

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM ANTROPOLOGIA
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**SOFRIMENTO, LOUCURA E UMBANDA: UMA ANÁLISE ANTROPOLÓGICA
SOBRE EXPERIÊNCIA E CURA NA TENDA ESPIRITUAL COSME E DAMIÃO**

GUSTAVO ÁVILA DIAS

São Cristóvão – SE

2013

GUSTAVO ÁVILA DIAS

**SOFRIMENTO, LOUCURA E UMBANDA: UMA ANÁLISE ANTROPOLÓGICA
SOBRE EXPERIÊNCIA E CURA NA TENDA ESPIRITUAL COSME E DAMIÃO**

Texto apresentado ao Núcleo de Pós-graduação e Pesquisa em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe (NPPA/UFS), sob orientação do Prof. Dr. Jonatas Silva Meneses, como requisito final necessário para obtenção do título de mestre em Antropologia.

Data da defesa ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Jonatas Silva Meneses (Orientador)

Prof. Dr^a. Verônica Teixeira Marques (1^a examinadora)

Prof. Dr. Hipollyte Brice Sogbossi (2^o examinador)

São Cristóvão – SE

2013

AGRADECIMENTOS

A Fafá, ponta pé inicial, força motriz e ao mundo dos diálogos com a Antropologia que por ela me fora apresentado. Apesar de não mais residir em “terra serigy”, é lembrada com muito esmero. A Marcos, poço de tolerância, compreensão e companheirismo. Das partilhas e momentos críticos em que o estresse do processo seletivo em mim eclodia e nele respingava. À CAPES/CNPq e aos professores do NPPA/UFS, por me inserir nessa vereda científica e epistemológica, a partir da qual o mundo dos mesmos problemas passou a ser visto com outros olhos. Saibam que me sinto intelectualmente mais pleno. Ao meu orientador Prof. Dr. Jonatas, pela transparência, otimismo e compreensão com os prazos excedidos. Aos colegas de mestrado da turma 2011, em especial a Vanessa Silva, pelas noitadas de desabafos, de produções e compartilhamentos; obrigado por estar presente no decorrer desse processo. A amiga Dijna de trajetórias afins e de solidariedades diversas. A Maria, pelos anos de amizade e partilha intelecto-afetiva. Ao Drº José Hamilton e toda equipe da Clínica de Repouso São Marcello. A meu pai Gilson Dias e sua esposa Jória Dias, preciosidades, apoio incondicional, valor imensurável, tudo que tenho! A minha mãe Angela, que apesar das disparidades, da comunicação cingida e da natureza distante, doou-me sua força ao modo que lhe fora possível. A Ginaldo, Francis e Albert pelas providências, momentos de fuga e de ócio promissor. A Matheus, pelos dons gráficos, arquitetônicos e espirituosos. Finalmente a Rosejane, uma grandiosa descoberta! Sua relação exímia com o sagrado, exemplo de dedicação, zelo, transparência e acima de tudo profissionalismo. Obrigado por abrir as portas da sua casa à ciência. O contato com você, Rose, e com a Tenda Espiritual Cosme e Damião não terá nenhum outro significado para mim que não seja aprendizado e crescimento.

RESUMO

Este estudo compreende uma análise antropológica acerca da experiência envolvendo loucura, sofrimento e Umbanda baseada na percepção dos sujeitos envolvidos com as práticas de cura religiosa. A noção de corpo aplicada a este contexto soma-se à análise interpretativa e fenomenológica que teço sobre a narrativa e a percepção dos sujeitos. A transformação da experiência de sofrimento, mediada pelo sagrado, integra as efemérides da cura, em relatos individuais, ao *habitus* das práticas terapêuticas na Umbanda. Como experiência do sagrado, a cura religiosa revela neste trabalho a diversidade das práticas e recursos utilizados pela Tenda Espiritual Cosme e Damião no sentido de promover a transformação e a superação do sofrimento. A análise das etapas e procedimentos que compõem os repertórios terapêuticos na Umbanda nos permite entender como se constrói o significado da cura em cada sujeito que a vivencia.

Palavras-chave: loucura; Umbanda; experiência; cura.

ABSTRACT

This research paper is comprised of anthropological analysis concerning the experiences involved in madness, mental suffering and curing practices in the Umbanda religion. We look at individual's narratives and individual's perceptions, along with phenomenological and interpretive analysis and the concept of body applied to a spiritual cure context. Present in this system mediated by the sacred, is the transformation process from suffering to cure, joining the ephemeris of every experience with the *habitus*. Discussed herein are the fundamental steps and therapeutic procedures that compose the experience of this sacred cure. The results of this research enable us to understand the significance of the religious cure from every individual that experiences it.

Key words: Madness; Umbanda; experience; cure.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I – ABORDAGEM METODOLÓGICA	18
1.1 - DOS RECURSOS E TÉCNICAS UTILIZADOS NA PESQUISA DE CAMPO	18
1.2 - POR UMA ETNOGRAFIA DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS DE CURA	20
1.3 - EXPERIÊNCIA, SOFRIMENTO E CORPO.....	23
CAPITULO II – APRESENTAÇÃO DO CAMPO	34
2.1 - MINHA CASA É UMBANDA! UMA ANÁLISE ANTROPOLÓGICA SOBRE IDENTIDADE, RELIGIÃO E SOCIEDADE.	34
2.2 - ROSEJANE E A TENDA ESPIRITUAL COSME E DAMIÃO: CAMINHOS JUSTAPOSTOS	41
CAPÍTULO III - LOUCURA, PERCEPÇÃO E SOFRIMENTO NA NARRATIVA DE LÚCIA	52
CAPITULO IV - SOFRIMENTO MENTAL E SIGNIFICADO: CAUSAS E SINTOMAS NA PRIMEIRA ETAPA DA CURA RELIGIOSA	64
4.1 - O SOFRIMENTO É DO ESPIRITO, MAS A RAIZ É PSICOLÓGICA	66
4.2 - QUANDO O PROBLEMA É DE “SANTO”	74
4.3 – EGUN E OBSESSÃO	87
CAPÍTULO V - PROCESSO E PROCEDIMENTOS NA SEGUNDA ETAPA DA CURA	96
5.1 - O PASSE ESPIRITUAL	97
5.2 - A CURA COMO DIÁLOGO ENTRE GUIA E SUPPLICANTE: O CASO DE “DONA CIGANA”	103
5.3 - ZÉ PELINTRA – O NEGRO DOUTOR.....	109
5.4 - RITUAIS DE “CONFIRMAÇÃO NO SANTO”	119
5.5 - RITUAIS DE LIMPEZA ESPIRITUAL	124
CONSIDERAÇÕES SOBRE A CURA RELIGIOSA, TRANSFORMAÇÃO E EXPERIÊNCIA NA TENDA ESPIRITUAL COSME E DAMIÃO	131
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	139
ANEXO A	146
ANEXO B	148

INTRODUÇÃO

Os ensaios por mim realizados nos anos de 2009 e 2010 marcam um período de novas proposições teóricas e metodológicas relacionadas ao estudo da loucura. Neste mesmo período, recém-egresso das minhas vivências acadêmicas, exerci, em paralelo às atividades de pesquisa e iniciação científica na Universidade Federal de Sergipe (UFS), o papel de enfermeiro assistencial em um hospital psiquiátrico da cidade de Aracaju, estado de Sergipe. Resquícios de um ativismo militante impregnavam minhas reflexões acerca dos princípios ideológicos que norteavam as políticas públicas de saúde mental no país e a reforma psiquiátrica, movimento que energizou um pequeno grupo de aspirantes políticos em torno da luta antimanicomial no estado.

A reforma psiquiátrica surgiu em meados da década de 70 e 80 no bojo das repercussões causadas pelo movimento da reforma Sanitária Brasileira. Ambos os movimentos remontam às transformações pelas quais passou o Brasil dentro do chamado processo de reabertura política, afirma Barreto (2005). O discurso político e reformador que mobilizava a sociedade neste período estendeu-se ao âmbito das práticas em saúde no país. Discussões erigidas no escopo desta perspectiva atingiram o chamado campo da saúde mental. A maioria delas tinha como objetivo tecer uma análise crítica acerca da estrutura e do funcionamento que compunha a realidade dos serviços prestados à sociedade nesta esfera (AMARANTE, 2000).

As problemáticas erguidas em torno das práticas de saúde mental no Brasil devem ser vistas como produto das repercussões causadas pela reforma psiquiátrica no campo teórico e conceitual da loucura. Confrontos epistemológicos se erigiram a partir deste movimento e inauguraram novas formas de reflexão sobre esta temática. Como consequência disto, houve uma necessidade crescente de discutir e problematizar a existência da doença mental não somente como categoria médica, mas, como elemento inserido na dinâmica social e nos processos culturais que a enredam (AMARANTE, 2000).

Duarte (1998) se refere à doença mental como uma das experiências mais complexas do ser. Segundo ele, a loucura é um objeto multifacetado, uma espécie de campo temático em

torno do qual se aglutinam instituições e saberes distintos. Segundo o autor, há, no âmbito desta temática uma contigüidade disciplinar que lhe é inerente, transposta para os estudos sobre saúde e doença em diversas perspectivas.

A noção de ser no mundo, assim como a de ser biopsicossocial, incorporadas às discussões sobre a loucura, são dissidentes de uma linha de pensamento inclinada ao existencialismo filosófico. Ambas aspiraram ideologicamente às transformações no modo como se pensava o objeto das práticas de saúde no Brasil até o início dos anos 90 - um verdadeiro giro epistemológico, afirma Amarante (2000). Segundo Duarte (1998), há no uso destas categorias uma tentativa de compreender a existência do ser humano na totalidade dos aspectos que a integram. Tais noções, de certo modo “holistas”, foram decisivas na construção de um novo modelo para as práticas de saúde mental no Brasil.

O uso destes conceitos é dado em função da necessidade de reconhecimento da loucura não somente enquanto objeto de estudo médico, mas, sobretudo, como experiência social (DUARTE, 1998). O mesmo autor infere que as inovações teóricas e conceituais que marcam a pesquisa antropológica neste âmbito seguem esta linha de raciocínio, ou seja, propõem uma espécie de descentralização dos aspectos clínicos que remontam à categoria de doença em função de uma análise ampliada acerca da experiência.

A proposta de estudo que enviei à 50ª Reunião da Associação Brasileira de Enfermagem (ABEN)¹ tecia uma análise acerca do uso destes conceitos aplicados à experiência e a trajetória de vida dos sujeitos loucos. Os dados desta pesquisa – que antecedem este trabalho - foram obtidos com base em entrevistas realizadas junto aos profissionais e familiares de pessoas mantidas em regime de internamento terapêutico na Clínica de Repouso São Marcello, uma instituição psiquiátrica situada na cidade de Aracaju. Os resultados deste trabalho me fizeram questionar os métodos e as antigas perspectivas de abordagem até então utilizadas por mim na pesquisa sobre a loucura.

Há muito tempo o discurso da loucura - visto como prólogo de uma desrazão – foi considerado irrelevante frente o poder científico que o sobrepujava (FOUCAULT, 1978). A

¹ Realizada no estado do Ceará, no ano de 2009.

noção de ser no mundo e de ser biopsicossocial, discutida no contexto das práticas de saúde mental no Brasil, buscou, de certa forma, desconstruir ou arrefecer esta relação histórica de poder e opressão que se perpetuava entre ciência e loucura. Os referenciais teóricos e conceituais que norteiam as práticas de saúde mental na perspectiva da reforma deram ênfase à autonomia e ao protagonismo dos sujeitos através dos seus discursos e de suas ações. Segundo Amarante (2000), um dos pressupostos básicos da reforma psiquiátrica é a crítica à condição passiva e ultrajante a qual estiveram submetidos, durante muitos anos, os sujeitos em tratamento psiquiátrico sob regime de confinamento.

Os princípios e ideologias que consolidaram a reforma psiquiátrica no Brasil passaram a influenciar decisivamente no modo como até então eu discutia a loucura. Além destes, houve também a influência de outros referenciais teóricos, dos quais provieram os meus contatos interdisciplinares. Os trabalhos desenvolvidos por Clifford Geertz (1978), por exemplo, me fizeram pensar a loucura sob a relevância do discurso emitido por aqueles que de fato a vivenciavam. As reflexões sobre o ser no mundo, sobre o ser biopsicossocial estenderam-se, por conseguinte, à idéia de produção de autonomia e de subjetividade em saúde mental, dando vazão ao “ponto de vista do nativo²” em minhas pesquisas. O ser no mundo das pesquisas por mim realizadas imiscuiu-se, a partir do contato com o campo das ciências sociais, às reflexões e à narrativa dos próprios sujeitos sobre as emoções e situações por eles experimentadas, no sentido mais amplo de suas vivências. A noção de sofrimento, assim como a de desvio social e de impropriedade situacional, extraídas deste contato interdisciplinar, passou a ser incorporada à análise dos componentes sociais das experiências por mim estudadas.

Nos estudos em que havia proposto uma análise sobre narrativa dos sujeitos, percebi que o discurso dos mesmos acerca da loucura erguia-se quase que integralmente em torno da tentativa de explicar a doença baseada nos fatores que a desencadeavam. Não obstante, refletia-se também sobre os projetos de vida os quais incluíam atitudes necessárias para superar o sofrimento que a loucura prognosticava.

² Expressão que faz alusão ao texto *Do ponto de vista do nativo*, presente na coletânea *O Saber local* (2004), na qual Clifford Geertz inaugura uma série de discussões acerca das práticas etnográficas e de campo, além da relação antropólogo/informante na perspectiva contemporânea.

Para os sujeitos, a constatação dos fatores que desencadeiam o sofrimento irrompe fatidicamente numa reflexão acerca das suas próprias trajetórias de vida (SOUZA et AL, 1999). Análise da narrativa construída a partir do discurso dos sujeitos não deve, portanto, ser visualizada somente como parte integrante das experiências cotidianas vivenciadas pelos próprios, mas também, parte integrante de suas ações. Ação sobre um discurso é a tomada de uma consciência, é o reflexo de um engajamento ativo dos indivíduos na própria experiência. O sujeito que reconhece e identifica as causas para o seu sofrimento é aquele que também planeja e busca resoluções para ele.

Para Csordas (2008), as emoções, as concepções de causa para o sofrimento e as atitudes dos sujeitos se definem a partir de um pressuposto ou de um construto cultural específico sobre o qual se estabelece o modo como as pessoas assimilam ou buscam significações para suas experiências. O discurso dos sujeitos e a ação dos mesmos sobre a loucura, ou sobre o sofrimento devem ser vistos, portanto, como um relato cultural acerca de uma circunstância existencial.

A noção de doença mental, prevalente nos sistemas médicos ocidentais é a rubrica que predomina sobre a loucura, uma possibilidade de interpretação a qual se refere Csordas (2008). Embora hegemônica, ela não esgota ou inviabiliza o conteúdo místico e sobrenatural que por vezes enreda a percepção dos sujeitos sobre a loucura. Segundo Amarante (2000), muitos avanços foram obtidos através de estudos desenvolvidos pela psiquiatria moderna. Apesar disto, muitas lacunas e incógnitas ainda persistem no diálogo entre ciência e loucura, abrindo precedentes para outras formas de interpretação dos fenômenos e da relação histórica entre loucura e sobrenaturalidade, pensamento místico e o campo da invisibilidade.

Segundo Souza (et. al. 1999), os processos interativos que ocorrem em situações de doença e cura mostram-se especialmente relevantes nos estudos voltados para contextos médicos plurais em que os indivíduos percorrem diferentes instituições terapêuticas e utilizam abordagens distintas.

A doença, conforme observam os etnometodólogos, constitui precisamente uma situação-problema que põe em xeque a atitude natural e exige dos indivíduos medidas normalizadoras, que lhes permita enquadrar a experiência geradora de rupturas em esquemas interpretativos e reintegrá-la, assim, a zona não questionada do mundo da vida cotidiana (SOUZA et AL, 1999, p. 15).

O sofrimento mobiliza os indivíduos a buscarem novas receitas práticas para explicar e lidar com os seus problemas. Isto é a possibilidade de crer no sobrenatural ou no sagrado, como causa e resolução dos problemas associados à loucura, expõe os sujeitos ao contato com agências religiosas e com as diferentes formas de agir sobre este sofrimento. Dados que por mim foram levantados em estudos precedentes³ ratificam esta afirmação, isto é, quase metade dos usuários da rede de saúde mental do município de Aracaju, já havia buscado ou busca auxílio para tratamento da loucura em instituições religiosas de matriz africana. Dentre as variáveis mais recorrentes está o segmento religioso conhecido como Umbanda⁴.

O problema que decidi investigar após tal constatação é dado a partir deste cenário que considero potencialmente intrigante. Se a Umbanda constitui um sistema no qual os sujeitos identificam a raiz de suas experiências e buscam significado para elas, como se dá a interpretação dos fenômenos relacionados à loucura dentro deste universo religioso? Mais que isto, como a Umbanda se relaciona com a loucura e com o sofrimento que a partir dela se encerra?

Diante destas especulações passei a formular outros questionamentos: Sendo a loucura vista pelo sujeito como algo relacionado ao sobrenatural e a religião como uma possibilidade de remissão para ela, em que consistem as práticas da Umbanda? Como são operados os recursos que visam à transformação da experiência de loucura? Como a relação entre sujeito e sofrimento pode ser resolvida a partir do contato com as práticas de Umbanda?

Dois pressupostos considerados fundamentais, discutidos por Guedes (1979) em seus estudos sobre loucura e Umbanda, atravessam o cerne destes questionamentos e definem, a partir da reflexão suscitada por eles, o direcionamento deste estudo. O primeiro está baseado no pensamento de Foucault (1967 e 1968) o qual nos permite considerar a loucura uma categoria que pode ser manipulada socialmente, ou seja, concebida de acordo com variáveis

³ O trabalho de pesquisa ao qual me refiro nesta passagem foi por mim elaborado e apresentado na 19ª edição do encontro de Iniciação Científica da UFS e discorria sobre os aspectos sócio-econômicos dos usuários da rede de saúde mental do município de Aracaju.

⁴ Este tipo de afirmação pôde ser feita aqui a partir de uma análise comparativa entre as informações emitidas pelos sujeitos entrevistados e a caracterização do universo Umbandista feita por autores como Magnani (1991), Ortiz (1991) e Birman (1985).

sociais (GUEDES, 1979). Para Foucault (1967), cada sistema cultural apresenta, em diferentes períodos, diferentes formas de percepção e de relação entre a razão e a não-razão. A lógica sob a qual se dá a percepção da loucura repousa, de certo modo, nas operações prévias e, sobretudo, no recorte do espaço social. Ela não é um ato simples, mas ocorre de forma análoga aos princípios que definem em um mesmo grupo as linhas de valorização e da exclusão de uma dada existência. Subjaz este raciocínio a lógica através da qual podemos compreender a existência de um limiar que comporta o julgamento médico da loucura (GUEDES, 1979).

A loucura se constitui na compreensão da condição de existência do ser como uma experiência de liminaridade, um campo de interpretações que torna tensa, neste trabalho, a relação entre concepções e domínios ontológicos distintos, porém, imbricados. A meu ver, a análise sobre a relação da loucura com determinados sistemas religiosos é algo que pode ser construído tanto do ponto de vista da perspectiva religiosa quanto da perspectiva médica. Considero, portanto, infrutífera ou desnecessária a tentativa de definir qual destas rubricas é a mais apropriada à condução deste estudo. A medicina e a prática do diagnóstico baseada nas evidências físicas e biológicas dos sintomas não é menos a construção de um relato cultural sobre uma situação de vida concernente às interpretações feitas pela Umbanda nas circunstâncias em que a analisei. Esta afirmação avulta o segundo pressuposto considerado por mim fundamental, isto é, há uma percepção específica da loucura que aqui pretendo estudar: a da Umbanda (GUEDES, 1979)

De antemão é importante destacar que a relação entre loucura e religião neste estudo é fundamentalmente terapêutica. Sendo assim, um dos objetivos centrais que aqui cunhamos é analisar a relação entre loucura e Umbanda sob a égide dos processos de cura baseada na experiência e na percepção dos sujeitos. As narrativas revelam o modo como eles buscam comunicar e dar significados às suas experiências enraizadas neste universo cultural. Por isso, buscamos também entender qual o significado da cura religiosa na Umbanda para os sujeitos que a buscam.

A Umbanda é um sistema religioso que se constitui a partir da idéia de uma origem, afirma Birman (1985). Sua definição não dispensa, portanto, a análise de uma conjuntura histórica a qual remonta ao cenário da década de 30 no Brasil. O ecletismo que marca as

práticas ritualísticas na Umbanda deve ser visto como a resultante de um processo histórico de contatos e trocas entre preceitos, etnias e ideais distintos. Ele denuncia o caráter heterogêneo de um sistema e reafirma a influência que a dinâmica e os processos sociais exercem sobre ele.

A tenda espiritual Cosme e Damião é um terreiro de Umbanda localizado na zona Oeste da cidade de Aracaju. Segundo Rosejane, a dirigente da instituição, parte significativa da sua clientela demanda auxílio para o enfrentamento de diferentes formas de doença. Mais que isto, pode-se afirmar que, nos últimos anos, a maioria dos trabalhos de cura realizados na Tenda Espiritual Cosme e Damião teve como propósito direto ou indireto o tratamento de aflições e perturbações ocasionadas por algum tipo de sofrimento que a dirigente do centro classifica como “mental”.

A busca pelos significados espirituais associados à experiência de loucura, evidenciados e interpretados pelas práticas espirituais neste espaço, justificam, parcialmente, o meu interesse pela casa, a qual foi escolhida como cenário etnográfico para o desenvolvimento deste estudo. Os relatos de cura que discuto aqui coincidem, portanto, com as experiências vivenciadas na Tenda espiritual Cosme e Damião. Eles foram extraídos de uma espécie de arquivo etnográfico das práticas de campo, realizadas durante os anos de 2011 e 2012.

A análise que dispenso sobre tais casos está voltada, na primeira etapa, para a construção dos relatos culturais acerca das concepções religiosas de causa. Em seguida fomento uma discussão sobre os itinerários terapêuticos, os mecanismos e repertórios presentes na transformação da experiência.

No primeiro capítulo, discorro sobre os aspectos metodológicos deste trabalho. A análise da relação que há entre loucura, sofrimento e Umbanda incorreu-me no uso de conceitos e referenciais teóricos considerados inovadores dentro da pesquisa Antropológica.

A noção de experiência na perspectiva fenomenológica, extraída do existencialismo filosófico é um exemplo destes. Aplicada ao contexto das pesquisas antropológicas, ela

vislumbra novas possibilidades de interpretação frente a um objeto cuja existência é vívida, circunstancial e indeterminada.

Na análise sobre a experiência de loucura e práticas de cura na Umbanda amparo-me também no paradigma da corporeidade, proposto por Thomas Csordas (2008). Este paradigma tem como fundamento a teoria da percepção de Merleau-Ponty e o conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu (CSORDAS, 2008). O corpo, nesta perspectiva, é o lócus da experiência cultural. Ele exprime a dimensão fundamental na qual o sujeito está inserido no mundo. A descrição fenomenológica que teço acerca dos casos de loucura e sofrimento está baseada nas concepções de causa e nas práticas de cura vivenciadas a partir do contato entre os corpos e os elementos terapêuticos presentes na Tenda Espiritual Cosme e Damião. A interpretação que acimenta esta análise está inspirada na teoria Geertziana e compõe o trajeto de um exercício hermenêutico aplicado às narrativas emitidas pelos sujeitos entrevistados.

O segundo capítulo compreende um relato etnográfico acerca dos elementos que caracterizam a Tenda espiritual Cosme e Damião. Minha análise parte de uma conjuntura histórica e alcança os meandros de uma trajetória religiosa marcada por constantes transformações, desde os primórdios da sua concepção. As efemérides da dinâmica social cogitaram a diversificação dos preceitos assim como das formas de culto e das práticas rituais na Umbanda, uma religião que é, por definição, heterogênea e plástica.

A descrição dos elementos religiosos e das práticas de cura na Umbanda está relacionada, portanto, à tentativa de definir um universo terapêutico que não prescinde a realidade do campo investigado. Por isso, a concepção de cura que analiso neste trabalho esta ancorada nos preceitos e no cosmos da Tenda Espiritual Cosme e Damião. Neste ensejo os trabalhos de cura realizados no referido recinto buscam também legitimar a criação de uma identidade umbandista a ela associada. O inverso também procede, ou seja, o discurso das identidades religiosas associado à Umbanda justifica a lógica dos repertórios terapêuticos e a presença de determinados elementos rituais que perfazem este universo.

O Terceiro capítulo tem como enfoque a análise da percepção dos sujeitos acerca da experiência social da loucura. Trata-se de uma discussão que busca amparo nos pressupostos teóricos e conceituais existentes no campo das ciências sociais, a exemplo da categoria de

sofrimento. O relativismo é um dos pressupostos fundamentais desta discussão na qual busco enquadrar a loucura como uma problemática originalmente social e cultural.

O sofrimento associado à loucura é analisado neste capítulo com base no caso de Lúcia, um dos sujeitos entrevistados em campo. A objetivação do problema discutida a partir deste caso está ancorada nas noções de desvio e de impropriedade situacional⁵. Esta objetivação não ocorre de forma imediata, mas a partir dos processos de reflexão inaugurados na percepção do sujeito acerca da sua trajetória de vida e condição de ser no mundo. A experiência discutida com base em uma narrativa breve de Lúcia, deflagra o caráter intersubjetivo dos processos de adoecimento e cura. De acordo com o sujeito, aquele que sofre, não sofre somente consigo, mas sofre em meio às situações que se reproduzem nos interstícios de uma coletividade.

No capítulo quatro, os discursos e narrativas aparecem como artefatos decisivos de investigação. Uma descrição fenomenológica das práticas terapêuticas acompanha, nesta passagem, a análise interpretativa dos casos e o exercício hermenêutico que lanço sobre a compreensão da cura enquanto retórica. Imbricada nestes elementos está a percepção dos sujeitos acerca das causas e fatores desencadeantes da loucura; nisto são realçados os aspectos afetivos, emocionais, imagéticos, cognitivos e sensoriais embutidos no processo cultural dado pelas incursões religiosas do corpo.

O colapso entre sujeito e objeto, cultura e natureza perpassa a análise dos dados e reafirma as minhas perspectivas de abordagem inspiradas também na noção de corpo. Como locus da experiência o corpo pressupõe a dissolução destas dicotomias, em termos das quais a realidade é interpretada. Na corporeidade o sofrimento não é menos um substrato moral e religioso que físico e biomédico. Nem a medicina é menos uma construção cultural que a religião.

Cada sistema de cura atende à condição humana diferenciadamente, elaborando um repertório de elementos rituais que constituem manifestações legítimas do poder divino (CSORDAS, 2008). Neste estudo, interpretamos a cura como o substrato de uma relação entre

⁵ Conceito formulado por Erving Goffman (1978) onde o mesmo discute loucura e relações sociais.

loucura, Umbanda e sofrimento a qual consiste na transformação da experiência forjada pelo contato com o sagrado. A narrativa dos sujeitos deflagra esta transformação em múltiplas feições associadas a um contexto no qual a experiência está atrelada a construção da noção de pessoa, de ser louco, do ser com o outro e do ser espiritual.

CAPÍTULO I – ABORDAGEM METODOLÓGICA

O presente capítulo se constitui em um espaço fomentador de análises e discussões acerca dos aspectos metodológicos deste trabalho. Nele, discorro sobre as minhas perspectivas de abordagem metodológica incluindo a presença de referenciais teóricos e conceituais específicos utilizados pela pesquisa antropológica no âmbito da saúde.

A análise que teço acerca da relação entre loucura, sofrimento e Umbanda apóia-se na observação direta dos fatos, na emissão dos discursos e nas ações exercidas pelos sujeitos envolvidos com a cura religiosa. Esta afirmação me permite tipificar o presente estudo como qualitativo o qual, segundo Duarte (1998), é a essência do espírito antropológico. Para este autor, o método qualitativo é privilegiado, pois confere uma espécie de controle dos sentidos, da significação, da dimensão valorativa ou qualitativa dos fenômenos observados e da atitude cognoscitiva do observador.

Quanto à sua estrutura pode-se inferir que ela se dá em função de dois momentos distintos. No primeiro discuto o uso da etnografia pela antropologia e apresento os recursos metodológicos por mim utilizados durante as práticas de campo. Já no segundo me preocupo em analisar as noções de experiência, de sofrimento e de corpo além de discutir a relação entre cura e religião.

1.1 - DOS RECURSOS E TÉCNICAS UTILIZADOS NA PESQUISA DE CAMPO

O roteiro das minhas investigações inclui, na etapa de coleta dos dados, a presença de entrevistas semi-estruturadas, realizadas tanto com os integrantes do Terreiro de Umbanda Tenda Espiritual Cosme e Damião como com os suplicantes que freqüentam a instituição. Este recurso foi aplicado com o consentimento prévio da líder espiritual do terreiro. Os relatos culturais que emergem a partir das narrativas coletadas são analisados em termos da percepção dos próprios sujeitos envolvidos com a cura.

É importante ressaltar que minha análise acerca da relação entre loucura e práticas de cura na Umbanda não busca confrontar a percepção dos sujeitos que sofrem, a dos curadores e integrantes da Tenda. Pelo contrário, ao propor um estudo no qual também incluo a narrativa dos curadores, o meu intuito é compreender as práticas de cura com base nos fundamentos presentes na Tenda Espiritual Cosme e Damião e mediante os processos dialógicos e intersubjetivos que permeiam o contato destes com os suplicantes. Parto do pressuposto de que tais manifestações discursivas são atos originais de comunicação, e que apesar de variadas ou circunstanciais, elas ocorrem associadas a um número limitado de formas e repertórios, pois emergem de um *hábitus*⁶ religioso.

O modo como os sujeitos discorrem acerca de suas experiências está diretamente associado à maneira como eles percebem a realidade em que se inserem e com a qual interagem. O exame das narrativas constitui-se, portanto, como um instrumento de análise através do qual pude ter acesso à experiência baseada no discurso de quem a vivenciava. Para Rabelo et al. (1999), as narrativas se apresentam como uma ação através do discurso, ação que está associada à uma idéia de temporalidade e através da qual se revela o presente e o passado do sujeito. Ao agir, narro para mim mesmo o que se passa, de modo que continuamente monitoro e avalio o presente à luz do futuro.

A análise das narrativas ocorre neste trabalho em função das práticas e dos espaços que, no decorrer das nossas investigações, mostraram-se direta ou indiretamente envolvidos com a cura religiosa. Na Tenda espiritual Cosme e Damião tais espaços compreendem as sessões abertas ou de atendimento ao público externo, as sessões de cura propriamente dita e as consultas individuais com a líder do terreiro ou com os guias espirituais da casa. Não obstante, discuto-os também sob a noção de ritos de passagem⁷ e neste se incluem os rituais de limpeza espiritual, o “descarrego”, os trabalhos individuais e coletivos de magia e feitiçaria, os processos de confirmação e batismo religioso assim como as oferendas aos deuses e entidades de Umbanda.

⁶ O conceito de *hábitus* aqui mencionado está presente nas teorias elaboradas por Pierre Bourdieu. Ela será discutida com mais detalhamento no final deste capítulo.

⁷ O conceito de ritos e rituais de passagem aqui utilizado é proveniente da Teoria desenvolvida por Arnold Van Gennep e eventualmente discutida por Victor Turner.

Antes de levantarmos afirmações ou teorizarmos com precisão acerca do universo no qual vivem os nativos considero importante confrontar aquilo que eles fazem com aquilo que eles dizem fazer (MALINOWSKI, 1978). O estudo da experiência de loucura e Umbanda implica, portanto, na utilização de outros recursos que considero aqui complementares à análise das narrativas. Neste trabalho a observação direta está, portanto, associada à realização das entrevistas. Ela atua de modo estratégico como um dispositivo que viabiliza a compreensão de outras formas de linguagem também veiculadas pelo corpo, a exemplo da gestualidade e da *performance*⁸.

1.2 - POR UMA ETNOGRAFIA DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS DE CURA

A definição do campo é um momento decisivo para a pesquisa antropológica. Como objeto de estudo, o campo desperta o interesse do pesquisador a partir do momento em que se apresenta para ele como problemática. Ao contrário do que costumamos pensar, na prática antropológica é comum que os pesquisadores definam seu objeto em função do contato com o campo, afirma Rodriguez (1995). Assim aconteceu com a Tenda espiritual Cosme e Damião. Durante as minhas incursões em campo visitei diversos terreiros de Umbanda localizados na cidade de Aracaju. Os espaços de maior renome conhecidos como o Terreiro do “Caboclo Sete Flechas”, Navegadores de Oxalá e outros pareciam ser os mais apropriados para aquilo que eu pretendia investigar. Mas, um fato inesperado incorreu sobre as minhas práticas de campo mudando todas as minhas convicções em relação a isso.

A primeira visita à Tenda Espiritual Cosme e Damião ocorreu amistosamente em Junho de 2011. Naquela ocasião, o trabalho realizado pelos integrantes da instituição consistia no atendimento ao público a partir dos guias espirituais que, por sua vez, estavam incorporados aos seus respectivos médiuns⁹. Em visitas realizadas a outros terreiros pude

8A noção de *performance* que mencionamos no texto é proveniente da teoria de Richard Schechner (1988). Nela discuto as propriedades terapêuticas presentes nas categorias de *transposicion* e *transformacion* inerentes à *performance* ritual. Mais detalhes vide obra referida neste trabalho.

⁹ O conceito de mediunidade é discutido por diversos autores da literatura Umbandista, a exemplo de Saracene, cujo referencial da obra utilizada encontra-se no final deste trabalho.

constatar que esta era uma característica recorrente e peculiar das práticas assistenciais desenvolvidas pela Umbanda. De acordo com a líder da instituição, Rosejane, os suplicantes espirituais buscam-na por razões diversas, mas há, de fato, uma predominância dos casos de sofrimento originados a partir de problemas que os integrantes do terreiro denominam de emocionais e psicológicos.

Tais motivos foram decisivos para que eu iniciasse as minhas investigações na Tenda Espiritual Cosme e Damião. O consentimento da casa para com a realização das minhas pesquisas também foi um fator preponderante na escolha desta instituição. De Junho de 2011 a Setembro de 2012 construí uma espécie de diário de campo a partir do qual elaborei um ensaio etnográfico sobre os itinerários da cura espiritual na Tenda Espiritual Cosme e Damião. A prática de campo e da etnografia neste estudo é considerada, portanto, decisiva.

A empiria que caracteriza as práticas de campo na Antropologia está originalmente associada ao paradigma funcional da disciplina, afirma Peirano (1995). Os estudos desenvolvidos por Malinowski (1976) e Boas (2007), nas ditas sociedades excêntricas ou primitivas, baseados nesta perspectiva constituem, sem dúvida, um verdadeiro marco epistemológico. Segundo Clifford (1988), a pesquisa de campo assume uma função de extrema importância para a disciplina, pois o seu papel é fundir a experiência desenvolvida pelos etnólogos ao arcabouço teórico adquirido ao longo dos tempos.

Segundo Rodriguez (1995), o trabalho de campo funciona como uma espécie de laboratório no qual o antropólogo irá experimentar as mais diferentes maneiras de coletar os seus dados. A face a face com o objeto contribuiu de modo sensível para com a análise dos diferentes sistemas e instituições, assim como também dos valores e das relações sociais presentes em diversos grupos.

A pesquisa de campo inaugurou na antropologia uma transposição das especulações de gabinete para o contato com a realidade marcada pela alteridade. Segundo Peirano (1995), os primeiros paradigmas que compõem a chamada matriz disciplinar da Antropologia destacam-se pela busca de uma legitimidade científica amparadas nos trabalhos de campo realizados em diferentes grupos sociais. Durante muitos anos, a longa permanência em campo tornou-se um pré-requisito indispensável para os estudos realizados com base nesta perspectiva a qual visa

firmar um diálogo necessário entre as produções teóricas e o contexto real do qual elas emergiram.

Para Geertz (2011) o exercício etnográfico, associado às práticas de campo, consiste em uma descrição minuciosa, capaz de tornar cientificamente eloqüentes as mais simples ocorrências. Mais que um método, a etnografia dá as condições exatas sobre as quais a cultura deve ser interpretada, ou seja, como um verdadeiro texto. O fazer etnográfico em Geertz (2011) é visto também como uma espécie de conciliação entre as proposições feitas no início do século, por intelectuais renomados como Malinowski e Evans-Pritchard, e as novas questões levantadas pelo pensamento pós-moderno¹⁰ na Antropologia.

O dialogismo e a intersubjetividade são para Geertz (2011) artefatos de negociação, elementos que arrefecem a tão criticada autoridade etnográfica do pesquisador, um modo de produção textual que corresponde ao fazer etnográfico compartilhado por pesquisador e nativo. O texto etnográfico é, portanto, um texto científico baseado numa heteroglossia, isto é, uma fusão de horizontes erigidos pela intersubjetividade (AZZAN, 1993).

A prática da etnografia na pesquisa que realizo corrobora as perspectivas teóricas e metodológicas de Geertz (2011) sobre este assunto. A etnografia é aquilo que os antropólogos fazem antes de aderirem a qualquer atividade específica. Praticar etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos e até mesmo manter um diário. Mas, aquilo que define e valida o empreendimento etnográfico é o tipo de esforço intelectual que ele representa, ou seja, “um risco elaborado para uma descrição densa”. De acordo com Geertz (2011): “Fazer etnografia é como tentar ler um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado” (GEERTZ, 2011, p. 20).

¹⁰ Segundo Peirano (1995), aquilo que os antropólogos pós-modernos propõem é uma nova escrita etnográfica, algo que se mova no espaço entre o teórico e o universal, um lugar que seja energizado por formas de diferença que não estejam contidas na exaurida ficção nós/eles.

1.3 - EXPERIÊNCIA, SOFRIMENTO E CORPO

O sofrimento associado à doença mental constitui-se em um agente fragmentador de elos que conecta os sujeitos às suas respectivas realidades (CAROSO, 1998). Acometida pela doença, a realidade de quem sofre pressupõe uma desintegração da unidade existencial sobre a qual é estabelecida a noção de pessoa¹¹. A relação com o sofrimento é marcada pela necessidade que os sujeitos possuem de entendê-lo para que assim consigam intervir sobre ele. Segundo Caroso (1998), a doença exige dos indivíduos a tomada de uma postura que lhes permita enquadrar a experiência de rupturas em esquemas interpretativos, viáveis à reintegração.

Mas, como condição do ser no mundo, a loucura é um fenômeno complexo e marcado por um excesso de sentidos. As possibilidades de intervir sobre ela são tão indefinidas e incertas quanto o conhecimento que os sujeitos adquirem através das situações por eles vivenciadas. No contexto desta pesquisa isto quer dizer que a relação entre sofrimento e práticas terapêuticas na Umbanda, objeto deste estudo, não deve ser interpretada com base em um sistema coerente e estático de idéias, símbolos e representações aludidos ao longo do texto etnográfico. Há, com base nesta perspectiva, a necessidade de buscar outros subsídios teóricos e metodológicos.

A década de 90 no Brasil é um período marcado por inovações no âmbito da pesquisa antropológica envolvendo processos de saúde e doença. Novas alternativas analíticas e conceituais foram erguidas com intuito de solucionar os antigos impasses e limites impostos por um arcabouço metodológico considerado por alguns autores contemporâneos, falido. Segundo Souza et al. (1999) um dos propósitos da pesquisa antropológica é compreender a maneira como os indivíduos vivem seu mundo e se engajam ativamente nas situações em que se encontram ao longo de suas vidas. Partindo desta definição, alguns princípios metateóricos, ou poderíamos dizer, quase filosóficos, a exemplo da fenomenologia, foram incorporados às propostas de estudo sobre o caráter social e cultural dos fatos.

¹¹ A noção de pessoa a qual se refere o autor faz apologia ao ensaio elaborado por Marcel Mauss presente na obra Antropologia e Sociologia (2003)

O termo fenomenologia foi apresentado pela primeira vez por Johann Heinrich Lambert, para nomear a “ciência das aparências”. Em seguida por Kant, na metafísica, para indicar uma parte da teoria do movimento. A “fenomenologia do espírito” lançada em 1807 por Heggel discute o vir-a-ser da ciência e do saber. De acordo com Spindola (et. al. CAPALBO, 2005) a fenomenologia pode ser definida como: “[...] ciência descritiva, rigorosa, concreta, que mostra e explicita o ser nele mesmo e se preocupa com a essência do vívido. Busca compreender o homem em sua totalidade existencial complexa, enquanto ser que vive num determinado contexto histórico-cultural situado (SPINDOLA et. al. CAPALBO, 2005, p.20).

Husserl, considerado o idealizador da fenomenologia, divulgou-a como ciência das estruturas essenciais da consciência pura e foi o primeiro a escolher este como método de investigação filosófica (MOREIRA, 2002). O objetivo da metodologia Husserliana ancorada na fenomenologia é promover uma análise intencional das experiências vívidas atreladas à consciência. Para tanto, ele a define de dois modos. O primeiro como um método descritivo que subsidia a criação de uma ciência. Já o segundo corresponde a uma filosofia científica, que por decorrência de sua aplicação, tornaria possível a reformulação metodológica em todas as outras ciências.

No campo das ciências sociais a perspectiva fenomenológica logra uma maior aproximação com a realidade vívida dos fatos e da cultura, dimensão em que se processam as experiências aqui analisadas. No âmbito das nossas investigações, pode-se dizer que a fenomenologia atua de modo decisivo na maneira como interpretamos os fatos relacionados à loucura e às práticas terapêuticas na Umbanda. Baseado neste referencial teórico, tento compreender e elucidar o modo pelo qual os indivíduos se orientam em um mundo no qual a relação com os outros, com as atividades e com o plano coletivo está alterados profundamente pela experiência de loucura.

O conhecimento geral que as pessoas têm acerca da sua relação com a loucura e com o sofrimento é algo marcado por contradições e vastas zonas de imprecisão. Segundo Csordas (2008), os relatos sobre uma situação específica de vida são dados em função de uma existência cultural que é tão circunstancial quanto indeterminada. Isto se deve ao fato de que a

existência é compatível à realidade vívida, e assim como ela, não é premeditada, não é ensaiada. O conceito de experiência, expressa, portanto, essa preocupação em tentar compreender como os indivíduos vivem seu mundo de fato. “A experiência possui um caráter fluido, multifacetado e indeterminado que escapa tanto aqueles que buscam decifrar códigos operantes subjacentes às práticas, quanto os que explicam as práticas e as ações pelas idéias e representações” (SOUZA, ALVES e RABELO, 1999, p.11).

A experiência é muito mais ampla que os significados a ela atribuídos. Estes são apenas acessos formulados para explicá-la e oferecem sempre quadros parciais ou inacabados de uma realidade que está permanentemente em fluxo. Neste trabalho, os significados são concebidos, portanto, como algo que está sempre em construção a partir de alguém. Sendo assim, o objetivo da análise interpretativa baseada no conceito de experiência não é estabelecer códigos e leis a respeito dos significados presentes na realidade em tese, mas sim, priorizar o acesso à significância dos fatos.

O significado é algo que está imerso na variedade radical do modo como se pensa (GEERTZ, 2011). As estruturas do pensamento e da cultura são cada vez mais fluídas e móveis, por isso, incompatíveis ao trabalho explicativo que busca o significado estático enquanto versão objetiva e encerrada dos fatos em análise. Segundo Azan (1993):

A cultura é um mundo constituído de significados produzidos e interpretados especialmente em um mundo que abre possibilidades de significados novos, segundo interpretações novas, inseridas em situações novas, envolvendo novos interesses, sempre no sentido de refazer as leituras possíveis segundo a tradição na qual estão inseridos o texto e o leitor (AZAN, 1993, p.156).

Pensada no contexto da relação entre loucura, ser e mundo¹² a questão do significado, assim como a noção de experiência pressupõem o uso de outros conceitos e categorias de análise. A categoria de sofrimento é um exemplo delas e se apresenta como uma espécie de significado flutuante, ou seja, manifesta a complexidade e a abrangência dos fatos associados

¹² A relação entre ser e mundo a que nos referimos nesta passagem provem das discussões levantadas por Martin Heidegger em sua obra *Ser e Tempo* (1997).

à experiência de doença. Ela se constitui em uma espécie de categoria capaz de abarcar a significância dos processos que acometem a pessoa.

Como problemática social, a experiência de loucura e sofrimento remonta às categorias de identidade e de construção cultural das emoções. Para Souza et al. (1999), o corpo é o fundamento da nossa inserção no mundo. É ele quem fornece a perspectiva através da qual nos colocamos no espaço. Mais que isto, o corpo é a base existencial da cultura e da experiência. Ele é o inventário do sentido e da compreensão das lógicas sociais e culturais por parte do próprio sujeito.

É o corpo que fornece a perspectiva pela qual nos colocamos no espaço e manipulamos os objetos; pela qual os objetos e o próprio espaço ganham sentido para nós. É por ter um corpo – ou ser um corpo – que estamos situados, que somos irremediavelmente seres em situação. Antes de construir um objeto – nosso corpo que miramos no espelho, o corpo do outro cuja figura avaliamos, ou o “organismo sobre o qual intervêm as ciências biomédicas – o corpo é a dimensão do nosso próprio ser (SOUZA et al, 1999, p. 12).

A existência é fundamentalmente corporal, afirma Le Breton (2011). Para o autor não há nada natural em um gesto ou em uma sensação, pois a corporalidade humana, enquanto fenômeno social e cultural é a modelação da matéria simbólica, objeto de representações e de imaginários.

El cuerpo... Es esse vector semantico por medio del cual se construye la evidencia de la relación con el mundo: actividades, perceptivas, pero también la expresion de los sentimientos, de las convenciones, de los ritos de interacción, gestualidade y expresivos, de la puesta en escena de la apariencia, los juegos sutiles de la seducción, las técnicas corporales, el entretenimento físico, la relación con el sufrimiento y el dolor, etc (LE BRETON, 2011, p. 7).

Para a fenomenologia o mundo das coisas dadas não é um espaço neutro de objetos que os sujeitos primeiro conhecem para depois instrumentalizá-los. Antes de se tornar objeto de conhecimento, o mundo se apresenta para os sujeitos como esfera de ação ou prática, ou seja, antes de ser vista como uma questão intelectual a loucura é uma situação primeiramente vivida e o corpo é a instancia fundamental na qual se processam suas insígnias.

Esta atitude reflexiva, na perspectiva fenomenológica é vista como um processo secundário e seu fundamento provêm de outro tipo de atitude, ou seja, pré-objetiva ou pré-reflexiva. Segundo Husserl (apud CAPALBO, 1998) o mundo da vida cotidiana é aquele que coincide com uma realidade exterior, onde os objetos são dotados de propriedades bem definidas e independem das vivências intencionais dos sujeitos. Como bem afirma Koury (2009) em sua análise sobre a origem social dos processos emocionais, o mundo da vida cotidiana é um mundo de objetos pré-dados e em alguns momentos ele oferece resistência aos desejos impostos pelos sujeitos.

Mas a realidade pré-existente não deve ser confundida com a idéia de uma realidade pré-cultural. Pelo contrário, a realidade pré-existente revela o universo das formas sociais e culturais pré-estabelecidas no qual está enraizado tanto o conhecimento dos sujeitos quanto o pressuposto de suas ações. A realidade preexistente define a sociabilidade como condição originária da experiência. O caráter intersubjetivo de nossa existência fundamental nos dá idéia de que os problemas são vividos a partir de um diálogo constitutivo com o todo.

Do corpo e de suas interfaces coletivas nasce e se propagam as significações que constituem a base da existência em qualquer indivíduo. Aquilo que o corpo vivencia na experiência de cura é um produto tanto do *self* quanto da comunidade. O corpo que sofre, portanto, é o corpo que se expressa para os membros de um mesmo grupo social. A própria reação dos corpos à doença e ao tratamento é algo culturalmente constituído, ou seja, é o produto de uma vivência ou de uma condição intersubjetiva.

No adoecimento o sujeito não busca somente identificar e compreender o sofrimento que nele se encerra. O ser no mundo é também o ser em situação e a realidade que nos comporta é um lugar de movimentos e de realização de projetos pessoais. Isto quer dizer que, enquanto seres no mundo, somos também seres que desejamos transcender os problemas, possuímos uma necessidade de ajustamento emocional e comportamental.

O corpo é o lugar dos projetos e esforços concretos dispensados pelo sujeito no sentido de intervir ou de se ajustar a uma realidade pré-existente, afirma Souza et al (1999). Para Marcel Mauss (2009), ele se define de modo similar, ou seja, é o objeto original sobre o qual a cultura se desenvolve. Nesta perspectiva a loucura não é mais um produto da biologia que da

cultura. Sua compreensão é sim biológica, mas também religiosa, lingüística e histórica (CSORDAS, 2008).

Corpo e mente não se dissociam no processo reflexivo. Na perspectiva da experiência, a subjetividade não é a consciência que paira e avalia a situação à distância, ela é uma consciência radicada no corpo, um sujeito que pensa com ele e não a partir dele. A tomada desta consciência é concebida neste trabalho como o princípio de uma objetivação, ou melhor, uma possibilidade de nos tornarmos objetos de nós mesmos. A mentalidade reflexiva é aquela que parte dos conhecimentos adquiridos e de suas vivências para problematizar ou questionar sua existência em uma dada circunstância. De acordo com Herman (2005), a base da fenomenologia é a noção de intencionalidade que corresponde à consciência justaposta ao objeto. A essência desta intencionalidade é o ato de atribuir um sentido aos fatos que além de integrar consciência e objeto aliam sujeito e mundo (FORGHIERI, 2004). O ser é um contexto no mundo e a consciência é o corpo se projetando nele (CSORDAS, 2008).

Sujeito e objeto, mente e corpo, cultura e natureza são, portanto, elementos que não se polarizam na perspectiva da corporeidade. São dualidades colapsadas a partir de uma análise incessante, que busca interpretar o fenômeno não por meio do significado, mas sim pela sua significância. Em Csordas (2008) a proposta de elaborar um paradigma da corporeidade¹³ possui esta função. A corporeidade é uma perspectiva metodológica consistente, útil para o estudo dos problemas que se processam no âmbito da relação entre cultura e sujeito.

A percepção do corpo, segundo Merleau-Ponty (2011), é a tomada de uma consciência de si ou um reconhecimento de si como um objeto num mundo de objetos. A objetivação da experiência vivida pelo corpo é, pois, um processo antecedido pelo exercício perceptivo desenvolvido pelo próprio sujeito. É importante ressaltar que, no nível da percepção, não há objetos. Eles são conseqüência do processo reflexivo ou da conscientização dos elementos sensoriais vivenciados após a percepção que é inaugurada ainda numa dimensão pré-objetiva (MERLEAU-PONTY, 2011).

¹³ A definição deste paradigma dada por Csordas (2008) está sustentada em um exame crítico dos conceitos e das teorias trabalhadas por dois autores específicos, ou seja, a fenomenologia da percepção de Maurice Merleau-Ponty e o habitus de Pierre Bourdieu.

A percepção, por sua vez, não é exata. Assim como a experiência ela é indeterminada por natureza e nunca se esgota em termos de possibilidades para aqueles que a percebem. Mas apesar de imprecisa a experiência é concreta, possui um enraizamento nas situações realmente vivenciadas, ou seja, em um contexto cultural específico e real. Segundo Bourdieu (1999), esta é a condição essencial e objetiva dos fatos dada pela vida social.

Intervir sobre a realidade é uma forma de compreender o mundo. Por isso, o corpo que investigamos não só vive a loucura, mas vive, sobretudo, a necessidade de transcendê-la, é a base existencial para elaboração cultural da experiência de doença e das intervenções terapêuticas.

1.4 - CURA E RELIGIÃO

As concepções de causa presentes no discurso dos sujeitos entrevistados por Núbia Rodriguez, em *O sofredor sou eu* (1995) enfatizam o componente espiritual e metafísico da experiência de loucura interpretada como doença. Segundo a autora, a idéia de sobrenatural associada à origem dos problemas é um fator decisivo na predisposição dos sujeitos ao contato com as instituições religiosas e suas práticas terapêuticas. Para Rabelo et al (1999), o sistema religioso interpreta a experiência –seja ela vista como doença ou não - com base em aspectos diferenciados, isto é, a loucura é compreendida tanto pela dimensão fisiológica dos processos orgânicos nela imbricados quanto pelas crenças e valores inseridos no contexto sociocultural do sofredor.

No contexto religioso, a experiência está atrelada ao significado que lhe é atribuído pelas entidades espirituais e forças divinas, seja ela vista como doença ou não. Segundo Csordas (2008), muitas formas de cura são religiosas por natureza. “Uma abordagem completa da cura religiosa *per se* teria então de examinar não apenas a construção de uma realidade clínica relacionada a motivos médicos, mas também à construção de uma realidade sagrada relacionada a motivos religiosos” (CSORDAS, 2008, p. 29).

Na passagem em que analisa o conto “*Onde está o amor, Deus está também*”, da autoria de Leon Tolstoi, Meneses (2008) tece suas considerações sobre as tentativas de

definição do fenômeno religioso. Segundo ele a religião ou o fenômeno religioso deve ser compreendido em função da importância que ela possui perante a sociedade dos homens. Para Weber (1994), a religião é parte da sociedade, um fenômeno que se define a partir das condições e dos efeitos causados por ela como determinado tipo de ação comunitária (1994). Sua compreensão é dada em função das vivências, das representações, dos sentidos e dos significados conferidos a partir de uma coletividade (WEBER, 1994). Já para Durkheim (1996) a religião é a própria sociedade. Ela atua com o propósito claro de oferecer aos atores sociais a possibilidade de dar sentido ao que é experimentado como destituído de sentido. 28

A religião valoriza a cura como uma revelação recebida de outro mundo, um mundo trans-humano e sagrado (ELIADE, 1992). A transcendência é o elemento primordial que orienta a ação religiosa no mundo. A função do transcendente na religião não consiste somente em resolver a crise, mas sim, tornar a existência aberta a valores que já não são nem contingentes nem particulares, mas que permitem ao homem ultrapassar as situações pessoais e, no fim das contas, alcançar o mundo dos espíritos (ELIADE, 1992).

Segundo Weber (1994), toda ação religiosa é efetivamente motivada por uma finalidade prática ou mesmo pragmática. O verdadeiro papel da religião, segundo Durkheim (1996) é a capacidade que ela possui de resolução dos problemas referentes à vida cotidiana, isto é, é através dela que o homem sente mais força para suportar as dificuldades inerentes a sua existência e com isso superá-las. De acordo com Weber (1994): “A ação ou o pensamento religioso ou mágico não podem ser apartados do círculo das ações cotidianas ligadas a um fim, uma vez que também seus próprios fins são, em sua grande maioria, de natureza econômica (WEBER, 1994 p.279)”.

Para Bourdieu (1999) a definição da religião não está relacionada somente à capacidade que ela possui de justificar as mazelas que atravessam a existência do ser. Ela tampouco se restringe ao pragmatismo da remissão como discorre Weber (1994). A importância da religião, segundo o mesmo, é dada em virtude do papel que ela desempenha na explicação dos fatos e na determinação destes enquanto problema erigido a partir de um contexto social, ou seja, a religião legitima a sociabilidade como a origem dos fatos e resolução deles.

A religião, segundo Geertz (2011), atua como o fundamento das exigências impostas à ação humana no plano pragmático e normativo da vida. A conjunção entre *ethos* e visão de mundo¹⁴ presentes no cosmos religioso é, portanto, o produto de uma síntese bastante coerciva. Ela classifica os comportamentos sociais como desejados e indesejados, e exerce um papel decisivo sobre a experiência real dos indivíduos. No entendimento de Geertz (2011) a religião se define como:

[...] um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações no homem através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 2011, p.104).

O significado é um atributo próprio da magia e da religião (MAUSS, 2003). Na relação entre loucura e Umbanda, o significado consiste em um relato cultural acerca de uma experiência na qual se desvelam as propriedades do trabalho religioso associado, maioria das vezes, a presença de símbolos e rituais. Na percepção de Weber (1994) assim como na de Leach (1978), o simbólico é provido da capacidade de acessar formas específicas de elaboração mental, eles moldam através das práticas de cura o significado da loucura e da doença para os participantes. Em termos instrumentais o simbólico é a maneira mais oportuna de lidar com a significância das forças sutis e sobrenaturais embutidas no plano da cura religiosa.

Uma vez surgido um reino de almas, demônios e deuses que levam uma existência extraterrestre, não palpável no sentido corrente, mas em regra são apenas acessíveis mediante símbolos e significados – uma existência que, por conseguinte, sempre se apresenta como de sombras e, às vezes, como diretamente irreal. [...] Se o morto só é acessível por meio de ações simbólicas e o Deus manifesta-se apenas em símbolos, então podem estes ser contentados com símbolos em vez de com realidades (WEBER, 1994, p. 282).

¹⁴ Segundo Geertz (2011): a noção de *Ethos* se reporta ao caráter normativo, a dimensão social composta por elementos valorativos, por aspectos morais e estéticos. É o tom, o caráter e a qualidade de vida, seu estilo moral, uma atitude subjacente a ele mesmo e ao seu mundo, que a própria vida reflete. Já a visão de mundo é aquilo que se reporta aos aspectos cognitivos e existenciais. É o próprio conceito de natureza, de si mesmo, da sociedade, é a elaboração das coisas como elas são em sua simples realidade.

A interpretação dos símbolos no contexto das práticas religiosas requer um exame cuidadoso e uma análise detalhada acerca dos aspectos conceituais e da função que eles desempenham neste universo, pois, apesar da proximidade com o invisível o símbolo não deve ser confundido com o irreal (CSORDAS, 2008). Na análise sobre os rituais religiosos, por exemplo, há um nexos entre símbolo e experiência presente nas retóricas e nas gestualidades. Parte da cura neste contexto esta associada ao poder concreto de persuasão e de controle dos processos imanentes à função simbólica.

Subjaz a função simbólica exercida em contextos religiosos as propriedades do *ethos* e da visão de mundo, ou seja, ontológica/cosmológica somados a estética/moral (GEERTZ, 2011). De acordo com Geertz (2011), o símbolo se define por tais propriedades da seguinte maneira:

(...) formulações tangíveis de noções, abstrações de experiências fixadas em formas perceptíveis, incorporações concretas de idéias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças. Representam fontes extrínsecas de informações que fornece um diagrama ou gabarito em termos do qual se pode dar forma definida a processos externos a eles mesmos (GEERTZ, 2011, p.125).

Como um atributo da função simbólica a cura pode ser vista no contexto desta pesquisa como uma ação social. Os símbolos são, portanto, unidades dotadas de uma força positiva no seu campo de atividade, pois estão essencialmente envolvidos com os processos sociais (TURNER, 2005). Em Turner (2005), a definição dos símbolos está atrelada à práticas dos rituais como meio que propicia o exercício de suas funções. A capacidade de ordenação das situações e ajustamento aos conflitos inerente ao ritual é dada em função dos símbolos por ele acionados. A concepção de ritual e símbolo presente nas teorias de Victor Turner (2005) é dada da seguinte forma:

Por ritual, entendo o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotas às rotinas tecnológicas, tendo como referência a crença em seres e poderes místicos. O símbolo é a menor unidade ritual que ainda mantém as propriedades específicas do comportamento ritual; é a unidade última da estrutura específica em um contexto ritual [...] um símbolo é encarado num consenso geral como tipificando, representando ou relembando algo através da posse de qualidades análogas ou por meio da associação em fatos ou em pensamentos (TURNER, 2005, p.49).

Na relação entre loucura, religião e sofrimento, a análise da experiência está inevitavelmente atrelada à função dos símbolos e dos rituais e à capacidade que estes elementos possuem na construção da realidade. No cenário das práticas religiosas cotidianas, tanto as ações mais comuns e sutis quanto aquelas mais elaboradas são passíveis de ritualização. O corpo, assim como os símbolos que sobre ele operam, já é por si só, uma unidade originalmente multivocacional, uma instância sobre a qual incidem os mecanismos da transformação.

CAPITULO II – APRESENTAÇÃO DO CAMPO

2.1 - MINHA CASA É UMBANDA! UMA ANÁLISE ANTROPOLÓGICA SOBRE IDENTIDADE, RELIGIÃO E SOCIEDADE.

Eu agradeço a Iansã por ter me permitido continuar na Umbanda, porque eu sou Umbanda! Não tenho interesse de frequentar casa de ninguém. O que eu aprendi eu devo aos meus guias, a seu tupinambá, a vovó Joaquina, a cigana... foi ali, naquele quarto da cigana que se ergueu tudo isso. E mais! Continuo aprendendo viu!? Quando você pensa que já sabe tudo... é aí que você chega mais adiante e vê que tem muito que se aprimorar. Não me importa o que disse o jogo de búzio de Fulano, ou pai de santo tal, para mim não importa. Eu digo e repito, meu trabalho é Umbanda. A Umbanda é do caboclo, é do preto-velho, de exu e é da prática. Só se faz Umbanda botando a mão na massa, trabalhando.

Este fragmento de texto é uma transcrição do discurso emitido pela zeladora de Santo¹⁵ da Tenda Espiritual Cosme Damião. Ele foi extraído dos nossos registros de campo acerca das sessões fechadas¹⁶, um momento considerado mais “íntimo” para os seus integrantes. No momento em que me propus analisar loucura e experiência, baseada na narrativa dos sujeitos, presumi que a construção dos relatos de cura só se faria presente nas ditas sessões abertas¹⁷, onde de fato há presença do público suplicante¹⁸. Logo, nos primeiros contatos com o campo posso dizer que não houve da minha parte, um interesse pelo estudo das sessões fechadas. Sendo assim, durante algum tempo privei-me de frequentar estas sessões acreditando que elas seriam impróprias, ou melhor, infrutíferas em termos de coleta de dados, até que, uma súbita alteração no calendário do terreiro divergiu do roteiro das visitas que eu havia pré-elaborado.

¹⁵Esta é a categoria religiosa na qual Rosejane se enquadra. O termo zeladora de santo aparece por diversas vezes no discurso da líder quando ela busca definir seu lugar dentro do terreiro.

¹⁶As sessões fechadas ocorrem ordinariamente em dias de sexta-feira e distinguem-se das demais reuniões pela natureza do trabalho que nela é realizado, ou seja, dedicado exclusivamente ao aprimoramento dos médiuns da casa. Nestes espaços são discutidas também questões internas ao terreiro, incluindo-se as obrigações e o compromisso dos médiuns para com as atividades desempenhadas na instituição.

¹⁷Os integrantes da Tenda Espiritual Cosme e Damião definem as “sessões abertas” como espaços de culto e práticas rituais abertos ao público em geral.

¹⁸Classifico aqui como público suplicante, os indivíduos que buscam a Umbanda como auxílio para resolução de problemas pessoais diversos, sobretudo aqueles relacionados à saúde e a doença. O suplicante é aquele que clama, que pede mas que não é necessariamente um fiel pertencente aquela religião. Esta terminologia é bastante utilizada por Thomas Csordas (2008) para se referir aos sujeitos que se submetem aos processos de cura religiosa que não são necessariamente fiéis ou adeptos deste sistema de crenças.

No segundo trimestre do ano de 2012 preparava-me para observar uma das sessões abertas ao público suplicante quando fui coaptado pelo inesperado. Aquela sessão estava dedicada ao trabalho das entidades espirituais que se enquadram na categoria de Exú¹⁹, porém, fui informado nos últimos instantes dos seus preparativos que ela seria restrita aos integrantes da Tenda. A possibilidade de permanecer no recinto me fora concedida pela zeladora de Santo através da seguinte fala: “[...] mas se você quiser ficar, não tem problema, só não vai ter consulta, porque hoje é só para o desenvolvimento dos médiuns [...] a prioridade são os médiuns”.

Tomado pelo ímpeto da curiosidade, pensei naquele instante que poderia me destituir das obrigações de pesquisador e observar aquela reunião sem o compromisso de coletar dados. Nos instantes que precederam a sessão, observei que os médiuns estavam sentados no chão, dispostos em um semicírculo e voltados para o centro do salão principal. Todos portavam vestes apropriadas²⁰ para aquela ocasião e aguardavam a chegada de Rosejane para que os trabalhos fossem de fato iniciados. Em pé, ao centro do terreiro propriamente dito, era comum que Rosejane fizesse antes das sessões uma breve explanação acerca dos trabalhos ultimamente realizados na casa. Não obstante, ela ainda aproveita o ensejo e discorre à luz de suas percepções sobre o desempenho dos médiuns e suas atribuições.

Ironia do destino ou não, o incidente que atravessou minhas incursões em campo fomentou minha permanência naquele recinto. Alguns fatos se sucederam naquela visita e me puseram a refletir sobre determinados aspectos que concernem ao universo pesquisado. A análise lançada sobre a narrativa de Rosejane levou-me a crer que tais reuniões fechadas fomentam uma espécie de reflexão acerca do cosmos Umbandista e das práticas que são realizadas na Tenda Espiritual Cosme e Damião.

O conteúdo da narrativa erigida a partir daquela situação passou a ser visto por mim como um dado de extrema relevância, sobretudo no que diz respeito à caracterização do campo. Pode-se indagar que ele expressava de modo indireto a necessidade que os praticantes

¹⁹ Na Umbanda, a figura de Exú remonta o arquétipo do orixá cultuado no candomblé através dos Exús entidades e pomba-giras, refere a líder da Tenda.

²⁰ O que quero dizer com vestes apropriadas para uma reunião de Exu diz respeito àquilo que a casa determina, ou seja, às indumentárias na simbologia das cores preto e vermelho, além dos acessórios e adornos corporais dourados e brilhantes que as acompanham.

de Umbanda na Tenda possuem de refletir criticamente sobre as atividades das quais eles participam. Mais que isto, a necessidade recorrente de associar os trabalhos mediúnicos aos fundamentos da religião - como ocorre na fala de Rosejane – pode ser interpretada como uma tentativa de reafirmar o universo cultural ou o cosmos que confere sentido e identidade às suas próprias crenças.

Para Magnani (1991) a definição do conceito de Umbanda é uma tarefa extremamente delicada. Entendê-la enquanto sistema religioso exige do pesquisador uma observação cuidadosa das práticas rituais e dos ambientes que, segundo ele, são marcados pelo contato entre elementos provenientes de diversas religiões. O conteúdo expresso através da fala de Rosejane corrobora esta afirmação. A presença de diversas entidades espirituais cultuadas por ela e pelos demais integrantes da Tenda traz como característica marcante em seu discurso a tentativa implícita de definir a Umbanda em termos deste caráter eclético e particular.

O caboclo presente na figura do índio Tupinambá, o negro escravizado que corresponde à vovó Joaquina e os nômades ciganos revelam o contato interétnico como um traço peculiar deste sistema religioso. Para Magnani (1991), assim como Ortiz (1991), tal característica ou atributo está intimamente relacionado aos fatos que remontam à origem deste sistema religioso. Como manifestação cultural associada a diversos grupos étnicos, a religião de Umbanda vivencia, desde a sua concepção, um processo incessante de ressignificações. Há em sua constituição essa predisposição para reelaborar preceitos e elementos que estão fragilmente relacionados à idéia de originalidade (BIRMAN, 1985).

De acordo como Birman (1985), o contato entre grupos étnicos, de procedências diversas, justifica, de certo modo, as variações de culto que ocorrem na Umbanda distribuída por todo território brasileiro. Tais variações, muitas vezes radicais, denotam o caráter plástico de um sistema influenciado pela dinâmica social. De acordo com Segalen (2005), esta é a condição sob a qual deve ser pensado todo e qualquer fenômeno religioso. Essa dinamicidade acomete todos os setores da vida coletiva e é entendida como um sistema de forças que atuam através de mecanismos de movimento e de reprodução alimentados pela própria sociedade (PEIRANO, 2000).

Marcada pelas transformações que se sucederam no âmbito sócio-político e econômico, a década de trinta pode ser considerada um marco decisivo na história do Brasil. Um movimento intenso de desagregações e reconfigurações acomete toda sociedade brasileira e consolida uma estrutura baseada numa nova ordem de classes. Para Ortiz (1991), a definição da Umbanda não se resume à irrupção de um fato único ou isolado. A Umbanda é um sistema de definições imprecisas, marcada por um excesso de sentidos. Sua origem coincide com a análise das transformações que ocorreram dentro de toda esta conjuntura social e histórica.

A Umbanda exprime assim, através do seu movimento religioso esse movimento de consolidação de uma sociedade urbano-industrial. A análise da sua origem deve, pois, se referir dialeticamente ao processo de transformações sociais que se efetuam. Não se trata, portanto, de reencontrar o seu foco de irradiação, mas de compreender como um movimento de desagregação das antigas tradições afro-brasileiras pode ser canalizado para formar uma nova modalidade religiosa (ORTIZ, 1999, p.32).

Para Ferretti (1995), assim como Ortiz (1991) o fenômeno que coincide com a origem e consolidação das denominadas religiões afro-brasileiras²¹ é um fato sócio-cultural²². O sincretismo, um conceito que Ferretti (1995) busca analisar de modo resignificado, é o referencial através do qual o autor busca tecer suas considerações acerca de todas as religiões, um fenômeno que pode ser visto como a resultante do contato inevitável entre elementos rituais de origens distintas, mas que agora estão imbricados em um mesmo contexto.

Em Bastide (1971), entende-se por religiões afro-brasileiras aquelas que estão fortemente carregadas de impressões culturais as quais remontam a presença de diferentes classes e etnias a elas associadas. A tentativa de definir a Umbanda com base neste pressuposto não dispensa, portanto, uma análise sobre a presença dos legados culturais oriundos dos diferentes segmentos étnicos e religiosos compósitos (BROWN, 1985). Mais que isto, a definição da Umbanda coincide com a própria trajetória que marca a presença destes grupos no Brasil, relacionada aos processos históricos de transformação, acomodação e resistência vivenciados pelos mesmos.

²¹ Os autores citados neste período, ambos fazem menção à Umbanda em suas respectivas obras como um sistema incluído na categoria de religião afro-brasileira.

²² A noção de sincretismo, repensada por Ferretti (1995) é incorporada à análise das religiões afro-brasileiras a partir desta perspectiva.

O cenário da década 30 no Brasil se destaca pela paisagem composta de grandes centros urbanos e pela intensificação do contato entre segmentos religiosos distintos. O produto destas relações sociais, visualizado no bojo das práticas religiosas é algo marcado por processos de intolerância, conflitos identitários e negociações entre diferentes grupos e seus interesses particulares. Segundo Weber (1994), a religião é uma extensão dos valores que predominam em uma dada sociedade. Subjacente às práticas religiosas no Brasil do século passado, estiveram a diversidade cultural e o caráter político dos grupos sociais mobilizados em torno dos seus próprios interesses (FERRETTI, 1995).

Segundo Maia (1998), o surgimento das federações Umbandistas no Brasil e a institucionalização das práticas religiosas são reflexos das ações políticas que perpassam a trajetória da Umbanda, uma religião marcada pelos rigores éticos e morais impostos pelas classes sociais hegemônicas aos grupos minoritários.

Durante algumas décadas um movimento de repressão e intolerância religiosa encabeçada pelo próprio Estado, institucionalizado desde a criação da República, inviabilizou o culto à Umbanda e a outras religiões de matriz africana. A década de 40 é considerada pelos líderes e sacerdotes como o auge desta repressão, um período sombrio na história dos cultos afro-brasileiros tanto em Sergipe como no Brasil (MAIA, 1998). Um dos principais argumentos utilizados pelo Estado na perseguição aos terreiros consistia na proibição do exercício ilegal da medicina – ou do curandeirismo-, da prática da magia, do espiritismo e de seus sortilégios por parte destas religiões (VELHO,1977).

Em alusão aos malandros, às prostitutas e aos ladrões, os líderes religiosos passaram a ser vistos como subversivos e transgressores sociais, argumento este que justificou a tentativa de seu banimento. Em Sergipe, as represálias se formalizaram sob diligência da polícia militar e do seu esquadrão, chefiado pela figura do desembargador Augusto Maynard (MAIA,1988). As intervenções feitas pela polícia militar provocaram a fuga de muitos sacerdotes para logradouros de difícil acesso, a maioria na periferia de Aracaju. Regiões localizadas às margens do centro da capital sergipana, popularmente conhecidas como Jabotiana, Várzea da canoa, Cabrita ou Pires - hoje bastante habitadas - foram as mais procuradas pelos sacerdotes para reconstrução dos seus terreiros e barracões (MAIA, 1988).

Ao lado do controle exercido pelas ações normativas do Estado, o tráfico de influência e de relações políticas tornou-se um fator de extrema relevância na trajetória das religiões afro-brasileiras. Durante muitos anos, a aproximação entre sacerdotes espirituais e líderes intelectuais tornou-se um recurso cada vez mais freqüente e estratégico. O caso do psiquiatra Ulisses Pernambucano, estudioso das relações entre religião e fenômenos *psi* é um exemplo disso (DANTAS, 1988). Segundo Maia (1998), alguns terreiros de Aracaju obtiveram, a partir do contato com instituições científicas ou com representantes de autoridades, regalias, protecionismos e concessões na realização de suas práticas religiosas.

Mitos, ritos e símbolos associados às diversas religiosidades assumem na presença destes fatores, outros significados (FERRETTI, 1995). Segundo o autor, as religiões devem ser encaradas como o produto das suas próprias reelaborações. O resultado dos processos inter-relacionais, políticos e identitários até aqui expostos coincide, diante desta premissa, com a origem inevitável de novos produtos religiosos, novos cultos que se diferenciam de suas matrizes em virtude dos seus desdobramentos e particularidades, não como degenerescências delas²³.

A diversidade de cultos e práticas que compõe o cenário religioso no Brasil tende a ser pensado, portanto, em função dos elementos e dos artefatos ritualísticos analisados no plano empírico de suas respectivas práticas. Em Magnani (1991), assim como em Ortiz (1991) e Birmam (1985), a Umbanda é retratada em função destes aspectos que, integrados, remontam à presença do candomblé, do kardecismo, da pajelança e do catolicismo na sua constituição.

Em autores como Saraceni (2006) e Lipiani (2006), a classificação ou a distribuição das divindades e das entidades em categorias, cargos e linhagens dentro da Umbanda obedece à lógica de uma organização bastante peculiar, fundamentada baseada em status e níveis hierárquicos diferenciados. Embora decisiva, a presença destes elementos e desta logística suscita significados diversos ou até mesmo indefinidos, sendo este o ponto crítico da compreensão acerca da Umbanda. Tomados como referenciais para esta definição, tais significados são demasiado incertos ou imprecisos.

²³ Aqui, me refiro ao trecho da obra *Repensando o Sincretismo* (1995) no qual Ferretti se opõe à lógica do pensamento formulado por Nina Rodrigues e Arthur Ramos a respeito do ecletismo que marca as ditas religiões afro-brasileiras. Para maior detalhes, vide obra.

Entendo aqui que a definição da Umbanda não deva prescindir a realidade que corresponde à realidade da Tenda Espiritual Cosme e Damião, ou seja, o plano empírico das minhas análises, como sugere Ferretti (1995). Na percepção dos seus integrantes, a Tenda Espiritual Cosme e Damião é vista como um universo bem definido, mas não impassível de modificações. Esta afirmação é ratificada por outro discurso de Rosejane:

Se eu tenho um Exu na casa, firmado, que desenvolve este tipo de trabalho, pra quê que eu vou dar passagem ou cantar pra outra entidade que faz as mesmas coisas que trabalha com as mesmas coisas? Não tem sentido. Tem casa de Umbanda que trabalha com marujo, faz sessão pra marujo, assim como o catimbó. Embora seja comum eu optei por não trabalhar com essa linha. Têm outras que já trabalham com entidades chamadas de mestre ou mestra. Essa é uma forma que eu tenho de poupar os médiuns da casa de terem mais trabalho além do que já há. Se os trabalhos estão dando certo assim eu não vejo motivo pra mudar.

Na narrativa de Rosejane²⁴ a plasticidade aparece como uma propriedade fundamental e inerente à Umbanda, mas não é uma exclusividade da Tenda Espiritual Cosme e Damião. Sua existência também não compromete aquilo que a líder entende como a identidade religiosa do terreiro. É permitido à Tenda o uso arbitrário ou a supressão de elementos em práticas rituais e cultos sem que isto incorra em déficits ou em conseqüências ao propósito fundamental da religião que é o trabalho, a caridade e a evolução espiritual. De acordo com a líder, a idéia de Umbanda depende, sobretudo, da essência de suas ações e dos trabalhos por ela realizados.

Na Tenda Espiritual Cosme e Damião todas as ações são muito bem orientadas pelos fundamentos e preceitos que sustentam a casa. A relação de poder e hierarquia que os integrantes mantêm entre si também é um reflexo disso, e um dado bastante significativo para este trabalho. A presença de Rosejane, quase sempre no centro do terreiro, contrasta com a dos demais médiuns que costumam sentar-se no chão e ao redor dela. Além disto, é importante destacar que, no ínterim das falas por mim registradas o discurso da líder espiritual se sobressai ao dos demais médiuns, os quais só se manifestavam através de breves pontuações e questionamentos, mas quase nunca por contestações.

²⁴É importante ressaltar que aqui se trata de uma interpretação minha do discurso de Rosejane emitido em uma das entrevistas que realizei com ela. Segundo ela, a Umbanda é algo que não pára de se transformar e que sua casa é um produto único e exclusivo das coordenadas de trabalho dadas pelos seus guias.

Na Umbanda, mais precisamente na Tenda espiritual Cosme e Damião, não há presença de cargos hierárquicos formalmente distribuídos entre os integrantes da casa. O posto de Zeladora de Santo, assumido por Rosejane é o único que a torna distinta dos demais integrantes. Isto é uma característica bastante relevante acerca das relações sociais que se reproduzem naquele recinto, pois como proprietária do estabelecimento e líder da Tenda há conhecimentos e práticas de magia que lhe são exclusivos. Além disto, qualquer trabalho espiritual desenvolvido no recinto passa primeiramente pela sua aprovação e diligência.

Sendo assim, tanto a figura de Rosejane quanto a de suas entidades espirituais devem ser vistas como elementos chaves dessa discussão na qual buscamos definir a Umbanda com base na descrição da Tenda Espiritual Cosme e Damião. Mais que isto, a análise sobre a presença da zeladora de santo e dos guias espirituais é crucial para entendermos como a loucura comunica os seus significados e encontra na Umbanda o enraizamento de suas causas e de sua remissão.

2.2 - ROSEJANE E A TENDA ESPIRITUAL COSME E DAMIÃO: CAMINHOS JUSTAPOSTOS

Segundo Dantas (1988), toda instituição detém em seus aspectos fundamentais características que coincidem com a trajetória religiosa dos seus líderes fundadores. Por isso, não há como procedermos com uma análise sobre a estrutura e o funcionamento da Tenda Espiritual Cosme e Damião sem antes compormos uma espécie de micro-biografia da experiência religiosa a partir de sua líder.

A Tenda Espiritual Cosme Damião, fundada em meados do ano 2000, coincide com a própria trajetória de vida da líder ou zeladora de santo Rosejane. Localizado nas imediações da estrada do Aloque, um dos bairros periféricos que pertencem à chamada zona de expansão de Aracaju, o terreiro é reconhecido pelos seus integrantes e adeptos como Umbanda. Nele são realizados os trabalhos que a líder interpreta como uma espécie de ofício missionário, o qual lhe fora designado pela espiritualidade ou pelo “plano superior”.

A nossa discussão sobre a Tenda Espiritual Cosme Damião está inevitavelmente subsumida, portanto, a uma análise acerca da trajetória espiritual de Rosejane²⁵. Nascida na cidade de Barbacena, interior do estado de Minas Gerais, Rosejane é a mais velha dentre três irmãos. Ainda criança, com poucos anos de idade, mudou-se com os pais para a cidade do Rio de Janeiro onde residiam outros parentes da sua linhagem paterna. Quando se refere aos primórdios constitutivos de sua vida espiritual, Rosejane se reporta à infância e a um fato marcante que lhe ocorrera quando já residia com seus pais na cidade do Rio de Janeiro. Conta ela que em um dia de lazer no qual fora levada à praia pelos seus genitores, um fato intrigante se sucedeu após banhar-se nas águas do mar. Um “mal” súbito manifestou-se através de uma febre acometendo sua saúde.

A princípio, aquilo que poderia ser visto como algo irrelevante ou corriqueiro persistiu associado a outros sintomas de ordem respiratória. Preocupados com o agravo, seus pais levaram-na em uma das instituições de pronto atendimento em saúde na cidade do Rio de Janeiro, situada em um bairro distinto do qual eles residiam. Após examiná-la, o médico que a atendeu percorreu em suposições diagnósticas acerca do fato que lhe ocorrera. Conta a mãe de Rosejane que, após o término desta consulta, um diálogo mais informal com o profissional da saúde se sucedeu. Naquele ensejo, o médico fez-lhe alguns questionamentos que, segundo ela, eram considerados incomuns ou atípicos à prática da clínica médica. Ele conjecturou acerca da influência de forças sobrenaturais no caso de Rosejane e sugeriu aos pais que, caso estivessem dispostos, levassem-na para uma consulta em um grande centro religioso, um terreiro de Umbanda que, segundo Rosejane, é bastante renomado, conhecido na cidade do Rio de Janeiro pelo nome de Caminheiro da Verdade.

Conduzida a este templo espiritual com intuito de tratar um mal aparentemente orgânico, seus pais obtiveram a explicação de que o sofrimento pelo qual atravessava a criança era de origem espiritual. Na concepção dos integrantes do terreiro aquele se tratava de um caso em que a menina possuía propriedades mediúnicas e que não tratadas devidamente poderiam acarretar em sérios problemas futuros.

²⁵Essa análise está fundamentada nos dados extraídos a partir de entrevistas realizadas com a líder espiritual. Tais entrevistas ocorreram em períodos e situações diversas.

Este enredo condiz com a primeira etapa ou a origem da trajetória espiritual de Rosejane. Após o primeiro atendimento no terreiro Caminheiro da Verdade ela foi levada pelos pais para dar continuidade ao tratamento em outro centro espiritual, próximo ao local onde residiam, ou seja, o Terreiro de Umbanda Pai João. Em boa parte da sua infância Rosejane frequentou as giras²⁶ promovidas pela casa na condição de médium integrante, chegando ela a usar vestimentas apropriadas para tais circunstâncias. Sua participação em cultos e rituais realizados por este terreiro compreendia parte do itinerário terapêutico que lhe fora prescrito pelos líderes. Asseguraram-lhe que, depois de um determinado tempo em que se dera por cumpridas suas obrigações naquele recinto, sua espiritualidade estaria devidamente doutrinada e ela, de certa forma, estaria livre dos males que acometiam sua saúde.

Passado algum tempo, possuindo em torno de sete anos de idade, ela conta que houve um episódio em que sua mãe a flagrou em frente ao espelho trajando vestes incomuns e a pintar os lábios com um vermelho acentuado. De acordo com Rosejane, a interpretação deste fato está associado, hoje, à presença de uma entidade feminina conhecida como pomba-gira menina, com a qual ela atualmente trabalha. O vínculo com os seus guias espirituais parte destes fatos que considero emblemáticos na vida espiritual de Rosejane enunciando os primórdios de uma trajetória que ainda estava por se desvelar.

Ainda na sua infância, período que coincide com a separação dos seus pais, Rosejane mudou-se com sua mãe e os irmãos para o nordeste do Brasil, mais precisamente para a cidade de Aracaju. Neste período de mudanças ela manteve o compromisso dos cuidados religiosos para consigo, porém, sem vínculo assíduo com nenhuma outra instituição. Vivendo de uma forma que ela entende comum a todas as pessoas na sua idade, aos dezessete anos, alguns conflitos no seio familiar provocaram a sua saída de casa. Segundo ela, outros desfechos inesperados se sucederam e a partir daí sua vida foi marcada por uma série de desajustes de ordem pessoal. Mas para ela, havia um fator desencadeante de todos aqueles infortúnios ainda não suficientemente esclarecido. Exposta a conjecturas sobre a razão destes fatos, ela vislumbrou a possibilidade de uma reincidência das forças sobrenaturais ou espirituais a intervir sobre o seu caminho.

²⁶ O termo gira, segundo Magnani (1991), designa um estado de configuração em que se encontram os médiuns de umbanda antes ou durante a prática de alguns cultos e sessões de trabalho.

Como sempre deu respaldo aos seus processos intuitivos, Rosejane passou a buscar orientações espirituais na cidade de Aracaju. Reatado alguns vínculos com a espiritualidade, sua trajetória espiritual se resume, nesta nova etapa de sua vida, às novas descobertas, aprendizados e percalços que resultaram dos diferentes contatos por ela tecidos com diferentes espaços religiosos em Aracaju. É interessante ressaltar que no decurso desta experiência, a busca pela espiritualidade fomentou o contato dela com religiões distintas. Como consequência disto, ela teve acesso aos fundamentos de diversas práticas religiosas, a exemplo do candomblé, do espiritismo e do catolicismo.

O que poderia ser classificado como um segundo momento da trajetória espiritual de Rosejane é considerado por ela como um dos períodos mais delicados da sua vida pessoal. Neste período, outros guias espirituais, a exemplo de “Cosme das Matas”, entidade pertencente ao que a líder denomina de linhagem das crianças²⁷ já esboçava um trabalho junto à sua matéria. Este pode ser destacado como um marco significativo das suas iniciações, pois quando passou a incorporar Cosme das Matas, Rosejane iniciou, em seu próprio domicílio, alguns préstimos às pessoas que, por motivos diversos, buscavam auxílio junto à espiritualidade.

A clientela de Cosme das Matas cresceu com o passar dos tempos. A partir disto, alguns fatos inesperados se sucederam e, mais uma vez, Rosejane sentiu necessidade de buscar esclarecimentos acerca deles. A fim de melhorar os seus trabalhos ela buscou auxílio junto a outros espaços religiosos de Aracaju. Suas conclusões acerca dessa expedição coincidem com uma espécie de triagem das condutas religiosas presentes nos espaços visitados, a partir dos quais se configurou, na concepção da líder, um padrão ideal de trabalho espiritual.

À parte do que se limita à espiritualidade, Rosejane constituiu matrimônio e se tornou mãe de duas filhas. Além da gerência do lar, ela se dedicava também as suas experiências profissionais e os trabalhos espirituais. Mas, além de imprevisíveis as demandas da espiritualidade tornaram-se cada vez mais veementes e daí por diante o contato com a espiritualidade impôs-lhe novos compromissos.

²⁷ Nominção presente na obra *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*, de Renato Ortiz (1995), mas que em outros referenciais como Saraceni (1999) pode ser classificada como *ibejis*

Rosejane confessa que se sentiu coibida pela espiritualidade em ter que assumir atribuições e responsabilidades, as quais ela mesma não havia planejado para si. Resistente a tal idéia, ela relutou até onde pôde a tais imposições, mas sabia dos reveses e das desventuras que poderiam lhe acometer caso não atendesse aos pleitos da espiritualidade. O desfecho destes fatos provocou sua vinculação, por tempo limitado, a um dos terreiros de Umbanda mais renomados de Aracaju, o terreiro do Caboclo Sete Flechas, liderado pelo médium conhecido como Antônio. A vivência na casa de Sete Flechas foi uma das experiências mais significativas, afirma Rosejane. Adquirido certo grau de “experiência” espiritual, depois de algum tempo ela optou por sair deste e planejar a construção do seu próprio espaço, como bem passaram a exigir seus guias.

A autonomia dos trabalhos espirituais tornou-se um desafio para a líder. Segundo ela, daquele momento em diante seu caminho espiritual estava exposto ao “acaso”. Mas, com um panteão de guias já em trabalho ativo, a construção de um terreiro já havia se tornado um dos seus principais projetos de vida. Segundo ela, o papel do médium dentro da espiritualidade é o de servir e de aprimorar-se em cima de determinados valores e crescer enquanto ser humano através desta servidão. O médium de Umbanda atua como uma espécie de aparelho através do qual os guias espirituais podem desempenhar os seus feitos no plano material junto às pessoas que deles carecem. No caminho espiritual é preciso, portanto, ter confiança e fé naquilo que temos, alega Rosejane. A Tenda espiritual Cosme e Damião é o produto da crença da líder nos seus guias. Mais que isto, ela é uma idealização dos trabalhos por eles desenvolvidos.

A primeira versão da Tenda Espiritual Cosme e Damião surgiu nas imediações do bairro Fernando Collor, zona norte da grande Aracaju. Os médiuns mais antigos que integram a casa acompanharam os desdobramentos pelos quais passou a instituição desde a sua fundação, cujo nome homenageia a primeira entidade com a qual Rosejane começou a trabalhar. Depois de alguns anos, a Tenda se mudou para as adjacências do bairro Santa Lúcia, mais precisamente para estrada do Aloque, a pedido de um dos seus principais guias de trabalho, ou seja, o caboclo Tupinambá.

Esta trajetória é uma versão sumarizada da experiência espiritual narrada por Rosejane. Ela é o sustentáculo das nossas análises, uma conjuntura que define indiretamente o nosso

campo de estudo. São fatos que remontam à presença dos elementos constitutivos da casa, tais como, a sua disposição física, o panteão das divindades cultuadas, os fundamentos, os preceitos ideológicos, éticos e morais, *ethos* e Visão de mundo. O que dela fora omitido não compromete a definição do universo pesquisado. Consiste sim, em um acordo pré-estabelecido com a líder Rosejane de resguardá-la quanto aos conteúdos relacionados à intimidade da casa e que por questões particulares não podem aqui ser externados.

A caridade é um dos princípios fundamentais da Umbanda. Ela é a força motriz dos trabalhos realizados que buscam aliviar o sofrimento alheio e que visam à resolução de problemas diversos. Este comprometimento com as ações de caridade levou a Tenda Espiritual Cosme e Damião a assumir, no ano de 2007, outros compromissos junto à comunidade do bairro no qual ela está situada. O Aloque é um bairro onde grande parte da população é considerada de baixa renda. Marcada pelos altos índices de pobreza, a realidade da comunidade é agravada pela presença do tráfico de entorpecentes associada à criminalidade e ao consumo de drogas ilícitas envolvendo crianças e adolescentes.

O projeto social denominado de CONTECOD, iniciado no ano de 2007, tinha como objetivo o desenvolvimento de ações educativas junto às crianças da comunidade do bairro Aloque. O compromisso social pode ser entendido como uma extensão dos princípios éticos e morais contemplados pela própria doutrina Umbandista. A espiritualidade, segundo Rosejane, opera no plano das subjetividades através do incentivo às boas condutas.

Na Tenda Espiritual Cosme e Damião a Umbanda é entendida como uma religião distinta e não como um aglomerado de religiões. De acordo com a líder ela é sem dúvida o resultado de um processo histórico de reelaborações e traduções, mas que não é desprovida de um significado para os elementos religiosos que lhe constituem. Para Rosejane a concepção de Umbanda está implícita tanto no seu discurso quanto no plano das ações por ela desempenhadas. Por isso, no momento que antecede as reuniões ou os trabalhos faz-se necessário e pertinente explicar acerca dos fundamentos e dos propósitos específicos daquele ritual, oferenda ou festejo. Entendemos que este tipo de conduta tem como função destacar as práticas e rituais que identificam o sistema da Umbanda. Portanto, para explicá-los aos

médiuns da casa ou à assistência, a líder se reporta a um conjunto de características que legitimam os preceitos da sua Tenda.

A necessidade de reafirmar a religião dentro de um universo distinto de formas rituais é recorrente em seu discurso. A Umbanda é, de fato, um sistema complexo tanto em seus aspectos constitutivos quanto em sua prática. Em sua narrativa, Rosejane afirma que a Umbanda só se define com base nas suas práticas e por isso nunca será uma religião suficientemente clara se analisada com base em significados enrijecidos.

A noção de alteridade religiosa é outra questão discutida pela zeladora de santo como meio de definir a Umbanda. Em análise comparativa ela se reporta à maneira como a Umbanda se faz distinta de outras religiões a exemplo do candomblé e do kardecismo. Em sua percepção, a Umbanda atua de modo distinto frente a um determinado problema ou situação que também pode estar presente em outros contextos religiosos. Para ela, as similaridades são inegáveis e por isso os rituais e práticas são passíveis de confusão quanto a sua execução. Há limites na conduta espiritual entre tais sistemas religiosos que são essencialmente distintivos e eles precisam ser muito bem realçados, alega Rosejane.

A análise comparativa consiste é um discurso da política institucional e um dos recursos identitários mais acionados pela líder. A prova disso é que a Umbanda passa a ser definida através do nosso campo de estudo diante daquilo que o candomblé, o Kardecismo, o Catolicismo ou Induísmo não são na suposta originalidade referida pela líder. Mas, as similaridades entre tais sistemas são inegáveis, por isto, há uma necessidade de abrir precedentes explicativos que vão além da práxis associada aos símbolos, nos rituais, nas festas e nas cerimônias religiosas. Uma vez exposto o fundamento das práticas, torna-se possível definir aquilo que é a Umbanda para a Tenda espiritual Cosme e Damião.

A memória é um recurso através do qual se busca reconstituir um passado ou uma trajetória que geralmente está presa a idéia de uma originalidade (HALL, 2001). Nas narrativas de Rosejane esta origem remonta o cenário urbano da cidade do Rio de Janeiro, no início do século XX, quando o médium conhecido por Zélio Fernandino de Moraes deu início a uma série de trabalhos rituais e cultos que hoje são reconhecidos como Umbanda. Na Tenda Espiritual Cosme e Damião este é o marco fundamental da religião. Ele é adotado como

referencial de uma tradição ou como parâmetro no qual deve espelhar-se todo e qualquer terreiro de Umbanda.

Os trabalhos desenvolvidos por Zélio Fernandino de Moraes são constantemente rememorados por Rosejane. Trata-se de outro artifício que legitima a origem e o fundamento das práticas desenvolvidas na Tenda. A função da memória aqui discutida está relacionada, portanto, à idéia de uma tradição, que pode ser discutida através do conceito de tradição inventada formulado Hobsbawn (1997):

Por tradição inventada entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado (HOBSBAWN, 1997, p.9).

A obra de Zélio Fernandino de Moraes constitui-se, portanto, como parâmetro de uma estrutura cuja lógica de organização inspira o culto às divindades e a configuração dos elementos sagrados na Tenda Espiritual Cosme e Damião. Segundo Rosejane, a noção de sagrado corresponde à face virtuosa da espiritualidade. Ela imana a presença de elementos que são investidos pelo mesmo status, tais como, as divindades e seus objetos ritualísticos.

A função do sagrado e do papel desempenhado pelos deuses na terra dos homens é fomentar nestes o alinhamento de suas condutas. A filosofia Umbandista na Tenda Espiritual Cosme e Damião é adepta da noção de Karma³², um conceito dissidente da filosofia oriental a qual concebe o homem e sua vida na terra como um produto da influência exercida pelo Ela parte do pressuposto de que, ao espírito é concedido pelos deuses o regresso ao plano da terra sob a forma de homem/matéria. Os processos de reencarnação correspondem, portanto, às sucessivas vidas que obtiveram os homens, uma oportunidade que lhes foi dada com o intuito de galgar aprimoramento e virtude moral (MAGNANI, 1991).

Na Tenda Espiritual Cosme e Damião o conceito de espírito, assim como a crença nos poderes suprassensíveis, está associado à concepção de sobrenatural e de invisível. De acordo com Rosejane, o conceito de espírito é decisivo e fundamental, pois dele depende a noção de

mediunidade que é compartilhada pelos integrantes da Tenda Espiritual Cosme e Damião. Como território da mediunidade o espírito pode ser entendido a partir da seguinte definição:

O espírito, originalmente, nem é alma, nem demônio, nem sequer um deus, mas algo indefinido: material e mesmo invisível, impessoal, mas com uma espécie de vontade; é algo que confere ao ser concreto a suas forças de ação específica, que pode penetrar neste e, do mesmo modo abandoná-lo (WEBER, 1994, p. 280).

Segundo Weber (1994), as propriedades do espírito são alusivas aos poderes detidos pelo mago – *para desaparecer ou entrar noutra pessoa ou noutra objeto* (WEBER, 1994, p. 280). Os médiuns são classificados por Rosejane como aqueles indivíduos expostos a determinados fenômenos espirituais, incluindo a possessão. Eles se destacam pela capacidade de incorporar entidades, ou pelo menos de comunicar-se com elas, sendo reconhecidos também pelos guias espirituais como cavalos ou aparelhos. Na Tenda Espiritual Cosme e Damião a categoria de médium equivale a de “filho de santo”, em razão de uma analogia imprecisa²⁸ e de certo modo controversa com os fundamentos do candomblé.

A idéia de *Karma* assim como a de espírito também é considerada fundamental para a compreensão da idéia de guia espiritual ou de entidade utilizado pelos integrantes da Tenda Espiritual Cosme e Damião. Segundo Rosejane, as entidades da Umbanda, distribuídas em sete linhas de trabalho, são espíritos de pessoas que já passaram pelo planeta terra, mas que ainda não evoluíram suficientemente a ponto de alcançar um grau relevante de transcendência ou pureza necessário para que seja alcançado o objetivo primordial da vida, isto é, aproximar-se do sagrado. Eles evoluem na gradação de uma escala cuja ascensão é determinada pelo sagrado e graças à oportunidade que por ele lhes é concedida de exercitar a caridade por meio dos trabalhos espirituais, tendo em contrapartida a evolução.

De acordo com a noção de Karma referida por Rosejane, as entidades de trabalho ou guias espirituais são como os seres humanos, isto é, tributários de outras vidas. Distinguem-se daqueles apenas na forma como retornam a terra para se burilarem, ou seja, por mediação dos

²⁸ Dizemos isto, pois, os chamados *yaôs* ou filhos de santo do candomblé vivenciaram o rito de passagem³³ mais conhecido como “feitorio”, que inclui recolhimento na camarinha e o nascimento do orixá na cabeça do cavalo, ritual este o qual a Umbanda não costuma executar

“corpos encarnados”. São forças que de certo modo pessoalizam e se esteriotipam na figura do preto-velho, dos caboclos e das pomba-giras²⁹. Aquilo que pensa Rosejane acerca da presença dos guias espirituais na Umbanda justapõe-se à seguinte afirmação: “[...] a pedra angular da Umbanda é a comunicação entre a esfera do sobrenatural e o mundo dos homens, através da incorporação das entidades espirituais num corpo de iniciado (MAGNANI, 1991, p.30)”.

As linhas de trabalho na Umbanda da Tenda estão divididas entre as categorias de direita e esquerda. São assim classificadas em função da natureza e da finalística dos trabalhos que nelas são realizados. As entidades distribuídas nas chamadas linhas de direita ou de esquerda possuem características e funções distintas. Segundo Rosejane, os guias ou entidades espirituais trabalham em linhas distintas e com intuítos diversos. Assim como os seres humanos eles são analisados na Tenda Espiritual Cosme e Damião em função de suas linhas de trabalho e, portanto, de suas condutas.

Direita e esquerda são categorias que remontam outras antinomias, tais como pureza e impureza, sagrado e profano, bem e mal. Na Umbanda os guias de direita podem ser classificados como aqueles cujas condutas são moralmente aprovadas por este sistema religioso. Já as entidades de esquerda se classificam como aquelas cujos trabalhos não são menos importantes, mas corroboram as vilezas e os desejos do homem e de sua existência marcada pela ambição, pelos desafetos e egoísmos, aspectos estes rechaçados na concepção do ser sagrado.

Na Tenda Espiritual Cosme e Damião tais categorias operam sob uma lógica bastante controversa. Isto quer dizer que, direita e esquerda, pureza ou contaminação, boas e más condutas são categorias erguidas com base em critérios muito imprecisos e até mesmo relativos. O reflexo disto é que sagrado e profano na Umbanda possuem uma relação de complementaridade bastante delicada e não são diametralmente opostos como postula Durkheim (1996). Trata-se de uma distinção baseada em circunstâncias e em graus distintos de contaminação.

²⁹ Caboclo, pretos-velhos e pomba-gira são exemplos de entidades espirituais que trabalham em linhas distintas de Umbanda.

O limiar de diferenciação entre tais categorias é dado pelo próprio tecido hierárquico que estratifica deuses e entidades em patamares distintos de sacralização. Os deuses, na concepção de Rosejane, são aqueles que não incorporam os médiuns e estão situados em um plano superior às entidades de trabalho. Na Tenda Espiritual Cosme e Damião eles são representados pela figura dos orixás do candomblé. Representam a pureza espiritual manifestada em seu grau máximo de superioridade e ao contrário das entidades espirituais, nunca estiveram no planeta terra. Não são, portanto, espíritos, mas sim, forças da natureza. Os guias espirituais são seus subordinados, estão distribuídos nas sete linhas de Umbanda e trabalham para os deuses disseminando os seus atributos divinos sobre a terra.

De acordo com Rosejane, as pessoas buscam a Umbanda ou se tornam adeptos dela por razões diversas. Todavia, é possível afirmar que a essência motivadora desta busca é uma só, isto é, resume-se ao melhoramento da suas condições de vida ou da própria condição de ser humano. Como bem colocara Weber (1994), “que vás bem e que viva longos anos sobre a terra (WEBER, 1994, p. 328)”.

O sofrimento é, segundo Rosejane, o principal elemento que medeia o vínculo entre sujeito e religião. Ele é interpretado pelo Universo da Tenda Espiritual Cosme e Damião em termos dos fatores que o desencadeia. Identificadas as causas que irrompe na aflição do sujeito, o objetivo dos trabalhos espirituais prescritos é a cura e a superação do sofrimento. Os dados apresentados neste capítulo buscam, portanto, caracterizar o universo das formas religiosas que determinam os processos e procedimentos de cura realizados na Tenda Espiritual Cosme e Damião.

CAPÍTULO III - LOUCURA, PERCEPÇÃO E SOFRIMENTO NA NARRATIVA DE LÚCIA

Eu não tenho tempo, eu não sei voar! Dias passam como nuvens, em brancas nuvens, eu não vou passar! Eu não tenho medo, eu não tenho tempo, eu não sei voar! Eu tenho um sapato, eu tenho um sapato branco! Eu tenho um cavalo, eu tenho um cavalo branco e um riso, e um riso amarelo. Eu não tenho medo! Eu não tenho tempo! Eu não sei voar! (BALEIRO, 1999)

À metanálise do texto tomado como epígrafe dispensei algumas reflexões acerca da loucura. O ser do texto, como ser no mundo pensado por Heidegger (1997) é aquele cuja existência é percebida em função do tempo e do papel referencial que ele desempenha na construção da pessoa. As tensões e conflitos emocionais que irrompem nesta percepção são vistos por mim como um fenômeno cuja compreensão não prescinde uma análise sobre a realidade vívida na qual este sujeito da loucura está inserido.

O tempo é a própria lógica de organização das coisas e sua presença reafirma a existência de uma realidade que para o sujeito do texto é pré-dada. Apesar de consistente, esta realidade não é imutável, nem deve ser pensada como um conjunto de elementos e instituições exteriores aos sujeitos ou impostas a ele (HURSEL apud MATTHEWS, 2010). Esta realidade não é também o produto das elaborações interiores restritas ao campo do subjetivismo. Esta realidade é sim, coexistente aos sujeitos e por isso os solicita.

A problemática das emoções que paira no cerne desta reflexão pode ser interpretada como produto da incompatibilidade existente entre o tempo externo, ou pré-dado, e o tempo da subjetividade. Segundo Rabelo et al (1999), a realidade pré-existente nem sempre é compatível com os projetos e as ações desenvolvidas pelos sujeitos. A metáfora da incompatibilidade entre o ser e o tempo, transposta para o contexto da loucura, traduz-se, aqui, em uma questão de alteridade, este é o pressuposto que norteia as nossas reflexões acerca deste objeto.

A questão da alteridade é inerente à loucura. O processo de reflexão acerca das emoções por ela avultadas é uma espécie de objetivação das rupturas que os sujeitos buscam

comunicar. O significado que emerge desta alteridade está associado à própria existência do ser louco no mundo, uma percepção que se sustenta em outras categorias de análise. A categoria de sofrimento é uma delas e está associada à amplitude dos sentidos que integram a experiência de loucura; um complexo semântico e fenomênico no qual se expressam as emoções parcialmente objetivadas.

Para Rodriguez (1995), a categoria de sofrimento é uma espécie de “significante flutuante³⁰”, algo que comporta contradições de significados, os quais se movimentam tanto no plano concreto quanto no mais abstrato das narrativas, ambos definidos com base na experiência.

O sofrimento pode ser entendido pelos significados que ultrapassam os limites da experiência física da doença, e fornece elementos, digamos, abstratos (no sentido cognitivo) determinantes para a construção da identidade social da pessoa que “sofre”, a partir da qual manipula papéis sociais e se relaciona com os outros. [...] Neste sentido, o discurso sobre o sofrimento evoca significados desde “força” e “fraqueza”, vulnerabilidade e determinação, medo e coragem, desperta emoções tanto positiva quanto negativas [...] (RODRIGUEZ, 1995, p.5).

A experiência de loucura discutida neste trabalho a partir da epígrafe é perpassada pela idéia de sofrimento presente na narrativa dos sujeitos. Seu caráter indeterminado é dado pela circunstâncias em que ocorre a percepção dos mesmos acerca de suas emoções. Segundo Merleau-Ponty (1994), o exercício da percepção está associado ao arcabouço sensorial que o sujeito aciona para assimilar o aparecimento dos fatos dentro de uma determinada conjuntura. Há, portanto, em toda experiência um excesso de sentido que não nos permite caracterizá-la em termos de um único fator ou motivo.

O caso de uma mulher de 56 anos é o exemplo disso. Lúcia é o pseudônimo do sujeito/objeto cuja experiência foi analisada no final das minhas incursões em campo. O caso dela é emblemático, é uma percepção do ser social que é também o ser louco. Seu relato de vida constitui-se em um processo onde ela tenta definir sua existência em relação ao mundo das coisas pré-existentes; uma experiência orientada pela cultura viva. O meu primeiro contato

³⁰ O conceito de significante flutuante, segundo Rodriguez (1995), é apontado por Levi-Strauss com o objetivo de entender a categoria de *mana*, estudada por Mauss. Mais detalhes sobre a obra de Levi-Strauss na qual se encontra a definição para o significante flutuante vide *O sofrimento sou eu* (1995, p.6), obra da autoria de Núbia Bento Rodriguez.

com ela fora mediado por um das sessões de Umbanda realizadas ordinariamente na Tenda espiritual Cosme e Damião. No momento em que percebi sua presença neste recinto, fui informado por um dos integrantes do terreiro que ela sofria de uma espécie de depressão desencadeada por problemas espirituais.

Lúcia costumava freqüentar uma das sessões abertas que ocorriam regularmente nas noites de sexta-feira. As primícias de um contato com ela teve como pano de fundo o contexto destas práticas religiosas. As denominadas sessões abertas na Umbanda são destinadas ao atendimento de um público bastante diversificado. Nelas, os chamados guias de trabalho são incorporados aos seus respectivos médiuns com intuito de atender à súplica dos assistentes.

É importante destacar que, minha abordagem acerca do caso de Lúcia limitou-se a um único encontro com ela, o qual ocorreu nos arredores do terreiro propriamente dito e nos bastidores da reunião que transcorria. Apesar de breve, o encontro se deu em um momento oportuno no qual pude questioná-la quanto às causas que a levaram a freqüentar a Umbanda. Na réplica, percebemos que o projeto de uma resposta empreendido por Lúcia não prescindia de uma contextualização dos fatos que antecediam a sua atual conjuntura de vida. Sua presença no terreiro foi justificada, naquela circunstância, através de um exercício de regressão a partir do qual Lúcia recompôs sucintamente a sua trajetória de vida.

Eu não lembro direito, mas desde pequena minha mãe dizia que eu tinha problema de querer ficar só, de não querer me juntar com os outros, que eu era diferente de todo mundo, e que não sabia como uma criança não gostava de brincar, parecia um bicho do mato. Ela disse uma vez que a diretora do colégio que eu estudava, pertinho lá de casa, chamou ela pra conversar e dizer que eu devia ir pra uma escola especial e que precisava de acompanhamento com psicóloga. Não sei se é verdade ou de tanto escutar os outros falarem eu acabei louca mesmo. Às vezes eu sinto que incomodo o caminho das pessoas e aí eu me afasto mesmo. Tem dia que eu não quero levantar da cama, nem ver ninguém... me dá raiva quando eu começo a escutar os carro e as pessoas passando na porta de casa logo cedo, pra ir trabalhar, pra fazer suas coisas. Teve uma hora que eu cansei, sou doida mesmo! Sou diferente mesmo, não sou desse mundo não e não sou obrigada a fazer coisas porque fulano faz e cicrano é assim, assado. Já quiseram me internar em hospital de doido, mas agora eu só tomo remédio. É bom, me acalma, não vou negar. É um sofrimento que não é de agora, cêta pensando que não? E o pior é que você não sabe de onde vem, pode acontecer com qualquer um, parece uma maldição ou uma praga que jogaram. Agora parece que ta melhorzinho depois que me indicaram aqui. É isso. Eu não sei meu Deus porque tanto sofrimento numa vida só, parece que é só comigo. eu já perdi namorado com isso porque quando eu dou a louca o povo pensa logo, vou nada viver com uma mulher assim. Quando eu digo que escuto que estão falando de mim na vizinhança, ninguém acredita, dizem que eu tenho problemas, que eu não vou ser feliz... É só eu que escuto.

As interpretações do caso de Lúcia exigem que algumas considerações preliminares acerca da estrutura e do conteúdo de sua narrativa sejam dispensadas. A tentativa de recompor sua trajetória de vida iniciada pelos episódios que marcaram sua infância tem como propósito apresentar a loucura como condição de vida ou como elemento que perpassa originalmente e inteiramente toda sua existência, desde a tenra idade. O contato com a Umbanda, mediado pela experiência de loucura, aparece no plano secundário de sua narrativa, sendo este um dado extremamente significativo para nós. A percepção de Lúcia acerca da experiência de loucura está fundamentalmente associada à existência do ser com “o outro”, de signos e de outras categorias de análise que não estão necessariamente vinculados ao contexto religioso, ainda que sofram influencia indireta dele.

Sustentado a priori no discurso de sua mãe, o relato de Lúcia nos permite entender que o início de uma percepção de si é na verdade a consequência da percepção que os “outros” antecipadamente tinham de sua existência. Para o “outro”, o comportamento de Lúcia era questionado e rotulado como estranho, pois o conteúdo afetivo das suas expressões não correspondia às expectativas sobre o comportamento de uma criança que a sociedade considera comum. É importante ainda destacar que o conteúdo afetivo do comportamento de Lúcia só se constitui como problema para ela com o passar dos anos, quando de fato ela passa a imprimir suas reflexões acerca da sua condição. Quanto a isto, infere-se que, a problemática da loucura emerge de uma espécie de ruptura da noção de pessoa e dos processos de identificação erguidos por Lúcia, ou seja, quando a mesma percebe que o “outro eu” das relações passa a assumir, após a constatação do seu desvio, o lugar do “outro não eu”.

Essa noção de desvio que é subjacente à percepção de Lúcia pode ser melhor entendida através das definições dadas por Gilberto Velho acerca do comportamento desviante e da crítica à patologia social amparada em uma análise acerca do conceito de social, de cultura, de *anomie* e de inadaptação. O desviante na perspectiva do autor é:

Um indivíduo que não está fora de sua cultura mas que faz uma “leitura” divergente. Ele poderá estar sozinho (Um desviante secreto?) Ou fazer parte de uma minoria organizada. Ele não será sempre desviante. Existem áreas de comportamento em que agirá como qualquer cidadão “normal”. Mas em outras áreas divergirá, com seu comportamento, dos valores dominantes. Estes podem ser vistos ou não como aceitos pela maioria das pessoas [...] (VELHO, 1979, p.27)

O problema do desviante é, no nível do senso comum, remetido a uma perspectiva da patologia. Tradicionalmente, o indivíduo desviante tem sido encarado a partir de uma perspectiva médica preocupada em distinguir o “são” do “não são” ou do “insano”. Assim, certas pessoas apresentariam características de comportamento “anormais”, sintomas ou expressões de desequilíbrio ou doença. Tratar-se-ia de diagnosticar o mal e tratá-lo (VELHO, 1979, p.1)

O corpo como plano fundamental em que se processa a existência “desviada” de Lúcia revela, através de sua narrativa, a maneira como ela se insere no mundo e o apelo ao caráter relacional, dialógico e intersubjetivo da sua experiência. Segundo Koury (2009), o processo de configuração das emoções, assimilado pelos sujeitos no âmbito aparentemente restrito das subjetividades, tem suas raízes fincadas na dimensão intersubjetiva em que são tecidas as relações sociais. De outro modo é possível afirmar que, a condição de angústia que perpassa o ser de Lúcia é uma espécie de consequência ou produto das negociações estabelecidas entre ela e a coletividade.

Para Frayze-Pereira (1985) é teoricamente inviável, senão impossível, compreender a loucura como um fato isolado, pois a percepção do sujeito acerca de si é um exercício forjado pela sua própria experiência, a qual não é, senão, a consequência da sua relação entranhada com o coletivo. Nutre a lógica deste raciocínio a compreensão da loucura como uma espécie de resultado das condutas apreendidas e da experiência compartilhada pelos sujeitos, uma rede de significações que nós mesmos tecemos sobre o papel dos “outros”.

A retórica da sociabilidade que enreda originalmente a questão da loucura tem como intenção reafirmar o caráter intersubjetivo de toda experiência. A subjetividade, assim como qualquer outro processo de individualização inaugurado a partir da experiência é, de fato, algo posterior a sua condição intersubjetiva. O ser no mundo é essencialmente o ser com o “outro”, afirma Heidegger (1997). Na perspectiva fenomenológica isto não implica em negar os componentes subjetivos que integram o corpo, pois para Merleau-Ponty (2011), o processo de percepção da realidade é um exercício individual que se dá através dos fatos que se apresentam para o sujeito, ou seja, o fenômeno. É através da consciência de nós mesmos que os problemas se tornam assimiláveis. Mais que isto, consciência e corpo não se dissociam no desvelar do fenômeno e da experiência vívida, pois, o sujeito não pensa sobre si e sim consigo (RABELO et al, 1999).

A dicotomia entre sujeito e objeto se dissolve no discurso de Lúcia a partir de uma atitude reflexiva inaugurada pela mesma, como prevê o paradigma da corporeidade. A necessidade que possui Lúcia de rememorar as situações vivenciadas durante a infância, nos leva a crer que a percepção dela acerca da loucura é um processo inaugurado na posteridade dos fatos que marcaram seu passado. Mais que isto, a loucura é objetivada através do processo de reflexão encabeçado por ela, e que coincide com o início do seu engajamento na situação. Isto implica dizer que, na experiência de Lúcia, a loucura é primeiramente vivida e posteriormente objetivada.

O corpo é a dimensão fundamental da nossa existência (CSORDAS, 2008). É o lócus da experiência e meio através do qual nos inserimos no mundo. Como seres em situação, o nosso corpo é aquele que primeiro imerge no mundo das vivências e que as experimenta para depois problematizá-las. De acordo com Merleau-Ponty (1994) o relato inicial no qual o sujeito busca reconstituir os fatos por ele vivenciados é caracterizado por outro tipo de experiência, ou seja, a pré-objetiva ou pré-reflexiva.

Falar em experiência pré-objetiva significa dizer que o mundo se apresenta para nós, em primeiro lugar, como esfera de ação ou prática, antes de se apresentar como objeto de conhecimento. Mais que isso, significa dizer que o domínio da prática se define essencialmente por um engajamento ou imersão na situação: não requer ou pressupõe, ordinariamente, o posicionamento de um sujeito que se destaca do mundo e o objetifica. (MERLEAU-PONTY, 1994, p.12)

O pré-objetivo não deve ser confundido com a busca pelo fundamento pré-cultural ou pré-social da realidade. Ao contrário, é na dimensão pré-existente da experiência que se evidencia o estado convencional de disposição e configuração das coisas assim como dos fatos que compõem a realidade cultural na qual está inserido o sujeito. É nesta dimensão que se deflagra o modo como os sujeitos carregam o social e o cultural entranhado em si, no plano fundamental dos seus projetos e ações.

De acordo com Hurssel (apud RABELO et al, 1999):

O mundo da vida cotidiana é o mundo pré-dado, que se dá constantemente como realidade, que encerra e oferece os objetos para os quais os nossos interesses se

dirigem, mostrando-se igualmente como o constante e inquestionado terreno de validade sobre o qual repousa e se funda toda a validade dos objetos. [...] Constitui o substrato comum no qual agimos e compreendemos as nossas ações e as ações dos outros. [...] o mundo da vida cotidiana parte da crença numa realidade exterior, composta de objetos bem circunscritos e ordenados, dotados de propriedades que independem das vivências intencionais dos indivíduos e que, portanto, oferecem resistência aos seus projetos e ações (apud RABELO e ALVES, 1999, p.16).

O marco da análise que teço sobre a narrativa de Lúcia recai sobre a narrativa na qual ela confronta as percepções de si e o universo pré-existente, inaugurado pela percepção dos “outros”. O desvio é o substrato deste embate, uma qualidade impressa ao comportamento de Lúcia, reconhecida e reafirmada pela mesma no decurso de sua fala, algo que pode ser entendido como um processo de auto-reflexão, ou ainda, um processo de identificação, construção da pessoa, consubstanciado em sua fala na idéia de “doido”. Segundo Frayze-Pereira (1985): “[...] designa-se louco o individuo cuja maneira de ser é relativa a uma outra maneira de ser. E esta não é uma maneira de ser qualquer, mas uma maneira normal de ser [...] neste sentido, normalizar é impor uma exigência a uma existência que possui um caráter diversificado, irregular (FRAYZE-PEREIRA, 1985, p. 20)”.

O “doido” remonta no plano da existência à idéia de rompimento e de impropriedade associado à figura de Lúcia, a qual se identifica com a condição de alteridade. A atitude de Lúcia pode ser entendida dentro desta perspectiva como um processo de auto-reflexão tecido a partir das significações que ela reelabora após a identificação do “outro não eu”. Suas reflexões convergem, por fim, para a noção de ruptura, o substrato fenomênico da sua experiência.

As reflexões dispensadas sobre o caso de Lúcia são inacabadas. Os significados não se encerram na percepção dela ou nas minhas, mas transitam por meio da significância que emerge da existência incessantemente percebida. O modo como Lúcia e os outros evidenciam ou identificam a presença da loucura em sua vida está pautado no conteúdo impreciso das suas emoções e do seu comportamento. Indeterminada, a loucura é circunstancialmente vivenciada por Lúcia através dos seus múltiplos recortes, um objeto percebido em seu estado processual, sem respostas precisas ou que dispensa significados acabados.

Para Lévi-Strauss (1967), existe uma acentuada tendência moderna a se encarar a vida social como um sistema no qual a razão de ser dos elementos que a constituem é significar. A atribuição de sentido consiste no reconhecimento de que, em sutis diferenças e nuances de olhar, de posturas, de maneiras de cumprimentar, de atividades econômicas, de procedimentos rituais, exprime-se um juízo acerca das relações que existem entre quem se olha, se comporta, se cumprimenta trabalha ou age, e acerca do relacionamento entre estes e outros que não se relacionam diretamente com os primeiros.

Significar é conferir sentido com base em determinados parâmetros, um investimento que parte da necessidade de sistematizar a apreensão de algo, uma atitude natural, segundo (HURSSSEL apud RABELO et al, 1999). Conferir sentidos é um ato de organização da realidade e este é um atributo irreduzível da cultura. Portanto, é infável classificar e ordenar os fatos fundamentados num conjunto de normas que estipulam, instituem e convencionam valores e significações, a delimitar assim um território comum que faculta aos integrantes da mesma esfera a possibilidade de comunicação e de relação.

Integrante da função simbólica, o significado é um elemento estruturante social e cultural (RODRIGUES, 1986). A capacidade de simbolização do homem é aquilo que possibilita assimilação da humanidade e da cultura em termos de significação. Sendo a linguagem e a conduta os expoentes da função simbólica, pode-se inferir que a comunicação é o resultado exitoso da significância operada a partir destes elementos em um dado contexto. Para Bastide (1967) e Marcondes Filho (2003) a comunicação é a matriz social da psiquiatria. Há um equivalente dessa afirmação em Goffman (1978) quando o mesmo admite ser a comunicação o ponto nodal da relação entre loucura e sociedade.

A análise antropológica que dispenso sobre a noção de alteridade presente na narrativa de Lúcia desemboca em uma discussão por mim erigida em torno das categorias de desvio e de impropriedade situacional. Isto é, no plano da existência, o conteúdo afetivo ou emocional da loucura experimentada por Lúcia suscita uma espécie de ruptura com o seu exterior. O desvio expresso por meio da linguagem e da conduta torna-se uma espécie de infração social para o sujeito, um estado de desarranjo das funções simbólicas vivenciadas no interior da sociedade normativa. A noção de infração social, por sua vez, parte do princípio de que as

relações estabelecidas neste âmbito são investidas de limites, os quais são comumente excedidos pela loucura. Em Goffman (1978), tais infrações são discutidas com base na noção de impropriedade situacional, cuja definição é dada na passagem a seguir:

As regras de conduta face a face que prevalecem em uma dada comunidade estabelecem a forma a ser seguida pela conjunção face a face, daí resultando numa espécie de acordo geral, cuja observância garante que as pessoas se respeitem mutuamente através do idioma disponível. Por respeito, manterão seu lugar social e seus compromissos interpessoais, permitiram o fluxo de palavras e corpos sem explorá-lo e terão considerações pela ocasião social. Ofensas a estas regras constituem impropriedades situacionais (GOFFMAN, 1978, p.16).

A noção de impropriedade situacional com a qual trabalha Erving Goffman (1978) pode ser discutida com base em dois aspectos específicos envolvidos na experiência de Lúcia. Um deles diz respeito ao componente interpessoal das relações face a face. Já o outro, não dissociado do primeiro, deflagra uma espécie de caráter normativo dado pelo componente social das relações e que equivale ao comportamento culturalmente solicitado. Esse caráter normativo é a parte integrante das relações que determina o grau de tolerância social em relação ao comportamento indesejado, por isso, dita níveis de descontrolo e define lugares sociais aos sujeitos a partir do conteúdo de suas ações ou dos seus aspectos emocionais e afetivos.

Na interação social o comportamento dos indivíduos está exposto às expectativas que sobre eles são depositadas (GOFFMAN, 1978). As exigências que fazemos em relação aos indivíduos com o qual nos relacionamos correspondem, portanto, às expectativas que a sociedade nos leva ter acerca dele, uma espécie de identidade social virtual. Diz-se virtual, pois, esta nem sempre está em conformidade com os atributos que os sujeitos de fato possuem e nem sempre é compatível com a identidade social real deles. Sendo assim, os conflitos e os estranhamentos podem ser entendidos de modo mais específico como uma incompatibilidade entre identidade social real e identidade social virtual, afirma Goffman (1978).

Apesar de coercivas, as expectativas que se criam acerca dos sujeitos não são como regras incondicionalmente impostas aos mesmos a partir de um exterior. O comportamento

previsível é aquele que está adequado às condições solicitadas pela norma pré-existente, mas é também entendido como aquele culturalmente compartilhado. O desvio, portanto, é uma categoria multiforme entendido como resultado das negociações entre os sujeitos engajados na mesma situação. Quero afirmar com isso que o estado permanente de sofrimento que caracteriza a realidade de Lúcia é, sim, um produto das exigências feitas pelos “outros”, mas, sobretudo, das negociações e acordos que ela estabelece com estes.

No contato interpessoal os atributos individuais são realçados, tornam-se marcadores decisivos que possibilitam a ação categorizante por parte do outro. Analisados em termos do conteúdo expresso e dos valores pré-estabelecidos tais comportamentos podem ser aprovados socialmente ou não. Para Goffman (1978), o devir louco, susceptível a não aprovação, está sujeito a diversas formas de estigma. O conceito geral de estigma dado pelo autor, reproduzido grosseiramente por nós, é algo que faz referencia a um atributo profundamente depreciativo. Na realidade, um estigma é um tipo especial de relação entre atributo e esteriótipo e o seu efeito é inevitavelmente desintegrador, é o descrédito, o defeito, a fraqueza ou a desvantagem.

Se para Lúcia o sofrimento está associado ao estigma da loucura, é igualmente válido afirmar que a sua experiência só tem realidade e valor desviante no interior de uma cultura que a reconhece como tal (FOUCAULT, 1968). Este tipo de afirmação nos remonta ao pragmatismo clássico que caracteriza a vertente culturalista da Antropologia, e ao empenho relativista no qual se apoiou grande parte das análises acerca das variações de comportamento e de significado. Segundo Benedict (2000):

Cada cultura seleciona algumas das infinitas virtualidades da essência humana e propõe aos seus membros modelos de conduta: aqueles cujas reações se aproximam espontaneamente mais do padrão proposto são favorecidos, aqueles cujo comportamento se situa fora do arco de possibilidades antropológicas privilegiadas pela sociedade são anormais. Assim é que uma sociedade valoriza a exaltação do eu individual, uma outra poderá escolher a violência e agressividade, traços reprimidos em uma outra e assim sempre (BENEDICT, 2000, p. 24).

Há controvérsias nesta concepção, afirma Frayze-Pereira (1985), pois ao mesmo tempo em que pretendia relativizar as diferentes formas de comportamento, o culturalismo absolutizou o desvio como essência da loucura. Resquícios disto são identificados na narrativa de Lúcia, pois a idéia de desvio corresponde exatamente à maneira como a sociedade moderna

categoriza ou marginaliza as existências desviadas. Para Mauss (2009), – cujo pensamento é análogo - o desvio é um tipo de liberdade que ameaça a ordem e a paz, elementos indispensáveis à manutenção da coesão social. Os chamados contrários da ordem são entendidos como uma espécie de doença da consciência social que podem acometer os segmentos diversos, fomentando assim a dissolução do sentimento de unidade que, como sustentáculo da ordem social, deveria prevalecer entre os mesmos.

Para a sociedade moderna a autoridade e a disciplina são elementos moralmente sintomáticos. Cúmplice da razão prescritiva, a moral desconsidera a idéia de uma consciência trágica que inocenta e justifica a loucura em função de um suposto imaginário fantasioso, do qual é proveniente o comportamento disruptivo. O fato é que o desviante não deixa de ocasionar uma espécie de enfraquecimento da disciplina almejada. É válido ressaltar que no século XVII a loucura ainda era vista pela sociedade burguesa como uma categoria equivalente a pobreza, um obstáculo à ordem que afronta o homem o qual se propunha a estar ocupado com suas obrigações sociais (PELBART, 1992).

A noção de doença mental é uma das categorias ontológicas incorporadas à narrativa de Lúcia e que coincide com a lógica do pensamento moderno sobre a loucura, inaugurado em meados dos séculos XVIII e XIX. O racionalismo científico respaldado pela sociedade moderna conferiu o status de doença à loucura e a legitimou como objeto de estudo da medicina. O uso ostensivo da categoria de doença mental pode ser concebido como produto do saber biomédico hegemônico e do modelo curativo que se difundiu nas sociedades ocidentais a partir deste período. O discurso que sustenta as práticas médicas na contemporaneidade está fundamentado no conceito de *pathos*, o qual prevê através dos aspectos cognitivos, comportamentais e afetivos da loucura um conteúdo impertinente, suficiente para classificá-la como anormal. A idéia de anormalidade, imanente à loucura, provêm deste engenhoso aparelho cultural no qual a medicina lança o poder do seu discurso e das suas ações curativas à apreciação da sociedade moderna (CANGUILHEM, 2006).

Segundo Foucault (1968), a loucura é um fenômeno complexo, sofre com a dinamicidade dos fatores que o engendra e com a indeterminação de quem a experimenta. Pensá-la em termos de um significado específico ou defini-la com base em um enquadramento

conceptual enrijecido é um exercício de reflexão falido. Esse é o fundamento da crítica tecida por Foucault ao chamado saber “*psi*” e à tentativa de reduzir a interpretação da loucura a um conjunto de elementos de natureza classificatória, similar ao modo como procede o diagnóstico médico. Isso quer dizer que, no plano indeterminado em que se deslindam as reflexões de Lúcia, o significado da doença mental é uma das possibilidades de pré-objetivação da loucura elaborada não por ela, mas a partir da psiquiatria.

A idéia de doença não é senão uma construção moderna da concepção de loucura (FOUCAULT, 1968). Na narrativa de Lúcia ela se constitui como uma possibilidade de objetivação da experiência cujo significado não consegue se encerrar nela. Pelo contrário, no plano das significações que emergem deste caso, a doença fomentada pelo discurso biomédico não é mais consistente que a categoria de sofrimento e aquilo que Lúcia consegue expressar através dela. De outro modo, é possível afirmar que os aspectos físicos que constituem o corpo da loucura não se sobrepõem ao conteúdo moral ou psíquico do relato tecido por Lúcia.

Segundo Csordas (2008), a corporeidade não nega a distinção que há entre natureza e cultura, mas também não fomenta a oposição entre elas. Na narrativa de Lúcia a percepção da experiência não constitui um relato menos cultural que a sua vivência terapêutica na Umbanda. Este último, por sua vez, compreende a realidade cultural através da qual Lúcia busca subsídios para transformar sua experiência. A significância da loucura em Lúcia emerge, portanto, do colapso que há entre cultura e natureza presente na definição do fenômeno.

Sendo assim, é possível afirmar que toda sociedade está fadada ao contato com o desviante ou com a desconformidade. É o produto fatídico que emerge da sua própria função normativa. Todo sistema de classificação é o corolário das suas próprias antípodas, pois o destoante, neste caso, não é mais que o revés alimentado pelo caráter discriminativo da moral. A percepção de Lúcia acerca da sua experiência de loucura afirma o social como território fundamental de toda experiência e de suas ações. O projeto de cura por ela esboçado é o exemplo de uma atitude culturalmente orientada e isso revela a viabilidade da análise que tecemos aqui sobre sua narrativa.

CAPITULO IV - SOFRIMENTO MENTAL E SIGNIFICADO: CAUSAS E SINTOMAS NA PRIMEIRA ETAPA DA CURA RELIGIOSA

A tentativa de explicar um problema já é, por si só, um ato interpretativo, infere Rabelo et al (1999). Nesta interpretação eventos e significados se articulam com o propósito de conferir unidade e sentido àquilo que os sujeitos vivenciam. No contato com o campo percebi que a problematização da loucura é animada pela questão do sofrimento. A análise interpretativa consistiu, desta forma, na evidenciação dos aspectos que compõem o evento associados aos fatores que os desencadeiam e que visam à organização da experiência.

Este significado pode ser visto como um elemento posterior que se inicia na consciência inaugurada pelo corpo (CSORDAS, 2008). Embora transitivo, o significado é o produto da necessidade de reflexão e objetivação da experiência que pode ser visto no contexto desta pesquisa como doença ou não. É um produto secundário, ulterior à inserção do sujeito no mundo da práxis, um mundo que lhes exige, antes de tudo, uma atitude prática (MERLEAU-PONTY, 2011).

Os significados imputados pelos sujeitos da Tenda Espiritual Cosme e Damião à experiência de loucura e sofrimento são produtos de uma construção cultural a qual está baseada, pois, no conhecimento pré-existente utilizado conforme as situações que lhes vão sendo apresentadas. Apesar de pré-existentes, é importante ressaltar que tais conhecimentos não são estáticos ou impassíveis de modelação, pois, como afirmam os integrantes da Tenda Espiritual Cosme e Damião: “cada caso é um caso, cada casa é uma casa e cada tempo é um tempo”.

A escolha da Umbanda como modelo interpretativo não se dá por um acaso. Dentre as possibilidades de resolução do problema, a escolha feita deve ser sempre entendida, a meu ver, como uma preferência, uma espécie de receptáculo das crenças e concepções de vida presentes no sujeito; um modelo que lhe seja, *a priori*, ideologicamente afim.

Tomando o corpo como pressuposto, consideramos que a interpretação do sofrimento é a própria consciência reflexiva, o princípio de uma objetivação que emerge da própria

experiência vívida. Na Umbanda da Tenda Espiritual Cosme e Damião a interpretação religiosa constitui-se em um relato circunstancial de vida analisado em função do conhecimento adquirido em situações práticas. Ocorre, portanto, com base no estoque de conceitos e categorias que são acessados ou acionados frente ao interesse teórico e prático suscitado por uma determinada situação ou problema.

Tomando o corpo como pressuposto, consideramos que a interpretação do sofrimento é a própria consciência reflexiva, o princípio de uma objetivação que emerge da própria experiência vívida. Na Umbanda da Tenda Espiritual Cosme e Damião, Rosejane afirma que a interpretação religiosa constitui-se em um relato circunstancial de vida analisada em função do conhecimento fundamental já adquirido em situações empíricas. Ocorre, portanto, com base no estoque de conceitos e categorias religiosas que são acessados ou acionados frente ao interesse teórico e prático suscitado por uma determinada situação ou problema.

Na Tenda Espiritual Cosme e Damião a interpretação dos problemas parte da crença na existência de forças não humanas e na influência que elas exercem sobre a vida dos sujeitos. Tais forças remontam seres e elementos que compunham o chamado universo das formas espirituais, invisíveis e sagradas. Elas expressam direta ou indiretamente à magnitude da influência que a espiritualidade exerce sobre os corpos.

A noção de ser no mundo como ser eminentemente espiritual revela a influência do legado cultural associado ao *ethos* Kardecista³¹. Como sistema religioso influenciado pela doutrina espírita, a Umbanda entende que todas as formas de perturbação ou de problemas mentais sejam produto direto ou indireto da economia das trocas espirituais. Apesar desse sectarismo a interpretação religiosa da loucura na Tenda Espiritual Cosme e Damião não alimenta a dissociação entre corpo espiritual e corpo material, afirma Rosejane. As desordens físicas e concretas são tão espirituais quanto às mentais e suas manifestações abstratas. A intenção de reafirmar a espiritualidade como a dimensão fundamental da experiência consiste, na realidade, em uma tentativa de arrefecer o materialismo imperioso oriundo da medicina

³¹ Da religião popularmente conhecida como espiritismo, fundada por Alan Kardec.

ocidental, cujo discurso incorre concomitantemente na supressão de outras concepções, elementos e instâncias da corporeidade.

Para o corpo não há separação entre os domínios culturais e psicofisiológicos da experiência (CSORDAS, 2008). Esta é uma das premissas fundamentais dos casos de cura que aqui são discutidos. Os repertórios terapêuticos na Tenda Espiritual Cosme e Damião apostam, portanto, no envolvimento entre a dimensão natural ou orgânica e os componentes espirituais ou supra-sensíveis dos quais muitas vezes os sujeitos permanecem inconscientes.

A primeira etapa da cura pode ocorrer em duas situações distintas. A primeira corresponde à percepção dos sujeitos sobre as consultas realizadas diretamente com a curadora Rosejane. A outra diz respeito às consultas realizadas com os guias espirituais que trabalham neste recinto. Ambas as possibilidades envolvem o empenho dos sujeitos e entidades em analisar os sintomas e descobrir as possíveis causas associadas à loucura e ao sofrimento mental.

4.1 - O SOFRIMENTO É DO ESPIRITO, MAS A RAIZ É PSICOLÓGICA

Abril de 2012, segunda sexta-feira do mês. A sessão aberta ocorria no salão principal e estava destinada aos trabalhos realizados pelos guias que compõem a chamada linha dos caboclos. Arcos, flechas, cabaças, charutos, saíotes e penachos adornavam o corpo dos médiuns que dançavam em torno de uma roda ao som dos atabaques. O caboclo Tupinambá, guia espiritual que incorpora a líder Rosejane, comanda esta sessão. Ao lado dele, outras entidades de trabalho incorporam os médiuns delegados que, por sua vez, são acompanhados por outra categoria de médium, os chamados cambones³².

Os médiuns da Tenda são responsáveis pela organização do espaço antes das sessões serem propriamente iniciadas. Cada guia de trabalho possui uma lista de suplicantes que são atendidos no decorrer da sessão e esta relação é confeccionada pelos próprios médiuns. O

³² Na tenda espiritual Cosme e Damião os cambones são médiuns cujo trabalho espiritual designado é auxiliar os demais médiuns durante o processo de incorporação.

critério de organização nesta listagem é dado pela ordem de chegada dos suplicantes àquele recinto. Na ocasião pesquisada, havia muitos doentes entre os assistentes³³ e os motivos que os conduziram até ali eram diversos.

Incorporados aos seus respectivos médiuns os guias se apresentaram e iniciaram o ritual de preparo da casa para que os trabalhos espirituais fossem inaugurados. Defumadores, cânticos devocionais e danças fizeram parte deste ritual. As sessões abertas na Tenda Espiritual Cosme e Damião são marcadas por elementos rituais de forte apelo sensorial. Os cânticos devocionais são entoados de modo repetitivo. As imagens de santos no altar e guias de trabalho somam-se aos paramentos e às indumentárias. As danças e movimentos fazem das sessões abertas um espaço sinestésico, criam fortes disposições psicológicas nos sujeitos envolvidos.

Na consulta espiritual com os guias a disposição espacial dos elementos e corpos é variável e depende do propósito que cada sessão assume. Apenas a distinção entre o espaço sagrado das entidades e o universo impuro dos suplicantes é demarcada pela existência de um elemento fixo, expresso através de um artefato simbólico, ou seja, um cercado de madeira. Ao serem convidados pelos médiuns cambones, os suplicantes atravessavam as fronteiras reais e invisíveis que separam tais mundos para ter com os guias.

Maria é o pseudônimo de uma senhora com mais de 35 anos de idade que vivenciou esta experiência. Sua relação com a Umbanda é marcada por níveis esporádicos de vínculo. Convidada por terceiros para visitar a Tenda Espiritual Cosme e Damião ela conta que sua presença no terreiro nunca havia se dado por uma razão específica. Gostava das festividades, da musicalidade e isto, para ela, era bastante. Segundo a mesma, em sua família sempre houve pessoas adeptas “dessas coisas”.

Certa feita Maria conta que atravessou muitos percalços de vida em um único período. Alguns imprevistos desestabilizaram-na por completo, arrebato-a em diversos aspectos, por isto, o ano de 2012 foi um momento bastante crítico ou delicado, como consta na narrativa abaixo:

³³ Categoria na qual se inclui todo frequentador da Tenda Espiritual Cosme e Damião que não participa da roda mediúnica e não possui vínculo perene com a instituição.

Fui obrigada a escolher outro emprego porque ali já não dava mais pra mim, ficou difícil demais. O coordenador pediu demissão e como eu era a mais antiga as coisas estavam caindo nas minhas costas. O dinheiro neste outro que eu tô é menor, me aperto, mas pelo menos eu faço aquilo que é o meu trabalho mesmo, o que é da minha área. Quando menos espero, recebi a notícia de que minha mãe estava doente e que era crônico o problema dela. Meu casamento também tava por um fio. Foi tudo assim desabando, uma coisa atrás da outra. Não sou de ferro, mas é isso mesmo [...] são as provações da vida e eu to aqui pra falar com caboclo, pra ver se as coisas melhoram. O pessoal disse que de vez em quando eu tô falando sozinha, pelos cantos. To tomando remédio controlado para dormir, mas eu não sei o que é assim, sabe? [...] eu tô tão estranha!

A existência de um problema é identificada por Maria no momento em que a mesma se percebe fora da idéia de normalidade estabelecida por ela, ou seja, quando a mesma afirma: “eu tô estranha”. As razões pelas quais ela busca auxílio junto às práticas umbandistas são dadas em virtude da falta de conhecimento e controle sobre aquilo que lhe aflige, como atesta a seguinte frase: “[...] eu não sei o que é assim, sabe?” [...] eu to aqui pra falar com caboclo”.

Nas chamadas sessões de caboclo, Maria costumava se consultar com uma entidade que responde pelo nome Jupira, a qual somente lhe aplicava passes espirituais³⁴. No episódio em que a observei, Maria foi encaminhada à consulta com esta entidade, para quem alegou cansaço e indisposição, como demonstra o diálogo abaixo:

Jupira para Maria: Boa noite cabocla, como é que você está?

Maria para Jupira: Tô me sentindo assim... cansada, acho que por conta do novo trabalho. To acordando muito cedo pra deixar as coisas prontas e acabo dormindo muito tarde também com muitas coisas para fazer, acho que é por isso. Me dá uma moleza, uma indisposição. Ai eu vim para tomar um passe.

Jupira para Maria: Sunssê pensa que é só isso, ou quer que tudo fique só nisso! Mas, no fundo, no fundo, suncê sabe que o negócio é mais forte. [...] Tá começando a adoecer cabocla. Suncê fala com eu há muitas luas e desde lá que eu venho lhe observando pra saber até onde suncêia com essa cabeça dura. Num se pode deixar as coisas chegar nesse ponto, cabocla! Você ta fazendo tomador daquelas coisas que ocartola lhe passou antes de fazer deitador que eu sei! Né isso? E você acha que ta tudo bem, que o que você tem é só por conta do seu trabalhador? As coisas mudaram pra você, mas não é só seu trabalhador e assuncê sabe! Suncê precisa mudar com as coisas que suncê sente. Aprender primeiro a falar, porque se continuar guardando suncê vai ficar mais pior do que o que já ta! O seu poblema começa em outro lugar e suncê sabe disso, num sabe? Tem que saber que suncês dessa terra tão aqui pra se melhorar e pra isso tem coisas que precisam mudar e outras que precisam ser

³⁴ O passe espiritual é uma técnica proveniente da religião Kardecista. Possui propriedades terapêuticas que fazem dele um recurso bastante acionado pelos guias de Umbanda. O passe espiritual será discutido com mais afinco nas próximas passagens.

colocadas no lugar. A começar por aquele povo com que você vive e faz trabalhador! E tem mais! Suncê se acaba pelos outros mas ninguém nessas hora faz nada por Suncê. Vou lhe passar um banho e depois de tomar você volta pra falar comigo em outra “lua”.

O modo como Maria narra o seu caso para Jupira é, para mim, uma síntese da percepção dela acerca dos fatos e causas que se processam em sua atual conjuntura de vida. O discurso organizado é o componente fundamental da narrativa que se ergue numa situação inicial, lócus sobre o qual devem incidir nossas primeiras considerações acerca do caso. No conteúdo da fala de Maria as queixas são pontuadas de modo bem sucinto. Subjaz a elas uma súplica que é manifestada pela possibilidade de resolução do problema através do passe espiritual. Naquela ocasião o que incomodava a consulente resumia-se em sua narrativa aquilo que ela sentia, ou seja, ao cansaço físico e à fadiga que a mesma atribui como causa a sua rotina desgastante e repleta de compromissos.

Todo discurso construído por Maria está estruturado no sentido de fazer-se compreendida por aquele que a escutava. Em sua fala, consta uma tentativa de unificar tudo aquilo que ela sentia e o que ela achava que deveria ser feito diante daquela situação. Pode-se dizer que a lógica do discurso de Maria é a de que os fins justificam os meios, ou seja, como sempre recebera passes mediúnicos de Jupira, ela acreditava que naquela ocasião este mesmo procedimento resolveria os seus novos problemas sem grandes variações.

O que a suplicante comunica e o modo como ela se comunica são vistos por mim como a única ferramenta que permite ao outro acessar sua vida. Mais que isto, a narrativa é o único modo de permitir que Jupira, desconhecida e relativamente alheia, na insipiência daquele contato, tivesse acesso ao conteúdo íntimo de suas instâncias subjetivas. Na medida em que narramos nossas percepções acerca do nosso problema estamos permitindo que este outro nos ajude. Mais que isto, no momento em que narramos o que se processa no âmbito da nossa subjetividade, nos tornamos permissivos, expomos nossa intimidade a este outro.

O discurso de Maria é uma percepção dela sobre a doença e não do outro com o qual ela se comunica. Mas a maneira como ela se expressa e narra seus problemas está também condicionada àquilo que ela pensa sobre o que os outros podem vir a pensar dela. Aquilo que

Maria busca definir em breves palavras é, sem dúvida, uma tarefa do *self*, é o modo como ela percebe o seu problema e a forma como ela acha que deve expressá-lo naquela circunstância em que a presença do outro é decisiva.

Independente de qual seja a interpretação que os guias possam dar à experiência de Maria, os significados nunca serão válidos somente para ela. A questão é que, em se tratando de um diálogo entre suplicante e entidade de Umbanda, há um componente espiritual que torna a experiência religiosa de cura significativamente diferenciada. A percepção do outro espiritual é vista como parecer situacional emitido pelo sagrado.

A corporeidade em Maria é decisiva na interpretação das queixas por ela referidas. Ao iniciar uma análise acerca do seu caso, Jupira busca ter acesso à dimensão espiritual do seu corpo, lócus da problemática segundo a concepção espiritual. O corpo para o guia revela a dimensão real na qual os fatos se processam. Ele não somente comunica por que verbaliza, mas por que expressa, através de outras nuances, o problema tal como ele é, ou seja, em suas reais proporções. Para a espiritualidade o corpo é um território de negociações entre aquilo que se processa no interior e no exterior do sujeito, entre o visível e o invisível. Nele está retido o substrato emocional, cognitivo e sensorial de quem vive a experiência. Ao expressar as insígnias de sua vivencia, o sujeito está, através do corpo, comunicando o modo como ele as percebe, ou melhor, revelando o modo como ele se insere na experiência.

O discurso de Jupira busca, a princípio, reafirmar a veracidade, ou não, das queixas relatadas outrora por Maria. Mais que isto, as palavras que Jupira profere acerca deste caso estão sustentadas em uma leitura feita a partir dos elementos invisíveis e espirituais corporificados que engendram a experiência da consulente. Fato este que permite a entidade ir além das causas aparentes na interpretação do caso em tese.

Algumas questões como: O que você sente? O que você veio buscar aqui? Porque veio buscar aqui? são recorrentes, mas quase nunca respondidas de modo claro pelos consulentes. Imersos no vórtice das emoções, eles não conseguem acessar a raiz dos problemas, ou pouco conhecem sobre a razão daquele trabalho espiritual, como ele opera e fato, a menos que tenham se tornados integrantes da Tenda. Os suplicantes são sim, movidos pelo pragmatismo

da resolução e isso fica bem claro no modo díspare como Maria narra sua situação de aflição em confronto ao que ela diz outrora à Jupira.

Todo o esforço dispensado pelo guia na análise deste caso consiste em manter os sujeitos e suas intenções muito bem elucidadas. No diálogo com Maria, Jupira tenta definir o lugar da pessoa perante suas queixas; busca convencê-la de que, naquele momento, ela ocupa o lugar do suplicante. O papel do guia remonta ao discurso da líder Rosejane reproduzido outrora. O pré-existente na figura das entidades é a crença depositada neles de que tudo sabem. Mas, é preciso que o suplicante reconheça isto. É uma forma de legitimar os poderes da cura religiosa.

Ao desvendar as causas do sofrimento de Maria, Jupira reafirma sua capacidade de revelação dos fatos, legitima um poder de evidenciação e interpretação do problema de um modo tão assertivo que se torna quase inquestionável. Este diálogo é marcado por uma espécie de retórica comum aos guias da Tenda Espiritual Cosme e Damião. A entidade parte da necessidade de estabelecer uma concordância quase que imediata entre aquilo que diz e o que pensa o suplicante. Ao mesmo tempo em que interpreta os problemas relatados pelos suplicantes o guia busca ser convincente em suas revelações, e com isso, validar os significados dispensados e corroborados pelos sujeitos. Algumas reações emocionais tais como choro, arrepios, aperto no peito podem ser compreendidas como a leitura do corpo sobre aquilo que os guias proferem.

No caso de Maria percebe-se que Jupira busca ir além das limitações que apresenta o intelecto humano. Suas interpretações visam destrinchar a realidade em aspectos que são bem mais densos e complexos que a superficialidade dos elementos externados na narrativa do suplicante. De acordo com o guia espiritual, a identificação do problema requer toda uma análise de conjuntura de vida na qual estão imersos os fatores desencadeantes do problema. Fatores estes que, segundo o guia, Maria omite ou desconhece.

Em seu discurso a entidade fala com propriedade sobre o conteúdo afetivo e emocional que, até o final da consulta com Maria, não havia sido elucidado. Este tipo de atitude, para a suplicante, demonstra o quanto o guia está implicado com a causa, empenhado em esclarecê-la. Na maioria das vezes a revelação fomenta o prestígio necessário ao trabalho do guia. Ela

consolida o vínculo terapêutico na Umbanda a partir do momento em que confere poderes exclusivos aos seres não humanos. Além disso, a revelação mostra a capacidade que possui o religioso de acessar a subjetividade e interpretar fatos que até então permaneciam intocados, mergulhados na dimensão obscura do sofrimento.

Jupira recorre à categoria de doença como meio de conferir sentido à experiência vivenciada por Maria. Na Tenda Espiritual Cosme e Damião a idéia de doença é dissidente da noção de patologia inaugurada pela medicina. Estar doente remonta a um estado de interrupção ou de inabilidade que compromete o desempenho das funções cotidianas a partir do sujeito (CAROSO; RODRIGUES, 1998). No caso de Maria, a doença é o significante que remete ao seu sofrimento e aos desajustes emocionais por ela apresentados. Não se trata, portanto, de qualquer doença, mas sim, de uma doença do emocional.

Como elemento decisivo no processo de Maria, a retórica da cura em Jupira guia a doença ou o sofrimento individual nesta etapa dispondo-os pelas veredas do mundo que as interpretam espiritualmente. Aquilo que Maria sente e expressa pode ter sido ou não desencadeado diretamente pela espiritualidade, mas resvala indiretamente nela, pois, o pré-objetivo na concepção da Umbanda é a espiritualidade como dimensão constitutiva e primordial do ser humano e de suas vivências. Estar doente, na interpretação espiritual é um motivo para pensar não somente nos desequilíbrios fisiológicos, mas também os aspectos culturais da espiritualidade embutidos na experiência do corpo.

Incorporado ao contexto das práticas religiosas o ser doente ou o estar doente expressa um significado mais amplo que aquele presente na concepção biomédica ou fiscalista da loucura e do sofrimento. Constitui-se também em uma possibilidade de nomeação espiritual para o problema da suplicante. Mas, essa nomeação é também um ato retórico. É sobre a rubrica da doença que a suplicante unificará um sentido para os elementos dispersos que compõem a sua problemática.

O tempo do sofrimento de Maria é o tempo social, que, por sua vez, não é menos espiritual - tenta afirmar Jupira. Mais que isto, o discurso do guia busca legitimar o social como algo que não está à parte das experiências espirituais e dos desajustes emocionais do sujeito. Ao identificar o problema, a entidade procura explicá-lo com base naquilo que a

suplicante expressa e sente de fato. Ainda assim, o que Maria sente não é algo desencadeado somente a partir dela e para ela, mas pela presença dos outros que com ela se relacionam constantemente.

Seja por omissão, ou por falta de conhecimento do ser, aquilo que Maria necessita empreender em sua vida a partir da consulta com Jupira é uma mudança de atitude perante o mundo. O modo como Maria realizará tal feito depende das prescrições terapêuticas que Jupirá irá lhe fazer em uma etapa que consideramos interventiva e posterior a esta. O modo como é evidenciado e interpretado o problema não se constitui somente como uma revelação dos sintomas e causas a ele relacionados. Nos itinerários da cura, esta etapa é um momento de convencimento e de negociação de significados decisivos à experiência.

O processo interativo e interpretativo inaugurado nesta etapa da cura espiritual convida os sujeitos a uma atitude reflexiva e a assumirem novas posturas diante da sua realidade de vida. Ao mesmo tempo em que aponta a presença do “outro” como causa dos problemas, Jupira não isenta Maria da responsabilidade que é dela diante daquilo que ela mesma vivencia. Esta é uma característica pontual e marcante dentro de todas as etapas da cura na Tenda Espiritual Cosme e Damião, ou seja, a responsabilização dos sujeitos.

Aumentar a culpa dos suplicantes sobre os processos de adoecimento por eles vivenciados gera uma disposição positiva nos mesmos no sentido de participarem de modo ativo sobre o seu atual estado de vida e da sua possível transformação. A retórica da cura, neste caso, age no nível social da interação através do discurso persuasivo. A predisposição dos sujeitos é o enunciado da conversão do sofrimento, é a garantia de que o sujeito terá motivos para querer reverter aquela situação de aflição. A predisposição para curar-se, gerada através desta retórica é, portanto, uma consciência mínima de que o sujeito possui um propósito maior para ser transformado.

As revelações de Jupira não removem de imediato o peso de Maria, mas atuam diretamente na auto-aceitação positiva, na certeza de que ela irá aderir à terapêutica que lhe fora prescrita. Este é o papel da cura nesta fase que denominamos de primeira etapa. A retórica da revelação e da persuasão atua, portanto, no nível cultural dos significados, símbolos cambiantes e estilos de argumento que garante a continuidade do projeto.

4.2 - QUANDO O PROBLEMA É DE “SANTO”

Afirmar que o problema de alguém é de “santo” é construir um relato cultural acerca da concepção espiritualista do ser. Na Umbanda da Tenda Espiritual Cosme e Damião, a categoria de Santo é proveniente do legado cultural herdado das religiões de matriz africana no Brasil. Ela remonta ao conceito de orixá que segundo Prandi (1989) é, antes de tudo, a força sagrada de um credo específico. Esta força se manifesta em tudo que existe e para aquele que nela crê, pois o orixá é o princípio e o fim da vida, quicá do próprio mundo, razão e meio que justifica qualquer existência ou atitude.

Orixá e Santo são categorias que se justapõem no desenovelar das crenças e práticas desenvolvidas pela Umbanda. Na Tenda Espiritual Cosme e Damião, o orixá é a noção pré-objetiva do sagrado que advêm do candomblé. Embora coexista ao lado de outros seres espirituais - a exemplo dos guias de trabalho - um orixá será sempre o arquétipo soberano e prevalente do sagrado na Umbanda. Ainda que não seja necessário recorrer diretamente a um orixá em determinadas situações de aflição, como refere Rosejane, há idéia de que tudo no cosmos Umbandista remonta à figura dele, ou do santo, como aquele que tudo vê e que tudo faz - onisciente e onipresente.

A noção de Santo na Umbanda é oriunda dos processos de transformação dos significados religiosos no trajeto histórico e constitutivo das religiões de matriz africana no Brasil. Sendo a religião um sistema que cria fortes disposições ao comportamento social e à conduta moral aceitável, o santo é o orixá, é um arquétipo visto como referencial para o ser que deve possuir características análogas a ele (LIPIANI, 2006).

A relação entre santo e sujeito é idealizada pelo contexto cultural, mas é acima de tudo vital. É também uma relação marcada por poder e pertencimento, pois, enquanto ser no mundo, cada indivíduo possui um Santo que regerá o seu “ory³⁵” e o seu destino. Todos, sem exceção, ao nascerem, são ungidos pela presença de um orixá no epicentro de sua cabeça.

³⁵ Significante que remonta o centro-ápice da cabeça do indivíduo.

Corpo e Santo estão fundamentalmente imbricados e isto pressupõe o nível de interdependência entre sujeito e orixá. Esta relação é de uma projeção tão intensa que, como seres espirituais, os orixás possuem atributos divinos e ao mesmo tempo humanos³⁶. É possível classificar o sujeito como sendo deste ou daquele orixá em função do arquétipo sagrado associado a determinadas características físicas, tipos de comportamento e, sobretudo, visão de mundo. Há, em suma, na relação entre sujeito e orixá, um processo de identificação que é imprescindível na construção da noção de pessoa e nos processos de cura.

O pensamento é o lócus da atividade mental, é o lugar onde o sujeito elabora os seus projetos de vida. É a maneira como ele concebe o mundo, a sua inserção nele e a relação com aquilo que nele é identificado como anterior à sua existência. Os processos de percepção e reflexão sobre as experiências de vida são possíveis em virtude da avidez e da capacidade que o sujeito, pleno de suas funções mentais, apresenta. Pensamentos desconexos, idéias fragmentadas deduzem, portanto, uma possível falha das atividades mentais. Esta interrupção é revelada através das funções cognitivas, comportamentais e sensoriais do sujeito.

Conquistas pessoais e infortúnios ocorrem ao longo da vida dos indivíduos e podem ser interpretados pela Umbanda como um produto das ações impressas pelos orixás. Nisto estão inclusas a experiência de loucura, de sofrimento mental, de doença e da própria cura. A relação entre orixá e pensamento é demasiada estreita. Há, portanto, na concepção Umbandista da Tenda Espiritual Cosme e Damião, uma probabilidade muito grande de envolvimento entre patologias mentais, crises existenciais e a influência que o santo exerce nas funções psíquicas e emocionais dos sujeitos. Nos casos analisados a seguir discuto quanto o sofrimento mental para a Umbanda tem como causa e significado a relação com a categoria de “santo”.

Lucas, 27 anos, é simpatizante das religiões que cultuam o sagrado na figura dos orixás. Em entrevistas ele afirmou que durante alguns anos, antes mesmo de freqüentar a Tenda Espiritual Cosme e Damião, ele afirma ter ido a diversas casas de candomblé na cidade de Aracaju e na região metropolitana. Antes de conhecer a Umbanda, o candomblé era para

³⁶ Este tipo de afirmação põe em colapso a idéia de sagrado e profano analisado em função de alguns arquétipos presentes no candomblé e na Umbanda a exemplo de Exú. Analisada em termos da corporeidade a religião reafirma os atributos da sua função social e por isso, em determinados momentos ela se imiscui ao plano dos homens na medida e para isso se destitui da sua total pureza.

Lucas o único referencial religioso. Admirava o culto aos orixás e assistia com frequência os rituais de iniciação³⁷. Segundo ele, gostava da musicalidade e sentia-se profundamente atraído pelo culto ao orixá, pelas suas vestes, e acreditava que entre ele e o santo havia mais que um contato amistoso.

O contato com o candomblé foi modificado a partir do momento em que Lucas procurou alguns pais de santo para comunicar queixas de ordem pessoal. A necessidade de buscar auxílio junto a tais líderes religiosos tinha como causa uma depressão súbita, acompanhada de alucinações visuais, tentativas de suicídio e desequilíbrios fisiológicos diversos que culminaram com o surgimento de problemas dermatológicos no couro cabeludo, acrescidos por uma sensação de ardência ou de queimação no mesmo local, além de alopecia³⁸ intensa. De acordo com Lucas, aquilo que nunca lhe ocorrera antes irrompeu de modo súbito, quando ele possuía em torno de 22 anos de idade, período bastante conturbado e repleto de acontecimentos em sua vida. Neste momento ele conta que entrou para faculdade e com isso suas responsabilidades redobram. Conta ainda que havia terminado um relacionamento afetivo que, para ele, era muito importante e seus pais haviam descoberto a partir deste desfecho sua homossexualidade.

O sofrimento emocional provocado pelas perdas afetivas somou-se aos sintomas fisiológicos em um momento considerado bastante crítico da vida deste sujeito. Ao mesmo tempo em que recorria aos profissionais da medicina convencional ocidental/acadêmica, Lucas resolveu buscar amparo para suas aflições na espiritualidade. Vários tratamentos lhe foram prescritos por líderes religiosos do candomblé, mas Lucas nunca os havia realizado de fato, pois temia, segundo ele, que aquilo implicasse em um nível de vinculação e comprometimento maior de sua parte para com aquele sistema religioso.

Certa feita Lucas recebeu o convite de amigos para assistir a uma festividade no terreiro de Umbanda Tenda Espiritual Cosme e Damião. Naquela ocasião realizava-se um

³⁷ Classificam como rituais de iniciação os ritos de passagem realizados durante o feitorio do Yaó, que é, segundo Reginaldo Prandi (1989) o filho de santo consagrado.

³⁸ Termo utilizado pela medicina ocidental para designar queda de fios de cabelo. Mantivemos a natureza técnica do termo, pois fora assim que o sujeito em questão se referiu ao fato.

ritual de passagem chamado de “confirmação³⁹”. Aquele não era um momento propício à consulta com guias espirituais, nem tampouco era este o interesse de Lucas. O contato entre Lucas e o caboclo Tupinambá, guia espiritual da líder Rosejane, ocorrera naquela ocasião de um modo que considero atípico e impremeditado. Segundo Lucas, estava ali por curiosidade, nunca havia sentido afeição pela Umbanda. Havia, sim, uma espécie de preconceito para com este sistema religioso, o qual era bastante depreciado por outras pessoas com as quais Lucas já se relacionava.

Após o ritual de confirmação, o caboclo tupinambá se aproximou de Lucas e comentou sobre os problemas por ele enfrentados. Não obstante, fez algumas considerações acerca de suas possíveis causas. O discurso da entidade reproduzido abaixo marca uma das passagens do seu diálogo com Lucas.

Tupinambá para Lucas: Caboclo tá sofrido, já veio de outras andanças por outras terras. Porque é que você sofre tanto, caboclo? O camutê tá esquentando, né isso? O que foi que lhe disseram naquele outro lugar que você foi? Que você era do Santo! né isso? e que o povo do universo tava cobrando a sua coroa, né isso caboclo?

Surpreso diante daquela abordagem, o suplicante olhava com desconfiança para a incorporação de Rosejane, mas a entidade continuou:

Tupinamba para Lucas: É isso que você quer pra você mesmo caboclo? você sabe que um passo dado não se volta mais atrás, num sabe? O moço tem um caboclo formoso, de pena branca e tem um povo que lhe acompanha muito. Sabe que se firmar o camutê naquele lugar você não vai ver mais esse povo, num sabe? Então moço, porque é que você vai sacrificar a sua espiritualidade quando ela tanto te ajuda? Seu caso é santo sim! Você precisa firmar sua coroa! Mas pra isso você não precisa sacrificar quem tanto trabalha, quem tanto vem te ajudando. O que foi que eles disseram a você lá? Quem ta na sua coroa? Você chora muito, tem coração mole e dificuldade de tomar uma posição! É a deusa das águas doce, né isso? Você vai fazer o que eu vou lhe dizer e depois vai procurar meu cavalo pra fazer uma limpeza espiritual. Já fez essa limpeza alguma vez? Anote aí o que ele tem que fazer, e uma limpeza espiritual pra esse moço, pra que aquelas coisas ruim que mandaram acompanhar ele não confunda o camutê dele e ele possa decidir pelo rumo que quer tomar.

Lucas para Tupinambá: É isso mesmo, mas eu já sei o que vou fazer!

Tupinambá para Lucas: Saber, você até pode saber. O problema de vocês, dessa terra, é o que não sabe, age por impulso e depois se arrepende. Você lembra de quando você era curumim e você via aquelas coisas? Ou, quando fazia dormidô e não conseguia ficar só porque via o povo do colorido caminhando naquela estrada e querendo levar você, e você ficava com medo. Tá entendendo caboclo? Depois de maior, você continuou sonhando com esse povo mas já começou a gostar deles

³⁹ Os rituais de confirmação são aqui tratados como ritos de passagem e discutidos com mais afinco no capítulo V desta obra.

porque você gosta do barulho deles, do colorido, da beleza e do bailado. E não teve mais medo dele porque esse povo já te levou pra terra grande, pra rodar por aí sem destino. O moço é andarilho, é do mundo, é livre! É disso que eu to falando moço. Esse povo lhe acompanha não é de agora e tem um trabalho pra fazer com você. Não seja injusto com ele. Cuide do seu camutê, da sua coroa, mas deixe o seu povo trabalhar.

Em entrevista realizada com Lucas, meses depois do contato com Tupinambá, analisamos a percepção dele sobre o contato com a Umbanda. Segundo ele não havia, em momento algum, interrogado aquela entidade espiritual sobre os problemas que vinha enfrentando, primeiro porque não queria expor-se em público, segundo por que já estava definido um projeto terapêutico para ele em outra instituição religiosa. Conta ele que, após o episódio na Umbanda não teve forças pra dar início aos trabalhos espirituais propostos pela terapêutica do candomblé. Algo mais forte que ele interferirá em seus projetos, fugia ao seu controle e ele não sabia explicar em termos racionais o que era.

Lucas: Eu fiz de conta que não tava entendendo nada, mas ao mesmo tempo concordava com tudo que ele dizia. O pai de Santo lá da outra casa já tinha me falado que o meu caso é orixá, que eu precisava me iniciar e tal... ele só me confirmou o que eu já desconfiava, mas eu fiquei intrigado com outras coisas que ele disse, coisas que eu nem lembrava mais. Ele falou de um pesadelo que eu tinha quando era criança e agora eu to me lembrando. O que será que aquele sonho queria me dizer? Era muito estranho. Eu sei que era um povo parecido com esse que vivena rua vendendo essas coisinhas de artesanato, pulseira, brinco, sabe? É! Esse povo andarilho, foi isso! Foi disso que ele disse que eu era, andarilho, que eu não tinha paradeiro. Que louco isso né! Será mesmo que o espírito desse povo me acompanha? Desde criança que eu tenho essas visões. Eu lembro que ficava com medo porque eles queriam me levar. As vezes eu acho que foram eles que não deixaram fazer o trabalho lá na outra casa. Ele disse que era pra eu cuidar desse povo, mas, lá no candomblé não se cultua isso. Se for pra ser isso mesmo, quero cuidar dos dois. Eu vou fazer uma experiência, vou fazer a limpeza que ele passou e depois volto pra falar com ele. De repente vai ver que dá certo. Do jeito que ta é que não pode ficar, porque eu vou acabar enlouquecendo, eu to molhando a cabeça toda hora pra vê se alivia.

O discurso construído pela entidade reconstituiu a experiência de sofrimento vivenciada por Lucas em breves episódios. Os elementos presentes na fala de Tupinambá fizeram acionar dois componentes fundamentais da interpretação religiosa do problema, ou seja, a revelação e a memória. O primeiro deles consiste em um artefato de sensibilização, pois cria uma espécie de identificação e convergência entre aquilo que diz o guia e as percepções do *self*. Quando procurou o candomblé para tratar-se do sofrimento emocional que havia lhe

acometido, Lucas o fez por livre e espontânea iniciativa. Ele acreditava que o candomblé poderia resolver seu problema. O mimetismo entre orixá e pensamento constitui a crença espiritual de Lucas. Pode-se inferir que, a procura por uma agência religiosa capaz de ajudá-lo é uma iniciativa do próprio, ao contrário do que lhe ocorrera no contato involuntário com as revelações proferidas pelo guia de Umbanda.

Já o segundo não se dissocia da atitude reveladora, mas é o componente da cura que muitas vezes faz o sujeito pensar o problema a partir de uma origem, a qual remete a um fato ou acontecimento que marca um passado distante. No caso de Lucas, além de apontar um significado para o seu problema, a revelação de Tupinambá apela para um recurso terapêutico extremamente poderoso que é a memória e o inconsciente que a subjaz.

Revelação e memória se associam na narrativa espiritualidade como meio de evidenciar o problema e imputar-lhe causas. São recursos terapêuticos de extrema eficiência graças ao forte apelo sensorial e aos elementos constitutivos da personalidade do sujeito. Ao aceitar o santo como significado e causa do sofrimento, Lucas se remonta aos episódios de aflição em que sua cabeça esquentava, ele entrava em desespero e seus cabelos caíam. Mas a interpretação espiritual de Tupinambá só encontra respaldo junto a Lucas a partir do momento em que ela traz à tona das suas reflexões elementos que estavam presos no inconsciente do sujeito. Há, de certo, uma identificação de Lucas não somente com aquilo que Tupinambá fala acerca do seu problema, mas com aquilo que ele de fato é, suas predileções e aspectos da sua personalidade.

Poder-se-ia acreditar que a mudança de planos quanto aos trabalhos a serem realizados no candomblé ocorreram em função disso. O que impressionou Lucas é que elas ocorreram de modo gratuito e impremeditado, como ele acredita ser toda manifestação legítima do sagrado. A caridade que enreda os trabalhos de Umbanda e de outras religiões é um princípio religioso dissidente do espiritismo, bem como do candomblé e pode ser visto como o exercício virtuoso da conduta que “eleva” os sujeitos em termos de “evolução” espiritual. Na Umbanda, são tidos como nobres os seres espirituais cujas ações rompem aparentemente com a lógica materialista das trocas e dos interesses mercadológicos como a única razão que movimenta o contato entre os seres.

Para Lucas, a experiência se resume naquilo que o corpo sente e apreende, ou seja, o sofrimento emocional. As revelações de Tupinambá são formas de legitimar a capacidade da espiritualidade de identificar naquelas circunstâncias, a raiz deste sofrimento. O conteúdo da memória desperta em Lucas uma noção de pertencimento, ou seja, de que algo existe em sua própria constituição espiritual e que está para além do santo. A presença de guias espirituais na vida de Lucas não está diretamente envolvida com a raiz do seu problema, mas interfere no modo como ele irá proceder no sentido de superá-lo.

Na retórica da cura espiritual o discurso das interpretações não é somente revelador, mas, sobretudo, persuasivo. Para garantir a adesão a um projeto terapêutico espiritual é importante que o sujeito acredite nos significados religiosos que lhe são dispensados. É preciso mostrar através do poder da revelação que é possível instigar as funções do pensamento. Assim como a medicina ocidental e a psicoterapia, a cura religiosa também é uma modalidade viável. Aquilo que é considerado como místico ou uma fuga da realidade é, na maioria das vezes, uma maneira distinta de manipular signos e induzir formas de percepção que são próprias à cura religiosa (CSORDAS, 2008).

Ao sujeito é facultado o direito de escolher seu destino. Persuasão e imposição são coisas distintas. Enquanto a primeira lança mão de argumentos como meio de influenciar, a outra age por meio de imposições. Este último não corresponde à cura na Tenda Espiritual Cosme e Damião, tampouco a intervenção feita pela entidade em questão. Segundo Rosejane quando o orixá se manifesta na vida do sujeito é com o intuito de torná-lo consciente de sua missão espiritual. O estar no mundo, para a Umbanda é, portanto, uma oportunidade de ascender espiritualmente e aprender com os orixás e com as adversidades.

Apesar dos motivos que lhe são dados para tratar-se espiritualmente, cabe ao suplicante que frequenta a Tenda Espiritual Cosme e Damião a decisão de aderir ou não ao projeto de cura religiosa. A loucura e o sofrimento como produto da relação entre sujeito e santo na interpretação religiosa não possui muitas alternativas de resolução que não a confirmação do médium. Segundo Rosejane, a presença do santo é implacável e quando não atendidas suas cobranças elas irrompem em desfechos trágicos de vida, dentre eles a loucura.

Em outro caso bastante semelhante ao de Lucas, pode-se dizer que há uma manifestação mais afetada ou severa dos sintomas associados à presença do santo. Vânia, 42 anos, fora entrevistada por nós meses após ter se consultado com Rosejane e com alguns guias da casa, além de ter sido submetida aos rituais de cura na Tenda Espiritual Cosme e Damião. Reconhecida por amigos e familiares como uma profissional bem sucedida, ela contou que já havia constituído matrimônio, mas que atualmente, após o fim de sua vida conjugal, passou a residir na casa dos pais junto a mais duas irmãs. Considera-se uma intelectual e apreciadora das chamadas ciências ocultas ou do ocultismo.

Em diálogo com seus familiares, estes demonstraram profunda admiração por Vânia, pelo seu altruísmo e pelas habilidades profissionais que ela possuía. Mas, há anos que já vinham se preocupando com a saúde dela. Vários fatos se sucederam na vida de Vânia, subsumindo-a ao fracasso profissional, ao desespero, às desavenças familiares e, sobretudo, à loucura. Um verdadeiro desmoronamento de vida, afirmaram eles. De acordo com a mãe de Vânia há anos que ela sofre de um “mal” indefinido que acomete a sua saúde. Ela conta que sua filha mais velha sofre de problemas digestivos ou gastro-intestinais súbitos e descontrolados. Estes episódios são acompanhados por acessos de raiva, crises nervosas e comportamento vexativo.

Vânia já havia sido submetida a procedimentos cirúrgicos e emergenciais em unidades de atendimento médico-hospitalar em virtude dos problemas de saúde relatados. Apresentava perda gradativa de peso. Mas, apesar de inúmeros tratamentos médicos convencionais, nenhum lhe fora suficientemente exitoso, relatou-me a suplicante. Encaminhada a um psiquiatra, foi constatado que Vânia possuía uma espécie de transtorno obsessivo-compulsivo (TOC) associado a um distúrbio de afeto. Atualmente ela faz uso de medicamentos psiquiátricos que pouco ou quase nada resolvem suas questões.

A problemática de Vânia narrada por ela mesma restringe-se aos sintomas fisiológicos de uma doença mental indefinida e incurável que a impede de ser funcional. Não há em suas narrativas a existência de problemas mentais/emocionais ou de crises neuróticas. Assim como Vânia, a maioria dos sujeitos sociais carrega o estigma que é depositado sobre a construção histórica e cultural do desviante presente na figura do louco. Isto, por sua vez, leva a uma

espécie de denegação dos componentes emocionais e psicológicos do problema por parte do sujeito.

Seu discurso muitas vezes se opõe ao dos seus familiares que crêem no caso de Vânia como algo associado às questões de ordem psicológica e mediúnica. Em entrevista com sua irmã mais nova, ela conta que Vânia nasceu bastante doente e que sua mãe fez uma espécie de apelo às divindades, ou seja, firmou algum tipo de acordo com os orixás para que sua filha mais velha sobrevivesse. Seus familiares acreditam que os males atuais que acometem a saúde de Vânia sejam resultantes deste vínculo, uma espécie de dívida espiritual com Iemanjá⁴⁰. A maioria dos seus familiares são adeptos da Umbanda e assim como os guias da Tenda Espiritual Cosme e Damião, eles acreditam que a regência dos pensamentos ou da “cabeça” de Vânia pertença à Iemanjá.

Dizer que Vânia está com cobrança de santo, ou que os problemas mentais e emocionais atravessados por ela são resultantes da manifestação do orixá em sua vida é uma possibilidade de interpretação espiritual do sofrimento. Mas, caboclo Tupinambá afirma que a causa específica do seu problema é Iemanjá e isto irrompe numa tentativa de nomeação muito mais específica; traz consigo uma série de outras implicações. Embora Vânia não se mostre afeita as explicações religiosas, tampouco às prescrições terapêuticas da Umbanda, seus familiares corroboram os preceitos dessa doutrina. A família é um elemento decisivo no caso de Vânia, pois, é com ela que o sujeito compartilha as suas angústias e negocia significados para sua experiência.

Como afirma Prandi (1989), a figura do orixá é arquetípica e remonta no plano das figurações a natureza bruta que se manifesta sobre a Terra. Os orixás dominam elementos e aspectos gerais da vida no planeta. Esta natureza bruta é muitas vezes interpretada como rebelada, uma manifestação agressiva do poder que os orixás comunicam e exercem sobre o planeta e sobre a vida dos seres humanos. Segundo Rosejane, Iemanjá na Umbanda, assim como na maioria das casas de Candomblé, é vista como a “senhora das cabeças”. Quando ela manifesta seus poderes perante os seus filhos ou tenta repreendê-los, presume-se que estes irão

⁴⁰ Orixá representado pelas águas e pelos elementos que remontam à idéia do mar. Arquétipo sagrado oriundo das religiões africanas (LIPIANE, 2006)

sofrer mentalmente e emocionalmente, estando mais predispostos à loucura que outros, afirma um dos integrantes da Tenda Espiritual Cosme e Damião.

De acordo com Rosejane, os problemas de santo são recorrentes. Na semiologia Umbandista pode-se inferir que eles se apresentam de um modo bastante característico, isto é, os sintomas de “santo” são peculiares. Dores fortes de cabeça, desequilíbrio emocional, infortúnios, “caminhos fechados⁴¹”, loucura, problemas mentais e obsessão secundária são indicativos de que o problema é de santo. Como a mesma afirma sobre o caso de Vânia: “[...] o problema dela é mental, a questão dela é santo, simplesmente isso!”.

Embora pontual, o significante presente na categoria de santo revela um desfecho fatídico ou até mesmo dramático para aqueles que não o aceitam. Segundo Rosejane, a natureza da relação entre ser humano e orixá é fundamentalmente existencial. Mas o modo como o orixá pode vir a se manifestar na vida do sujeito é algo bastante variável, depende de cada caso e das circunstâncias de vida do sujeito. Na maioria dos casos em que o problema é evidenciado sob a categoria de “santo” equivale dizer que o sujeito está sendo cobrado pelo sagrado a assumir um compromisso com ele e isto significa que na concepção umbandista, a nossa trajetória de vida é tão predestinada ao sagrado quanto à nossa origem.

As cobranças de santo se exacerbam nos sujeitos cujo propósito de vida ou *Karma* está potencialmente voltado ao desenvolvimento da espiritualidade, isto é, o propósito de vida está atrelado ao desenvolvimento das suas capacidades mediúnicas. O ser humano da Umbanda é o ser espiritual, mas há aqueles que possuem um compromisso ainda mais assíduo com esta espiritualidade.

O santo é energia vital e sua relação com o ser humano é irrevogável. Aquilo que o santo realiza ou faz é sempre dotado de um significado e possui uma relação com a idéia de *Karma* ou com aquilo que é preciso aprender. Entende-se, na construção espiritual da realidade, que o sujeito que sofre, que adocece ou que enlouquece em virtude da sua relação com o santo é aquele que se afastou do seu real propósito de vida. Ou como proferem os médiuns da Tenda Espiritual Cosme e Damião, o sujeito está “apanhando do santo”. No

⁴¹Caminho fechado é uma expressão utilizada pelos nativos da Tenda Espiritual Cosme e Damião para designar situações de difícil resolução ou de vida estagnada em termos de realizações pessoais.

casode um sujeito deprimido, com distúrbio grave do afeto, para o qual não há sentido na vida ou nas coisas que o rodeia, poderíamos dizer que há, para interpretação religiosa, uma divergência entre ele e o “caminho” que lhe fora designado pelo sagrado, isto é há um desencontro entre ele e o santo.

Em Vânia assim como em Lucas a idéia de santo tanto explica a experiência de sofrimento quanto reafirma a idéia de um destino que independe das vontades próprias de cada um. O mundo da vida cotidiana pensado por Hurssel (APUD MATTHEWS, 2010) é também o mundo da práxis. Na interpretação religiosa da experiência de sofrimento o sagrado e a presença dele na vida dos sujeitos fazem parte da construção de um relato cultural que envolve elementos pré-existentes. A questão é que, quando os problemas são erigidos no bojo das relações entre sujeito e sociedade a resolução provêm das negociações entre o interior do ser e o seu exterior. O contrário ocorre quando a loucura é interpretada como uma consequência do desencontro entre sujeito e santo, cuja resolução consiste numa espécie de negociação entre o “eu” e a aceitação do “outro eu” que não é exterior, mas que se sobrepõe ao “eu”. Algo que se assemelha à relação entre sujeito e alterego na teoria Freudiana⁴².

Não há separação entre sujeito e santo. Em uma conversa amistosa com Rosejane ela afirma acreditar que a maioria dos casos de loucura e de pessoas internadas em hospitais psiquiátricos está relacionada a “questões de santo” não resolvidas. Há muitas pessoas com problemas mentais ocasionados pela “ira” do santo, afirma ela. Sobre o caso de Vânia, Rosejane afirma o seguinte:

O caso de Vânia me preocupa bastante porque ela sabe que tem uma história com o santo, isso já foi dito a ela por seu Tupinambá, pelo dono da casa. Eu temo que do jeito que as coisas vão, não sei não, mas eu acho que ela vai acabar entrando em parafuso, surtando e se internando, porque como se não bastasse ela se destruir, ela leva os outros com ela. A família não faz mais nada as irmãs vivem em função dela. Agora, ela insiste em dizer que não e tal, o que é que eu vou fazer? A culpa é minha? O que eu pude fazer eu já fiz! A menina diz que não acredita, mas, por outro lado, ela vivia se metendo com estudo esotérico com coisas daquela seita chamada “wika”, chamando energia ruim pra perto dela, acendendo vela dentro de casa. Ou chama o santo na cabeça dela, ou cuida do orixá ou ela vai enlouquecer, não tem outra.

⁴² Para maiores informações sobre essa relação dentro do pensamento de Freud ler *Estudo psicanalítico dos rituais afro-brasileiros* (1979), da autoria de Ernesto M. La Porta

Vânia compreende a existência do orixá enquanto relato cultural, mas não como crença particular. Todos os esforços dispensados no sentido de interpretar o seu caso parecem, portanto, se esgotar. Para Rosejane, o problema de Vânia persiste porque na verdade ela resiste às possibilidades de resolução que a espiritualidade lhe oferece, independente de ser “santo” ou não. Este tipo de elucidação pode ser considerado um elemento da interpretação religiosa sobre o caso. O que pensa Vânia a respeito do santo se esbarra no modo como ela busca vivenciar o seu problema e que vai de encontro com o que diz Rosejane. Há no caso de Vânia um choque de percepções que inviabiliza a negociação de significados e o processo da cura religiosa. Desafiada, a espiritualidade vê-se tentada a elaborar sempre novas interpretações.

A inconclusão do problema talvez gere uma situação conveniente para Vânia, afirma Rosejane. “O sofrimento parece ser útil a ela de alguma maneira. Por isso é viável que ele não seja superado, indaga a líder. Há interesses pessoais no sofrimento, mas isso não quer dizer que ela tenha controle sobre eles. A idéia que temos do sofrimento é que ele suscita nos sujeitos sempre a necessidade de ser remitido. Segundo Rosejane: “Cada um faz com o que tem aquilo que quer, e neste caso eu tenho consciência de que eu faço o que eu posso, eu lavo as minhas mãos.”

O poder de persuasão que a retórica interpretativa da cura religiosa detem vê-se, diante do caso de Vânia, limitado. Nesta situação de cura não é somente a remissão do sofrimento que está sendo posta em evidência. Outros fatos imanentes à cura emergem no caso de Vânia, pondo em questão alguns valores e preceitos não explicitados. O caso de Vânia é um exemplo de que os elementos da prática terapêutica não podem ser analisados como fins em si mesmo. Eles também não se restringem ao *modus operandi* utilizado para o trabalho da cultura. Segundo Bourdieu, tais práticas não devem ser analisadas quanto às propriedades diretamente inscritas na situação; a verdade da situação está para além do momento em que ela ocorre.

O sagrado é a figura incontestável da Umbanda, quiçá a construção fundamental e mais sólida de qualquer sistema religioso (WEBER, 1994). Se aquilo que já foi feito para amenizar o sofrimento de Vânia não obteve êxito, isto se torna para Rosejane um problema cuja origem se converte à falta de credo por parte da suplicante e não pela insuficiência do sagrado. Existe

um limite na prática religiosa da cura que coincide com a necessidade que o sagrado possui de manter o sujeito como protagonista da situação. Como refere Weber (1994), os deuses são deuses porque são creditados e seu poder depende da comunicação com os homens.

A necessidade de estar sempre deliberando significados para seu problema se torna, portanto, na interpretação espiritual do problema uma questão de credo. Partindo dessa lógica o sofrimento de Vânia torna-se, mais uma vez, uma questão inconclusa, resignificada em suas causas. Segundo Rosejane, ela transfere ou deposita suas expectativas única e exclusivamente sobre o modo como os sujeitos vêem o seu problema. Mas, contraditoriamente, ela desacredita ou não corrobora as explicações que estes outros a dispensam.

A questão de Vânia é, a meu ver, ocasionada pelas divergências de percepção do problema. Segundo ela, seu problema não se encerra no fato de aceitar ou não aceitar o Santo. Como ela mesma refere:

A solução do meu problema, assim como ele próprio não é um invólucro identitário. Eu até poderia ser de acordo com a idéia de ser filha de Iemanjá, mas o que isso muda? Tá, isso resolve todos os problemas da minha vida para todo sempre? Nem eu, nem essa dor é para sempre. Iemanjá é? Não sou eu quem fiz promessa de nada e não sou eu quem vai tomar atitudes só por que as pessoas acham que esse é o meu problema e é assim que devo resolvê-lo.

A análise Antropológica sobre esta etapa da cura religiosa deve estar atenta ao caráter processual da experiência encerrada muitas vezes pela divergência na atividade perceptiva dos sujeitos e na incongruência dos significados. Somada a perspectiva fenomenológica ela não deve desconsiderar, portanto, que se trata de uma experiência vívida e que determinados significados não exaurem no corpo a atividade perceptiva. Isto é o que identificamos no caso de Vânia. O corpo é o lócus de uma existência condicionada ao problema, e sua cura talvez não esteja na práxis da remissão como forma de se isentar dele.

Segundo Rosejane o empecilho do caso de Vânia nesta etapa da cura religiosa deve-se ao fato da suplicante não aceitar a nomeação do problema. Dizer que o problema dela é santo é objetivá-lo em termos mínimos de uma categoria na qual estão embutidos vários signos que expressam a versão religiosa dos fatos. O “santo” não desconsidera a complexidade do problema e de suas causas, mas não aceitá-lo é inviabilizar a sua resolução, afirma Rosejane.

Na Tenda Espiritual Cosme e Damião admite-se que a mesma pessoa poderá enfrentar problemas relacionados a um mesmo campo temático da vida e isto muitas vezes se deve ao seu *Karma*, a sua pré-destinação. Neste caso, o problema se encontra em estado permanente de reconfiguração e passível da intervenção religiosa.

O caso de Vânia firma a concepção fenomenológica de que a existência é indeterminada e de que essa indeterminação corresponde à condição de liberdade humana expressada através da atividade perceptiva no sujeito. O problema nem sempre é algo precisamente determinado e a resolução consiste, sim, em pensá-lo recorrentemente, em processá-lo no âmbito da intersubjetividade. Isto é o que Rosejane considera como sendo uma atitude decrépita por parte de Vânia que parece exaurir ou desmerecer a ajuda alheia.

A análise antropológica a respeito do caso de Vânia e da categoria de santo me permite afirmar que a cura como projeto só obtêm continuidade caso houver uma espécie de identificação entre a percepção dos fatos pelo sujeito e a construção espiritual da realidade visualizada pelo sistema religioso.

4.3 – EGUN E OBSESSÃO

A crença em seres não humanos remonta à influência que eles exercem no mundo dos seres humanos. Encarnados e desencarnados na Tenda Espiritual Cosme e Damião são categorias distintas de ser no mundo. Na economia espiritual este contato entre o mundo dos seres humanos e dos seres não humanos é factual e pode ser explicado através da noção de fluido. Nas consideradas religiões espiritualistas o fluido da atividade espiritual é uma propriedade imanente a todo ser, ou seja, tudo que existe se comunica, logo, flui (GIUMBELLI, 2006).

O ser desencarnado é percebido em termos de suas condutas e atitudes, as quais podem ser entendidas também como atributos fluídicos de natureza positiva ou negativa. No sistema Umbandista as forças invisíveis são classificadas como boas e ruins a depender do conteúdo fluídico por elas emanado. Há experiências de loucura e de sofrimento mental interpretadas

como processos de obsessão espiritual, ou seja, como produto das ações fluídicas causadas pelos *eguns*. *Egun*⁴³ é uma categoria que provêm das religiões de matriz africana e faz apologia aos seres espirituais desencarnados ou não humanos.

Na Umbanda assim como no candomblé, o mal e o bem são atributos relativos quando aplicados aos *eguns*, analisa Rosejane a partir da seguinte colocação:

Se você partir da lógica de que todos os desencarnados são *eguns*, os guias espirituais também são *eguns*. Por isso é que, para o candomblé, só existe o santo ao contrário da Umbanda, tudo que não é santo pra o candomblé é *egun*. Na Umbanda quando nos referimos a um *egun* estamos falando de obsessores, de seres desencarnados que estão pra bagunçar mesmo. Já os guias são desencarnados mas são mais evoluídos e estão dispostos a trabalhar para nos ajudar.

O *egun* é, na concepção da Tenda mais uma possibilidade de nominação do problema, um processo de abstração da consciência perceptiva que constitui um *ethos* e a uma visão de mundo específica. O *egun* assim e a doença pertencem ao mesmo domínio fenomênico, inviabiliza os projetos de vida elaborados pelos sujeitos, afirmam os médiuns da Tenda Espiritual Cosme e Damião.

A obsessão espiritual é, assim como a doença e a loucura, sintomática. Na maioria das vezes ela se manifesta por meio dos componentes sensoriais e cognitivos em desequilíbrio. Segundo Rosejane, os casos de loucura ou de perturbação mental associados aos *eguns* são tão recorrentes na Tenda Espiritual Cosme e Damião que qualquer relato de sofrimento ou de problemas psicológicos remonta, em primeira hipótese, à sua presença.

Na concepção umbandista a obsessão espiritual é um problema passível de tratamento. Ela é o resultado da exposição dos sujeitos aos fluidos de natureza negativa presentes no contato com pessoas e ambientes energeticamente decrépitos. É necessário, portanto, ações profiláticas e remissivas, isto é, rever condutas e fazer uma triagem dos contatos com os demais seres e ambientes.

⁴³ Dos referenciais que compõe a chamada literatura Umbandista, e que foram por mim utilizados, poucos discutem ou problematizam a idéia de *egun* bem como os mecanismos e aparelhos que concernem ao fenômeno da obsessão espiritual. Em Saraceni (1999), a obsessão espiritual é tratada de modo bastante sumário, ao contrário da literatura Kardecista que lida com o assunto de uma forma mais teórica ou deliberativa.

As noções de fluido espiritual, de *Karma* ou de obsessão são produtos de uma vertente religiosa e espiritualista que se difundiu pelas denominadas sociedades modernas e adquirindo, assim, respaldo considerável. Como conseqüência disto muitos problemas e súplicas passaram a ser vistas pelo ideário popular como questões de vidas passadas ou influência de espíritos malignos (GIUMBELLI, 2006).

Este é o caso de Irene, uma das experiências de cura por mim investigadas. Assim como Vânia, Irene procurou a Tenda Espiritual Cosme e Damião por recomendação de familiares. Uma de suas irmãs era médium da instituição. Acompanhei o desfecho do seu caso na íntegra e posso afirmar que suas queixas iniciais convergiam para um problema ainda não bem formulado. Suas queixas apontavam para um mal-estar generalizado e subjetivo o qual se manifestava com maior frequência durante suas atividades laborais.

Segundo Irene, ela trabalhava em um hospital psiquiátrico da cidade de Aracaju e isto é um dado extremamente relevante na construção de sua narrativa. Apesar de não exigir-lhe muitos esforços físicos e intelectuais aquele tipo de serviço não lhe era saudável, referiu-me a mism. Desde que iniciou neste emprego ela passou a sentir sua consciência alterada, visão turva, letargia e um cheiro estranho que ninguém mais ao seu redor referia sentir, a não ser ela própria.

O discurso de Irene é marcado por interrupções ou pausas nas quais ela refere sensação de choro, “bolo na garganta” e fala agressiva. Quando questionada sobre o seu problema ela construiu a seguinte narrativa:

Não sei lhe dizer, mas eu fico com as mãos geladas, suando frio e agora é isso todo dia perto da hora de sair do trabalho. Eu tenho pra mim que é aquele trabalho, tenho certeza! A maioria daquele povo que ta ali é problema espiritual, é perturbação. A semana passada quando eu tava com uma paciente, ela tava sentada do meu lado eu comecei a sentir uma coisa estranha, uma moleza. Eu vim aqui em Rose pra ver se ela me passa uns banhos por que tá demais, todo dia to saindo mais cedo do trabalho, quase carregada pelos outros, sem me guentar das pernas. Minha irmã que me trouxe aqui. Ela é médium daqui da casa. Isso é coisa daquela energia ruim daquele lugar. Se não tiver jeito vai acabar eu pedindo pra sair dali e procurar outra coisa.

Os dados mais relevantes presentes na narrativa construída por Irene são complementados pelas informações que emergem no contexto do seu diálogo com a líder

Rosejane. A consulta com a líder que acompanhei ocorreu no chamado “quarto da cigana⁴⁴”, um espaço no qual a líder costuma atender de modo mais privativo os suplicantes sem necessariamente estar incorporada pelos seus guias. Quando Rosejane questionou Irene sobre aquilo que ela sentia a mesma relatou:

Irene: Eu não sei, é uma moleza no corpo, eu fico como se tivesse lesada, confusa, suando frio, uma sensação ruim, de angústia no peito, um aperto sabe? As vezes me dá uma vontade de chorar! Esses dias eu senti como se eu estivesse saindo do corpo, tivesse flutuando. Depois disso, quando eu chego em casa, dá uma vontade de vomitar. Eu fico sentido um cheiro estranho no lugar, parecendo cheiro de enxofre. Ai! Eu fico até arrepiada quando eu falo e lembro (IRENE).

Rosejane: Você já procurou um médico? Lá onde você trabalha mesmo, alguém te atendeu? (ROSEJANE)

Irene: O enfermeiro viu minha pressão, mas disse que tava normal. A médica lá, a psiquiatra, me atendeu e disse que eu tava muito ansiosa, nervosa, perguntou se eu tava dormindo bem, me alimentando bem, eu disse que não, mas também não disse o que eu achava daquilo tudo. Já tava vendo coisa, sentido coisa, daqui a pouco vão querer me deixar internada lá mesmo, vão dizer que eu tô louca. Ela, a médica, me passou uns remédios disse que ia me ajudar a dormir, mas eu não to tomando não (IRENE).

Rosejane: E você acha que o que você tem é o que? (ROSEJANE)

Irene: Ah! Rose, não sei direito, mas aquele lugar né? A energia daquele lugar. Aquele povo perturbado, fica andando de um lado pro outro com a cara de quem já morreu. A gente fica alí, exposto a tudo, principalmente eu que tenho contato direto com aquele povo. Aí junta tudo sabe? (IRENE)

Rosejane: Junta tudo o que? (ROSEJANE)

Irene: Cê sabe né? Minha mãe faleceu no mês passado. Meu pai que eu pensava que ia antes de minha mãe ta lá em cima de uma cama, não fala nada e não diz nada, muito doente. Ai você já tem esses problemas e aí junta com a energia daquele povo. (IRENE)

O caso de Irene é marcado pela negociação dos significados a partir da percepção da suplicante, do profissional do sagrado e da presença indireta da médica psiquiatra. Há, neste caso dois relatos culturais ou duas possibilidades de compreensão do mal-estar de Irene. Uma que parte da percepção médica acadêmica acerca do fenômeno e a outra espiritual religiosa.

⁴⁴ Alguns ornamentos e objetos presentes neste recinto reafirmam o propósito dos trabalhos que Rosejane realiza nele. Incensos, bolas de cristal, estátuas e gravuras de ciganos pertencem à decoração do espaço.

No diálogo transcrito acima, a líder espiritual dá margem para que Irene construa sua versão do problema. Este é um tipo de estratégia bastante utilizada por Rosejane. Segundo ela, ao permitirmos que o outro se expresse através daquilo que sente, temos acesso não somente ao conteúdo verbal que emerge da sua percepção, mas a linguagem completa do corpo na qual emerge a fala. Trata-se de uma espécie de síntese corporal do problema relatado de forma bastante real. Segundo Rabelo et al (1999):

A narrativa oferece ao indivíduo uma instância privilegiada para compreensão de si próprio, uma vez que totaliza o que é vivido de modo pontual. Assim é a narrativa sobre si que o indivíduo constrói e mantém em curso, que permite entrever uma continuidade ou identidade sobre os inúmeros e variados eventos, encontros, acidentes e ações que caracterizam a esfera do vivido. Na narrativa sujeito e ação se constituem mutuamente: o personagem revela-se por meio das ações que empreende e em que se envolve; estas, por sua vez, aparecem como desenvolvimento necessário do próprio personagem. A identidade do personagem corresponde ao próprio desenrolar da história (RABELO et al 1999, p. 8).

Quando questiona a suplicante sobre o que ela sente e sobre a origem dos seus problemas, Rosejane procura saber “de onde Irene está falando” e quais as suas percepções acerca do problema.

O caso de Irene revela peculiaridades acerca do caráter intersubjetivo da cura espiritual. A cura inaugurada no discurso de Rosejane é uma manifestação legítima do seu papel dentro da Umbanda como mediadora do sagrado, um instrumento de poder e de afirmação sobre o outro. São possibilidades distintas, mas que visam à objetivação e a nomeação do problema em questão. Apesar da sensação de fragilidade, Irene possui propriedade sobre aquilo que sente. Neste caso qualquer significado que seja imputado à sua experiência só terá validade caso ela o acredite. Embora tenha buscado auxílio junto aos profissionais do sagrado e da medicina, Irene, assim como Vânia, demonstra protagonismo sobre a sua experiência. O poder de convencimento e de explicação da ciência ou da religião depende, pois, da compatibilidade entre as construções culturais de formas de percepção dos objetos culturais por parte destes sujeitos.

As ideias espiritualistas são comuns entre os familiares de Irene. O pré-objetivo na sua percepção é dado, portanto, pela crença em seres invisíveis e na força que estes exercem sobre ela. Este é um tipo de visão que corrobora a concepção espiritualista do ser. Ao contrário

de Vânia, o pré-existente no caso de Irene revela a influência que as relações familiares exercem sobre a maneira como o sujeito percebe o mundo.

Há uma espécie de aprovação por parte de Irene com relação à metodologia utilizada por Rosejane. Na consulta com Rosejane, tudo que Irene presume a respeito de sua experiência é corroborado na fala da líder, sem ressalvas e sem risco de que sua pessoa seja recriminada, vista como insana ou como louca. No relato de sua aflição está inserida, portanto, a preocupação com a construção social desta pessoa.

O *self*⁴⁵ no processo de cura de Irene é proveniente de uma teoria da pessoa, uma definição social do sujeito. A construção do *self* mediada pelo religioso é, para Irene, a possibilidade de uma narrativa fidedigna, da loucura tal como ela é. Segundo Csordas (2008), a cura só é viável se há possibilidade de integração entre as diferentes formas de percepção e interpretação em um dado contexto. *Self* e problema são analisados através da espiritualidade em função do pré-reflexivo compartilhado por Rosejane e Irene.

Antes de tecer suas considerações acerca do caso de Irene, Rosejane consultou o “Tarô das cartas ciganas”. O oráculo é uma asserção positiva na interpretação da experiência sobre a qual o sagrado passa a intervir. A presença do sagrado nesta etapa da cura espiritual é, portanto, bastante recorrente, isto é, o jogo das cartas ciganas é um dos instrumentos mais utilizados por Rosejane nos repertórios da cura espiritual. Ele possui uma linguagem distinta que, segundo a líder, depende da sua capacidade interpretativa, da intuição e da comunicação que ela possui com os seus guias espirituais. Os símbolos contidos no jogo das cartas podem estar combinados de infinitos modos e revelam significantes tão imprevisíveis quanto à própria experiência.

O poder conferido ao oráculo das cartas no contexto religioso da Tenda é um investimento cultural que precede a sua atitude reveladora até mesmo no momento em que ela ocorre. Dada a influência que o oráculo exerce numa determinada sociedade, acredita-se que ele seja um instrumento de manipulação potencialmente capaz de definir o rumo das relações que se processam no interior de um determinado grupo (EVANS-PRITCHARD, 2005).

⁴⁵É também o sentido subjetivo que o indivíduo confere a sua trajetória singular, a qual ele constrói e avalia em termos de aproximação ou fidelidade a um ideal de sujeito/pessoa vigente.

Ao mediar o contato entre o sagrado e a consulente, Rosejane consolida suas interpretações acerca do caso. Nesta etapa da cura, há uma conjunção de elementos imbricados em sua atividade perceptiva, ou seja, suas faculdades mediúnicas estão associadas às funções reveladoras contidas no oráculo. Mas como se dá, neste caso, a síntese perceptiva do objeto? Quais são os mecanismos e processos reflexivos do intelecto acionados nesta circunstância? Na narrativa transcrita abaixo, analisamos como se constrói o relato cultural da Umbanda acerca do caso de Irene.

Rosejane para Irene: Olhe Irene, de fato existe uma energia obscura sobre você, isso é visível. Você tem uma rotina de trabalho que é pesada, mas tem gente que tem uma vida muito mais atribulada e não está desse jeito. Tá na sua cara que você tá passando por um problema, você tá num estado de desequilíbrio mental e emocional muito grande, você perdeu peso, tá com ar de louca, a forma como você fala, sua expressão, sabe? Tenha calma, procure aquietar sua mente e a gente vai ver o que pode ser feito. Eu não sei... mas alguma coisa me diz que o seu problema é mediúnico, mas não é “santo”. Parece que você tá sendo cobrada pelo santo, mas tem outras coisas que você acabou de falar que me levam a pensar que talvez não seja esse o problema. Seu problema é egun... tem egun na sua cola e as cartas dizem que ele não tem nada a ver com seu trabalho. Foi coisa mandada, foi trabalho feito. Vamos ver o que eu posso fazer. É muito trabalho viu! Na próxima sessão vamos ver se você fala com a pomba-gira menina e ver consegue descobrir algo. Mas não fique impressionada com isso não, é assim mesmo. Isso acontece muito. Vamos trabalhar pra tentar resolver.

Na relação entre terapeuta e suplicante a síntese corpórea irrompe nos significados obtidos a partir da fala emitida por ambos os personagens. A fala garante a Irene uma posição no mundo; realça a realidade existencial do corpo inteligente que habita um contexto repleto de significados. Na consulta com a líder espiritual o lócus da atividade perceptiva recai sobre os elementos materializados através da fala e de outras formas de expressão do corpo. A síntese corporal que envolve a formulação do problema e a interpretação espiritual do mesmo acessa nos sujeitos outras modalidades sensoriais, emotivas e comportamentais, repleta de conteúdos visuais, gestuais e imagéticos. Pode-se inferir que a interpretação espiritual é inaugurada pela possibilidade de verbalização da experiência através de Irene e do aparato anatômico imanente à sua fala, ou seja, outras formas de linguagem.

O diálogo é o lócus de uma criatividade cultural e de uma síntese perceptiva que não se esgota. Ao comunicar aquilo que pensa ao sujeito/suplicante Rosejane está negociando significados junto a ele. Seu discurso é o produto da percepção acerca desses conteúdos

somados ao *habitus* da cura na Tenda Espiritual Cosme e Damião. A linguagem cultural utilizada serve para compreender a lógica igualmente cultural que emergem de relatos distintos de experiência. A interpretação espiritual consiste, portanto, numa construção cultural acerca das diferentes formas de percepção logradas por Rosejane como forma de classificar e diferenciar aquilo que Irene relata daquilo que outros interpretam sobre o caso dela e daquilo que ela vivencia de fato.

Não há diagnósticos precisos no caso de Irene, mas sim, discernimento a partir de Rosejane. Como sacerdotisa Rosejane corrobora a função da religião, ou seja, ela age no sentido de organizar a experiência da suplicante (GEERTZ, 2011). A aparência e o comportamento de Irene são analisados pela líder em função dos significados embutidos na categoria de *egun*. A expressão “ar de louca” e “desequilíbrio mental” a ela associada abarca um conjunto complexo de signos os quais se remontam diversas situações de obsessão.

“Ar de louca” é uma expressão que, segundo Rosejane, resume a aflição psíquica de Irene. É um traço definidor de uma identidade. Este é um termo que põe a vista o caráter da emoção como modo em que o sujeito dirige-se para o mundo. A aflição de Irene é expressa através do conteúdo sensorial e físico corporificado na experiência.

Manifestações corporais retratam diversas experiências emotivas. O semblante desesperado e confuso materializa as emoções de Irene associadas ao seu discurso fragmentado. Os desmaios, a perda de força nos membros inferiores, o suor frio e a perda de peso expressam uma desintegração física da pessoa ocasionada pela doença. Ambas as manifestações são reforçadas pelas suas alucinações olfativas e visuais, pelo olhar fixo e absorto.

Dizer que alguém está desequilibrado mentalmente é reafirmar uma espécie de perda da retidão ou da coesão mínima exigida pela idéia de normalidade que é aplicada às funções mentais dos sujeitos. Há no desequilíbrio mental de Irene um enfraquecimento do domínio que, segundo a concepção religiosa, o indivíduo deve exercer sobre seu corpo. No caso de Irene este desequilíbrio está associado às emoções afetadas, as alucinações e ao pensamento

suicida. O descontrole emocional revela uma espécie de disjunção entre o seu comportamento e o contexto em que ela vive⁴⁶.

A idéia de que um *egun* se aproximou de Irene em virtude dos trabalhos de feitiçaria realizados por outrem não altera o projeto da cura inaugurado no contato com Rosejane. Um *egun*, para a Umbanda, será, nesta situação, prognóstico da obsessão, é sempre um atributo negativo, independente de onde ele provenha. A noção de feitiçaria interfere somente no modo como Rosejane irá conduzir operacionalmente sua cura e os procedimentos que por ela serão realizados na segunda etapa.

Os fluidos negativos correspondem a uma variedade de manifestações presentes na experiência de aflição associada à obsessão. Um *egun* é mais que uma etiqueta sumária para uma constelação de fenômenos manifestados. Ele, por vezes, dá nome a um traço comportamental ou a um estado afetivo. Há processos de obsessão onde as condutas do sujeito se inclinam ao suicídio, à criminalidade e ou à loucura. É ao atribuir intencionalidade ao traço comportamental ou ao estado afetivo correspondente que o *egun* se torna causa do sofrimento ao invés de produto dele. O projeto da cura, neste caso consiste em afastar o *egun* e seu produto fluídico do sujeito através de estratégias e procedimentos rituais que compõem a segunda etapa da cura.

⁴⁶ Essa incompatibilidade entre o comportamento socialmente prescrito para os contextos interativos e o comportamento afetado de Irene pode ser pensada em termos da noção de impropriedade situacional discutido por Erving Goffman (1978).

CAPÍTULO V - PROCESSO E PROCEDIMENTOS NA SEGUNDA ETAPA DA CURA

O que aqui defino como segundo momento da cura religiosa na Tenda Espiritual Cosme e Damião é visto como a continuidade de um projeto elaborado após a consulta inicial com a zeladora de santo Rosejane, ou com os guias espirituais da Tenda. A cura religiosa nesta etapa tem como objetivo a transformação da experiência mediante o uso dos recursos terapêuticos lançados sobre as causas do sofrimento mental identificadas outrora. Trata-se de um projeto composto por dois elementos fundamentais: procedimento e processo⁴⁷.

Como referencial teórico, a corporeidade e as pesquisas de campo me permitiram entender que, apesar das particularidades de cada experiência, as nomações do problema e os procedimentos de intervenção ocorrem com base em categorias culturalmente pré-estabelecidas. Os repertórios da cura nesta etapa envolvem, portanto, um número limitado de procedimentos que podem estar combinados de diversas formas.

Minha análise acerca da experiência de loucura nesta etapa é dada em função dos procedimentos de cura religiosa. Há casos de transformação em que a cura se processa de modo subsequente à evidenciação e à nomação do problema. Este tipo de intervenção costuma ser visto como imediato e de curta duração. Em geral, resume-se a um único procedimento o qual pode ser identificado pelo uso simplificado de artefatos ritualísticos e simbólicos. Inclui-se nesta categoria o diálogo com os guias espirituais e com Rosejane, assim como os passes mediúnicos.

Há casos em que a experiência de loucura está enredada numa trama muito mais complexa de fatos. Estes, por sua vez, demandam condutas mais incisivas ou requerem o uso de procedimentos mais elaborados. O nível de complexidade presente nesta modalidade é proporcional ao esforço que ela exige dos participantes. Tais procedimentos remontam aos rituais de grande porte, dispendiosos em termos de mão de obra, de custos monetários e do

⁴⁷ Estes elementos são analisados por Thomas Csordas (2008) no estudo sobre a cura carismática em uma das etapas de sua realização que consideramos equivalente a que analisamos nesta passagem sobre a Umbanda.

grau de perigo⁴⁸. Em função disto pode-se dizer que estes procedimentos quase nunca ocorrem de forma imediata. Estão incluídos nesta categoria os rituais de limpeza espiritual ou “descarrego”, as sessões de cura com Zé Pelintra e os rituais de confirmação.

A compreensão da cura remonta aos procedimentos e mecanismos que a suscitaram nesta etapa. Requer, por conseguinte, uma descrição minuciosa acerca dos processos interativos, das sensações, dos efeitos psicológicos e cognitivos que caracterizam a experiência vívida dos sujeitos.

A descrição que faço dos procedimentos realizados nesta etapa tem como intuito a compreensão da cura espiritual para além dos códigos e dos significados que emergem durante a realização dos rituais. Alguns casos por mim investigados na etapa anterior não puderam, por motivos diversos, serem acompanhados em toda sua trajetória terapêutica. Sendo assim, a descrição dos rituais e procedimentos que envolvem a segunda etapa é feita a partir de uma análise sobre outras experiências que envolvem causas e desfechos similares.

5.1 - O PASSE ESPIRITUAL

O passe espiritual é um procedimento comum na rotina das sessões abertas. Na Tenda Espiritual Cosme e Damião ele ocorre mediante iniciativa dos guias espirituais e sempre ao término de cada consulta com eles. Trata-se de um recurso terapêutico que possui suas origens na doutrina Kardecista e que explora as propriedades da economia espiritual e das trocas fluídicas. Apesar de breve o passe espiritual é capaz de criar fortes disposições psicológicas nos sujeitos pela ativação de processos endógenos e psíquicos significantes para a cura.

A prescrição do passe espiritual não se resume aos casos em que há sofrimento mental. Segundo Rosejane, todo ser humano está propenso a acumular fluídos indesejados. Impregnados nos corpos alheios. Tais fluidos remontam às sensações de peso ou de pesar. O peso é um termo polissêmico, um significante de uso recorrente capaz de expressar as

⁴⁸ A idéia de perigo incorporada ao contexto das práticas aqui analisadas é alusiva a noção discutida por Mary Douglas (1976). Perigo aqui remonta a idéia de contágio.

sensações em diversas formas de relato sobre o sofrimento e aflição. É uma categoria que expressa o modo como os indivíduos se inserem no mundo ou se encontram nele.

A síntese corpórea do peso está relacionada à sensação de indisposição e ao desconforto generalizado relatado pelos suplicantes. O peso exige do indivíduo um esforço dispendioso para manutenção de uma vida que se torna exaustiva. Uma vida pesarosa está comumente associada ao cansaço e à falta de ânimo generalizado, é como se algo carregado pelo próprio corpo não pertencesse a ele⁴⁹. A existência do peso pressupõe uma ruptura dos afazeres que são indispensáveis àquela pessoa. Incorre em isolamento, indisposição e falta de ânimo. Para os guias espirituais, a origem do peso é apontada como uma espécie de desequilíbrio das trocas fluídicas. A presença deste peso pode estar manifestada tanto na dimensão dos elementos físicos e aparentes do corpo quanto em termos da linguagem invisível do corpo espiritual.

Na cura espiritual, a comunicação é mediada não somente pelo uso de signos e símbolos oriundos da fala ou da gestualidade. Ela é marcada pela presença de elementos diferenciados que convencionei chamar de componentes espirituais da linguagem corporal. O peso é um estado do ser expresso na dimensão espiritual da corporeidade. Apesar de invisível, é legítimo, pois os sujeitos referem senti-lo. Identificar os corpos que sofrem na dimensão espiritual da corporeidade e da experiência é um atributo da atividade perceptiva realizada pelos guias espirituais.

A execução do passe remonta o contato que há entre suplicante e guia espiritual discutido por mim nas análises sobre a primeira etapa da cura religiosa. Ao guia é conferido o poder de não somente captar a manifestação dos componentes espirituais da experiência corporal, mas de intervir sobre eles. No passe espiritual, o guia faz uso impositivo das mãos sob a superfície do suplicante. A *performance* ritual incluída na execução do passe promove uma espécie de transmutação dos elementos espirituais estagnados no corpo, devolvendo-lhe o equilíbrio fluídico que é considerado pela espiritualidade como o estado de funcionamento

⁴⁹ Fala de um dos relatores entrevistados. As sensações consubstanciadas na noção de peso estão relacionadas aos processos do *self*.

normal do sujeito. Nos casos apresentados a seguir discorro sobre os instrumentos utilizados na dinâmica do passe espiritual.

Carlos, 32 anos, é o pseudônimo de um frequentador assíduo das sessões de preto-velho na Tenda Espiritual Cosme e Damião. Consultava-se sempre com um guia espiritual conhecido pelo nome de pai Herculano. Seus relatos acerca da experiência de sofrimento estavam associados aos seus distúrbios severos de comportamento, manifestados em episódios de heteroagressividade. Carlos costumava prever o momento em que suas crises estavam para ocorrer, pois eram elas precedidas de uma espécie de alteração súbita dos pensamentos. Uma hipercinesia mental irrompia em idéias fragmentadas e delírios persecutórios. Segundo Carlos, trata-se de uma psicose e seu comportamento, por vezes, se tornava impróprio às situações sociais, quadro este que ele identifica como causa das suas internações em hospitais psiquiátricos.

As causas e sintomas embutidos na identificação no problema de Carlos são interpretados pelo sistema de cura Umbandista através da categoria de doença, sendo a obsessão espiritual sua raiz etiológica. Segundo Carlos, a presença de um espírito maligno tematizava os desajustes psicopatológicos vivenciados por ele. O passe espiritual é, portanto, um procedimento constante nos itinerários da cura prescrita para Carlos. Sua função básica é de manutenção do equilíbrio dos fluidos espirituais e de arrefecimento dos males causados pela presença de um *egun* em sua vida.

A consulta espiritual que ocorreu no dia 22 de Setembro de 2012 foi encerrada pela imposição das mãos de vovô Herculano sobre Carlos e a realização do passe espiritual. Defronte um para o outro, o corpo de Carlos mostrava-se receptivo. Segundo ele é necessário concentração e entrega aos trabalhos desenvolvidos pelo guia. Durante a execução do passe outros sentidos que não visuais são acionados. A experiência tátil e olfativa se sobressai neste contexto permitindo ao sujeito identificar o poder das ações impressas pelos guias sobre os elementos sutis e invisíveis do corpo.

A troca de fluidos espirituais ocorre na região invisível que reveste a superfície da matéria, uma zona que segundo Rosejane é conhecida como Peri-espírito⁵⁰. A *performance* ritual associada ao passe exigia, sob esta lógica, a presença das mãos de vovô Herculano no peri-espírito de Carlos. Elas partiam da cabeça do suplicante, prosseguiam por todo corpo e concluíam-se nos pés do mesmo. Esse mesmo procedimento era realizado sucessivas vezes. Essa é uma característica básica e invariável do passe espiritual aplicado pelos guias do terreiro.

Durante a execução do passe espiritual os atabaques ressoavam acompanhados por cânticos que devotavam a figura de preto-velho. “Mas eu quero me rezar/ Tá faltando rezador/ Onde anda os pretos-velhos que ainda não chegou!/ Bate palmas pra eles que eles vêm/ Bate palmas pra eles que eles vêm/ Bate palmas pra eles que eles vêm em seu louvor!

A gestualidade do passe presume a retirada de algo que está situado na superfície do corpo do suplicante. Na medida em que as mãos da entidade se deslindavam pelo corpo de Carlos, vovô Herculano soprava-lhe fumaça de cachimbo. No passe espiritual a retirada dos fluidos indesejados é subseguida pela reposição de um conteúdo invisível emanado pelo próprio guia. No plano das expressões tal transferência está associada à fumaça do cachimbo e a materialização de bons fluidos espirituais que vovô Herculano soprava sobre Carlos, afirma um dos médiuns da Tenda entrevistados durante a observação do procedimento.

É comum que no decorrer do passe as entidades espirituais façam uso desses artifícios. Não é algo gratuito, tampouco aleatório, afirma uma das entidades conhecida como pombagira das sete saias. Cada tipo de entidade lança mão de artefatos simbólicos e fluídicos considerados imprescindíveis à realização do seu trabalho. O cachimbo e os diversos tipos de bebidas utilizadas pelos guias são artefatos de identificação que legitimam os trabalhos realizados em diversas linhas. A fumaça diluída no ar que paira sobre a superfície de Carlos se mistura aos componentes espirituais da corporeidade. Segundo vovô Herculano, nas trocas

⁵⁰ Sobre a noção de periespírito vide *A gênese (1944)*, da autoria de Allan Kardec.

espirituais o uso destas “mirongas⁵¹” é um veículo de cura através da comunicação, bastante eficiente.

A finalização de alguns passes espirituais aplicados é o toque. O toque é a consolidação da transferência fluídica. Ao tocar a fronte da cabeça de Carlos é como se vovô Herculano estivesse intervindo sobre os desajustes psíquicos do sujeito. Em casos de extrema “poluição espiritual” a entidade passa-lhe uma garrafa de água no corpo do suplicante pedindo-o que, ao deixar o terreiro ele derrame seu conteúdo ou a quebre em um cruzamento de estradas pela qual o sujeito não irá passar durante sete dias seguidos.

A transformação obtida por meio do passe é momentânea. Na teoria da *performance* ritual desenvolvida por Richard Schechner (1988), as propriedades terapêuticas do passe seriam melhor assimiladas em função do conceito de transposição, pois sua ação é geralmente paliativa. A eliminação não definitiva do sofrimento através do passe é justificada pelo fato de que a própria existência se constitui na troca permanente e indiscriminada de fluidos. Novos fluidos indesejados e fomentadores de sofrimento irão ser adquiridos pelo sujeito ao longo da sua trajetória de vida. Àqueles que necessitam de tratamento espiritual ostensivo – a exemplo de Carlos – recomenda-se a manutenção do equilíbrio fluídico por meio da aplicação recorrente de passes espirituais. Neste caso o passe espiritual exerce uma função complementar e de manutenção dos efeitos provocados por outros procedimentos mais complexos e, já realizados desde o início do seu tratamento na casa.

Na narrativa de Carlos analisamos a maneira como ele percebe a aplicação do passe e a transformação que é ativada a partir da remoção do seu peso:

Já tenho costume de falar com ele. Ele me pergunta como eu tô, como vão as coisas no trabalho e tal. No final eu recebo o passe e volto pro meu lugar pra ficar vendo o resto da sessão. Na maioria das vezes ele me pede pra ir embora, pra não pegar carga sabe? Mas sempre fico me sentindo mais leve, chega dá sono! É bom né? É como quando você toma banho, parece que você tira um peso. Minha mente é muito agitada, eu penso muito sabe? Eu não vou mentir que fico mais tranquilo também. [...] Na hora eu sinto como se ele tivesse tirando alguma coisa do meu corpo, um peso, eu fecho os olhos e sinto as coisas ruins saindo, as pernas ficam dormentes. Eu pensei que tava flutuando. Eu gosto de falar com ele, já me ajudou muito. Quando

⁵¹ Termo utilizado pelas entidades do tipo pretos-velhos para se referirem a utensílios e objetos de trabalho espiritual.

ele coloca a mão na cabeça eu sinto como se passasse uma coisa boa, tudo vai clareando. Um passezinho é sempre bom.

A fala é um recurso pouco utilizado pelo guia na execução do passe. As funções de empoderamento e de persuasão contidas neste procedimento ficam a cargo dos componentes táteis e olfativos, ou seja, outros recursos sensoriais. A descrição da cura baseada nas suas sensações é um dos modos que Carlos tem de garantir que o poder do sagrado está se manifestando em seu auxílio. A transposição ou o alívio das aflições no sagrado é tão sensível quanto às experiências visuais e auditivas presentes em outros tipos de procedimento.

A dissolução do peso no discurso de Carlos está associada à sensação de que coisas estão saindo do seu corpo. Coisas estas que fazem alusão à sujeira, às impurezas que nele se impregnavam. A comprovação de que estas manifestações da cura religiosa não são meras construções oníricas e subjetivas é dada pelo engatilhamento de processos endógenos específicos. Mecanismos intrapsíquicos e fisiológicos são acionados provocando dormência nas pernas e sonolência.

A mimese entre curador e suplicante é a grande responsável pela ativação destes processos. Na cura espiritual somente o curador possui acesso aos elementos sutis da corporeidade. Somente ele é capaz de ativar a transposição fluídica no sujeito. Compete a ele, portanto, manter o equilíbrio das funções corpóreas e o balanceamento das trocas espirituais no suplicante. Esta mimese é reforçada pelo toque que apesar de ser facultativo, quebra uma barreira interpessoal culturalmente construída com base na noção de individualidade expressa pelos limites do corpo.

Dois elementos fundamentais da cura religiosa se sobressaem nas nossas considerações sobre a aplicação do passe espiritual. O primeiro deles diz respeito ao vínculo entre o sujeito e Umbanda. Por se tratar de um procedimento que necessita de manutenção, o passe exige que Carlos frequente assiduamente as sessões abertas. Mas isso não implica necessariamente em aceitar a Umbanda como religião. O ser umbandista, ou o ser fiel, corresponde a outro status, uma relação perene de devoção e pertencimento entre sujeito e sistema religioso, isto implica em um nível de vínculo mais complexo. Reconhecer-se umbandista é compartilhar

voluntariamente de um sagrado que se estende para além da superação do sofrimento. O indivíduo que se trata através do passe é automaticamente incluído na categoria mínima de freqüentador da religião, isto é, de prosélitos. Os desdobramentos deste contato podem progredir para que ele se torne eventualmente um possível adepto da Umbanda.

Outro aspecto latente que merece ser discutido na realização do passe espiritual diz respeito ao exercício da caridade; a “pedra de toque” da religião Umbandista. A caridade e a benevolência que a ela é imanente é o lema dos trabalhos realizados na Umbanda. Para receber um passe espiritual basta querer e para tratar-se através dele basta reconhecer o poder terapêutico exercido pelo sagrado benevolente. Na economia das trocas espirituais a promoção da cura implica no seu reconhecimento como uma espécie de donativo. De acordo com Rosejane, não se paga nada para falar com os guias ou para receber um passe. A idéia de gratuidade é algo que firma a caridade e enaltece a prática religiosa ao mesmo tempo em que a destitui da avareza ou da ganância que deprecia as relações mercadológicas.

5.2 - A CURA COMO DIÁLOGO ENTRE GUIA E SUPPLICANTE: O CASO DE “DONA CIGANA”

Padrões de pensamento interferem decisivamente no modo como os sujeitos se colocam diante das situações de vida. Há relatos de práticas de cura em que a manipulação do psiquismo exerce um papel fundamental sobre a transformação da experiência de loucura. A noção de pessoa e de ser no mundo está atrelada à complexidade dos sentimentos humanos e dos pensamentos elaborados através dos nossos intrincados sistemas de funcionamento. Segundo Rosejane, aquilo que os indivíduos cativam através do pensamento pode ser a razão do seu sucesso como também da sua derrocada.

Causas e sintomas associados ao sofrimento mental demandam formas distintas de intervenção. Alguns procedimentos espirituais buscam agir de modo estratégico sobre as estruturas da mente e no modo como os sujeitos pensam e reagem às adversidades. Determinadas modalidades são breves e não geram interrupções entre as etapas que

compreendem a experiência de cura. Isto quer dizer que, diferente de outros dispositivos mais complexos elas não exigem exclusividade de tempo ou de espaço, pois ocorrem de modo subseqüente ou concomitante à evidenciação e à significação dos problemas.

Os médiuns da Tenda Espiritual Cosme e Damião costumam dizer que determinados guias trabalham de forma distinta. Este é o caso emblemático de uma entidade espiritual conhecida como Dona Cigana, um dos guias que trabalham incorporados à líder Rosejane. As consultas com Dona cigana são formas de intervenção bastante peculiares. Como refere uma das integrantes da casa: “Dona cigana trabalha o psicológico das pessoas”. Diz-se isto, pois, a sua metodologia de cura é atípica, dispensa o uso de outros procedimentos que não sejam o diálogo.

A presença de dona cigana na Tenda Espiritual Cosme e Damião remonta à existência de entidades espirituais incluídas na denominada falange dos ciganos, o chamado “povo do oriente”. A figura de espíritos ciganos assim como dos orientais é um produto do ecletismo religioso e de uma versão arquetípica do sagrado na Umbanda. Segundo Schwarz (2008), o arquétipo de um sagrado é um ideal onde o sujeito deve se espelhar. Na idéia de arquétipo estão presentes os valores que devem ser almejados pelo ser.

O “distinto” que caracteriza o trabalho de dona cigana no discurso dos médiuns da Tenda está associado ao arquétipo que dentro da concepção étnica ligada à religiosidade construiu a idéia de “oriente”. A crença nos poderes espirituais dos povos ciganos está relacionada ao modo como foi construída e difundida a concepção mítica e espiritualista do “oriente” neste sistema religioso. A concepção de que a existência é fundamentalmente espiritual permanece invariável entre as entidades que compõem esta falange, mas a concepção de vida, de saúde, de problemas e de enfrentamento deles é substancialmente diferenciada.

O sofrimento mental é interpretado por dona cigana como um “mal” necessário ao crescimento do sujeito. Para tanto, ele deve adquirir a consciência de que esta é uma necessidade própria e não imposta pelos outros. A cura legítima deve ser vista como um processo espontâneo, o produto de uma auto-descoberta, de uma conjunção entre o *self* e o sagrado no tempo e no espaço exato. Sendo assim, as práticas espirituais não devem fomentar

procedimentos estanques, pois a função primordial do sagrado nesta modalidade oriental da cura Umbandista é o não alheamento acerca do *modus operandi* referente à cura por parte do sujeito que está neste mundo para crescer e evoluir espiritualmente.

A sensação de vida desordenada provocada pela loucura não deve ser entendida, portanto, como um simples ato de transgressão da normatividade imposta pelos padrões sociais de conduta e comportamento, o qual, na maioria das vezes, inviabiliza as relações sociais, irrompe em estigmas e formas de exclusão. Restringir a cura ao pragmatismo da remissão é não usufruir da dádiva que é viver e conhecer-se em sua profundidade ou negar a possibilidade de aprender com as adversidades, afirma “Dona cigana”. A cura em si não é a simples conversão de uma realidade dolorosa à sua finitude, mas sim, a consciência da transformação em seu processo. A evolução espiritual como cura é, pois, o estado permanente de transformação do sujeito.

O desajuste psíquico é o pressuposto do reordenamento da pessoa, é a antípoda universal da existência espiritualizada e que encabeça os processos de transformação. O sagrado é tudo aquilo que corrobora esta premissa, refere “Dona Cigana”. Ele não é aquilo que os indivíduos idealizam como a pureza e a onipotência dos elementos superiores. A idéia de sagrado difundido nessa vertente da cura Umbandista, ou nos procedimentos realizados por “Dona Cigana” é vista, portanto, como a dádiva do cotidiano e dos fatos mais corriqueiros que se reproduzem na vida real e não como uma mera projeção do mítico e das idealizações religiosas.

A cura na Tenda Espiritual Cosme e Damião, assim como em outros terreiros de Umbanda, inclui a realização de rituais complexos de magia onde o poder simbólico dos artefatos angariados potencializa a linguagem e a ação do sagrado. A noção de magia nos itinerários da cura prescritos por dona cigana e outras “entidades do oriente” é resignificada. A magia é a força vital que emana de um desejo interior, algo inerente aos seres, é a instrumentalização daquilo que já há, mas que precisa alcançar no sujeito o plano mínimo da consciência para que possa exercer o seu papel. Não há nada de sobre-humano ou de sobrenatural na magia, pois o sagrado que precisa ser ativado nos processos de cura espiritual

ou mágica é aquele que habita o interior dos seres. A cura não necessita, portanto, de utensílios que são exteriores aos suplicantes.

A presença de elementos como consciente e inconsciente no discurso da cura reproduzido por “Dona cigana” deflagra a presença de artefatos espirituais análogos aos que constituem a teoria freudiana da personalidade⁵². Isso quer dizer que, elementos da teoria psicanalítica de Freud justapõem-se aos fundamentos da magia espiritual presente nos trabalhos de “Dona cigana”. Os diálogos com ela são pontuais, tortuosos e ao contrário do que acontece com os demais guias de trabalho o problema não aspira resolução comum. As respostas dadas ao sofrimento não estão prontas, nem tampouco são emitidas pela entidade, mas facilitadas por ela. Para dona cigana, a promoção da cura está associada à transformação assistida dos indivíduos, um auxílio à produção de subjetividade. O protagonista da cura é o próprio sujeito e seu corpo é um instrumento de catarse.

Na cura com “Dona cigana” é preciso trazer à tona a origem das questões que permanecem intactas no plano inconsciente dos sujeitos. Como afirma Freud (1928): são estranhas à nossa consciência as coisas pelas quais nossa vida mental, inconsciente é governada. O inconsciente é um reservatório de traumas, choques, frustrações ainda carregados de sua energia original, que busca insistentemente o acesso ao consciente por meio de sonhos, atos falhos, chistes, lapsos e da fala.

A abordagem espiritual do sofrimento a partir de “Dona cigana” também faz uso terapêutico das propriedades da fala como instrumento de elaboração e de acesso ao inconsciente. No primeiro instante o inconsciente é acessado pelo próprio indivíduo com auxílio de dona Cigana, cuja fala busca romper a censura do indivíduo e lançá-lo no meio social. Segundo Filho (2003), a raiz do sofrimento mental está implantada na zona do inconsciente onde também age a sociedade e seus mecanismos.

⁵² Segundo Freud (1979) a psicanálise trata dos elementos do inconsciente. O objeto da psicanálise coletiva é perceber e tentar observar este inconsciente, base primordial de todo trabalho psicanalítico, quer seja em sua aplicação da teoria da personalidade a ciências humanas, quer seja em sua aplicação da teoria da personalidade a ciências humanas, quer seja em sua aplicação ao processo psicoterápico especial de análise individual, no consultório do analista.

O inconsciente de um indivíduo, ou de um grupo, só é perceptível se utilizada à observação e a intuição de um analista capaz de acessá-lo (LA PORTA, 1979). As ferramentas utilizadas por dona cigana neste processo fazem parte do conhecimento estocado e aplicado em situações já previstas por ela. Dona cigana, assim como um psicanalista, desenvolve um aumento da capacidade de percepção do inconsciente. O aumento do campo de consciência adquirido através do diálogo com o sagrado faz com que o indivíduo a ele submetido observe na vida geral, conteúdos óbvios e outros mais complexos que em outras circunstâncias nem ele nem as pessoas mais próximas perceberiam.

A retórica da cura presente nas consultas com dona cigana envolve a presença de uma metodologia específica. No primeiro contato percebe-se que seu discurso é persuasivo e opera no sentido de despertar o sentimento de culpa no suplicante sobre aquilo que ele vivencia. A consciência de si suscitada pela existência do problema não se restringe à especificação do mesmo. Neste tipo de procedimento dá-se vazão aquilo que há de excessivamente humano, que é sagrado e que não se esgota em símbolos signos e significantes restritos ao plano do inconsciente. “Dona cigana” provoca uma espécie de dispersão intencional da mente que está imersa na obscuridade dos pensamentos. Muitas vezes ela remaneja o foco das atenções para questões diversas da vida do sujeito ou subsidia através da memória a reconstrução da noção de pessoa com base na reconstituição de outros fatos igualmente marcantes mas, que não foram suficientemente elaborados, como é caso das experiências que geraram traumas psicológicos.

A função do sagrado na cura instrumentalizada por “Dona Cigana” está relacionada às propriedades do *self*. Ao reconhecer o sagrado como “outro eu” da cura o sujeito se torna momentaneamente destacado do problema. Elucidações emergem a partir do *self* neste processo de empoderamento através do sagrado. É necessário que o sujeito reconheça suas potencialidades e limitações bem como os mecanismos de funcionamento da sua mente dentro de um verdadeiro choque de realidade animado pela espiritualidade. A função do diálogo construído por “Dona cigana” é agir nas estruturas do pensamento a fim de criar o mínimo de disposições e consciência para o fortalecimento de uma realidade que não está isenta de dores, moldável, mas espiritualmente assistida. Não há nada exterior ao sujeito neste processo, mas tudo necessita da presença catalítica da espiritualidade (LEVI-STRAUSS, 1967).

Há semelhanças inegáveis entre a cura religiosa e a psicoterapia no caso de “Dona Cigana”. Ambas são construções culturais que operam no campo da realidade. Dona cigana participa mística e intimamente da vida do sujeito ao mesmo tempo em que suas formas de intervenção contemplam mecanismos que são tão legitimamente humanos quanto a experiência de sofrimento nos sujeitos. Entre o invisível e o material há uma continuidade intrigante, há seres não humanos implicados com reações intrapsíquicas poderosas. As técnicas psicoterápicas presentes neste tipo de intervenção estão subordinadas aos sistemas de forças cosmológicas e morais que constituem um discurso radicalmente diferente. Destituem-se de suas convenções e sofrem uma espécie de reapropriação ou de adaptação quando relacionadas ao contexto religioso.

O discurso da cigana é persuasivo e suficientemente capaz de transformar as condições fenomenológicas sob as quais o sujeito experimenta o sofrimento e a aflição. Os recursos terapêuticos acionados por dona cigana não são construções culturais exclusivas, mas o sagrado que subjaz o uso deles, sim. Apesar de místico a manifestação do sagrado é real, está materializada no corpo desde os processos de reflexão sobre si até o plano efetivo das mudanças de conduta. A crença ou a fé é o elemento comum às diferentes formas de cura, mas o sagrado é o elemento distintivo e talvez decisivo nos trabalhos realizados pela Umbanda.

Ao desviar o foco da atenção do sujeito das queixas por ele relatadas “Dona cigana” não está fomentando a denegação do sofrimento⁵³. Pelo contrário, ela age inicialmente com o intuito de exortar o sujeito do mar de suas incongruências, da desorganização caótica de uma mente cansada, dando subsídios para que através da reorganização do pensamento e da reconstituição do *self* o sujeito continue buscando a “plenitude”.

A transcendência é o substrato da transformação do sujeito obtida através da cura espiritual. A necessidade de superação da doença incorre em uma síntese existencial, em uma nova postura diante da vida. Ela transforma a busca pelas causas e significados do sofrimento mental na busca de significados sobre a experiência do que é ser humano.

⁵³Denegar significa contestar a legalidade daquilo que é, através de uma suspensão, neutralização própria que abre outro horizonte (FILHO, 2003, p.101)

A consulta com a entidade espiritual da Cigana, incorporada a líder Rosejane revela a pluralidade das técnicas utilizadas pelo sagrado nos repertórios da cura Umbandista. O procedimento que se assemelha a uma sessão de psicoterapia é somado ao caráter mitológico e étnico que remonta a figura dos ciganos neste sistema religioso. Subjaz a presença deste arquétipo sagrado na Umbanda a maneira como os modelos de cura ocidentais e religiosos idealizam a concepção oriental de ser no mundo e de ser saudável.

Outro aspecto relevante da cura com Dona cigana diz respeito ao caráter sistemático de sua abordagem. O *habitus* da cura nas consultas com “Dona Cigana” está focado nas estruturas do pensamento e não desconsidera o inconsciente ou o consciente como elementos incorporados a experiência vívida dos sujeitos. A cura na experiência religiosa está associada à função dos recursos terapêuticos e a sua manipulação particularizada sobre tais instâncias do pensamento.

5.3 - ZÉ PELINTRA – O NEGRO DOUTOR

O malandro é um personagem icônico que despontou na sociedade brasileira do século XX (DA MATA,1997). Mais que um arquétipo subversivo e transgressor da ordem, o malandro é um agente socialmente representativo; quiçá mitológico. É aquele que desafia a vida, zomba das dificuldades, transpõe os limites. Sobre as suas ações projetam-se os anseios de uma classe social desfavorecida e marginalizada que reage e luta contra as diferentes formas de opressão.

A inserção do malandro nos cultos de Umbanda data dos primórdios constitutivos desta religião. A origem deste sistema coincide com o momento histórico de transformações pelo qual atravessou a sociedade brasileira no século passado. O malandro e a Umbanda possuem, portanto, trajetórias afins, e isto, por si só, afirma o quanto o entendimento do cosmos religioso não prescinde a análise de uma conjuntura social, como sugere Renato Ortiz (1991).

A figura do malandro na Umbanda remonta o panteão de espíritos desencarnados agrupados na categoria de Zé Pelintra. O mito de Zé Pelintra na Tenda Espiritual Cosme e

Damião conta que ele nasceu no Nordeste brasileiro, mas que se tornou cativo da vida boêmia nas noites da Lapa, bairro da cidade do Rio de Janeiro. Negro de semblante pobre, usava terno, lenço no pescoço e cravo na lapela. Amava a noite, as mulheres, a bebida, envolvia-se em confusões, mas delas sempre tirava proveito e saía ileso, pois, era um sujeito astuto.

O profano é algo inerente à figura de Zé Pelintra. A inserção dele nos cultos de Umbanda coincide justamente com o processo de sacralização desta figura baseada nos preceitos religiosos desta doutrina. O culto aos ancestrais na Umbanda permite que os espíritos desencarnados retornem a terra por meio de ritos mediúnicos com o intuito de praticar a caridade. A evolução espiritual, o arrependimento e a caridade são o princípio da conversão da memória profana do malandro à prática sagrada. Vale ressaltar que a memória de uma categoria social é o lócus dessa conversão. Mas, para ascender à condição de uma categoria espiritual, ou seja, um tipo sagrado que atua de maneira ritual num culto religioso estabelecido, Zé Pelintra precisou resignificar a sua dimensão profana. Sagrado e profano são duas categorias em estado permanente de negociação na construção do arquétipo de Zé Pelintra.

A prática do sagrado em Zé Pelintra está associada ao seu caráter assistencialista. Ele possui afinidade com os exús e pomba-giras, isto é, espíritos que trabalham na linha de esquerda. Na Tenda Espiritual Cosme e Damião, Zé Pelintra atua de modo performático em dois sentidos: No primeiro ele gere situações problemáticas de conteúdo “mais mundano” ou “terreno”, questões ligadas ao jogo, ao amor, a vingança, proteção contra inimigos e outras. Já no segundo, ele atua como curandeiro para toda sorte de enfermidades, realiza cirurgias espirituais e distribui diagnósticos.

O produto das ações exercidas no segundo plano de suas atribuições rendeu a Zé-Pelintra o título de Doutor⁵⁴ na Umbanda. Como refere o ponto cantado: “Tá chegando a hora

⁵⁴ Para Roberto Da Matta (1997), estes títulos são elementos que diferenciam o indivíduo da pessoa em nossa sociedade. Doutor em nosso meio social é um atributo, uma formalidade, uma respeitabilidade devotada àqueles que gozam de um status superior no extrato social.

do cel. Zé Pelintra/ Tá chegando a hora do trabalhador/ Ele só vem trabalhar para curar a minha dor/ Ele é general/ Ele é doutor/ Ele é curandeiro/ É trabalhador⁵⁵”.

A cura é um atributo marcante dos trabalhos realizados por Zé Pelintra. Na Tenda Espiritual Cosme e Damião os casos mais simples ocorrem em sessões abertas de esquerda, enquanto os mais complexos em sessões destinadas a este fim. O relato etnográfico que teço acerca da experiência de cura nesta ocasião visa uma descrição detalhada dos procedimentos rituais e dos recursos utilizados por Zé Pelintra, bem como da percepção dos sujeitos sobre os efeitos por ela causados.

As sessões de cura com Zé Pelintra na Tenda Espiritual Cosme e Damião são, portanto, eventos bastante raros. Isso se deve ao fato de que toda prática de cura é, na concepção da líder espiritual Rosejane fortemente influenciada pela noção de perigo e contágio espiritual. O curandeiro e os médiuns são expostos no decorrer destes trabalhos a fluidos espirituais extremamente nocivos e que poderão se voltar contra eles.

Casos complexos de obsessão e de perseguição espiritual podem estar relacionados aos mais diversos tipos de sofrimento, sobretudo aqueles ocasionados pela loucura. Antes de serem encaminhados à cura com Zé Pelintra os suplicantes passam por uma espécie de triagem. Nesta etapa são avaliadas a natureza e a gravidade do problema. São priorizados os casos de necessidade imediata, aqueles que envolvem risco eminente de morte ou de cronificação dos sintomas. Os rituais de cura realizados por Zé Pelintra são extensos e envolvem procedimentos complexos. Na maioria dos casos leva-se mais de uma hora para que cada procedimento seja realizado. Eis o motivo pelo qual a entidade se recusa a tratar problemas banais ou considerados por ele supérfluos. Como refere um verso de um dos pontos cantados por Zé Pelintra, “Só entra em minha terra quem tem negócio”.

No ano de 2012 acompanhei duas sessões de cura com esta entidade espiritual incorporada à líder Rosejane. Todo o procedimento se desenrolou no espaço que convencionei chamar de terreiro propriamente dito. A dinâmica ritual é composta por etapas e elementos recorrentes ligadas ao *habitus* da Tenda Espiritual Cosme e Damião. Pequenas adaptações e

⁵⁵ Cântico que faz menção aos trabalhos de cura realizados por Zé Pelintra.

modificações ocorrem esporadicamente dentro do mesmo ritual. A equipe assistencial da cura varia em um quantitativo de dez a doze médiuns somados à figura de Rosejane. Todos os médiuns portam vestes brancas e fios de contas no pescoço em apologia ao orixá oxalá e a Exú. Os médiuns se dispõem em forma de círculo em cujo centro permanece a figura da líder. Ao lado dela, são postos ao chão dois lençóis brancos, velas de parafina branca, pomba, um recipiente de zinco e uma toalha branca.

Na assistência permanecem sentados os suplicantes e seus acompanhantes. O contingente é moderado, posto que nesta sessão apenas Zé Pelintra é incorporado a pessoa de Rosejane. É requerido aos suplicantes que também portem vestes brancas e que permaneçam no espaço somente aqueles que de fato necessitarem.

Como ocorre antes de qualquer sessão, a líder Rosejane faz suas explanações e busca esclarecer os objetivos específicos daquela reunião. Uma vela branca é acesa ao centro da circunferência composta pelos médiuns e logo em seguida são iniciados os cânticos de evocação a Zé Pelintra. Os pontos, como são chamados tais cânticos, auxiliam o desenvolvimento daquele procedimento e buscam reafirmar a identidade dos cultos realizados pela Umbanda; nomeiam os espíritos que dela participam e trazem a luz da relevância os seus atributos.

Os atributos sagrados presentes em Zé Pelintra são realçados pelos cânticos que animam a sessão de cura por ele promovida. “Moço eu vim de longe e gingo capoeira em pé/ Eu gingo minha capoeira pra não deixar o inimigo em pé/ Moço eu vim aqui, vim aqui para curar/ Se você quiser me conhecer é só entrar e pisar neste congá”.

O cântico reaviva a memória e busca salvaguardar a representatividade que se tem acerca daquela categoria espiritual. O ponto cantado é o produto da conjunção entre palavra, melodia e fé, elementos que ativam instâncias sensoriais e que exercem poderes especiais sobre a mentalidade e as emoções dos sujeitos. Quando entoado pela comunidade ele se torna um convite a comunhão dos trabalhos. É uma forma lúdica de orientar o poder simbólico da cura que é auxiliado pela musicalidade. Há pontos de entrada, de desenvolvimento dos trabalhos e de finalização dos mesmos.

Na sessão realizada em Novembro do ano de 2012 um caso de psicose grave me chamou atenção. Dante, 26 anos de idade estava acompanhado por sua mãe, sendo o quarto caso tratado por Zé Pelintra naquela noite. A experiência de sofrimento e de aflição em Dante é interpretada pela Umbanda como um caso de doença mental ocasionada por obsessão. Esta, por sua vez, foi evidenciada por Rosejane através do oráculo das cartas ciganas. Outros signos presentes no discurso da líder a exemplo da categoria de “desorientado” e de “ar de louco” reafirmam a sua interpretação religiosa.

Dante já havia sido submetido a diversos tipos de tratamentos médicos, dentre eles a Eletroconvulsioterapia (ECT), um procedimento invasivo que opera por meio de descargas elétricas no crânio, prescrito por profissionais da psiquiatria em casos extremos de psicose. Na Umbanda, a interpretação das causas do sofrimento de Dante está associada à presença de forças invisíveis. O problema se reflete na dimensão física do corpo, mas suas causas não são aparentes, afirma Zé Pelintra. Identificar a presença e o nível de envolvimento entre estas forças e Dante é fundamental para a sua cura e esta é uma tarefa do sagrado.

Dante possuía um discurso completamente desagregado, as frases por ele construídas estavam completamente destituídas de lógica semântica. Os elementos presentes na sua narrativa expressavam um estado profundo de confusão mental. Na sua fala constavam relatos de visões avulsas de pessoas e objetos que somente o suplicante as percebia. Durante o procedimento realizado por Zé Pelintra, Dante apresentava inquietação motora, alucinações visuais e comportamento impróprio, ou até mesmo bizarro. Referia que um homem alto e desconhecido o segurava pelo dorso do corpo. Este já exercia total controle sobre sua vida e seu destino. A presença de Dante naquele espaço religioso era contra a vontade deste homem, o qual somente o suplicante via e escutava.

O suplicante foi posto deitado ao chão no centro da circunferência mediúnica sobre um dos lençóis brancos. Em seguida, foi coberto com o outro lençol da mesma cor. Dante não conseguia se comunicar coerentemente com Zé Pelintra. A tentativa de um diálogo entre suplicante e entidade terapeuta durante a realização do procedimento - prerrogativa básica da realização da cura - estava totalmente comprometida. Todos os sentidos em Dante estavam em

crise e Zé Pelintra não podia intervir didaticamente na condução dos trabalhos por meio da oralidade e do diálogo.

Dante não conseguia se concentrar no procedimento, nem abstrair o significado daquela experiência. Era mantido ao chão com o auxílio dos médiuns da Tenda que o forçavam a permanecer deitado. Outros meios alternativos foram acionados no sentido de promover a sua cura. Dentre eles um procedimento emergencial, invasivo, doloroso e talvez mais arriscado para o suplicante, denominado de cirurgia espiritual.

A cirurgia espiritual realizada por Zé Pelintra envolve a imposição das mãos subseguida do toque em partes estratégicas do corpo do suplicante. Todo o procedimento é marcado pelos cânticos que são entoados de modo incessante e que corroboram a intenção dos trabalhos realizados. “Dizem que ele é doutor e que ele é um sabichão/ Ele vem trabalhar pra curar a minha dor/ Dentro do Catimbó⁵⁶ Zé Pelintra é curandeiro/ Ele é do Catimbó, ele é catimbozeiro”.

A vela branca acesa antes da chegada de Zé Pelintra é passada por ele na superfície do corpo do suplicante. A vela é um instrumento simbólico bastante utilizado nos rituais de Umbanda. A junção dos seus componentes - parafina e fogo, combustível e comburente – é o componente místico do ritual que medeia o contato com o plano espiritual, afirma a líder Rosejane. O fogo é um instrumento de transmutação, potente na comunicação com o plano das formas não humanas. Subjaz a chama de uma vela⁵⁷ as intenções de quem a acendeu. O significante atrelado a ela é bastante flexível, varia em termos de tamanho, de cor e das circunstâncias em que este instrumento é utilizado.

Depois de percorrer todo corpo do sujeito, a vela branca é fincada ao chão nas proximidades da cabeça de Dante, local este em que Zé Pelintra centraliza a realização do procedimento. A luz projetada pela chama da vela faz alusão à presença do sagrado, ao contrário da escuridão que, neste caso, simboliza a figura maligna do obsessor.

⁵⁶ O catimbó, segundo é uma religião similar a Umbanda e que trabalha de modo assistencial através do culto aos ancestrais. Zé Pelintra na Umbanda, assim como no catimbó desempenha ações de curandeirismos e benzimento.

⁵⁷ O uso deste assim como de outros artefatos ritualísticos é bastante resignificado nos cultos da Umbanda.

Na performance ritual da cura com Zé Pelintra o acesso ao sujeito por meio das mãos se dá em duas etapas. Primeiramente, o corpo do suplicante é assimilado em toda sua extensão através da imposição das mãos na superfície. O sofrimento se manifesta na dimensão aparente da corporeidade, ou seja, em elementos que são facilmente perceptíveis, mas os fatores desencadeantes não. Na cura, é necessário identificar em que local específico está enraizada as causas do sofrimento. Para tanto, a entidade avança no procedimento e realiza o toque, rompe com a barreira cultural das individualidades expressa pelos limites do corpo.

A imposição das mãos tem objetivos análogos aos do passe espiritual. Caso as raízes do problema estejam fincadas em uma região que ultrapasse o peri-espírito, numa camada mais profunda, busca-se tocar o corpo para ter acesso a ela. O toque é uma etapa avançada da intervenção, mas é também um instrumento de objetivação do problema. No caso de Dante, Zé Pelintra o fez na região superior do seu corpo, mais precisamente na região cervical e cranial do suplicante.

As propriedades do toque são extremamente significativas na análise deste caso, pois revela que, evidenciação do problema, identificação das causas e intervenção propriamente dita não são etapas descontínuas. Elas se entremeiam no decorrer do processo e são constantemente revisitadas ao longo dele. A localização do sofrimento está atrelada a um significado bastante amorfo e os procedimentos que a partir dela são realizados são tão indeterminados quanto à própria experiência. O curador não diagnostica o problema, mas o torna evidente através de uma série de pressupostos.

Como já fora mencionado, havia um grande impasse na comunicação verbal entre terapeuta e suplicante. Ainda assim, Zé Pelintra verbalizou para Dante: “Tenha calma e fé que você vai sair dessa. Você vai libertar essa alma, sua coisa braba... vai pra onde deve ir”. A fala no caso da experiência de Dante é um recurso terapêutico limitado e a retórica da cura via-se, em razão disto, comprometida. Os componentes do diálogo com Dante revelam na narrativa de Zé Pelintra a existência de algo não humano com quem ele dialoga, ou seja, o “outro não eu” da experiência, objetivado pela figura de um *egun*.

A crença na presença de em um espírito oportunista e fluidicamente negativo, como fator desencadeante do problema, reflete o pré-objetivo na experiência de Dante. A

objetivação do caso ocorre com a confirmação de Rosejane através do oráculo sagrado e sua tematização ou nomeação específica é obtida no seguinte diálogo entre Zé Pelintra e a mãe do suplicante que o acompanhava durante o procedimento:

Zé Pelintra para a mãe de Dante: Vou livrar o moço viu, mas tem muita coisa pra ser feita ainda. O problema é sério. Tem obsessão na história. O caso dele é egun e dívida Kármica. Ele não tá mentindo não! O negócio ta grudado nas costas dele e não é de agora não. Depois que ele encarnou, esse sujeito levou um tempo pra achar ele. Eles se conhecem não é de agora não. Mas levou um tempo pra fazer isso com ele. Ele começou cheirando aquele negócio na rua com os outros lá perto da moradia de vocês, como se chama aquele negócio que parece uma pomba? É, mais isso você não contou né? Ele usou as amizade dele que já tavam corrompida pra levar ele pro buraco.

Mãe do suplicante para Zé Pelintra: Mas ele vai ficar são?

Zé Pelintra para a mãe do suplicante: Vou ajudar moça, mas vai demorar e vai depender dele também. Não posso afastar a coisa dele assim da noite pro dia não porque ela já ta muito ligada. Se eu for tirar desse jeito é capaz do moço não agüentar e ficar pior ou até acontecer o inesperado. O moço tem uma dívida com ele e precisa ser paga. Essa é a lei dessa terra moça, malandro que é malandro, que sabe fazer as coisas, tem que pagar. Eu to pagando, imagine ele. O que ele fez com essa coisa braba, endoidou, o egun tá fazendo com ele agora. Só que seu filho tem a vida pra perder e nois não, por isso vamo com calma. (gargalhou Zé Pelintra) Seu filho vai ficar aqui tratando com nois. Mas oi, assim que ele melhorar e que tiver com o juízo no lugar diga a ele que venha aqui pra acertar as dívidas...

Mãe do suplicante para Zé Pelintra: Tem que pagar alguma coisa? (perguntou a genitora do suplicante a um dos médiuns que estavam por perto)

Zé Pelintra para a mãe do suplicante: A dívida não é comigo não moça. Eu já fiz meu trabalho e já ganhei a minha parte. A dívida dele é com o homem lá em cima, ficar bom só depende dele e de se melhorar. Diga a ele que não nutra sentimento de ódio por esse ser que maltrata ele! Diga a ele tenha misericórdia dessa alma infeliz, que esse é o caminho do crescimento pra todo mundo.

Antes de retomar o procedimento, Zé Pelintra lavou as mãos com água e as enxugou. Em seguida reiniciou o toque na região identificada anteriormente como lócus do vínculo entre o obsessor e suplicante. O toque não é somente uma forma de objetivação das raízes do sofrimento, mas sim, um tipo de procedimento que visa exortar a cura do suplicante na medida em que lhe extrai do corpo a alteridade patológica.

A ruptura do vínculo entre *egun* e suplicante no caso de Dante é um processo gradativo e doloroso. Na concepção religiosa da cura tais manifestações, apesar de violentas, remontam a consumação do procedimento. O toque repercute no corpo desencadeando uma série de

reações endógenas e intrapsíquicas. Segundo Zé Pelintra, tais reações podem estar associadas à manifestação do espírito obsessor e sua resistência em libertar o suplicante. No caso de Dante, a etapa do toque é marcada pelo excesso de agitação corporal, sudorese intensa, episódios de vômito, dejeções aquosas e expressões de desespero.

A excreção de fluídos e líquidos durante a realização do procedimento pode ser entendida como uma manifestação emblemática da cura impressa pelo sagrado a qual resulta em processos de expurgos corporais. Aquilo que é posto para fora do suplicante é interpretado pelo curador como a materialização dos fluidos indesejados, produto da presença do *egun* nos interstícios corporais de Dante.

Durante o procedimento, curador e suplicante compartilham sensações afins. Isso se dá em virtude da mimese intersubjetiva que fomenta a cura. Ao término do procedimento Dante imergiu em sono profundo. Enquanto permanecia desacordado, Zé Pelintra passou-lhe “pemba⁵⁸” em pontos estratégicos do corpo declarando os efeitos daquele procedimento e a proteção do suplicante que ainda estava vulnerável.

A análise Antropológica acerca da cura com Zé Pelintra e do processo de transformação da experiência de loucura em Dante me permite tecer algumas considerações a respeito deste relato cultural. Segundo Giumbelli (2006), a cirurgia espiritual é uma prática de cura religiosa bastante aclamada no século XX. Nos centros espíritas de doutrina Kardecista elas ocorrem esporadicamente e são celebrizadas por caráter espetacular (GIUMBELLI, 2006). Diferentes concepções de saúde e doença se interceptam em um procedimento que o autor analisa com base na noção de complementaridade, introjeção e subversão.

Na maioria dos casos por mim acompanhados a presença da terapia médica convencional não inviabiliza a cura religiosa. O corpo é o lócus comum sobre o qual incidem as diferentes interpretações e procedimentos remissivos. Em Dante a eletroconvulsoterapia (ECT) não é suprimida pela cura com Zé Pelintra e vice-versa. Mais que uma complementaridade a corporeidade nos permite visualizar a cura como processo em que as

⁵⁸ De acordo com os integrantes da Tenda este é o nome dado a uma espécie de pó que contém propriedades espirituais e que também é fundamento nas práticas de Umbanda.

modalidades não precisam estar dissociadas para que sejam ativadas. ECT e cirurgia espiritual são duas do mesmo fenômeno.

Na cirurgia espiritual realizada por Zé Pelintra está presente a noção de operações espirituais e de cirurgias espíritas discutidas por Giumbelli⁵⁹. O procedimento cirúrgico e a presença icônica da figura do “doutor” na cura religiosa revelam uma espécie de introjeção de elementos consagrados na prática da medicina convencional ou acadêmica. Já a subversão está presente na autoridade depositada nos espíritos ou seres não humanos para realização destes procedimentos.

A etapa de imposição das mãos realizada por Zé Pelintra pode ser entendida como o grau máximo da espiritualização vivenciada naquele procedimento. Já o toque ilustra um grau máximo de materialidade na utilização terapêutica da mediunidade. A cirurgia espiritual “Subverte a medicina oficial se a considerarmos como uma variante do “passe”, canalizando força espiritual de um modo mais potente e focado; mas é também a sua introjeção, pois envolve a encenação completa do drama que liga o paciente a uma intervenção médica oficial” (GIUMBELLI, 2006, p. 292).

A transformação da experiência de aflição em Dante não ocorre de modo pontual ou imediato. A remissão do sofrimento é processual e está associada à noção de *Karma* a qual exige do suplicante uma nova postura diante dos outros. A transformação consiste, portanto, numa mudança progressiva. Dado o grau de comprometimento das funções psíquicas e cognitivas apresentadas, a análise da transformação neste caso envolve a percepção dos outros com os quais Dante interage diariamente. O componente relacional da experiência legitima o processo de transformação com base na categoria social de normalidade. Estar são ou estar doente, normal ou desviado são noções construídas com base em parâmetros de convivência, na percepção dos outros acerca do grau de impropriedade presente nas condutas e no comportamento de Dante. Dizer que a transformação está sendo operada neste caso, equivale dizer que suas funções psíquicas estão normais e que ele está apto ao convívio com os outros.

⁵⁹ Para uma melhor definição bem como diferenciação destes procedimentos vide obra de Emerson Giumbelli (2006) citada no final deste trabalho.

A caridade é um princípio moral fundamental, é aquilo que mais define o *ethos* religioso na Umbanda. Os valores contemplados pelo cosmo religioso vêm na caridade e na moral o substrato da transformação da experiência de sofrimento mental. Transformar-se implica em sacralizar-se ou inclinar-se ao sagrado. Este é o compromisso que Dante deve assumir perante a Umbanda, o de exercer a caridade para arrefecer o seu sofrimento e em contrapartida sacralizar-se.

Caridade e transformação são elementos indissociáveis. A caridade é o substrato da transcendência, uma forma que o sujeito encontra de se redimir das dívidas Kármicas e das condutas profanas que o tornou tributário de outras vidas. A cura, por sua vez, é a dádiva da ascensão ao sagrado e das negociações feitas com ele. No caso de Dante a análise sobre a transformação da experiência tornou-se inconclusa. Dois meses após a realização da cirurgia espiritual com Zé Pelintra sua mãe foi comunicar a sua melhora parcial. Em uma sessão de esquerda ela tornou pública a experiência de remissão do sofrimento vivenciada pelo filho ao relatar ausência de alucinações visuais e auditivas, além de comportamento mais tranquilo.

Mas a cura ou a transformação ainda não havia sido totalmente consolidada. Segundo Zé Pelintra, este é um processo que envolve o reconhecimento e a conscientização dos poderes sagrados por parte de Dante e dos trabalhos caridosos que ele realizaria dentro do projeto social mantido pela Tenda Espiritual Cosme e Damião junto às crianças e adolescentes que pertencem à comunidade na qual está inserido o terreiro. A transformação implica de certo modo em assumir novas atribuições, criar novas formas de vínculo, de produção de subjetividade e construção de novas identidades a partir da relação com o sagrado.

5.4 - RITUAIS DE “CONFIRMAÇÃO NO SANTO”

Há relatos de cura na Tenda Espiritual Cosme e Damião em que a transformação da experiência está associada à máxima manifestação do sagrado. Os procedimentos que incluem tais manifestações são classificados pelos nativos desta pesquisa como rituais de consagração ou de confirmação.

Na concepção Umbandista, o sagrado é o sentido da existência do ser. O corpo, percebido na dimensão composta pela matéria, depende das forças invisíveis e sagradas que o constituem e que determinam a sua inserção no mundo. Tais forças estão relacionadas à presença do orixá e dos guias espirituais.

O processo de confirmação consiste em um ritual que busca consolidar a presença do sagrado justaposto à figura do orixá na vida do sujeito. As propriedades terapêuticas da confirmação são aplicadas aos casos em que a raiz do problema é identificada como uma espécie de “predestinação ao santo”. O indivíduo que possuindo o poder de ser médium, ou sendo capaz de receber em seu interior um espírito ou uma entidade sobrenatural e não desenvolve esta faculdade, está propenso a diferentes formas de sofrimento.

Os casos de sofrimento mental desencadeados pelos ditos “problemas de santo” são aqueles manifestados por quadros graves de ruptura com a realidade, a exemplo das psicoses. O desfecho destes casos é trágico e fatídico, afirma Rosejane. Diz-se que as desordens mentais ocasionadas pelo santo são manifestações episódicas de uma cobrança feita pelo sagrado que passa a exigir do sujeito um compromisso maior com a espiritualidade. A loucura neste caso seria o estado de insubmissão ao santo, o revés causado pela resistência ao desenvolvimento de uma mediunidade ou à falta de conhecimento de que a pessoa, por uma razão ou por outra, deva pertencer a este culto.

Na Umbanda, existem poucas alternativas terapêuticas capazes de arrefecer o sofrimento desencadeado pela mediunidade não desenvolvida ou pela insubmissão ao santo. Quando a problemática se restringe às cobranças do santo o desfecho se encaminha para a resolução através da confirmação do sujeito. Elevado ao status de confirmado, a natureza do vínculo com a Umbanda requererá o cumprimento de obrigações⁶⁰ votivas e periódicas que o sujeito deve assumir para com o santo e para com os seus guias. Caso as exigências de santo estejam somadas à cobrança por parte dos guias espirituais o vínculo do indivíduo para com a religião implica em sua confirmação seguida da sua inserção na roda mediúnica e no trabalho assistencial realizado por meio da incorporação.

⁶⁰ Entende-se por obrigações a gama de procedimentos votivos básicos que o indivíduo se compromete a realizar a partir do momento em que ele aceita ou confirma a presença do sagrado no seu corpo através dos rituais de Umbanda.

Os rituais de confirmação são classificados por mim como procedimentos complexos. Sua dinâmica é composta por etapas distintas, definidas em termos de tempo, de espaço e da presença de paramentos simbólicos específicos. A transformação da experiência engatilhada pela confirmação envolve um estudo acerca dos processos desencadeados em nível de *self*, da noção de pessoa e da comunidade religiosa.

Analisemos o caso de Carla, uma jovem de 33 anos. Em uma das entrevistas ela relatou-me sua experiência de sofrimento com base na categoria de doença mental, mais precisamente através da noção de síndrome do pânico e de transtorno esquizoafetivo. Os sintomas apresentados por Carla são interpretados pelo Caboclo Tupinambá como um problema desencadeado pelo “santo”. Os itinerários da cura, neste caso, envolvem a prescrição da confirmação do santo e a inserção de Carla na roda mediúnica e nos trabalhos assistenciais.

Os rituais de confirmação na Tenda Espiritual funcionam como uma espécie de releitura dos processos de iniciação no candomblé. Esta similaridade é dada em função da lógica e do propósito da cerimônia. A primeira etapa do processo de confirmação envolve o planejamento do ritual e a sua anunciação perante a comunidade de médiuns da Tenda. Inclui, além dos preparativos e da aquisição dos materiais necessários, a definição do dia e do horário em que Carla se recolheria. É necessária a contribuição de outros filhos de santo da casa tanto na etapa dos preparativos quanto no período em que o pretenso confirmado estiver recolhido no quarto de santo.

O chamado processo de recolhimento corresponde à segunda etapa do ritual e ocorreu na presença da líder Rosejane e de um médium escolhido para auxiliá-la. Após o banho com ervas de descarrego⁶¹ Carla, portando vestes brancas, foi conduzida ao quarto de santo na data pré-estabelecida. Uma esteira de palha sobreposta por um lençol branco cobre o chão do quarto sagrado onde a confinada irá repousar e fazer suas refeições durante o período em que

⁶¹ O uso de ervas e plantas com propriedades espirituais é bastante recorrente na Umbanda. Tais elementos são indispensáveis na realização de determinados procedimentos. Na tenda Espiritual Cosme e Damião entende-se por ervas de descarrego aquelas cujas propriedades terapêuticas recaem sobre a dimensão sutil da corporeidade no sentido de desimpregnar o sujeito dos fluidos negativos.

esteve recolhida. O acesso a ela em processo de confirmação era consentido pelos guias espirituais de Rosejane, sendo permitido somente àqueles que estivessem de “corpo limpo”⁶².

O recolhimento teve duração de três dias e pode ser interpretado como um período de liminaridade⁶³. Trata-se de um momento crítico em que Carla estava susceptível à ação de forças espirituais diversas. No quarto do santo e na companhia da líder espiritual Rosejane Carla estava protegida pelo sagrado contra a ação de espíritos desordeiros ou maléficos. A recolhida estava ungida pelo sagrado e só lhe era permitida a saída do quarto para manutenção da higiene pessoal, das necessidades fisiológicas básicas ou no momento em que os seus guias espirituais fossem convocados a incorporá-la.

É comum que os sujeitos em processo de confirmação já estejam familiarizados com o fenômeno da incorporação. Estar apto a incorporar uma entidade espiritual é um dos propósitos fundamentais da confirmação. Uma das prerrogativas básicas da confirmação é a exigência feita aos guias de incorporação que o trabalho por eles desenvolvido seja afim ao propósito da casa. Caboclos, pretos velhos, Exús, crianças e outras entidades se manifestaram em Carla neste ínterim para firmarem seus pontos⁶⁴ e especificar o trabalho que pretendiam realizar junto ao seu cavalo⁶⁵.

O fenômeno da incorporação plena⁶⁶ é visualizado por mim como algo homólogo ao transe espiritual. O transe foi interpretado por Nina Rodrigues como um fenômeno hipnótico, uma comunhão mística diferente da possessão, já que se trata de algo voluntário (SILVA, 1995). Segundo La Porta (1979), o transe é o estado alterado da consciência espiritual

⁶² Expressão utilizada para se referir aos médiuns cujas condutas corroboram a presença do sagrado e conseqüente afastamento do profano. São considerados sujeitos com o “corpo limpo” aqueles que nas últimas 48 horas não tiveram contato com práticas sexuais, com bebidas alcoólicas, fumos e outros elementos considerados de natureza profana.

⁶³ Liminaridade é a passagem entre status e estado cultural que foram cognoscitivamente definidos e logicamente articulados. Tais fases podem ser muito criativas em sua libertação dos controles estruturais, ou podem ser perigosas do ponto de vista da manutenção da lei e da ordem (TURNER, 1974, p.5).”

⁶⁴ O ponto é uma unidade polissêmica e multivocacional que dentro do culto ou dos rituais religioso de Umbanda faz apologia a um elemento específico. O ponto que nos referimos nesta ocasião compreende os símbolos presentes em traços riscados no chão com pomba e que possuem uma relação direta com os cânticos entoados para os trabalhos que são desenvolvidos por uma entidade específica.

⁶⁵ Nominção dada aos médiuns que incorporam entidades.

⁶⁶ O que aqui denomino por incorporação plena pode ser entendido primeiramente como a incorporação voluntária. Nestes casos a entidade não apresenta problemas de adaptação do corpo do sujeito como instrumento de trabalho, há uma espécie de justaposição completa entre espírito e corpo.

expressa na comunhão do crente com o seu deus. É uma relação mística, um êxtase, um estado mental dado pela perda total ou parcial dos elementos sensoriais e uma diminuição da relação com o meio ambiente.

O transe ou a incorporação é um fenômeno implícito ou quase obrigatório nos rituais de confirmação. Ao sair do exílio, o corpo em transe irradia as insígnias do orixá, o qual dá o veredicto de sua regência. De todos os episódios de incorporação vivenciados durante o processo ritual, este pode ser considerado o mais emblemático. Na Umbanda, os médiuns não são preparados para incorporar o orixá de cabeça⁶⁷, mas sim, os representantes deste, denominados de “falangeiros”.

Ao deixar o quarto de santo, Carla foi conduzida pela líder ao salão principal do terreiro. Coberta por um lençol branco, a médium portava vestes brancas e fios de contas no pescoço, cada uma a simbolizar as linhas de trabalho e os orixás que a regem. Ele foi apresentado aos demais médiuns da casa que estavam reunidos em uma cerimônia também denominada de confirmação.

Na saída do exílio o corpo manifesta os atributos de outra personalidade, ou seja, aquela acrescida pelo sagrado. Ao ser retirado o lençol que cobre o médium em processo de confirmação, desvela-se para comunidade mediúnica a presença de um novo ente na casa. Há modificações na fala do médium, no movimentar-se, e nas suas expressões faciais. Esta apresentação é acompanhada por cânticos e atabaques que reverenciam a presença do orixá incorporado ao suplicante.

Os rituais de confirmação funcionam como uma espécie de Mitopoiesis, ou seja, uma recriação do mito como forma de reaccessar o pré-objetivo no cosmos de Umbandista. Os ritos reavivam os mitos através da carga viva do místico que está presente nas comemorações (LEVI-STRAUSS, 1967). É o extraordinário da metamorfose do indivíduo, da mudança de personalidade. O sujeito confirmado é aquele que ao término do processo firmará um vínculo perene com sagrado e com a comunidade religiosa.

⁶⁷ Entende-se por orixá de cabeça, segundo a definição de Linpiane (2006), aquele que representa a instância máxima do sagrado que rege absoluto sobre o destino e os pensamentos do indivíduo.

Para Nina Rodrigues o transe é a razão de todo culto afro-brasileiro (SILVA, 1995). Além de místico é considerado normal em determinadas culturas. A comunidade religiosa é quem legitima o transe e indica quem pode receber ou não o santo. É ela quem fornece ao transe seu conteúdo intelectual, afetivo, as idéias místicas e seu sentido comemorativo. O transe está ligado ao poder e ao domínio, ou melhor, ao fato de que a cultura é, sobretudo, uma cultura do poder religioso.

A retórica da cura age associada ao transe como um processo ou técnica de controle sobre a mente através das instâncias internas do inconsciente. O culto e os rituais funcionam como uma espécie de catarse, isto é, uma necessidade de repetir, comemorar e tentar elaborar ansiedades básicas de evolução da personalidade, buscar alívio dos estados psicopatológicos e sociais (BASTIDE, 1971). A cultura e a sociedade estão implicadas no religioso, no mítico e no ritual, satisfazendo as necessidades internas dos indivíduos que comungam da mesma realidade.

Levi-Strauss (1967), Boas (2007) e Bastide (1971) põem em evidência o papel do oculto, do desconhecido, dentro dessas manifestações em grupo e do inconsciente na cultura. Todo fenômeno social subsiste, porque preenche uma função útil para o indivíduo e para o grupo. A cura pensada a partir dos rituais de confirmação é um processo indubitavelmente social, pois coloca o sujeito dentro de uma nova condição perante a comunidade.

Ao transformar-se, o indivíduo acaba transferindo o valor da sua cura à comunidade da qual ela se originou. Como substrato da confirmação manifesta-se nas múltiplas dimensões do corpo. No caso analisado a consubstanciação da cura está presente no relato da suplicante através da ausência de alucinações, dores de cabeça, no humor menos oscilante e no uso das expressões “paz de espírito” e “encontro comigo mesmo”.

5.5 - RITUAIS DE LIMPEZA ESPIRITUAL

O ritual de limpeza espiritual ou descarrego é considerado por mim um procedimento complexo. Suas propriedades são similares as do passe espiritual e consistem na

transformação da experiência através de formas mais elaboradas. O procedimento é um dos mais comuns realizados pela líder Rosejane. Ocorre em três etapas e se restringe a presença da líder e da suplicante.

O acesso a este ritual foi impedido pela líder da Tenda em função da idéia de contágio. Uma característica particular na sua descrição é que ela ocorre exclusivamente com base nas narrativas de Rosejane. Aqui, discorro sobre este procedimento com base no caso de Emílio, um sujeito que referia ter diagnóstico de esquizofrenia catatônica.

A primeira das três etapas ocorre nas vésperas do ritual propriamente dito. Segundo Rosejane, consiste na preparação do espaço e dos artefatos ritualísticos que serão utilizados por Rosejane. O segundo momento compreende a manipulação dos símbolos rituais através de uma *performance* ritual que visa o alívio das aflições.

Dia 15 de Julho de 2012, Emílio vestia roupas velhas e dirigiu-se ao exterior do espaço com a frente voltada para o portão principal da casa, a chamada “porteira”. Ele é posto sob três grandes fragmentos quadrangulares de tecido nas cores preta, vermelha e branca, dispostos um sobre o outro nesta mesma sequência. O polígono resultante desta conformação tem uma de suas pontas voltada para a saída da casa e a outra, na direção oposta, isto é, para a entrada do terreiro.

Na execução do procedimento são utilizados diversos instrumentos: Grãos, ovos de ave, velas e outros utensílios. Cada um deles possui um significado e uma função pré-definida para aquela ocasião. A líder Rosejane dá início aos trabalhos caminhando em círculos ao redor de Emílio que permanece em pé sobre os tecidos. Os alimentos e utensílios percorrem nas mãos dela todo corpo do sujeito. Na sequência, Rosejane joga-os no chão subentendendo a intenção de descartá-los.

Na medida em que executava o procedimento, Rosejane proferia os seguintes dizeres:

Estou passando esse alimento no corpo de Emílio Aragão da Silva retirando toda Quizila, todo feitiço, bruxaria, *egun* e carga negativa vinda do Ketu, Jêje, Nagô e Angola sobre este filho de Deus. Vai toda sujeira para onde o ser humano não vê, cachorro não late e pinto não pia. Peço bênçãos para limpeza deste filho a pai oxalá, Jesus cristo e a virgem Maria.

A retórica da cura nesta etapa possui dois objetivos específicos: o de empoderamento do sagrado através do ordenamento das forças invisíveis e o de persuasão de Emílio que é audiente da *performance*. Cada um dos utensílios medeia, através das suas propriedades simbólicas, a comunicação com o plano imaterial. O significado presente nos alimentos utilizados durante a limpeza tem a intenção de nutrir o sagrado para que ele se aproxime do suplicante e ao mesmo tempo por subornar as forças malignas para que elas se afastem, afirma Rosejane.

Ao término deste procedimento Emílio foi conduzido a um dos cômodos da casa onde se banhará com “amancy⁶⁸” desfazendo-se, portanto, de todos os resquícios de alimentos utilizados anteriormente. Após o banho, suas vestes são substituídas por outras limpas e serão abandonadas por Rosejane junto aos restos de alimento em uma estrada por onde Emílio estava impedido de passar durante sete dias.

De volta à “porteira”, Rosejane cria uma circunferência com pólvora no mesmo local em que fora executado o procedimento anterior. Desta vez Emílio foi posto no centro dela, sobre a qual foi ateadada fogo. Posteriormente, ele se dirigiu ao interior do centro, mais precisamente ao altar das divindades, onde acendeu uma vela em apologia ao seu anjo da guarda⁶⁹ e cujo lume teria duração de sete dias.

A Terceira e última etapa do ritual foi marcada pelo retorno gradativo de Emílio ao convívio social. Durante sete dias - contados a partir da realização da segunda etapa – Emílio esteve espiritualmente vulnerável e por isso foi advertido sob uma série de fatos caso descumprisse as sanções estabelecidas para o resguardo. Neste período denominado Emílio foi impedido de manter relações sexuais, de ingerir bebida alcoólica, entorpecentes ou qualquer tipo de alimento que tivesse sido utilizado na etapa anterior. Foi recomendado ainda que ele evitasse grandes contingentes e que não presenciasse o anoitecer fora de sua própria residência. Durante este período ele fez uso de ervas sagradas e proferiu orações com o intuito

⁶⁸ Banho específico contendo ervas e plantas que simbolizam as formas sagradas e elevadas.

⁶⁹ Entidade que compõe o panteão de seres espirituais da Umbanda. Sua função é proteger e orientar os indivíduos ao longo de suas vidas.

de fortalecimento do seu anjo da guarda. Após o cumprimento destas obrigações ele voltou ao seu convívio normal e às suas atividades cotidianas.

Os efeitos da limpeza Espiritual são temporários. Ela precisa ser renovada a cada ano. Dois elementos fundamentais da corporeidade e da cura na Tenda Espiritual Cosme e Damião se destacam nos rituais de limpeza. O primeiro deles é a noção de contágio presente na relação entre pureza e impureza. Já o segundo reafirma a partir do primeiro a relação entre sagrado e profano na Umbanda.

A noção de contágio é dissidente da relação entre sagrado e profano, que por sua vez, remonta a idéia de permissividade e das trocas fluídicas a partir do sujeito. A idéia de limpeza na Umbanda expressa um significante análogo a noção de Pureza discutida por Mary Douglas (1976). O ritual de limpeza visa uma espécie de sacralização do sujeito através de instrumentos que atuam no plano sutil da corporeidade. A retirada de fluidos energéticos de natureza negativa, dos quais se origina o sofrimento mental e a loucura, é visto como um ato de limpeza ou de investimento do sagrado.

Na Tenda espiritual Cosme e Damião o sagrado e o profano se apresentam em graus distintos de interação. Há condutas e formas de comportamento que são classificados, em termos espirituais, como mais próximos do sagrado ou do profano. Interpretar a experiência de sofrimento ou de cura em termos destas categorias implica em conceber a vida como um tecido composto pela relação dialógica que sagrado e o profano mantêm no plano das ações cunhadas pelo sujeito.

A noção de contágio se torna mais enfática na segunda e na terceira etapa do ritual, ou seja, quando o sujeito introjeta a lógica das negociações entre sagrado e profano, do puro e do impuro presente em determinadas formas de comportamento, lugares e objetos. A cura como produto da noção de contágio consiste na evitação do profano e de seus focos de manifestação durante o período de resguardo.

Subjaz à cura uma tentativa de desconstrução da idéia de oposição entre sagrado e profano. O processo ritual não coaduna a idéia de que sofrimento e loucura estão para o

profano e de que a cura está exclusivamente para o sagrado. A transformação requer, na maioria das vezes, um processo de relativização dos valores presente nestas categorias.

A doença pode ser vista como subsídio ao crescimento espiritual do sujeito. Vista a partir desta perspectiva a experiência assume a função de aprendizado, de “evolução”. O profano, neste caso, precisa ser revisto quanto a sua definição, pois é ele quem ativa as funções do sagrado. Ele atua como elemento na estrutura da consciência e sua função é subsidiar a cura a partir da transcendência dos pares opostos; está relacionado à idéia de ser, de significação, verdade e síntese (SCHWARZ, 2008).

A relação entre sagrado e profano no contexto dos rituais de limpeza pode ser analisada com base no diálogo entre Emílio e a pomba-gira menina. O suplicante questionou a pomba-gira menina quanto à eficácia dos rituais de limpeza. A seu modo de ver, a cura neste contexto era de procedência duvidosa.

Suplicante para pomba-gira menina: Porque depois do ritual de Limpeza a cura do sofrimento não é para sempre? Porque o Deus que tá por trás disso não acaba com a depressão de uma vez por todas? É necessário tá sempre fazendo limpeza e mais limpeza?

Pomba-gira menina para o suplicante: A morte não é o contrário da vida, moço. A morte se reproduz nas atitudes mais corriqueiras. Quando eu tomo esse marafo eu estou fazendo vida, mas quando eu olho pra garrafa seca do gole em que a vida se fez eu vejo a morte. A razão de você está aqui nessa terra é dada pela possibilidade de você se limpar, mas a necessidade de se limpar é porque você está sujo. A sujeira é dos seus pensamentos, dos seus atos. Você acha que em uma única limpeza espiritual tudo que você não quer, por que lhe faz sofrer, será tirado de você? Em um único erro que você cometeu e depois reconheceu você conseguiu mudar de vez? Então moço, entre aquilo que você chama de céu e de terra, tem muita coisa ainda pra aprender. No seu caso, o que é céu tem horas que pode ser terra e o que é terra ser céu, entendeu?

O uso das figuras de linguagem no discurso das entidades espirituais de Umbanda é recorrente. A metáfora é a mais comum delas. Segundo Lacan (1988) a presença da metáfora no discurso terapêutico tem como intuito instigar a mente do suplicante a acessar o seu inconsciente e trazer à baila das suas elaborações uma consciência reflexiva através do significante. Para compreender a metáfora da qual depende a cura Emílio necessita, portanto, do grau mínimo de envolvimento com o sagrado e que pode ser obtido através do empenho de suas faculdades mentais. A metáfora tem como propriedade o uso de um significante comum

para formas diferenciadas de expressão. A entidade espiritual usufrui da relação antinômica e dialógica entre vida e morte, entre céu e terra para chegar ao significante homólogo presente na relação entre sagrado e profano.

Outra característica marcante dos rituais de limpeza, e que condiz com suas propriedades terapêuticas, é por mim analisada em função dos conceitos de drama social e de *performance*, presentes na teoria de Victor Turner (2005) e Richard Schechner (1988). O drama social, segundo Victor Turner (1974), é um conceito influenciado pela teoria dos ritos de transição de Arnold Van Gennep (2011). São desfechos “não harmônicos” ou “desarmônicos” inerentes ao processo social erguidas em situações de conflito. Um drama social compreende ruptura, crise, separação e reintegração.

A função dos símbolos no drama social é decisiva, pois eles estão essencialmente envolvidos com os processos sociais. São dotados de uma força positiva no campo de sua atividade. O símbolo é promotor de uma ordenação da experiência, é uma partícula dotada de propriedades terapêuticas, sobretudo naquilo que se refere à cura.

Há um quantitativo relevante de símbolos espirituais e religiosos utilizados durante o ritual de limpeza. A função terapêutica que eles exercem depende da forma como os significados a eles atrelados são manipulados e do modo como transitam em níveis de comunidade e de *self*. Subentende-se que a cura mediada pelo poder simbólico nos rituais de limpeza, seja processada no íntimo das negociações entre o significado dispensado pelo cosmos e a significância da experiência. O poder exercido pelo simbólico nas práticas de cura pode ser analisado a partir da corporeidade como produto do colapso entre os dois referenciais teóricos que embasam este paradigma. De um lado está o significado e suas mínimas variações balizadas pelo cosmos e do outro a significância como produto da percepção inesgotável dos sujeitos diante da experiência do *self*.

A limpeza espiritual age sobre os elementos espirituais da corporeidade promovendo uma espécie de neutralização dos fluidos. Segundo Rosejane, este processo expõe o indivíduo a um estado de ambiguidade e de vulnerabilidade. Somada a noção de contágio esta vulnerabilidade irrompe no afastamento provisório do indivíduo do seu cotidiano perigoso. Depois de cumprir o prazo determinado o sujeito é reintegrado ao convívio social.

Este processo de transição marcado pelo resguardo pode ser entendido como um estado de liminaridade, um conceito intimamente ligado à teoria dos “Ritos de Passagem” proposta por Van Gennep (2011). Nos rituais de limpeza os indivíduos são temporariamente separados e colocados fora da realidade. A liminaridade ou marginalidade não deve ser entendida como algo criminoso, mas como uma licença ritual necessária para auto-síntese (SCHWARZ, 2008).

Segundo Da Matta (2000) a liminaridade não é uma forma de segregação, mas sim uma privação necessária para que o indivíduo reingresse na sociedade de maneira renovada. “Ficar só é estar disponível para dialogar com fantasmas e monstros é necessário para buscar contato com os seres essenciais”. “[...] a ressocialização atua, portanto, como alívio para o sofrimento e para a doença (DA MATTA, 2000, p.21)”.

A manipulação dos objetos, a gestualidade, a expressão corporal e o uso das palavras, aproximam a cura da noção de *transposicion* trabalhada por Schechner (1988). Consiste - especificamente no caso da limpeza espiritual - em um processo de conscientização através do sagrado das propriedades terapêuticas que estão associadas à capacidade de *Transposición* do ritual. A noção de *transposición* é aplicada a qualquer tipo de espetáculo, seja ele de eficácia ou entretenimento, ou seja, participar de uma *performance* implica em deslocar-se. O processo de *transposición* é caracterizado como uma experiência temporária (SCHECHNER, 1988).

CONSIDERAÇÕES SOBRE A CURA RELIGIOSA, TRANSFORMAÇÃO E EXPERIÊNCIA NA TENDA ESPIRITUAL COSME E DAMIÃO

As questões que envolvem loucura e sofrimento mental são pensadas neste trabalho em termos do contato com a religião de Umbanda. No centro desta pesquisa discorro sobre a construção de uma realidade espiritual sob a qual se dão as percepções dos sujeitos e os relatos culturais de loucura e de transformação. As análises tecidas ao longo deste trabalho buscaram compreender o universo intrigante das práticas religiosas de cura com base na noção de experiência.

A construção moderna da loucura, baseada nas categorias de doença e em seus aspectos individuais se confronta com a condição fundamentalmente intersubjetiva em que se processa toda e qualquer experiência. As reflexões que dispensei sobre a loucura buscam, com base nesta constatação, entendê-la como uma problemática do ser no mundo, do ser que sofre pela condição indelével de ser com o outro. Sendo assim, discuto a loucura com base na experiência e a partir dos significantes presentes na categoria de desvio e de sofrimento.

A sociabilidade originária emergiu neste trabalho como a condição sob a qual devem ser interpretadas as questões de vida e de ser no mundo. O caso discutido no capítulo III reafirma através da análise da narrativa tecida por Lúcia a condição intersubjetiva e dialógica em que são processadas as experiências e as trajetórias de vida dos sujeitos. O sujeito da loucura é aquele que é percebido pelos outros em termos do conteúdo afetivo, emocional e comportamental expresso por ele em situações de interação social. As noções de desvio ou de impropriedade situacional são aplicadas aqueles cuja capacidade de comunicação ou de estar com os outros se encontra fortemente comprometida em advento da loucura.

O desviante ou o anormal é o significante presente em muitas categorias sociais, sobretudo naquelas consideradas subversivas ou transgressoras das formas culturalmente normatizadas. A noção de doença é uma paráfrase médica do comportamento desviante incorporada ao contexto das manifestações patológicas. Embora seja um significante historicamente recente impresso ao fenômeno da loucura, é importante reconhecer que tanto a noção de doença como a de cura são construções culturais bastante consistentes. Elas se

propagaram ao longo dos tempos e se difundiram vigorosamente por entre as diversas sociedades. Esta é uma colocação tão assertiva que, em outros contextos culturais, que não psiquiátricos, a presença da categoria de doença irrompe numa relação pragmática com a loucura baseada na idéia de remissão.

Esta lógica, presente em diversos contextos, pressupõe que o desfecho da loucura e da situação de sofrimento esteja sempre fadado à sua remissão, ainda que em sua acepção mais abrangente. A cura, como conceito aplicado a diversas formas de tratamento, depende da construção de uma realidade cultural em função da qual os fenômenos são interpretados e o conhecimento lançado à mão dos sujeitos para que estes possam intervir sobre o problema. Determinadas formas de cura são potencialmente intrigantes, pois fogem às modalidades que a nossa sociedade entende como convencional. Refiro-me aqui especificamente à prática religiosa da cura que, embora atenda às necessidades reais ou materiais do ser humano, envolve a crença em seres não humanos e em forças sobrenaturais como construções culturais de uma realidade.

Dizer que a loucura e o sofrimento mental estão associados às causas de natureza espirituais significa construir um relato cultural acerca de uma circunstância existencial. Neste caso, é importante considerar as características exatas do cenário cultural no qual os relatos de cura ocorrem. A Umbanda, discutida aqui a partir de suas características gerais, define-se como um sistema religioso cujas práticas e cultos são marcados pela presença de elementos oriundos de outros segmentos religiosos. Tais elementos, associados ao fundamento das práticas rituais e aos cultos sagrados, estão em processo constante de resignificação, sendo este um traço marcante desta religião. Este caráter plástico pode ser entendido como o próprio *ethos* Umbandista, uma espécie de herança que remonta o contexto social do qual ela se originou.

As considerações que teço sobre a relação entre loucura e Umbanda estão sustentadas em dois pressupostos básicos. O primeiro, parte da idéia de que a natureza desta relação é fundamentalmente assistencial e terapêutica. Já o segundo nos permite entender a cura como um projeto composto de repertórios subdivididos em duas etapas distintas.

Cada etapa possui um propósito específico. Além disto, revela conteúdos e níveis de interação distintos entre os personagens envolvidos. Ambas as etapas destacam-se pela importância da figura da líder religiosa na Tenda Espiritual Cosme e Damião, Rosejane, e dos guias espirituais como mediadores da cura operada pelo sagrado dentro deste recinto.

A primeira delas consiste em um processo de interpretação religiosa acerca da loucura e do sofrimento animada pela tentativa de nomeação do problema. Tais interpretações irrompem no uso de categorias e significados espirituais que variam de acordo com a experiência, com a interpretação religiosa e a construção de relatos culturais. Obsessão, *egun*, santo e problemas psicológicos são formas de nomeações que pertencem ao mesmo domínio fenomênico da doença e se que aglutinam em torno da noção de sofrimento, evidenciado e narrado através dos sintomas e dos fatores desencadeantes. Os recursos terapêuticos que nela se fazem presentes buscam notificar o problema e explicá-lo de forma concomitante em função de uma rede de fatos que o situam em meio à corporeidade e a sua dimensão espiritual.

Os processos interativos que ocorreram durante os casos de interpretação religiosa do sofrimento revelaram aqui a importância dos componentes intersubjetivos na cura espiritual. A construção de um relato cultural que comporte significados espirituais sobre a loucura é um processo dialógico do qual participam curadores e suplicantes. Na promoção da cura a construção do ser envolve processos de reflexão sobre o estar são e o estar doente. Entendemos tais processos como de identificação, pois na experiência de loucura o sujeito se vê como alguém que sofre porque está fora de si. A loucura é, portanto, o “outro não eu”, anormal e desviante.

Causas ou fatores desencadeantes são sempre vistos como produto de uma atividade perceptiva em constante rearranjo. Os espaços de cura analisados nesta etapa revelam a lógica da interpretação religiosa na Tenda e o uso dessas categorias na construção de relatos acerca do sofrimento.

A cura nesta etapa envolve também procedimentos de caráter deliberativo e prescritivo. Eles visam dar continuidade ao projeto terapêutico através do mínimo de disposições psicológicas que buscam convencer o sujeito de que o sagrado exerce um poder suficientemente capaz de transformá-lo. Tais disposições estão presentes na narrativa dos

sujeitos que, uma vez entrevistados, reproduzem através dos seus discursos a crença na manifestação do poder divino como possibilidade de transformação do sofrimento, ainda que por vias desconhecidas.

A interpretação religiosa da loucura com base na experiência não é, portanto, um processo encerrado em si. Ela visa uma espécie de interação entre suplicante, curador que é propícia ao uso de determinadas categorias religiosas, além de formas distintas de percepção. Na medida em que faz convergir formas distintas de percepção enredadas na mesma situação. Este processo de identificação resvala no sujeito que passa a agir com intuito de estar “entregue ao sagrado”. A experiência da cura no que diz respeito à primeira etapa visa instrumentalizar um conjunto de símbolos presentes em recursos e veículos diversos cujo propósito é ativar as propriedades da cura para que o sagrado possa exercer o seu poder de transformação. Não obstante, ela assume também um caráter prescritivo, pois define, dentro de toda uma conjuntura, quais os procedimentos que devem ser realizados para que a transformação seja efetivada.

O segunda etapa compreende a análise dos processos e procedimentos que envolvem *performance* ritual e manipulação dos símbolos na cura religiosa. Os repertórios nesta etapa incluem procedimentos que podem ser analisados ora como formas isoladas de intervenção, ora como complementares uns dos outros. O estudo antropológico das práticas de cura na Umbanda incluiu, nesta etapa, uma etnografia dos processos rituais e a interpretação dos mecanismos de cura acionados no interior de cada procedimento.

Alguns referenciais teóricos e metodológicos marcam o desenvolvimento desta pesquisa. A noção de corpo com a qual trabalhei, e que tem como referência principal o paradigma proposto por Thomas Csordas (2008), amplia os horizontes investigativos e analíticos deste estudo. O território do corpo é onde estão concentradas todas as efemérides da cura religiosa. O corpo é o elemento fundamental da inserção do sujeito no mundo e por isso revela através de seus componentes a dimensão real e as interfaces da experiência.

Como perspectiva de abordagem o corpo suscita transposição de limites e a dissolução de barreiras epistemológicas – quiçá ontológicas – barreiras estas que, a meu ver, inviabilizam o estudo da cura em seu sentido vívido. O colapso entre natureza e cultura, entre objetividade

e subjetividade, corpo e mente revela aspectos cruciais do sofrimento e da cura religiosa na Umbanda. Sendo assim, pude afirmar que o relato sobre a experiência de loucura e transformação em uma instituição médica psiquiátrica não é menos uma construção de um relato cultural que a cura vivenciada no interior de uma instituição religiosa.

Na cura foram ativados os componentes da função simbólica que existem na linguagem corporificada. A manipulação destes símbolos através dos rituais e das performances esta intimamente ligada ao papel do curador, ao procedimento, à questão do significado e ao sagrado. A cura passa ser vista, portanto, como um atributo do sagrado presente naquele contexto e da experiência que se manifesta na dimensão emotiva, cognitiva e sensorial do sujeito.

O símbolo, como uma unidade multivocacional, comportou diversas formas de linguagem e comandou formas estratégicas de promoção da transformação. São elementos polissêmicos, ou seja, o mesmo símbolo pôde expressar significados diversos em etapas distintas da cura. Ainda assim, podem estar atrelados a significâncias diversas se analisados em termos da experiência e do sistema religioso em questão. Interpretá-los requer, portanto, percebê-los em um repertório inesgotável e imprevisível de situações que se constroem e desconstrói incessantemente na Umbanda.

A idéia de experiência presente nos casos aqui discutidos é considerada um marco decisivo da significância. Ela conferiu uma visão privilegiada dos fatos tal como eles são e da forma como os sujeitos percebem a relação entre loucura, religião e práticas de cura. Outra faceta da experiência, associada à noção de corpo, é que ela me permitiu acessar *in loco* a função simbólica presente nos mecanismos da cura religiosa. Na experiência os símbolos são manipulados de diversas formas, medeiam ou transicionam entre níveis distintos da comunicação estabelecida entre sociedade e sujeito.

Em se tratando de situações particulares constatamos que os símbolos atuam de modo diferenciado a partir de cada sujeito. Minha abordagem está fundamentada, portanto, nas próprias experiências e percepções de transformação dos participantes, pois acredito ser este o meio mais promissor de entender a cura enquanto processo cultural.

A descrição de ambas as etapas da cura me permitiu estabelecer, dentro de uma comparação sistemática algumas distinções e aproximações entre cura médica e a religiosa. Como território no qual os sujeitos buscam interpretar e resolver os seus problemas é possível afirmar que ambas as experiências sejam legítimas. Os espíritos, os *eguns* e as trocas “energéticas” são categorias fenomênicas tão reais quanto os critérios utilizados pela medicina na construção dos significados associados ao psicodiagnóstico. Estas similaridades foram analisadas em função dos conceitos de complementaridade, introjeção, subversão e de elementos que aproximam universos distintos. Tais elementos estiveram mais evidentes nas consultas com a entidade espiritual de “Dona cigana” e com a líder Rosejane, na cirurgia espiritual com a entidade de Zé Pelintra, além de outros procedimentos.

Há também no processo religioso terapêutico/transformativo alguns elementos que não possuem seu componente homólogo, ou melhor, que contrastam com os mecanismos acionados por outras técnicas da medicina e da psicoterapia acadêmica. Na maioria das vezes, estes elementos estão associados a mecanismos não específicos e, diante de algumas limitações, tudo que me restou foi especificar o modo como eles foram desencadeados. Mesmo assim, considero que a natureza destes mecanismos deva ser definida tanto em termos culturais quanto psicofisiológicos e que seu lugar dentro dos repertórios da cura deva ser especificado.

O significado da cura presente na idéia de transformação da experiência está fundamentalmente atrelado à percepção de Rosejane, dos guias espirituais e dos sujeitos da loucura. A atividade perceptiva, nestes casos, requer destes últimos um estado mínimo de preservação das funções mentais e da consciência que suporta os processos reflexivos. Há relato de casos em que todos os sentidos estiveram comprometidos pela crise psicótica. A transformação da experiência nestas situações envolve processos perceptivos a partir dos “outros” com os quais este indivíduo se relaciona cotidianamente. A percepção destes “outros” enquanto critério que legitima o processo de transformação dos sujeitos em crise, dá-se nos casos aqui analisados a partir de categorias e signos que atestam a desfragmentação do mesmo e a reconstituição dos vínculos sociais rompidos outrora em advento da loucura. Este processo de reintegração das funções mentais é percebido com base na lógica normativa dos

comportamentos socialmente prescritos, os mesmo que permitem enquadrar os sujeitos na categoria de desviantes ou não.

A transformação das experiências de loucura e sofrimento foram aqui analisadas em função da percepção. Para os personagens aqui entrevistados a significância da cura remonta às sensações vivenciadas pelo corpo, as emoções, os processos endógenos e intrapsíquicos referidos no decorrer das narrativas. Na Umbanda a cura é o substrato do crescimento individual e da evolução espiritual do ser. Ela emerge através das experiências do corpo e seus efeitos básicos buscam redirecionar a atenção do indivíduo para vários aspectos de sua vida além de transformar o sentido de ser uma pessoa inteira e saudável.

Na medida em que esse novo significado abrange a experiência de vida das pessoas, a cura passa a criar para ela uma nova realidade ou um novo mundo de possibilidades e ações. Sua interpretação consiste, portanto, em mostrar como essa nova realidade é distinta das realidades de pré-enfermidade e de enfermidade. A cura vista em função dos elementos que compõem o *self*, e do contato com sistemas religiosos inclui processos de transformação envolvendo a noção de pessoa e de identidade, um estado de configuração inédita do ser no mundo proporcionado pelo contato com o sagrado.

A presença do sagrado, mediada pelo cosmos religioso, é capaz não somente de auxiliá-lo na compreensão dos problemas inerentes ao ser, mas de prover-lhe de meios e recursos que lhe permitam agir sobre a realidade da qual o sujeito faz parte. No caso da loucura e do sofrimento a cura está implícita nas situações em que o sujeito encontra novas formas de comunicação com os outros e novas formas de estar no mundo de valores pré-estabelecidos.

A cura é a dádiva presente na relação com o sagrado o qual exige do ser o mínimo de envolvimento para com os trabalhos espirituais. Na transformação operada pela Tenda, a cura pressupõe a existência de diversas categorias de sujeito e níveis de vínculo para com a Umbanda. Aquele que a experimenta não desfruta somente de uma “mente mais tranqüila”, “organizada” ou “isenta de delírios”, como refere Rosejane. Ele assume também um novo status ou uma nova condição de ser no mundo, reconhecida e legitimada não somente pela sociedade, mas também pela comunidade religiosa. A partir da cura religiosa os sujeitos

podem se tornar médiuns da Tenda Espiritual Cosme e Damião, fiéis parcialmente comprometidos com os trabalhos realizados pela Tenda ou “amigos da casa”. Todas estas categorias constituem formas de vínculo que implicitamente reafirmam a cura das enfermidades mentais como um dos principais atributos da casa.

O princípio da caridade recai sobre a questão da gratuidade vista por mim como algo controverso. A cura é dadivosa⁷⁰ e sua promoção é aparentemente despreziosa em termos de troca. Ao referirmos que a crença no sagrado é a condição fundamental para que a cura ocorra, estamos indiretamente afirmando que os sujeitos precisam doar algo, creditar o outro, investir-lhe de um reconhecimento pelas ações exitosas e benevolentes exercidas por este “outro”. A cura não é, portanto, gratuita. Reconhecer o sagrado como um elemento provedor de boas ações é investir à prática religiosa de certo prestígio, algo que lhe confere poder e justifica, de um modo ou de outro, a razão de sua existência. Esse reconhecimento é fundamental para que a religião adquira o respaldo necessário junto à coletividade⁷¹.

A cura religiosa, como substrato fundamental da relação entre Umbanda e loucura, consiste, portanto, na transformação da experiência atravessada pelo sofrimento a partir do contato que os sujeitos estabelecem com o sagrado e a partir da construção de uma nova perspectiva de vida baseada neste. A existência do sagrado incita os sujeitos a refletirem não somente sobre a loucura e a condição de existência do ser louco, mas sim, sobre a própria condição de ser espiritual, de ser humano. Como uma experiência do sagrado a cura promovida pela Umbanda é a resultante de um processo no qual a insígnias deste estão intimamente relacionadas a construção da pessoa, de novas formas de identificação, de relacionamento entre sujeito e mundo, interior e exterior, subjetividades e sociabilidades.

⁷⁰ A reflexão que tecemos sobre o princípio da caridade no exercício da cura está inspirada na teoria sobre a economia das trocas simbólicas discutidas em *Ensaio sobre a dádiva* por Marcel Mauss (2003).

⁷¹ Para maiores esclarecimentos sobre a relação entre religião e sociedade presente nesta afirmação ver *As formas elementares da vida religiosa* (DURKHEIM, 1996).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARANTE, Paulo César. **Loucos pela vida: a trajetória da Reforma psiquiátrica no Brasil**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2000.

ALKIMIM, Zaydan. **Zé Pelintra: dono da noite, rei da magia**. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

AZZAN, Celso Júnior. **“A antropologia compreensiva de Geertz” In Antropologia e interpretação: explicação e compreensão nas antropologias de Levi-strauss e Geertz**. Campinas: editora da UNICAMP, 1993. P.89/140.

BARRETO, Jubel. **O umbigo da reforma psiquiátrica**. Juiz de fora: UFJF, 2005

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo: Pioneira, 1971.

BASTIDE, Roger. **Sociologia das doenças mentais**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

BENEDICT, R. **Padrões de Cultura**. Lisboa: Edição Livros do Brasil Lisboa, 2000.

BIRMAN, Patricia. **O que é Umbanda?** São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1985

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BROWN, Diana. **Uma história da Umbanda no Rio**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva S/A, 1999.

CANGUILHEM, G. O. **Normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universidade, 2006.

CAPALBO, C. **Método fenomenológico**. São Paulo: EPU, 2005.

CAPALBO, C. **A fenomenologia a partir de Edmundo Husserl e sua repercussão na área da saúde**. Rev. Enferm. UERJ, 1998.

CAROSO, C. A. RODRIGUES, N. Idéia de sofrimento e Representação Cultural da Doença na Construção da Pessoa. In **Doença, Sofrimento e Perturbação: perspectivas etnográficas**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1998.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.

CSORDAS, Thomas. **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: editora da UFRGS, 2008.

DAMATTA, Roberto. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. **In Mana**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, 2000. 129

DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**. Para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. Coleção debates, São Paulo, Perspectiva, 1976. [1966]

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Investigação Antropológica sobre Doença, Sofrimento e Perturbação: Uma Introdução. In: **Doença, Sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996. [1912]

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano – a essência das religiões**. São Paulo: Martin Fontes, 1992.

EVANS-PRITCHARD, Eduard Ewan. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FERRETTI, Sérgio F. **Repensando o sincretismo: estudo sobre a casa das Minas**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1995.

FILHO, Ciro Marcondes. **A produção Social da Loucura**. São Paulo, Paulus, 2003.

FORGHIERI, Y. C. **Psicología fenomenológica, métodos e pesquisas**. São Paulo: Pioneira, 2002.

FOUCAULT, M. **Doença mental e psicologia**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1968.

FOUCAULT, Michael. **A história da Loucura na idade Clássica**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FRAYZE-PEREIRA, João Augusto. **O que é Loucura**. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1985. [1949].

FREUD, Sigmund. **Dostoiévsk e o parricídio**. Rio de Janeiro: Imago, 1928 [1927].

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011 [1978].

_____. Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. In **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 85-107. 130

GIUMBELLI, Emerson. Espiritismo e medicina: Introjeção, subversão e complementaridade. In **Orixás e Espíritos: O debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Umberlândia, 2006.

GOFFMAN, Erving. Sintomas mentais e ordem pública. In: **Sociedade e saúde mental**. Rio de Janeiro: Campus, 1978.

_____. **Estigma – Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro, 1988. [1968]

GUEDES, Simoni Lahud. Umbanda e Loucura. In: **Desvio e divergência: Uma crítica da patologia social**. Org. VELHO, Gilberto. Rio de Janeiro: Zahar, (1979).

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**, Belo Horizonte, Humanitas, 2001.

- HEIDDEGER, M. **Ser e Tempo**. Parte I. Petrópolis: Vozes, 1997.
- HERMAN, M. I. **As três correntes teóricas**. [S.L: s.n.], 2005.
- HOBBSBAWN, Eric J & T. Ranger (eds.) “Introdução”. **A invenção das tradições**. 3ª Ed. Rio de Janeiro, 1997.
- LACAN, J. Escritos 1. Argentina: siglo XXI, 1988.
- LA PORTA, Ernesto M. **Estudo psicanalítico dos rituais afro-brasileiros**. Rio de Janeiro, 1979.
- LEACH, Edmund. **Cultura e comunicação: a lógica pela qual os símbolos estão ligados**. Trad. Carlos Roberto. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- LE BRETON, David. **La sociologia Del cuerpo**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2011.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.
- LIPIANI, J. Luiz. Orixás: comportamento e personalidade dos seus filhos na Umbanda. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- MAIA, Janaína Couvo Teixeira. **Umbanda em Aracaju: Na encruzilhada da História e da Etnografia**. São Cristóvão, 1998. Monografia (Universidade Federal de Sergipe)
- MAGNANI, José Guilherme C. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1991.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Os argonautas do pacífico Ocidental: um relato dos empreendimentos e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné**. São Paulo: Abril Cultural, 1976 [1922].
- MATTHEWS, E. **Compreender MerleauPonty**. Petrópolis – RJ, Vozes, 2010. 131
- MAUSS, Marcel, HUBERT, Henry Ensaio sobre a magia. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac &Naify, 2003. [1923-24].
- MAUSS, Marcel, HUBERT, Ensaio sobre a dádiva. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac &Naify, 2003. [1923-24].

- MAUSS, Marcel. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 2009. [1968-69].
- MENESES, Jonatas. **Pentecostalismo e os rituais de cura divina: personagens e percursos**. São Cristovão: Editora UFS. Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2008.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- MOREIRA, D. A. **O método fenomenológico na pesquisa**. São Paulo: Pioneira Thomson, 2002.
- ORTIZ, Renato. **A morte Branca do Feiticeiro negro – Umbanda e Sociedade Brasileira**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- PEIRANO, Mariza G. S. **A análise antropológica de rituais**. *Série Antropologia*: Brasília, v. 270, p. 1-35, 2000.
- _____ Os antropólogos e suas linhagens. In, **Revista brasileira de ciências Sociais**. São Paulo: editora revista dos tribunais ltda., n.16/6/jun/1991.
- _____ A favor da etnografia. In Idem. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995(b), p. 31-57 (1995).
- PELBART, Petter. **Manicômio Mental: A Outra Face da Clausura**. In: Saúde Loucura. São Paulo: Hucitec, 1992.
- PRANDI, J. Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo, USP – FFLCH, Tese de livre-docência. 1989.
- ORTIZ, Renato. **A morte Branca do Feiticeiro negro – Umbanda e Sociedade Brasileira**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- RABELO, M. C. M. ALVES, P. C. B. SOUZA, I. M. A. Signos, Significados e Práticas Relativas à Doença Mental. In: **Experiência de Doença e Narrativa**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1999.

RODRIGUEZ, N. B. **O sofredor sou eu**. Análise Antropológica de concepções em saúde, doença e construção de pessoa. Salvador, 1995. Dissertação de mestrado. UFBA.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do corpo**. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1986. Dissertação de mestrado (Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro). 132

RODRIGUES, A. D. Introdução à semiótica. Lisboa: Presença, 1991.

KOURY, M. G. P. **Emoções, Sociedade e Cultura: A categoria de análise – emoções como objeto de investigação na sociologia**. Curitiba: CRV, 2009.

KARDEC, Allan. **A gênese**. Rio de Janeiro: FEB, 1944.

SARACENI, R. **Código de Umbanda**. São Paulo: Madras, 2006. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1999.

SCHECHNER, Richard. **Performance Theory**. New York: Routledge, 1988.

SCHWARZ, Fernando. **Mitos, Ritos, Símbolos – Antropologia de lo sagrado**. Buenos Aires, Biblíos, 2008.

SEGALEN, Martine. **Ritos y rituales contemporáneos**. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Ática, 1995.

SOUZA, Iara Maria A. ALVES, Paulo César B. RABELO, Mirian Cristina M. Introdução. In: **Experiência de Doença e Narrativa**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1999.

TAMBIAH, Stanley. **The cosmological and performative significance of a Thai Cult off healing through meditation**. *Culture, medicine and psychiatry*, (1977).

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu**. Niterói: EdUFF, 2005. [1982]

TURNER, Victor. **O processo ritual**. Niterói: EDUFF, 1969.

TURNER, Victor. **Dramas, Fields and metaphors**. Ithaca: Cornell University Press, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 2011.

VELHO, Yvonne Maggie Alves, **Guerra de Orixás – um estudo de ritual e conflito**. 2 ed.
Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: Fundamentos da Sociologia compreensiva**. 3ª ed.
Brasília: Editora da UNB, 1994. 133

ANEXO A

ROTEIRO DE ENTREVISTAS SEMI-ESTRUTURADAS

OBSERVAÇÕES: O presente instrumento auxiliou-me no processo de coleta de dados através de entrevistas semi-estruturadas realizadas junto aos sujeitos desta pesquisa. Ele possui itens que norteiam a condução dos diálogos e a produção de discursos no decorrer das práticas de campo. As narrativas que se construíram a partir da aplicação deste recurso foram coletadas com auxílio de um gravador e transcritas posteriormente.

Data de Entrevista: ____/____/____

Entrevistado (s):

Tempo de entrevista:

Local:

Temas abordados:

Definições e descrições de:

a) Objetos deste estudo

b) Categorias

c) Conceitos

d) Paradigmas

e) Rituais

f) Procedimentos

Anotações/Observações:

ANEXO B

PLANTA BAIXA DA TENDA ESPIRITUAL COSME E DAMIAO

Sessão 1: Terreiro/ Área interna

1 – Salão Principal (Terreiro propriamente dito)

1.1 – Altar

1.2 - Quarto de Santo

1.3 – Assentamento do Terreiro (local onde são enterrados os fundamentos principais da casa)

1.4 – W.C. feminino

1.5 - Assistência

1.6 – Quarto de Dona Cigana

1.7 – Almojarifado

1.8 – Atabaques

Sessão 2: Terreiro/Área externa

2 – Área externa da porteira

2.1 – Quarto de Exú/ Assentamento de Exú

2.4 – W.C. Masculino

2.5 – Fonte de Iemanjá

2.6 – Assentamento de Preto Velho

2.7 – Porteira propriamente dita/ Acesso principal à Tenda

2.8 – Acesso lateral à Tenda

2.9 – Acesso à casa dos médiuns

Sessão 3: Casa dos médiuns

3 – Sala de estar

3.1 – Cozinha

3.2 – Área de serviço

3.3 – W.C. Masculino

3.4 – W.C. Feminino

3.5 – Quarto masculino dos médiuns

3.6 – Quarto feminino dos médiuns

3.7 - Almojarifado

