá uma certa liberdade para a aplicação do termo de uma forma mais funcional e menos reducionista, contribuindo para o entendimento da dimensão psicológica das experiências religiosas.

Sempre deparo de novo com o mal-entendido de que os arquétipos são determinados quanto ao seu conteúdo, ou melhor, são uma espécie de 'idéias' inconscientes. Por isso devemos ressaltar mais uma vez que os arquétipos são determinados apenas quanto à forma e não quanto ao conteúdo, e no primeiro caso, de um modo limitado. Uma imagem primordial só pode ser determinada quanto ao seu conteúdo, no caso de tornar-se consciente e portanto preenchida com material da experiência consciente. Sua forma, por um lado, como já expliquei antes, poderia ser comparada ao sistema axial de um cristal, que pré-forma, de certo modo, sua estrutura no líquido mãe, apesar de ele próprio não possuir uma existência material. Essa última só aparece através da maneira específica pela qual os íons e depois as moléculas se agregam. O arquétipo é um elemento vazio e formal em si, nada mais sendo do que uma *facultas*

praeformandi, uma possibilidade dada a priori da forma da sua representação (JUNG, 2000, p. 91).

Apesar desta definição ampla dos arquétipos, Jung, muitas vezes, não procedeu de forma tão livre de preconceitos e reducionismos em sua análises sobre as culturas. Para nós, isto aponta para mais uma contradição em sua obra, para além daquela a respeito da psicopatologia, da qual vemos a expressão máxima na discussão sempre presente em debates sobre a posição de Jung a respeito das religiões.

Decorre disto, que apesar da amplificação do conceito de arquétipo, pela diferenciação de sua natureza formal em relação aos seus conteúdos, este possibilita, no máximo, um estudo de como se configuram estes conteúdos nas diversas experiências humanas, aprisionando os caminhos virtualmente possíveis de exploração ontológica do ser ao conceito último de arquétipo e ao lugar que é dado a este, no caso a psique humana.

A apreciação dos dados de campo revela uma clara diferenciação a respeito do que se fala sobre as religiões afro-brasileiras e o que elas próprias “falam” sobre si. Ao ouvirmos a segunda, vemos que os orixás, entidades e guias deixam de ser representações do psiquismo para serem presentificações do divino.

A par desta conclusão, sabemos que nenhum prejuízo se dará ao campo se este não se importar com o que a ciência diz sobre ele. Mas, é fato concreto que nossos colaboradores se importam, pois têm conhecimento do que se diz sobre sua religião, seja, diretamente, pelo contato com as produções científicas, seja, indiretamente, pelos

discursos dos consulentes ou pela divulgação, através da mídia, de opiniões e pontos de vista sobre o que fazem.

*

Não podemos deixar passar em branco que, para além dos conflitos existentes entre o saber científico e o saber religioso, uma disputa interna se evidenciou em nossa convivência com o campo. A própria tentativa de apreensão intelectual das experiências religiosas pelos praticantes se configura em uma verdadeira torre de babel de discursos e teorias, que vão desde as que se aproximam das científicas, até as que se configuram como pura metafísica. Coexistem uma variedade de discursos e concepções sobre o fenômeno da vidência, do transe, da incorporação, etc, em diferentes terreiros.

Esta pluralidade, pensamos, é conseqüência de a umbanda ser uma religião onde não existe uma codificação e um corpo doutrinário bem estabelecido. Se, por um lado, isto gera uma dificuldade de convivência entre terreiros, por outro, permite a esta religião, uma capacidade de transformação e absorção muito rápida das mudanças sociais e pessoais de seus praticantes, tornando-a mais tolerante em relação às diferenças culturais e sociais presentes na sociedade brasileira.

Como nos mostra Negrão (1996), esta permeabilidade às mudanças está atrelada a seu processo de constituição como sistema religioso reconhecido. Muitas delas ocorreram em um momento histórico no qual a umbanda buscava novos lugares na

sociedade brasileira. As transformações que sofria visavam à passagem de um sistema “mágico de feitiçaria”, afro-ameríndio, para uma instituição religiosa moldada no padrão kardecista, aceito socialmente.

Porém, muitas das “práticas de feitiçaria” foram preservadas, criando um *continuum* que vai desde aqueles terreiros que buscam uma proximidade com os modelos kardecistas, até aqueles que preservam as tradições da ancestralidade africana e ameríndia. Isso contribui para as mais diversificadas formas de se pensar e praticar a umbanda. Vide nesta pesquisa a diferenciação que fizemos entre o terreiro de Joana, mais próximo deste último polo, e o de Wanderley, mais próximo do primeiro.

Como exemplo dos diferentes discursos presentes na umbanda, trazemos os seguintes: Luciene vê na vidência um dom que ensina as pessoas a lidarem com a vida e a morte, uma maneira de olhar para a vida de forma mais tranqüila e segura nos momentos de perigo e, tal como Joana, demonstra que a vidência se transfigura em uma forma de contato com entes queridos que já se foram. Wanderley e Cláudio significam a mediunidade e a vidência como uma missão, um instrumento de regulação entre as posições do bem e do mal que rondam a existência humana.

Movimento este, que Jung chama de “função reguladora da psique”, responsável pela auto-regulação das instâncias opostas que a compõem e que, do ponto de vista psicológico, pode ser aplicada a uma leitura satisfatória do que Wanderley nos diz. Porém, com a diferença, ontológica, de que este não fala em instâncias psíquicas, mas em entidades espirituais. Algumas vezes, questionamos Wanderley, se não seriam estas

entidades, que aparecem através de vozes, imagens e pensamentos, partes dele próprio. Como pode ser constatado nos dados de campo, rechaçou tal hipótese, alegando que, quando esta confusão ocorre, é por inexperiência, desconhecimento ou charlatanismo do médium. Afirmar tal hipótese seria menosprezar seu saber umbandista e a importância de sua experiência como “médium” entre o mundo dos mortos e o dos vivos.

Em geral, aqueles que se preocupam em dar explicações sobre a lógica da vidência, valem-se, como já dito, de teorias metafísicas e místicas. Para uns, este fenômeno (que se expressa em visões, sonhos e estados alterados de consciência) é exclusividade de pessoas especiais, que nasceram com essa capacidade. Para outros, existem diversos tipos de vidência: o primeiro, restrito a quem nasce com este dom, é associado à premonição; o segundo seria acessível, em algum nível, a pessoas comuns, sendo associado à intuição.

O que se pode afirmar é que as concepções do campo variam muito mais quando oriundas das tentativas de explicações racionais dadas, do que se as extrairmos de um entendimento dado em função de sua aplicação prática. Neste caso, há uma concordância muito maior entre terreiros, marcando uma clara diferenciação entre o fazer e o saber.

Da observação dos videntes em ato é que se pode realmente ver a forma como lidam com estes fenômenos, evidenciando a semelhança das práticas em diferentes terreiros. Se por um lado as explicações sobre os mecanismos, capacidades, potencialidades, falsidades e realidades deste fenômeno variam, por outro, sua

importância e utilidade parecem não variar, mantendo-se um comum acordo entre os diversos terreiros.

O fato é que, em suas explicações e práticas, concordam que os diversos tipos de mediunidade (audição, clarividência, incorporação, firmeza) possibilitam um acesso direto ao universo espiritual, responsável pela grande maioria dos acontecimentos da vida, permitindo aos médiuns intervirem, direta ou indiretamente, na vida de quem os procura em busca de ajuda, dando o poder, segundo suas crenças, de solucionar problemas ou orientar os consulentes, da melhor maneira possível, para resolvê-los. Em relação aos videntes, tomam-no como um meio (médium) necessário ao desvelamento das verdades ocultas da existência, configurando-se, esta crença, em um modelo etnopsicológico de atuação sobre as dificuldades da vida.

*

Falar sobre a experiência da vidência não é tarefa muito fácil para aqueles que são apontados como possuidores de tal habilidade. A nenhum de nossos colaboradores foi feita qualquer pergunta para que avaliasse esta sua capacidade; a constante significação negativa da experiência da vidência é absolutamente espontânea e está muitas vezes associada ao conteúdo das visões: as formas estranhas e assustadoras que vêm, as revelações de acontecimentos futuros desagradáveis que todos nos contaram, a dificuldade de entender o conteúdo e origem de tais visões. Percebeu-se logo que tal

assunto é escorregadio e cercado de dúvidas e que, geralmente, está associado a uma história da qual o sofrimento faz parte.

Nossos colaboradores, em seus depoimentos, quase sempre chegam à conclusão de que ser médium e ser vidente não é, de modo algum, uma benção ou um dom desejável. Também, afirmam que a vidência não é voluntária, acontecendo à revelia deles e, portanto, não pode ser atribuída a um “desejo” manipulável. Todas as vezes que lhes adjetivei a vidência como um dom, fui corrigido.

(F) (pesquisadora do grupo) – Olha, isso é uma coisa que a gente tem observado, quando vai falar sobre este assunto de mediunidade, é muito difícil. É difícil conseguir médium pra falar, a gente sabe quem é médium, quem é que vê, mas na hora que vai falar... é uma coisa assim...(risos)?

(J) – Vocês não sabem como é difícil ser médium.

(P) – É o que todo mundo diz.

(J) – Tem uns que falam é um dom.

(P) – É, eles até me corrigem e falam não é dom nenhum.

(J) – É isso, olha! Eu acho que é o resgate dos maiores pecados que você tem na vida (depoimento, JOÃO, 09/09/2005).

Num retorno aos depoimentos de Cláudio, Iara, Wanderley e nas histórias sobre a mãe de Joana, fica evidenciado um choque cultural entre o meio em que vivem, no qual manifestaram sua mediunidade, significada sempre como algo estranho ou como desequilíbrio mental, e, aquele em que, finalmente, podem dar livre vazão a ela.

Os depoimentos de Iara são claros a este respeito, sua vida foi marcada pelo medo da internação psiquiátrica. Corroborando esta constatação, está o fato de que os dois únicos colaboradores que não se questionam a respeito de sua mediunidade são Luciene e Joana, a única entre todos os colaboradores que nasceu e foi criada dentro de uma única religião, a umbanda. Nos quase cinco anos de convívio com Joana, jamais foi proferido

qualquer questionamento a respeito de suas visões. Enquanto Luciene, apesar de filha e neta de mães de santo, tem no pai e nos antepassados maternos o referencial católico. A relação destes questionamentos com a psicopatologia, veremos mais adiante.

Wanderley, quando questionado a respeito desta dificuldade que os médiuns videntes têm de falar de suas experiências, polemizou dizendo que isto é comum, pois não sabem se o que estão vendo, ouvindo, percebendo é de sua cabeça ou das entidades, por isso na hora que têm de comprovar fogem da discussão, uns por que se sentem inseguros outros por puro charlatanismo.

*

Um outro ponto importante sobre a vidência, a ser discutido, está no relato do desafio lançado pelo baiano Quebra Coco. Esta experiência remete a uma situação de difícil interpretação. Como poderia o médium ter acesso a informações tão precisas a respeito de pessoas que nunca viu e nem ouviu falar antes?

Certamente, que reflexões foram feitas a respeito da possibilidade de que pudesse, de alguma forma, captar estas informações. Todos os cuidados foram tomados para que não houvesse o contato entre o médium e as respectivas pessoas das quais recebi informações. O principal deles foi o de selecionar pessoas que não residiam na cidade do terreiro. Fica, ainda, a possibilidade de que, de alguma forma, o pesquisador tenha dado indícios sobre estas. Para evitar este deslize, os cuidados tomados foram o de nunca ter

comentado nada a respeito destas, com o médium nas entrevistas ou conversas. Os nomes foram selecionados no dia em que foram apresentados ao baiano Quebra Coco. Restringi-me apenas a entregar-lhe o papel com os nomes, sem fazer perguntas ou responder questionamentos investigativos que pudessem vir da entidade. Como ele próprio sugeriu, entreguei-lhe o papel e ele disse tudo o que poderia dizer a respeito delas, sem questionamentos.

Por outro lado, houve a preocupação a respeito de um possível efeito sugestivo em meus diálogos com estas pessoas, após as informações recebidas sobre elas. Cerquei-me de redobrada atenção em nunca tocar ou investigar por iniciativa minha, as questões explicitadas pela entidade, cuidando para que se fossem verdadeiras, hora ou outra, seriam reveladas por iniciativa própria das pessoas em questão. É necessário frisar que nenhuma das três pessoas, sobre as quais ele falou, foi informada sobre o que a entidade disse a seu respeito, a fim de não influenciar no transcorrer natural de suas questões pessoais, as quais foram “advinhadas” pela entidade, e para que estas fossem significadas em função de suas próprias crenças e experiências de vida.

A decisão de incluir estas experiências nos dados de campo só foi tomada meses depois, com a confirmação das previsões. Inicialmente a postura era a de não incluí-las, devido à não comprovação imediata das previsões e à impossibilidade metodológica de investigá-las diretamente com os envolvidos.

Ainda, nos questionamos se, informado da perspectiva do Baiano, a relação com as pessoas poderia ter mudado e ter criado condições para que os aspectos da personalidade,

relacionados às previsões, viessem à tona. É sabido que as nossas imaginações ou expectativas sobre o outro influenciam, suscitam, inconscientemente, uma resposta, subliminarmente esperada (uma idéia típica da psicanálise). Mesmo que isso tenha ocorrido, não põe em suspeita as previsões do Baiano, mas apenas a investigação de sua confirmação. No caso de Kleber, por exemplo, havia uma questão homossexual nas entrelinhas de seu discurso, e, inconscientemente, posso ter, a partir das previsões, colaborado para que se explicitasse. Agora, o que mais chama a atenção, neste caso, é que nem o Baiano, nem seu cavalo (Wanderley), sabiam disso. Ele poderia ter dito o mesmo de Lúcia, que ela é homossexual, assim teria errado. Ou ter dito que era Kleber quem iria manifestar a mediunidade, novamente, teria errado. Lembremos, também, a questão do período de gravidez da mãe de Kleber, o Baiano acertou novamente, seu período gestacional foi o único problemático para sua mãe.

O caso de Lúcia é, sem dúvida nenhuma, um dos mais intrigantes, já que vinda de um universo religioso distante da umbanda se vê frente a fenômenos de difícil compreensão. Quando o Baiano revelou as informações a respeito dela, também, pensei ser praticamente impossível que elas fossem verdadeiras e não imaginava, de forma alguma, que viessem a se revelar na vida de Lúcia de forma tão direta e arrebatadora. À época em que me contou sobre a experiência de possessão, falávamos sobre sua vida amorosa, porém sem nenhuma interpretação religiosa. Esta surge, inesperadamente, a partir de um referencial umbandista, pela própria Lúcia. Nunca havíamos antes falado sobre religiões afro-brasileiras e espíritas e ela não sabia sobre minha pesquisa. Só fui

informar-lhe da pesquisa depois de me relatar os fatos descritos anteriormente, o que ocorreu depois das previsões do baiano Quebra Coco, portanto, depois que ela própria interpreta sua experiência como uma possessão por entidades da umbanda (pomba gira). Até então, sempre havíamos olhado para suas dificuldades amorosas como uma questão psicológica.

Comunicação inconsciente, sincronicidade, telepatia, coincidência, estes conceitos explicariam esta experiência? Quais as probabilidades de Wanderley (Quebra Coco) acertar sobre pontos tão subjetivos a respeito da vida de três pessoas que não conhece, descrevendo nos três casos apresentados, acertadamente, aspectos específicos destas pessoas sem cometer equívocos? Seriam estas experiências da ordem do inconsciente coletivo? Se forem, dão conta de revelar aspectos particulares da experiência de outros indivíduos?

Empiricamente, existem muitos experimentos, alguns feitos pelo próprio Jung (2001d), para se aferir estatisticamente à ocorrência de tais fenômenos. Uma das grandes contribuições deixadas por esses experimentos é a de demonstrar a impossibilidade probabilística de que sejam meras coincidências aleatórias e a formulação de uma suposta explicação para estas “coincidências significativas” com a criação do termo sincronicidade.

A sincronicidade designa o paralelismo de espaço e de significado dos acontecimentos psíquicos e psicofísicos, que nosso conhecimento científico até hoje não foi capaz de reduzir a um princípio comum (...) A sincronicidade é uma

diferenciação moderna dos conceitos obsoletos de correspondência, simpatia e harmonia (JUNG, 2001d, p.93).

Jung (2001d) diz que os fenômenos sincrônicos caracterizam-se pela relativização psíquica do espaço-tempo, já que a não relativização destas variáveis é indispensável para que haja a conexão causa-efeito. Segundo afirma, a psique pode eliminar o fator espaço até certo ponto e relativizar o tempo, o que possibilitaria que os corpos em movimento possam ser influenciados psiquicamente, não tendo isto nada a ver com energia e forças tais como conceitos da física. Assim a sincronicidade tem algo a ver com uma espécie de simultaneidade, com uma coincidência significativa, para além do acaso, fazendo parte de um grupo de acontecimentos acausais, onde há a impressão de uma precognição devido ao acúmulo de detalhes previstos, onde o puro acaso se torna pouco provável, pois a coincidência é conhecida de antemão.

Jung separa bem a definição de acaso e de coincidência significativa, dizendo que até à época de suas pesquisas nunca se conseguiu achar a ponte causal das coincidências significativas, porém, não se pode afirmar que as coincidências significativas são acausais, da mesma forma que não se provou sua causalidade. Sabe-se apenas que a disposição psíquica do sujeito afeta este fenômeno. “[...] o fato psíquico que modifica ou elimina os princípios de explicação física do mundo está ligado à afetividade do sujeito da experiência” (JUNG, 2001d, p.88).

Jung agrupa os fenômenos em três categorias:

1) Coincidências de um estado psíquico do observador com um acontecimento objetivo externo e simultâneo, que corresponde ao estado ou conteúdo psíquico onde não há nenhuma evidência de conexão causal entre o estado psíquico e o acontecimento externo [...] 2) Coincidência de um estado psíquico com um acontecimento exterior correspondente (mais ou menos simultâneo), que tem lugar fora do campo de percepção do observador, ou seja, espacialmente distante, e só se pode verificar posteriormente [...] 3) Coincidência de um estado psíquico com um acontecimento futuro, portanto, distante no tempo e ainda não presente, e que só pode ser verificado também posteriormente (JUNG, 2001d, p.89 e 90).

Jung remete a algumas artes divinatórias e oráculos para demonstrar que os saberes tradicionais da antiguidade guardavam este conhecimento dos fenômenos sincrônicos, dizendo que os métodos mânticos têm o objetivo de fazer os eventos sincrônicos servirem aos seus objetivos, como por exemplo na arte do I Ching, em que há uma correspondência sincrônica entre estados psíquicos do interrogador e o hexagrama. A astrologia é outro exemplo, onde as posições planetárias mantêm uma coincidência significativa com o estado psíquico ocasional do interrogador.

Supõe-se que, seguindo este raciocínio, o que ocorre durante a possessão pelas entidades na umbanda seria também uma forma tradicional e oculta de se operar o fenômeno da sincronicidade. É como se os umbandistas dispusessem de um conhecimento que lhes permitem fazer os fenômenos sincrônicos “servirem ao seu objetivo”.

Em nosso ponto de vista é possível que Jung esteja correto. Realmente, ao analisarmos sua definição de sincronicidade constatamos que o termo se aplica a certas vidências ocorridas no campo, porém pensamos que Jung não encontrou uma explicação para estes fenômenos. O termo sincronicidade apenas o nomeia e o descreve, não

desvenda o mecanismo que os envolve. Sabe-se, a partir de suas pesquisas que os fenômenos sincrônicos envolvem eventos psíquicos importantes em relação a eventos externos, a relativização espaço-temporal, e a comprovação estatística de que não são mero acaso, porém não se sabe como o fenômeno ocorre. Ficam em aberto as questões: como isto ocorre? De que forma a psique relativiza espaço-tempo?

Com isso se tem um caso explícito de choque intercultural na produção do conhecimento. Wanderley por exemplo, tem uma explicação para estas previsões a partir de um modelo que relativiza, também, as variáveis espaço-tempo. Diz que o médium tem a capacidade de entrar em uma dimensão onde espaço e tempo não existem, podendo assim “enxergar” acontecimentos passados, presentes e futuros, todos ao mesmo tempo. Ambas as cosmovisões descrevem os possíveis mecanismos presentes no processo da vidência ou sincronicidade, porém, de fato, não desvelam o como isto se processa.

Jung, preocupado em comprovar a relevância dos fenômenos sincrônicos, fez experimentos quantitativos a este respeito; Wanderley, preocupado em comprovar a existência de um mundo espiritual, mostra em ato o fenômeno. Ambos os casos serviram para reiterar que eles ocorrem, porém, do ponto de vista científico, não há nenhuma explicação de consistência a esse respeito. Ambas as cosmovisões são verdadeiras em seu contexto, principalmente por se constituírem em descrições de fenômenos.

Não tomaremos partido nem de um lado nem de outro. Os mecanismos envolvidos em ambas as cosmovisões envolvem aspectos semelhantes, como a relativização espaço-

tempo, porém se distanciam muito na crença de que estes fenômenos sejam, para um, psíquicos, e para o outro, espirituais.

A teoria junguiana vê neste espiritual, como já descrito anteriormente, a relação entre as instâncias do consciente e inconsciente, e, em particular nestas religiões o fenômeno da possessão do eu e da consciência pelos arquétipos do inconsciente. Este desconhecido que chega à consciência através de uma voz, de uma sensação, visão, para depois possuí-la, e, em muitos casos, dominá-la, para os junguianos não é outra coisa que as múltiplas personalidades inconscientes presentes em uma totalidade psíquica, que escapam a uma compreensão profunda pelo eu e que têm uma atuação sobre a existência humana muito mais preponderante que a deste último. Sua exploração e a vivência destes arquétipos, segundo a psicologia analítica, é fundamental para a expansão da consciência de um eu limitado para um eu maior, chamado de self (o centro da psique total), processo este que Jung chamou de individuação. Para além disto revelaria, àqueles dispostos a percorrer tal caminho, os aspectos coletivos da psique, colocando-os em contato com a essência que liga cada indivíduo a outro e ao universo.

Por outro lado, a umbanda, quando se preocupa com questões conceituais, busca explicar os fenômenos psíquicos como uma expressão do espírito na matéria, marcando uma profunda diferença ontológica entre as duas formas de construir a realidade. O “eu” está muito bem situado em ambas as cosmovisões que concordam em relação ao seu lugar e às suas funções, porém o “outro” é motivo de profundas discordâncias. Para os junguianos ele é intrapsíquico para os religiosos espiritual e transcendente.

*

O fenômeno que estudamos é envolvente. Como demonstrado ao final do capítulo anterior, nossos colaboradores fazem suas interpretações a respeito de uma pesquisa em que se detêm a falar sobre este assunto. Luciene e João dão a entender que forças espirituais querem impedir a consecução do trabalho, ou que alguém tem interesse em que ele não ocorra. Em contraste a estas interpretações, Wanderley o tempo todo afirma a proteção que nos é dada para este trabalho e a despeito de qualquer dificuldade diz que atingiremos os objetivos almejados. Pai Benedito – preto velho que Joana recebe – prognostica que além de concluir bem o trabalho, ainda será escrito um livro sobre a umbanda.

Ao haver coincidências na forma de interpretação das dificuldades ou alcances da pesquisa de campo, interpretam o andamento desta e o pesquisador nos seus próprios termos. Por um lado, isso mostra uma “percepção”, por outro é uma maneira de não apenas falar de terceiros, contar histórias, mas, sim, transformar a história da pesquisa num “caso” de vidência, incluir o pesquisador, enfaticamente, num processo de argumentação a favor das suas teses. Numa linguagem psicológica, seria como se a vidência se mostrasse em ato na relação transferencial com o pesquisador.

De qualquer modo, as boas ou más interpretações que nos são dadas são acolhidas com todo o respeito e nos ajudam, por um lado, a refletir sobre as dificuldades e os

caminhos possíveis para superar as adversidades, e, por outro como sugestão sobre as possibilidades futuras de publicação desta pesquisas.

5.2 As funções da imagem na psicologia analítica e no culto umbandista

Jung figura entre os autores que dão importância às produções imaginárias, como já ressaltado por Durand (1988). As análises feitas sobre seus conceitos, apresentadas no capítulo dedicado a sua obra, nos revelam que Jung, partindo do princípio de que só é permitido ao homem conhecer aquilo que seu aparelho psíquico é capaz de absorver na relação com o mundo, compreende a psique como sendo constituída por processos que, atrelados a uma estrutura fisiológica, funcionam como uma espécie de decodificador da realidade, inatingível em si mesma pelos limites da percepção. Nesta concepção, a imagem torna-se a grande mediadora e construtora da realidade que conhecemos e compartilhamos, consistindo na principal forma do homem estar no mundo e se relacionar com a realidade.

Para além da relação do homem com o universo, em Jung, a imagem é fundamental na relação do indivíduo consigo próprio. No que ele chama de processo de individuação, toda ligação entre consciente e inconsciente é mediada pela imagem; quando não há sua presença, fica a sensação ou um resquício de uma idéia que se expressa em sentimentos e afetos que só poderiam ser conscientizados, totalmente, por

via das imagens – em grande parte, estas são de natureza simbólica – comportando um saber muito distante do saber racional.

Devido a este modo de lidar com a imagem, a obra de Jung deixa um legado útil para os estudos afro-brasileiros, já que constantemente os pesquisadores se deparam com fenômenos da ordem do imaginário, cujas manifestações só podem ser atingidas pelas imagens que delas se criam. Muitos deles, psicólogos ou não, junguianos ou não, encontram na psicologia dos arquétipos uma possibilidade de interpretação e leitura deste universo, recorrendo ao autor quando necessário.

Os pesquisadores que têm como base teórica a psicologia de Jung, freqüentemente são atraídos pelas religiões afro-brasileiras, por estas serem povoadas de mitos, visões, fenômenos “paranormais”, sistemas divinatórios, possessões, tranSES e oráculos. Estes pesquisadores vislumbram, em religiões como o candomblé e a umbanda, a possibilidade de um estudo dos arquétipos “ao vivo”, em ação, representados pelos orixás e entidades.

O próprio Jung defendeu sua tese de doutorado lidando com fenômenos chamados à época de mediúnicos ou paranormais.

A postura, decididamente aberta, de Jung em relação aos fenômenos religiosos e o modo como trabalha com as imagens tornam-se, certamente, o casamento propício para pesquisas no âmbito das religiões, não só por parte da psicologia, mas, como pudemos constatar, da antropologia, da sociologia e das ciências médicas.

A umbanda explicita de forma inegável esta mediação da imagem na construção da realidade humana de que nos fala Jung. Nos relatos e experiências observadas de nossos

colaboradores, as imagens surgidas nos diálogos com as entidades promovem uma possibilidade interpretativa para suas vidas. Muitas vezes esta construção imaginária é carregada de simbolismos que permitem ao consulente construir sua própria significação da situação que está vivendo. O que certamente está atrelado a uma crença no poder das imagens descritas, como nos mostra Durand (1997):

Para poder ‘viver diretamente as imagens’, é ainda necessário que a imaginação seja suficientemente humilde para se dignar encher de imagens. Porque se recusar essa primordial humildade, esse originário abandono ao fenômeno das imagens, nunca se produzirá – por falta de elemento indutor – essa ‘ressonância’ que é o próprio princípio de todo o trabalho fenomenológico (DURAND, 1997, p. 25 e 26).

Para citar um exemplo da carga simbólica e interpretativa da relação com as imagens, lembremos o sonho de Iara com Jesus. Anos depois de ter o sonho, quando já desenvolvia o projeto com crianças e adolescentes, interpretou aquelas imagens, que nunca lhe saíram da cabeça, e, as quais, perseguia sua significação, como os corações petrificados dos jovens que hoje cuida.

Em um certo nível das práticas estudadas, o que ocorre nas consultas às entidades é exatamente este mecanismo simbólico presente no sonho. Elas descrevem situações e fatos através de imagens que provocam associações em quem as ouve, o que permite mobilizar nos consulentes ações práticas para a resolução de conflitos pessoais, tal como, propõe Jung, no processo que chamou de imaginação ativa e que Corbin (1977) defende como um processo que transmuta os dados da percepção sensível em símbolos, o que

permite uma revelação de uma realidade mais sutil do que a que fornece os dados concretos da experiência humana.

Não muito incomuns, para os junguianos, seriam as conclusões de que as visões, que Joana teve de sua mãe, nada mais foram do que uma espécie de imaginação ativa, onde lhes são recordados ensinamentos esquecidos ou inconscientemente, apreendidos no convívio com Dona Chiquinha. Em contrapartida, para os adeptos da psicopatologização, provavelmente, estas experiências seriam alucinações. Já, os seus sonhos podem, facilmente, ser interpretados como uma tentativa da filha de superar a dor pela perda de uma mãe muito amada, com quem, como ela própria relatou, compartilhava a maior parte de seu tempo.

Excluindo a interpretação psicopatológica, a outra é precisa. Realmente, estão envolvidos processos de elaboração do luto e recordações de fatos esquecidos. O que se mostra, também, nestas vivências, é que produzem um efeito prático imediato na organização do terreiro e na estruturação da experiência do médium enquanto tal, não ficando restritas à vida do sonhador.

Porém, ressaltamos que os umbandistas não tomam os sonhos e as visões como uma elaboração de conteúdos inconscientes, cujos elementos que ali aparecem são representações simbólicas de algo escondido no mais profundo do ser, mas sim como a presentificação daquilo que se mostra. A Dona Chiquinha, que Joana vê no sonho, não é a imagem interna que tem de sua mãe, ela é a própria mãe, presente em “espírito”, já que em suas crenças acreditam que isto seja possível.

Com isto, não se coloca em questão a possibilidade e a importância interpretativa que a psicologia analítica fornece, que é imprescindível para que o pesquisador, junguiano, possa ter um entendimento mínimo de uma realidade que não lhe é familiar, e, para que o psicólogo estabeleça relações de ajuda. O que se coloca em questão é o conflito que esta interpretação causará se adotada como verdadeira, e em detrimento da crença daqueles que não compartilham de tal teoria. Se não for tomado o cuidado de levar em conta que suas hipóteses são tão respeitáveis quanto qualquer saber produzido pelos acadêmicos, certamente, provocar-se-á um conflito com o campo.

Se em algum momento, for dito a Joana que seus sonhos e visões foram fruto de sua atividade mental, e que sua mãe, morta, não retornou para a ensinar, certamente será provocada uma ruptura na lógica de seu imaginário, e, conhecendo esta mãe de santo já há algum tempo, sei que isso lhe provocaria risos, pela “ingenuidade” com que o seu “filho”, pesquisador, trataria o assunto.

É importante reforçar, ainda, que os processos simbólicos de significações da imaginação ocorrem, como já dito, em um certo campo de atuação, pois, como se verificou no capítulo anterior, outros processos, interpretados pela psicologia analítica como sincrônicos ou da ordem do inconsciente coletivo, portanto transcendentais, ocorrem paralelamente ao discutido aqui.

O caso relatado sobre as previsões do baiano Quebra Coco e a previsão de Pai Benedito sobre escrevermos um livro, ilustram bem estes dois movimentos. O primeiro

pode ser tomado como algo ainda inexplicável, o segundo como a expressão de um desejo mútuo, do terreiro e nosso, concretizado pela imagem de um livro sobre a umbanda.

*

Para a lógica umbandista parece existir uma espécie de “imaginação teofânica” que percebe todas as formas como revelações ou aparições de Deus, e que é responsável pelo reencontro entre o mundo dos mistérios e o dos fenômenos, tal como aponta Cromberg, seguindo o pensamento de Ibn Arabi e de Henry Corbin:

Além disso, as realidades espirituais só poderiam ser apreendidas pelo Imaginal, pela Imaginação Teofânica, cuja sede, como veremos, é o coração. A razão não as pode acessar de forma direta (da mesma forma como a linguagem, tampouco, as pode comunicar de forma direta) e, portanto, jamais poderia, por si, oferecer ou obter qualquer prova de sua validade noética (CROMBERG, 2003, p.3).

Questiona o conceito de imaginário e seu uso, contraposto ao de imaginal, fazendo uma profunda reflexão a respeito da relação entre ciência e religião:

A confusão entre imaginal e imaginário advém do banimento do primeiro conceito – e da prevalência do segundo – no pensamento ocidental, que deixa lugar apenas para Deus e o mundo sensível. Entre eles já não há nada e ambos se tornam incomunicáveis e fechados em si mesmos. A Teologia Negativa, de um lado, que não admite a atribuição de imagens a Deus, confina-O em Sua Transcendência e Incognoscibilidade, e a ciência, de outro, passa a conferir o status de “real” somente àquilo que seja empiricamente verificável. Dessa forma, o único apanágio humano que ainda teria acesso ao domínio espiritual seria a fé (no sentido fideísta do termo, onde “fé” é a “fé cega”, que não possui estatuto epistemológico). Já não se dispõe de uma noção de grau intermediário entre, no caso da ciência e do racionalismo, o mundo físico e o devaneio puro e simples, e, no caso da teologia e da religião institucionalizada, entre o mundo físico tido como irreal e ilusório e o Real Divino. A idéia de graus de realidade só será preservada no pensamento ocidental em algumas poucas correntes – filosóficas, psicológicas ou místicas. A Imaginação passou a ser considerada apenas como uma faculdade que “secreta o

irreal”, o imaginário, e Deus passou a ser nada mais que sua secreção. (CROMBERG, 2003, p. 4).

Com isso, Mônica Cromberg vai explicar uma linha de pensamento que visa a valorizar as expressões religiosas, via imagens, como presentificações do divino, sem, necessariamente, partir para uma postura engajada e panfletária sobre as experiências místicas que estuda.

Para os umbandistas as imagens não têm, só, a função do autoconhecimento, não revelam apenas a pluralidade psíquica e o inconsciente (palavras pouco conhecidas por eles), mas, sobretudo, revelam um universo regulado por mecanismos de causa e efeito que pressupõem vínculos de alteridade entre humanos e a existência de seres incorpóreos que intermedeiam os acontecimentos no plano material da existência. Este ponto é uma das principais divergências entre a cosmovisão do campo e as produções acadêmicas a seu respeito e que, até o presente momento, nenhuma teoria psicológica deu conta de resolver.

Para além da função das imagens têm importância para este trabalho os mecanismos de relação desta com a instância do consciente e inconsciente, na psicologia analítica. O que nos leva a uma discussão fundamental para este trabalho, a psicopatologização dos fenômenos ligados à mediunidade.

5.3 Mediunidade e psicopatologia

Uma das discussões que atravessam todo nosso trabalho diz respeito à associação entre psicopatologia e mediunidade. Como se constatou, esta associação não é fruto apenas das teorias científicas a respeito da mediunidade, mas também da própria experiência de nossos colaboradores que em sua maioria, advindos de um referencial religioso diferente daquele em que hoje estão inseridos, acabam, antes de ingressarem nas religiões mediúnicas e muitas vezes até depois, se questionando se estão ficando loucos ou não, em função dos fenômenos que vivenciam. É o que podemos ver nas histórias que Joana conta sobre a mãe, Chiquinha, e nos relatos de Wanderley, Cláudio e Iara. Segundo nos contam, esta dúvida é minorizada após a iniciação, dada a possibilidade de controle que adquirem sobre as confusas experiências porque passam (ouvir vozes, ver pessoas que outros não vêem, visualizar situações, etc), o que, segundo eles, colabora para o estabelecimento de um equilíbrio psíquico, mental ou espiritual; e, também, em função das provas que dizem ter da eficácia e origem dos fenômenos da incorporação, vidência, etc. Vejamos este pequeno trecho de uma entrevista com Wanderley sobre as vozes que diz ouvir e que o avisam sobre situações futuras:

(P) (pesquisador) – Parece que você às vezes fica assustado?

(W) (Vanderelei) – Mas eu fico assustado, é aquele tal negócio, você movimentar uma energia que você não conhece, que você carrega.

(P) – Pela falta de controle?

(W) – Não é pela falta de controle, mas é pela condição de...vamos pôr assim, eu, humanamente falando, eu Wanderley, me deixa em estado de choque, porque é um excesso de informações constante. Por exemplo, você lembra daquele negócio que eu falava pra você das vozes?

(P) – Lembro.

(W) – No começo? Que ficava falando? A coisa complicou. Por que complicou? Porque antigamente só ficava falando, olha já estou abordando outro assunto.

(P) – Pode falar.

(W) – E falava, falava, falava as coisas, mas só que quando falava a esmo eu não botava muita fé, eu achava que era coisa da minha cabeça, eu achava que era coisa da minha mente, eu achava que o problema partia de mim, mas quando eles começaram a me usar como um foco para um aprendizado a coisa complicou, tipo: “você vai fazer isso, isso e isso”, “não, não vou fazer”, “não, você vai fazer”, “não, não vou”, “se você não fizer, vai acontecer isso, isso, isso”, “agora eu quero ver”, então eu não faço.

(P) – Você quis testar?

(W) – E acontecia. “Fulano vai te procurar e vai falar isso, isso e isso”, “não vai”, “vai”, e aí...para aí! para aí! é doideira! estou ficando louco! “Na sua vida está acontecendo isso, isso e isso e você vai mudar assim, assim, assado”, “não vou”, “vai”, “não vou”, “vai, e tem mais, você vai errar nesse ponto, nesse ponto e nesse ponto”, “não vou”, “vai errar”.

(P) – E errava?

(W) – Errava. E aí?(silêncio). Meu amigo quando você está vendo a vida de alguém é fácil, mas quando você passa a ser o alvo deste problema, aí você está olhando para dentro de você. Meu amigo a coisa é complicada cara porque te põe na saia justa, você fica sem ação e aí você começa a entrar em parafuso, porque você começa a ter medo do que acontece (depoimento, WANDERLEY, 10/08/2004).

Joana não passou por isso, ou melhor, passou sutilmente, pois ao nos contar a história da mãe afirma que quando esta era jovem e começou a manifestar os sinais de sua mediunidade diziam que ela era louca. Chiquinha, por conta disso, foi encaminhada a um médico que inversamente aos padrões a encaminhou para um centro kardecista e do espiritismo foi encaminhada para a umbanda. É como se este conflito vivido pela mãe já fosse suficiente para ela. Trata-se, então, de um deslocamento geracional do conflito para a geração anterior. Mas também, todos os outros colaboradores praticam uma umbanda (kardecismo num caso) mais recente, a batalha está mais viva e aconteceu com eles, não com a geração anterior. No caso de Cláudio e Wanderley são umbandistas “convertidos” e portanto espera-se um questionamento muito maior de suas experiências.

O que pudemos constatar é que as categorias psicopatológicas quando presentes no discurso de nossos colaboradores assumem o papel de fonte de discordância e dúvidas em relação ao que vivem, se configurando muito mais em dispositivos temerários que perspassam uma idéia negativa de suas vivências do que em dispositivos terapêuticos que conduziriam a um equilíbrio.

(P) (pesquisador) – Então você chegou a ir a um psiquiatra?

(I) (Iara) – A primeira vez, cheguei!

(P) – E quando você tomava remédio, isso não deixava...

(I) – Mas eu não tomava o remédio, eu tinha medo de eles (espíritos) me pegarem mesmo, eu falava que eu tomava, eu fingia que dormia, mas não tomava.

(P) – E não dormia?

(I) – E não dormia, porque eu tinha medo que se eu dormisse e não acordasse eles me pegavam mesmo, nossa! Eu tinha muito medo disso. Então um dia quando eu estava cansada de tanto eles (familiares e profissionais) não entenderem o que eu estava sentindo e o que eu estava fazendo, eu tomei todos os vidros de remédio que o medico me deu e fui parar no hospital. Eu falei: “eu durmo de uma vez, morro de uma vez e não acordo mais”. Não morri, graças a Deus! Depois disso, eu acho que eu amadureci, porque essa foi uma decisão muito cruel que eu tomei comigo mesma. Antes de eu fazer isso, de dormir, de tentar dormir, que eu não conseguia, eu tinha cortado os pulsos, falei: “agora eu não quero mais viver nada disso, quero acabar com tudo isso”, entendeu a falta que a ajuda faz? Hoje eu dou graças a Deus de não ter sido, porque pra nós espíritas o suicídio é uma coisa muito ruim que pode acontecer, entendeu? É você regredir, regredir você não regride, mas você parar no tempo, você não progredir, você sofrer muito, que é um atentado contra o maior tesouro que a gente tem que é a vida, né? Graças a Deus eu não consegui, eu consegui sobreviver pra entender melhor as coisas (depoimento, IARA, 09/09/2005).

A passagem por um especialista, em geral, é temida pela possibilidade do diagnóstico ser o de transtorno mental. Preferem a busca de solução no meio religioso, desde que neste sejam permissíveis tais experiências. Encontrando significado para suas dúvidas na religião passam da condição de serem cuidados à de serem “cuidadores”, de sujeitos a agentes, pois suas “habilidades” lhes permitirão, neste meio, cuidar daqueles

que os procuram em busca de ajuda. Muitos consulentes, quando questionados se obtiveram ou não êxito em seu pedido, respondem afirmativamente.

Seguindo a linha de análise de nosso trabalho vemos que a teoria junguiana clássica não resolve esta questão, lança mais controvérsias, dada a ambigüidade deste ponto na teoria de Jung.

Segato (1995) em seu trabalho sobre o xangô de Recife (modalidade religiosa afro-brasileira característica de Recife – PE) dá uma profunda colaboração a este respeito. Faz uma ampla análise desta religião, levantando dados etnográficos, antropológicos, sociológicos e psicológicos, passando, também, pela questão do imaginário. Tal como os autores aqui estudados, lança mão, em muitos momentos do seu trabalho, da teoria junguiana, porém assume uma postura crítica em relação a determinados conceitos e às suas aplicações, buscando novos caminhos para o entendimento do fenômeno religioso.

Antes de entrar na discussão psicológica, Segato mostra como os significados das imagens dos deuses pagãos sobreviveram, da Grécia antiga até os dias de hoje, e como estes estão ainda presentes em diversas tradições culturais.

É como se essas imagens, apesar dos sucessivos momentos históricos adversos, fossem dotadas de uma enigmática inteligência que lhes permitisse ludibriar a censura a que foram submetidas, driblando o olhar inquisidor e – isto é o mais importante – carregando consigo o nicho semântico, o fragmento de sentido que as acompanha desde seu processo de formação [...] Não se trata simplesmente da continuidade das idéias. Mais do que isso, os fios condutores que unem o nosso horizonte com o passado pagão parecem apontar para a prioridade das imagens: são as imagens, os ícones concretos remontando os tempos. Não se trata, também, da transposição linear de conceitos em imagens, no sentido da mera expressão do universo ideacional num código visual, como sustentam os detratores da linguagem alegórica: trata-se da permanência subterrânea e marginal, no

Ocidente, de uma postura que afirma a riqueza maior do que pode ser visto em relação ao que pode ser pensado (SEGATO, 1995, p. 290 e 295).

Com isto parte da perspectiva de que as imagens carregam em si um saber, não percebido, que tem importância no processo de construção do que se chama de realidade, que é desvalorizado por nossa cultura iconoclasta e racionalista. Recorre às tradições culturais que ainda o preservam, buscando um entendimento sobre esta forma de saber. Empiricamente vê no xangô do Recife, e, academicamente em Jung, entre outros, tal preservação. Sobre o xangô diz o seguinte:

Esses cultos falam no lugar deixado vacante pelas depurações sucessivas que o monoteísmo cristão e o cartesianismo impuseram ao nosso imaginário, e sua inteligência, como na tradição que se reproduz de Platão a Jung, é uma inteligência das imagens, onde a descrição só poderia ser feita numa escrita hieroglífica e não lingüística, onde as unidades significativas são o *eikon*, o *eidolon*, e não o *eidos* (SEGATO, 1995, p. 290).

Segato, ao discutir os aspectos psicológicos do imaginário no xangô do Recife, aponta para a intrínseca relação existente entre os complexos afetivos e os espíritos possessivos que povoam as religiões afro-brasileiras, entrando na complicada relação de possessão destes complexos sobre o eu. Compara a relação eu - complexos afetivos, da psicologia analítica, com a relação eu – santo, no xangô do Recife, remetendo a um importante ponto de divergência entre os dois modelos, a modificação sofrida pelo eu na possessão.

A autora vai dizer que o santo (orixá) quando assentado não modifica o eu, tal como Jung prevê em sua teoria, mas passa a servir de referência a este, ajudando no processo de transformação da identidade, dando-lhe horizonte, mas nunca o substituindo.

Evidência disto, está na apreciação que faz da análise de Jung sobre a conversão de Saulo que ao se transformar em Paulo tem seu ego modificado pelo complexo de Cristo que lhe confere a nova identidade. No caminho desta discussão, aponta para as contradições existentes na obra de Jung a respeito da patologização ou não dos complexos afetivos. Remete aos discípulos de Jung, Neumann e Hillman, para mostrar diferenças conceituais sobre a relação complexo-eu.

Neumann, tal como Jung, faz uma “[...] apreciação positiva do ego e da consciência em relação aos componentes do inconsciente” (SEGATO, 1995, p. 309). Já para Hillman, os complexos “[...] como fragmentos, personalidades múltiplas que integram o psiquismo individual, têm um valor positivo na constituição da pessoa, mas não como resultado de uma totalização liderada pelo eu e sim como resultado de uma integração do diverso” (SEGATO, 1995, p. 309).

Segato toma partido deste ponto vista, pois vê nele uma proximidade com o que acontece nos cultos afro-brasileiros. Contrariando Jung e Neumann, afirma sua apreciação positiva da possessão na relação eu-complexo, onde existiria uma constante negociação entre as duas instâncias psíquicas, enquanto para os outros dois este tipo de relação estaria mais próximo da patologia.

Outro ponto onde se apóia Hillman é relativo ao destaque que dá à não “heroicidade” do ego frente aos conteúdos arquetípicos, aproximando-se, novamente, da tradição do xangô. Vê na multiplicidade das personalidades da psique a possibilidade de minoração da supremacia do ego racional. Segundo a autora, minorizar a importância do

ego relativamente às outras instâncias psíquicas é uma necessidade saudável para Hillman que, partindo deste pressuposto, põe em discussão os conceitos de “ego racional” que é responsável pela tradução do inconsciente para a linguagem da razão, reduzindo-o a conceitos e esquemas; e o de “ego imaginal” que converte ou reconverte o conceito em metáfora, passando o ego a seguir o mito e não o contrário.

Hillman propõe, então, inspirado no estudioso da tradição islâmica Henry Corbin, um ‘ego imaginal’, diferente do ego da vontade e da razão, ou seja, diferente do ego do *cogito* cartesiano, um ego que reconheça e personalize – dando-lhes imagem e nome, entrando em diálogo com elas – as agências que nos coagem e que percebemos como alheias ao controle do ego (SEGATO, 1995, p. 342).

A autora vê neste modelo um politeísmo, ou como diz uma “estratégia politeísta”.

Reconhecemos nesse ego imaginal aquilo que vimos denominando como a pessoa afro-brasileira, esse complexo construto que às vezes se comporta como templo ou palco onde se enfrentam as divindades do panteão, e outras vezes é o *locus* por excelência do orixá, que só nele e através dele obtém sua existência mundana (SEGATO, 1995, p. 343).

Segundo Segato, para Hillman, o importante é chegar à pluralidade do ser e não dissolvê-la no ego (que enriquecido se tornará self) tal como proposto por Jung. Esta perspectiva revela a dificuldade de compreensão por parte das disciplinas acadêmicas dos fenômenos presentes nestas religiões, tal como a possessão. Seguindo a tendência do ego racional, tentam traduzi-los em conceitos e na lógica limitada da razão em relação à amplitude e magnitude do fenômeno.

Todas estas cosmovisões, a de Jung, a de Hillman, e a do xangô do Recife prevêm o pluralismo do ser, porém em Jung, segundo a autora, haveria a necessidade da

unificação deste pluralismo no self, enquanto no xangô do Recife os orixás se manteriam como entidades autônomas e externas à pessoa, sendo o ego enriquecido por esta pluralidade ao longo da vida, contribuindo na construção da identidade do praticante. A diferença entre o modelo de Hillman e o xangô reside na posição do ego em relação ao orixá; para Hillman o ego deve ser descentrado, enquanto, no xangô não, porém em ambos a responsabilidade do ego é aliviada.

De fato, a relação entre o *self* junguiano e o eu, por um lado, e a do santo afro-brasileiro com o eu, por outro, embora compatíveis, não são precisamente homólogas. Acontece que, como já disse, o santo não representa exatamente a totalidade do inconsciente mas é, para usar os termos junguianos, uma entre muitas de suas *scintillae* animadas, dotadas de vida própria, que passa a liderar essa totalidade e imprimir no psiquismo o seu perfil, a sua estampa particular. Noutras palavras: uma parte que conduz o todo, organizando os seus conteúdos à sua imagem e semelhança (SEGATO, 1995, p. 329).

Existe em Jung uma apologia à razão ocidental via o monoteísmo, onde a consciência é privilegiada e o divino passa pelo Self, sendo a função da psicologia analítica trazer este a consciência, ou melhor, expandir o ego até esta instância central da psique, é o que Jung chama processo de individuação. Porém, entendemos que, muitas vezes, a idéia de um politeísmo é a idéia de que pode haver várias maneiras de organizar e compreender o mundo, onde, não necessariamente, a consciência seja a única maneira de fazê-lo e haja o poder absoluto de uma única razão ocidental.

Em muitos momentos, a análise de Segato parece colocar para dialogar dois sistemas religiosos, um monoteísta e outro politeísta, o primeiro representado por Jung e a centralidade que dá ao self no processo de individuação; e o segundo pelas religiões afro-

brasileiras, onde há uma pluralidade na relação eu-santo, que não deve ser desfeita pela individualização.

Esta diferenciação denuncia em Jung o tratamento negativo dado às religiões politeístas e pagãs, mostrando como a consciência é valorizada de forma excessiva em seu modelo de desenvolvimento “desejável” da psique, colocando-a como a forma mais evoluída e saudável de contato com o inconsciente ou os deuses, o que fatalmente leva à patologização dos processos que fujam ao seu controle. Na umbanda, o que chamam de incorporação inconsciente, pode ser facilmente visto desta forma, porém sabemos que de patológico, esta incorporação nada tem.

Em função disto, Segato critica a postura de Jung em persistir na tese de uma evolução das experiências religiosas que caminhariam para a compreensão inevitável da localização dos espíritos no si-mesmo. Ponto de vista que é inaceitável em alguns contextos religiosos. A autora aponta, com isto, para a psicologização e evolucionismo presentes na obra de Jung, que pensamos ser uma das maiores fontes de equívocos para aqueles que não prestam a devida atenção a estes aspectos de sua teoria, tratando as religiões afro-brasileiras como primitivas (no sentido pejorativo da palavra). Vejamos este trecho de um de seus últimos escritos, onde Jung descreve a fragilidade em que se encontra a psique primitiva, devido às suas crenças.

Há motivos históricos para esta resistência à idéia de que existe uma parte desconhecida na psique humana. A consciência é uma aquisição muito recente da natureza e ainda está num estágio “experimental”. É frágil, sujeita a ameaças de perigos específicos e facilmente danificável. Como já observaram os antropólogos, um dos acidentes mentais mais comuns entre os povos primitivos é o que eles chamam “a perda da alma” – que significa, como bem indica o nome,

uma ruptura (ou, mais tecnicamente, uma dissociação) da consciência. [...] Entre esses povos, para quem a consciência tem um nível de desenvolvimento diverso do nosso, a “alma” (ou psique) não é compreendida como uma unidade. Muitos deles supõem que o homem tenha uma “alma do mato” (*bush soul*) além da sua própria, alma que se encarna num animal selvagem ou numa árvore com os quais o indivíduo possui alguma identidade psíquica [...] Certas tribos acreditam que o homem tem várias almas. Esta crença traduz o sentimento de alguns povos primitivos de que cada um deles é constituído de várias unidades interligadas apesar de distintas. Isto significa que a psique do indivíduo está longe de ser seguramente unificada. Ao contrário, ameaça fragmentar-se muito facilmente sob o assalto de emoções incontidas (JUNG, 1964, p. 24 e 25).

Para além destes pontos de discordância com Jung, Segato em nenhum momento questiona ou se aprofunda em uma discussão acerca do valor significativo dado aos fenômenos ao tratá-los como arquetípicos. O maior ponto de discordância diz respeito aos movimentos psíquicos envolvidos nestes processos e não à natureza psíquica de tais fenômenos, como pudemos constatar na apreciação que faz da relação eu-santo / eu-complexo. Tanto é que, ao final desta parte de sua análise, apresenta os postulados de Hillman como um modelo teórico quase que perfeito para se entender o xangô.

Não obstante a tendência de Jung em patologizar ou tratar os fenômenos, presentes nas religiões de possessão como mórbidos, enfatizada por Segato (1995), os autores que o seguiram, e que apresentamos aqui, de certo modo superam essa disposição, ressaltando as características positivas do transe, da incorporação e da relação que a teologia afro-brasileira estabelece com a vida de seus praticantes, mostrando a importância que tem para a construção da identidade pessoal e coletiva destes, para o fortalecimento de vínculos sociais e de solidariedade, mediante o estabelecimento das relações entre os

membros dos terreiros, para a manutenção da saúde psíquica e, fundamentalmente, para o processo de individuação.

Zacharias (1998) e Silva (2000), que estão mais próximos da tradição junguiana, dão um passo adiante nesta questão, quando estabelecem uma ênfase muito menor ao caráter mórbido ou psicopatológico dos fenômenos do imaginário afro-brasileiro. Invertendo esta tendência, ressaltam a importância da vivência das experiências imaginárias na manutenção da saúde psíquica, através da análise que fazem dos rituais religiosos afro-brasileiros. Demonstram como seus praticantes adquirem sentido e controle sobre estas experiências, superando a postura, característica, de pesquisadores clássicos sobre o assunto, como Nina Rodrigues (1935a, 1935b) e Arthur Ramos (1940, 1946).

O caso emblemático deste ponto que acaba de ser discutido foi apresentado, anteriormente, na análise a que Silva (2000) procede, mostrando bem estas duas facetas contraditórias que questionamos aqui. Utilizando-se do referencial teórico junguiano, de modo funcional, entrega-se a uma experiência profunda de vivência do imaginário, tal qual a vivida muitas vezes por nossos colaboradores, encontrando significados para as suas elaborações pessoais de vida na cosmologia afro-brasileira. Obaluaiê vem para lhe mostrar aspectos recalçados e inconscientes de sua vida, metamorfoseando sentimentos e afetos, que passam a operar de forma criativa e construtiva a seu favor. Esta experiência, a que Silva se permite, é lugar comum nas práticas dos umbandistas, espelhando o mesmo mergulho no imaginário a que se submetem nossos colaboradores.

Como pode ser constatado nas incursões pelo campo, este imaginário constitui-se como um manancial de possíveis significações que atua, muitas vezes, como agente de cura para seus praticantes. Entenda-se cura não apenas no sentido físico de uma patologia, mas, principalmente, em seu sentido emocional, psicológico, ou como queiram os umbandistas, espiritual.

Para nós fica a constatação de que a umbanda é, seguramente, eficaz para aqueles que comungam de suas crenças, tanto quanto qualquer dispositivo clínico terapêutico de que dispomos atualmente, mas a umbanda não é só isso, a umbanda e as religiões afro-brasileiras não são apenas uma questão de terapêutica.

Desde Nina Rodrigues e Arthur Ramos até tempos recentes, alguns pesquisadores insistem em relacionar psicopatologia e mediunidade, seja para afirmar a existência da patologia (discurso que vem, cada vez mais, perdendo força dentro do meio acadêmico), seja para negá-la através da relação entre religiões de possessão e psicoterapia popular e através de pesquisas que visam a comprovar a “normalidade” neurológica e psiquiátrica dos médiuns (o que contribui para a perda de força do discurso referido acima).

Não negamos que a relação entre mediunidade e loucura, também, esteja presente na cosmovisão do campo, e nem que seja este um interesse inevitável da psicologia, mas é mais um entre os vários que compõem esta cosmologia, e, da forma como vem sendo abordado, fica inevitável tornar-se a principal, o que remete sempre à questão: são loucos ou curam?

Os trabalhos de Giumbelli (1997) e Negrão (1996) são esclarecedores a respeito desta relação, o primeiro faz uma análise das pesquisas que assim procedem e o segundo a explicita no resgate que faz da história da umbanda.

Constatamos que esta relação leva a um conflito, onde teremos de um lado os defensores das religiões de possessão como terapêuticas tradicionais e de outro aqueles que vêem patologia nestes fenômenos, e, de um terceiro, os próprios religiosos, que muitas vezes não vêem nem uma coisa nem outra. Um conflito que tem como matriz o monopólio do conhecimento do que se chama de “real”.

Trindade (2000) defende a idéia de que o que se chama de real nunca se apresenta em estado bruto, sempre passa pelo filtro ou interpretações do pensamento, assim, as concepções de mundo são fornecedoras de sentido e diretrizes para o comportamento social, e os encontros e divergências, que delas decorrem, estabelecem as diferentes formas de relações sociais, onde os valores não são apenas representações simbólicas, mas sim formas de pensar e atuar na vida social. Na dialética entre tradição e interpretação, a autora vai dizer que a última apóia-se na primeira que se preserva ou é negada pela interpretação.

Este mecanismo é muito evidente na significação dada aos fenômenos religiosos como patológicos. O que constatamos é que a interpretação científica tem contribuído para a negação dos saberes tradicionais, apesar da tentativa de alguns teóricos de superar este movimento.

5.4 Questões conceituais e os tipos psicológicos

Destaca-se em nossa análise, a constatação de que os conceitos fundamentais que Jung utilizou em sua obra obtiveram uma ampla difusão nos estudos afro-brasileiros, e o que se pode verificar é que nem sempre termos como “individuação”, “inconsciente coletivo”, “arquétipo” e “tipos psicológicos”, são utilizados como conceitos efetivamente junguianos. O que indica que, neste terreno, estes termos adquiriram um valor heurístico que ultrapassa as fronteiras da psicologia analítica.

Diferentemente de Zacharias (1998); Silva (2000); Lima (1997) e Segato (1995) que utilizam o mesmo vocabulário de maneira fiel à conceituação junguiana, autores como Lépine (1978, 2000) e Verger (1997) dão sentidos a estes termos que, em nossa leitura, diferem do modo como Jung os empregou. Lépine usa a expressão tipos psicológicos, como já demonstrado anteriormente, para descrever, de modo profundo e preciso, os mecanismos de criação de uma tipologia psicossocial e seus efeitos sobre os praticantes do candomblé kétu da Bahia. Verger usa o termo arquétipo, no sentido de uma tipologia psicológica, descrevendo as características que teriam os filhos de um determinado orixá, tal como hoje se faz, popularmente, com os signos do zodíaco. Por exemplo, vai dizer sobre os filhos de Oxóssi o seguinte:

O arquétipo de Oxóssi é o das pessoas espertas, rápidas, sempre alertas e em movimento. São pessoas cheias de iniciativa e sempre em vias de novas descobertas ou de novas atividades. Tem o senso da responsabilidade e dos cuidados para com a família. São generosas, hospitaleiras e amigas da ordem, mas gostam muito de mudar de residência e achar novos meios de existência em

detrimento, algumas vezes, de uma vida doméstica, harmoniosa e calma (VERGER, 1997, p.114).

Ambos os autores, do modo como utilizam os conceitos, extraem boa parte de seu dinamismo e flexibilidade obtidos na formulação dada por Jung, ao empregarem-nos de forma estática como meros receptáculos de projeções e identificações de características da personalidade, invertendo o movimento psíquico de constituição desta. Os arquétipos deixam de ser a expressão ontológica do ser coletivo ou da estrutura coletiva da psique existente em cada indivíduo, que se expressa em símbolos transformadores e dinâmicos, os quais são estruturantes da personalidade, a partir, de um movimento intrapsíquico que vem de dentro para fora, para se tornarem um modelo de identificação de características psicológicas, culturalmente construído e baseado nas características mitológicas dos orixás, que visa a agrupar pessoas em padrões sociais de comportamentos e características da personalidade. Por exemplo, em Lépine (1978), vemos o ponto máximo deste movimento na análise que faz do ritual de feitura de cabeça e assentamento do orixá, no qual o adepto do candomblé precisa incorporar as características de seu orixá para ter sua personalidade definida.

Se por um lado estes autores se distanciam da concepção junguiana de arquétipo e tipos psicológicos, por outro utilizam esta terminologia para dar nome a modelos tipológicos que de fato encontramos no campo. Wanderley concebe uma tipologia que ilustra esta constatação.

(W) – [...] todos os filhos de Oxalá são pessoas calmas, geralmente elas estão envolvidas na parte intelectual, na parte mais branda da coisa, na parte psíquica, a

parte do eu, entendeu? Mas geralmente não estão colocados nisso só, porque Deus quando fez o mundo, ele fez em dueto, então para Oxalá nós temos Oxúm, para Ogum nós temos Obá, pra Oxossi nós temos Ossãe, pra Xangô nós temos Iansã, para Iori nós temos Iareni Nana, para Iorimã, Nana Boruquê e aí foge da regra porque pra Iemanjá é Obaluaiê. Iemanjá no lado um é a única mulher e no lado dois Obaluaiê é o único homem, porém é o orixá mais antigo, mais velho, ele é considerado como o oitavo orixá da linha da umbanda, só que isso aí nós deixamos pra lá, isso aí eu não falo nada, isso aí é um segredo, entendeu? Mas acontece o seguinte, geralmente as pessoas que são da linha de Oxalá, Oxum, Obá, Iareni Nanã, essas pessoas que são regidas por essas entidades, por esses orixás, são pessoas que trabalham muito pelo lado psíquico, são bons conselheiros, são pessoas choronas, são pessoas dóceis, entendeu? Com o coração sempre dividido, são pessoas que sofrem demais. Por quê? Por que são pessoas que se doam muito mais que recebem, ela recebe uma gota d'água, mas dá um balde, entendeu? Então são pessoas, assim, muito abertas, muito expostas. Xangô, desculpa, Ogum já é mais militar, ele já gosta de manipular mais o aço, são pessoas que entram numa engenharia mecânica, já entram numa engenharia naval, são pessoas que gostam, também, de serem militares, soldados, [...] (depoimento, WANDERLEY, 14/09/2004).

Encontramos tipologias em todos os terreiros onde pesquisamos, cada qual seguindo princípios classificatórios que ora se encontram, ora se distanciam. Mas, na maioria dos casos, seguem uma classificação que agrupa características psicológicas específicas e bem definidas em cada orixá ou linha de entidades, tal como propõe Lépine (1978).

Alguns terreiros também se valem de medições astrológicas para aferirem a filiação que cada um vai ter com determinado orixá. Aí se encontram as características que a pessoa deverá ter ou desenvolver para se tornar uma pessoa equilibrada.

Assim, a discussão sobre o uso da terminologia junguiana se torna muito mais uma questão conceitual do que empírica. Resulta destas constatações que muitas vezes estes autores são indicados como junguianos por valerem-se de termos técnicos difundidos por Jung. Mas de fato Jung não foi o criador destes termos, mas sim o formulador de uma

conceituação específica para estes, diferente das que já existiam muito antes de serem amplamente difundidas por ele. Se estes autores pretendiam se valer das contribuições de Jung, não foram fiéis a seus conceitos, mas empregaram-nos de modo a descrever sistemas classificatórios presentes no campo.

5.5 Um contraponto aos autores junguianos

Outra autora que traz uma profunda contribuição a esta discussão é Augras (1983, 1995, 2000). Em seus trabalhos, ressalta a importância de se levar em conta que os colaboradores de uma pesquisa devem ser tratados como pessoas concretas e não apenas como fonte de dados, busca elevá-los da posição de objeto de estudo para a de sujeito do conhecimento, fator este fundamental na produção de conhecimento, a partir de uma perspectiva etnopsicológica, a que nos propomos nesta pesquisa.

No trabalho “*O Duplo e a Metamorfose: A identidade mítica em comunidades nagô*”, Augras (1983) inicia fazendo uma crítica às pesquisas que utilizam um recorte dos fenômenos religiosos e os analisam a partir de modelos cunhados fora do contexto estudado. Sua intenção é romper com estes modelos, dando ouvidos aos significados intrínsecos que os próprios praticantes dão aos seus comportamentos. Seu objetivo é entender a visão de mundo do candomblé, construída a partir de uma reinterpretação da cultura nagô em solo brasileiro e como esta expressa um modelo dinâmico de

personalidade, para além de um estudo sobre a operação de símbolos coletivos em tal cultura.

A autora diz que existe um ponto importante entre todas as religiões, mesmos as mais racionais, que é o da preservação da mística, ponto do encontro experiencial com o divino, a fusão do indivíduo com o transcendente. As religiões onde há a manifestação da divindade no corpo, tal como o candomblé e a umbanda, propõem representações concretas desta fusão. O divino está dentro e fora ao mesmo tempo, o que explicita a questão da dualidade, do constante jogo dialético entre: “[...] o mesmo e o outro, o semelhante e externo e a imagem interna [...]”. (AUGRAS, 1983, p. 18). A dualidade se constitui em uma estrutura permanente do ser: “[...] proclamação da ambigüidade que fundamenta a relação com a mais profunda realidade interna [...]” (AUGRAS, 1983, p.18).

Esta dualidade se expressa, por exemplo, pela possessão, onde não há a ruptura entre o divino e o fiel: há uma despersonalização, transformando-se este naquilo que ele é realmente, já que, a religião nagô afirma a identidade entre Deus e a natureza da “cabeça”, da qual ele é o dono. Assim, procede a uma investigação para ver em que medida a identidade mítica é vivenciada, se apenas como modelo de comportamento social, ou se permite operar a síntese entre o duplo e o outro, ficando com esta última possibilidade.

Augras vê no sagrado e no comportamento mítico, presente nas religiões, uma forma de interpretação, codificação, transformação e organização do mundo.

O sagrado é a categoria pela qual a cultura denota sua peculiar interpretação do homem e do mundo [...] a religião é o conjunto do sistema de significações, incluindo os modelos de comportamento que delas decorrem, enquanto os fenômenos religiosos serão a manifestação concreta desse sistema (AUGRAS, 1983, p. 13 e 14).

Ressalta, na pesquisa citada, a idéia de que para se compreender os fenômenos religiosos é necessário elucidar a função do mito e do simbolismo como categorias epistemológicas.

O simbolismo religioso é entendido como a expressão de situações paradoxais, estruturas de verdades últimas; enquanto o mito seria a enunciação não abstrata e lógica de um universo estranho e contraditório, regido por potências ambíguas e soberanas que revelam o humano. Desta visão, decorre sua afirmação de que o mito é uma tentativa de apreensão das múltiplas facetas da realidade em toda sua complexidade, o que o torna polivalente, irracional e ilógico, abrindo-se a múltiplas interpretações, até às mais contraditórias, transcendendo o racional em sua relação com o real. Não obstante a sua irracionalidade, o mito, assim como a ciência, são formas divergentes de explicação do mundo, por terem uma linguagem diferente. Ambos têm suas formas particulares de construção objetiva. O primeiro não pode ser compreendido a partir de um sistema lógico de explicação, já que se assenta em um modelo comportamental, de experiências e vivências, que é, portanto, ambíguo. Assim sendo, conclui que o conhecimento dos mitos, dos ritos e dos símbolos só é possível em sua compreensão interna, pela penetração de

seus valores, obtida através da vivência gradual do sagrado, um conhecimento obtido pela experiência, não vindo de fora, através do intelecto (AUGRAS, 1983).

Encarando as produções imaginárias desta forma, propõe uma hermenêutica que leva em conta a experiência pessoal do pesquisador no contato com as dimensões do sagrado que o afetam. Nos resultados de uma investigação, estes fatos não devem ser desprezados. Aponta para o “perigoso fascínio” que a investigação dos mitos pode se tornar, pois remete o pesquisador a si-mesmo e às questões existenciais que também lhe dizem respeito. O pesquisador, ao tentar decifrar o mito, decifra a si-mesmo. “A compreensão passa a realizar-se como síntese entre o que o mito diz e aquilo que desperta no investigador” (AUGRAS, 1983, p.17).

Para ela, o estudo dos mitos é um processo dialético que pressupõe a constante reavaliação deste, já que o mitólogo passa por um processo de transformação ao estudá-lo. Defende, com isto, um estudo com bases na fenomenologia da religião. Assim, considera a experiência do praticante da religião a ser investigada, como base para o processo de coleta de dados sobre o objeto de estudo, pois o conhecimento desta realidade se dá nos termos da experiência vivida. Portanto, se apóia no modelo gerado pelo seu objeto de pesquisa, que no caso do candomblé é o saber iniciático. “O saber iniciático é o saber das origens, que não se assimila apenas, mas se vive” (AUGRAS, 1983, p. 17).

Conjuntamente a este aspecto da hermenêutica, para o qual a autora chamou a atenção, defende que o estudo da psicologia humana, em contexto social, deve ser feito em relação às especificidades de cada quadro cultural e histórico, sem se submeter a um

modelo universal, que como pudemos constatar recai em visões etnocêntricas, por mais que se tente não fazê-lo.

Em concordância com Augras, estes pontos assinalam para um diferencial entre os trabalhos dos autores estudados anteriormente e o proposto por nós. Não que estes não tenham levado em conta suas experiências com o universo religioso afro-brasileiro que estudaram. A questão é que, na intenção de produzir um saber psicológico, sociológico e antropológico, se apoiaram em modelos universais de apreensão da realidade, o que é natural, porém, não se abrindo às possibilidades interpretativas dadas pelo campo, reduziram seu saber a teoria aplicada.

Uma coisa é valer-se do conhecimento adquirido em função do contato direto com as experiências que compõem o campo de pesquisa, outra é tentar apreendê-las racionalmente através de modelos que supostamente dêem conta de explicá-las, e outra, ainda, é tentar compreendê-las através do compartilhamento das experiências e entendimentos com os próprios praticantes da religião, tal como defendemos nesta pesquisa.

Em concordância com os autores estudados, Augras ressalta a importância de pesquisas que dêem conta de valorizar o imaginário como forma de vivenciar um mundo irracional, fundamental na saúde psíquica das pessoas, invertendo a tendência racionalizante e voltada para o real que marca nossa sociedade ocidental. Sem negar o valor do pensamento racional, discute a importância de se dar vazão ao universo

imaginário, que traz à tona a contraparte do real, possibilitando a vivência do mundo interno e externo, numa relação psiquicamente mais saudável.

Sem sombra de dúvida, é necessário ressaltar que a autora não prescinde do uso e apoio das teorias sobre o imaginário. Ao longo de suas obras, vale-se do conhecimento produzido por autores como Jung, Bachelard, Durand, entre outros, para afirmar a importância desta forma de expressão humana. Apenas, procura não reduzir os fenômenos estudados em campo através do viés interpretativo destes autores.

Explicita em seus escritos uma visão de homem e de cultura que o coloca, não como produtor e produto, mas, como duas faces de uma mesma moeda. Concorda-se com a autora, quando em suas pesquisas conclui que, ao produzir a realidade, o homem, em constante transformação, produz a si próprio, em um processo onde natureza, sociedade, realidade objetiva e subjetiva vão mutuamente se opor e integrar.

Partindo do pressuposto, presente na antropologia cultural, de que o homem é um animal incompleto que necessita da cultura para se completar, e, em específico das formas altamente particulares de sua expressão, coloca a questão da cultura e, portanto, da religião, na dimensão ontológica, já que defende ser este um aspecto constitutivo da personalidade e não puramente externo ao indivíduo (AUGRAS, 1995).

Para além das contribuições discutidas acima, uma idéia que a autora defende, extraída do filósofo Cornelius Castoriadis, se configura como uma possibilidade diferencial nos estudos do imaginário, e, pressupomos, portanto, também do imaginário religioso afro-brasileiro, pois se contrapõe aos autores estudados até aqui. Esta idéia

consiste na defesa de que o imaginário não é um acervo de representações produzidas por determinadas sociedades em determinadas épocas, mas sim uma fonte para a construção do mundo e da realidade.

Por definição, esse imaginário é inalcançável, apenas deduzido através da análise do processo de criação mútua do homem e do mundo. Nesse plano, a conceituação de imaginário instituinte e instituído, que põe em evidência os mecanismos pelos quais sociedade e psique se constroem, em um sistema de tensões que jamais evacua a alteridade fundante, parece constituir uma das contribuições mais preciosas que foi possível encontrar para sustentar pesquisas empíricas no campo do imaginário efetivo (AUGRAS, 2000, p. 130).

Este processo de construção da realidade passa pela simbolização dos perceptos no movimento de significação que o homem vai dar às coisas, configurando sua realidade ontológica a partir do imaginário. “O imaginário está no âmago de todas as criações do homem, desde o pensamento científico até a simples percepção do mundo. Para a psicologia fenomenológica, o mundo não é dado, mas construído” (AUGRAS, 1995, p. 153). Com isto afirma que: “Não há mais antagonismo entre razão e imaginação, que são, ambas, ferramentas na construção do mundo. Construção no modo simbólico, é claro [...]” (AUGRAS, 2000, p. 119). Este ponto de vista defendido por Augras remete ao âmago de algumas reflexões sobre as produções junguianas analisadas aqui.

Levando em conta esta idéia, pode-se dividir a aplicação da teoria junguiana em duas partes: a primeira refere-se ao uso desta no contexto dos estudos das culturas, que, como já dito, se apresenta insuficiente e, porque não, racionalista ao tentar explicar a realidade cultural do outro, a partir de termos cunhados à sua revelia. Assim aplicada, eleva-se a teoria junguiana a uma metateoria, capaz de dar conta de determinados

fenômenos em qualquer tempo e contexto. Agora, se utilizada de modo funcional, como tentativa inicial de entendimento de uma realidade estranha ao contexto do pesquisador e a sua linguagem, certamente haverá um maior respeito pela cosmovisão do campo a ser pesquisado; pois, do ponto de vista de Augras, tanto a teoria junguiana, quanto a cosmovisão religiosa podem ser aceitas como produções imaginárias, compostas por conceitos específicos em suas tentativas de apreensão do mundo.

5.6 Considerações finais

Constatamos em nossa análise que os estudos junguianos do universo religioso afro-brasileiro contribuem para o entendimento de dois aspectos fundamentais: o psicológico e o sociológico. Porém, quando estudadas como características psicossociais, muitas das concepções do campo acabam reduzidas a estes âmbitos da experiência humana. Nossos colaboradores, em sua cosmovisão, muitas vezes não vêem a pessoa como composta por estas dimensões. Atribuem, ao que se denomina psicológico, o termo espiritual, significando-o de modo diferente do acadêmico. Onde os teóricos vêem aspectos psicossociais, os praticantes vêem o espiritual transcendente. Desta forma, este reducionismo gera um conflito entre as duas visões de mundo, que muitas vezes se configura como um conflito entre a experiência vivencial e a experiência intelectual.

Um trabalho, preponderantemente intelectual sobre estas religiões, naturalmente, questiona sua crença em relação ao mundo dos espíritos. Porém, baseados em uma

pesquisa onde a experiência tem valor fundamental, vemos que, independentemente, de existirem ou não as entidades, existe uma visão de mundo e uma construção comportamental dada em função de suas crenças e dos fenômenos imaginários, sejam eles reais ou fantasiosos. Esta visão consubstancia-se em produtora de realidade, que não são meros produtos a serem eliminados na busca de um conhecimento profundo do humano. Ao contrário disto, devem ser levadas em conta, pois são o modo específico de comportamento destas pessoas em seu contato com mundo. O homem é um animal naturalmente cultural, produtor de significações e construtor de “suas realidades”, sejam elas o que forem em sua inatingível suposta essência.

A constatação óbvia de que os religiosos crêem na existência de um universo transcendente habitado por deuses e pessoas desencarnadas, ao qual se opõe a ciência, e que se transmuta na psicologia analítica em inconsciente coletivo, desvela um constante jogo de palavras e conceitos que tentam dar sentido às experiências religiosas, que se configuram como um mistério para o homem, e que tem como pano de fundo uma guerra pelo monopólio do saber, e, conseqüentemente, nesta esfera, pelo monopólio do bem estar do outro.

Por olharem a existência humana de prismas diferentes, ciência e religião muitas vezes, se digladiam. Vemos, em muitos momentos deste trabalho, esta disputa na exposição das dicotomias: normal e anormal, saúde e doença, sanidade e loucura, presentificação e representação, psique e espírito, presentes nos autores analisados.

As várias psicologias partem da hipótese de que a forma como se estrutura a psique é universal, sendo colorida diferentemente pela cultura. A psicologia analítica, por exemplo, supõe universal a existência dos arquétipos e do inconsciente coletivo. Ancorados nesta perspectiva, parte para um estudo interpretativo das culturas tradicionais, que, muitas vezes, se configura como um meio de desqualificação de seus saberes.

Criticando esta postura, o etnopsiquiatra Tobie Nathan (1998a, 1998b, 1998c) parte da hipótese, retomando a crítica de Devereux à psicanálise, de que todo dispositivo terapêutico fabrica seus pacientes. Só que, de modo diferente dos cientistas, os sistemas tradicionais sabem disso. É a partir daí que se abre caminho para o desenvolvimento de um trabalho em que há a introdução das terapêuticas tradicionais em parceria com o saber científico, tirando do foco principal das terapêuticas, os sintomas, síndromes, estruturas ou mesmo a doença, colocando em pauta, a descrição e o entendimento dos objetivos terapêuticos, e o como os objetos terapêuticos são fabricados. Leia-se por objetos, os cantos, as rezas, os chás, as ervas, as teorias, as plantas, os objetos rituais, as imagens e tudo o mais de que lançam mão nossos interlocutores, em suas práticas tradicionais, superando, assim, algumas posturas reducionistas presentes no olhar acadêmico.

Concluindo, podemos constatar que o confronto mais aprofundado dos dados obtidos na pesquisa nos leva, muito mais a levantar uma série de questionamentos do que, propriamente, a produzir respostas para além daquelas que já obtivemos, contribuindo para um olhar crítico sobre os universais da ciência e as limitações que estes criam aos sistemas de pensamento que deles lançam mão. No entanto, não nos esqueçamos de que

as distorções apontadas, relativas às análises dos autores junguianos sobre o universo religioso afro-brasileiro, são, absolutamente, esperadas em qualquer teoria. Temos plena consciência de que um bom modelo teórico não dá conta de tudo.

Neste movimento de constante interrogação se descobre, muitas vezes, em contato com o novo, a multiplicidade de possibilidades de se olhar para um dado fenômeno sem necessariamente adotar uma delas como a definitiva e a mais “verdadeira”. Aqueles que não conseguem enxergar esta multiplicidade correm o risco de fixar-se em uma teoria falsamente tida como definitiva, em que possibilidades de investigação de um objeto não mais existem, a não ser por ela própria.

Bairrão (1999), mostra que a umbanda, muitas vezes, é tida como um subproduto ideológico desautorizado a se pronunciar sobre si própria, sendo seus praticantes desprezados como testemunhas e como sujeitos portadores de suas verdades. A literalidade das narrativas dos colaboradores permite retratar o universo imaginário das comunidades tal como se apresenta, possibilitando compreender seu mundo e sua existência. Qualquer atitude oposta a esta vai na contra-mão da idéia, defendida por nós, de reconstruir o universo religioso nos próprios termos das comunidades, no intuito de contribuir para um diálogo entre as ciências acadêmicas e o saber “etnopsicológico” destes grupos. Deste modo, ao prestarmos atenção às narrativas de nossos colaboradores, dando-lhes voz, invertemos a posição incômoda em que muitas vezes eles são colocados, deixando que eles se revelem e se mostrem à sua maneira.

Os estudos feitos pelos pesquisadores da tradição da psicologia analítica, se por um lado contribuem para a valorização destas religiões, produzindo um conhecimento que promove um avanço para a psicologia analítica e para a psicologia enquanto ciência, por outro deslizam em um etnocentrismo, quando demonstram que as ações dos religiosos, benéficas a eles, são feitas em cima de justificativas ingênuas, ao demonstrarem que estes detêm um conhecimento tradicional e eficaz, mas do qual não sabem a origem e que, segundo esta teoria, é a psique humana.

Lima (1997) ao estudar a umbanda, vai dizer que esta, assim como as ciências, a filosofia e as diversas outras áreas do saber, buscam respostas para as questões universais que perseguem o homem, tais como: o porquê da vida e da morte, o sentido e razões da existência, a criação do universo, o início da vida, etc; e que a diferença entre estes sistemas de pensamento está nas respostas a que chegam.

Esta multiplicidade de respostas possibilita-nos o questionamento das verdades tidas como universais, pois questões, como estas, são respondidas em um determinado tempo e lugar. Assim, não devem ser tomadas como definitivas e de modo algum precisam fazer sentido para quem não as persegue, a não ser que sigam o percurso de tais correntes de pensamento, sejam elas filosóficas, científicas, religiosas, entre outras.

Olhamos para nossos interlocutores umbandistas como produtores de conhecimento e este não deve ser comparado em sentido qualitativo com o conhecimento produzido pela academia, deve ser encarado como uma forma de organização e produção de sua realidade, assim como a teoria junguiana o é para aqueles que a adotam.

Podemos nos perguntar, ainda, se tomarmos a teoria junguiana como mais um instrumento, uma perspectiva, e não como verdade universal e absoluta, ela deixa de distorcer o fenômeno quando olhado com lupa, em detalhe.

Não nutrimos, nesta pesquisa, a ilusão de que a teoria dos arquétipos daria conta de explicar, completamente, o funcionamento dos “espíritos”. Como pudemos constatar, Jung formulou uma teoria que dá conta de produzir um entendimento psicológico das experiências religiosas, mas uma parte dos fenômenos visionários, descritos por nossos colaboradores, escapam ao escopo explicativo desta teoria psicológica. Sabemos que do ponto de vista epistemológico não se espera que uma teoria explique tudo. Questões como as seguintes, ainda, ficam em aberto: Como é que os arquétipos podem guiar alguém numa floresta desconhecida até uma cachoeira? O que significa receber um telefonema de um desconhecido, dizendo o nome de um filho morto e apresenta um recado bastante factual do acontecimento, trágico, de sua morte? Como é que se descrevem situações detalhadas sobre pessoas das quais nunca se ouviu falar? O inconsciente coletivo é detalhista a tal ponto? Será que quando os sujeitos relatam sonhos e visões falam a verdade porque elas podem equacionar-se em termos psíquicos, e nos outros episódios, que escapam à alçada psíquica, “mentem” ou estão iludidos? Simplesmente, vamos fingir que não ouvimos e manter as nossas teorias, tal como o faz Lima (1997) que não precisa mais de preto-velho porque o traduziu em algum conteúdo psíquico?

Um de nossos principais desafios foi o de produzir conclusões, sem incorrer em uma postura que julgue nossos colaboradores em função de nossa cosmovisão científica.

Certamente, temos plena consciência de que isto é impossível em sua totalidade. Afinal é sempre necessário um olhar familiar para começar a entender o diferente. Sabemos, também, que nossa própria incursão no campo e as questões que levantamos, a nossos colaboradores, promovem um recorte em função dos nossos objetivos, não sendo possível explicitar seu imaginário e sua cosmovisão como um todo, mas sim, em função do que lhes trazemos como indagações.

Por isso, damo-nos por satisfeitos por ter conseguido colocar para dialogar os saberes de campo e científicos, donde irrompem questões intrigantes e desafiadoras, não só para o nosso tempo como para o futuro. O que, do nosso ponto de vista, fortalece o argumento em favor de uma produção de conhecimento em ciências humanas, que não esteja preocupada em afirmar nada de modo definitivo: que não vise a reduzir uma cosmovisão à outra, pela interpretação de uma por outra.

Quando partem desta postura, filósofos, religiosos e cientistas se arrogam portadores da verdade, se digladiando em batalhas, muitas vezes estéreis, pelo monopólio do conhecimento.

REFERÊNCIAS

AUGRAS, M. **Alteridade e dominação no Brasil: cultura e psicologia**. Rio de Janeiro, Nau, 1995.

_____. “Mil janelas”: teóricos do imaginário. **Psicologia Clínica – Revista do Centro de Teologia e Ciências Humanas do Departamento de Psicologia da PUC-RJ**. Rio de Janeiro, v.12, no 1, 2000. p. 106-131.

_____. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis: Vozes, 1983.

BACHELARD, G. **A poética do devaneio**. São Paulo: Martins Fontes, 1988a.

_____. **A terra e os devaneios do repouso**. São Paulo: Martins Fontes, 1990a.

_____. **O ar e o sonho**. São Paulo: Martins Fontes, 1990b.

_____. **O direito de sonhar**. São Paulo: Difel, 1988b.

_____. **Psicanálise do Fogo**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

BAIRRÃO, J. F.M.H. A imagem do outro: intersecções entre psicanálise e hierologia. **Paidéia – Cadernos de Psicologia e Educação, FFCLRP-USP**. Ribeirão Preto, v 11, no 21, 2001a- publicado em 2002.

_____. **O impossível sujeito: implicações da irreducibilidade do inconsciente**. São Paulo: Rosari, 2003a.

_____. **O impossível sujeito: implicações do tratamento do inconsciente**. São Paulo: Rosari, 2004.

_____. Raízes da Jurema. **Psicologia-USP** . São Paulo, v. 14, no. 1, p.157-184, 2003b.

_____. Santa Bárbara e o Divã. **Bol. form. Psicanal.** São Paulo, v. 8, n.º 1, p.25-38, 1999.

_____. Subterrâneos da Submissão: sentido do mal no imaginário umbandista. **Revista Memorandum Memória e História em Psicologia**. Belo Horizonte, n.º.2 <http://fafich.ufmg.br/~memorandum/artigo02/bairrao01.htm>., 2001b.

BAIRRÃO, J. F.M.H.; LEME, F. R. Mestres Bantos da Alta Mogiana: Tradição e Memória da Umbanda em Ribeirão Preto. **Revista Memorandum Memória e História em Psicologia**. n^o.4 <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos04/bairrao02.htm>, 2003.

BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia da interpenetração de civilizações. 2^o vol. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1971.

_____. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. **El sueño, el trance y la locura**. Buenos Aires: Amorrortu editores S.A., 2001a.

_____. **O candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.

_____. **Sociologia e Psicanálise**. São Paulo: Melhoramentos; Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

BRUMANA, F. G.; MARTINEZ, E. G. **Marginalia Sagrada**. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.

BOM MEIHY, J.C.S. (2001). **Manual de História Oral**. São Paulo: Edições Loyola, 3^a edição, 2001.

BOSI, E. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

CASAL, A. Y. **Suporte teórico e epistemológico do método biográfico**. Lisboa, Portugal: Edições Cosmos e Departamento de Antropologia da UNL, *Revista Ethnologia*, n^o 6-8, 1997. (87-104).

CROMBERG, M. O Estatuto da Linguagem e das Formas Simbólicas na Experiência Mística a partir da Noção de Imaginal de Ibn Arabi. **Revista de estudo da religião**. n^o 4, 2003. p.1-19.

_____. **Umbanda, uma religião brasileira**. Tese de Doutorado, PUCSP, 1973.

CORBIN, H. **Cuerpo espiritual y Tierra celeste**. Madrid, Espanha: Ediciones Siruela S.A., 1996.

_____. **L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi**. Paris: Flammarion, 1977.

DURAND, G. **As estruturas antropológicas do imaginário**: Introdução à arquetipologia geral. Tradução: Hélder Godinho. São Paulo, SP: Marin Fontes, 1997.

_____. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1988.

_____. **L'Imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image**. Paris: Haitey, 1994.

GIUMBELLI, E. **Heresia, doença, crime ou religião: O Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais**. Revista de Antropologia. São Paulo, USP, 1997, v.40 no 2. p. 31-82.

JUNG, C. G. **A Dinâmica do Inconsciente**. Tradução: Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Ed. Vozes, 1998.

_____. **A Prática da Psicoterapia**. Tradução: Maria Luiza Appy. Petrópolis: Ed. Vozes, 1985.

_____. **Fundamentos de Psicologia Analítica**. Tradução Dora Ferreira da Silva Petrópolis: Ed. Vozes, 2001a.

_____. **Memórias Sonhos e Reflexões**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2001b.

_____. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Tradução: Maria Luiza Appy; Dora Ferreira da Silva. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000.

_____. **O desenvolvimento da personalidade**. Tradução: Frei Valdemar do Amaral. Petrópolis: Ed. Vozes, 1983.

_____. **O eu e o inconsciente**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001c

_____. **O Homem e seus Símbolos**. Tradução: Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1964/sem data.

_____. **Psicologia e Religião**. Tradução: Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.

_____. **Sincronicidade**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001d.

LÉPINE, C. **Contribuição ao estudo dos tipos psicológicos no candomblé ketu de Salvador**. 1978. Tese (doutorado em antropologia) - Departamento de Ciências Sociais da FFLCH. São Paulo, 1978, 2 v.

_____. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In: MOURA, C. E.M. (Org.) **Candomblé: Religião do Corpo e da Alma**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 139-163.

LIMA, B. **Malungo**: decodificação da Umbanda. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1997.

_____. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

NATHAN, T. A Guerra intercultural e a Psicopatologia. In: BARROS. **Terapêutica e Cultura**. Rio de Janeiro: UERJ, 1998a. p. 165-195.

_____. George Devereux.e a Etnopsiquiatria Clínica. In: BARROS.**Terapêutica e Cultura**: Rio de Janeiro: UERJ; INTERCON, 1998b. p. 183-195.

_____. Que Língua falam os Bebês? In: BARROS.**Terapêutica e Cultura**: Rio de Janeiro: UERJ; INTERCON, 1998c. p.197-222.

NEGRÃO, L. N. **Entre a cruz e a encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: EDUSP, 1996.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis: Vozes, 1978.

PRANDI, R. **Herdeiras do axé**: sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: Hucitec, 1996.

RAMOS, A. **As culturas negras do Novo Mundo**. São Paulo: Nacional, 1946.

_____. **O Negro Brasileiro**: Ethnografia Religiosa e Psychanalyse. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940.

RODRIGUES, N. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935a.

_____. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Nacional, 1935b.

SEGATO, R. L. **Santos e daimones**: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

SILVA, P. R. Exu / Obaluaiê e o Arquétipo do médico ferido na transferência. In: MOURA, C. E.M. (Org.) **Candomblé: Religião do Corpo e da Alma**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p.165-196.

TRINDADE, L **Conflito Social e Magia**. São Paulo: Hucitec; Terceira Margem, 2000.

_____. **Símbolo e Função**. São Paulo: FFLCH-USP/CER, 1985.

VERGER, P. F. **Orixás, deuses iorubas na África e no Novo Mundo**. Trad. Maria Aparecida da Nóbrega. 5ª ed. Salvador: Corrupio, 1997.

ZACHARIAS, J. de M. **Ori Axé: a dimensão arquetípica dos orixás**. São Paulo: Vetor, 1998.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

BIRMAN, P. **O que é umbanda**. São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense, 1985.

CONCONE, M. H. Caboclos e pretos-velhos da umbanda. In: REGINALDO, P. (org.) **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 281-303

DURHAM, E. R. A Pesquisa Antropológica com Populações urbanas: Problemas e Perspectivas. In.: CARDOSO, R. C.L. (Org.). **A aventura antropológica. Teoria e pesquisa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p. 17-37.

LIGIÉRO; DANDARA. **Umbanda: paz, liberdade e cura**. Rio de Janeiro: Record; Nova Era, 1998.

MAGGIE, Y. **Guerra de Orixá**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MEYER, M. **Caminhos do Imaginário no Brasil**. São Paulo: Edusp, 1993.

MONTERO, P. **Da doença à desordem: a magia na umbanda**. São Paulo: Graal, 1985.

PAULA CARVALHO, J. C. **Imaginário e Mitodologia: hermenêutica dos símbolos e estórias de vida**. Londrina: Editora UEL, 1998.

RODRIGUES, G. **Bailarino – pesquisador - intérprete: processo de formação**. Rio de Janeiro: Funart. 1997.