



UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS ERECHIM/RS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM
CIÊNCIAS HUMANAS – PPGICH/UFFS

INGRA COSTA E SILVA

ENTRE O ESPELHO E A ENCRUZA, ENTRE A ESPADA E A ESTRADA:
UMA AUTOETNOGRAFIA SOBRE DESENVOLVIMENTO
MEDIÚNICO NA UMBANDA, QUIMBANDA E LINHA DE CIGANOS

ERECHIM

2023

INGRA COSTA E SILVA

ENTRE O ESPELHO E A ENCRUZA, ENTRE A ESPADA E A ESTRADA:

**UMA AUTOETNOGRAFIA SOBRE DESENVOLVIMENTO
MEDIÚNICO NA UMBANDA, QUIMBANDA E LINHA DE CIGANOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Humanas.

Este trabalho foi defendido e aprovado pela banca em 20/04/2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Ivone Maria Mendes Silva – UFFS
Orientadora

Prof.^a Dr.^a Gizele Zanotto – UPF
Avaliador

Prof.^o Dr. Thiago Ingrassia Pereira – UFFS
Avaliador

Prof. Dr. Luis Fernando Santos Corrêa – UFFS
Avaliador

Yalorixá Mãe Carmem Holanda – Ile Àsé Obá Aganjú Alafim Jetioka
Avaliador

*“Eu não estou aqui só por mim,
eu estou aqui por antes,
por agora, e pelo que
vai vir depois”.*

*Demerson D’Alvaro,
que representou Exu na Sapucaí
pela Grande Rio, escola
campeã do Carnaval 2022.*

Dedico esse trabalho a todos os mentores espirituais
e Orixás que me deram forças para percorrer esse caminho.
À minha família carnal e espiritual.

Dedico a todas as mães, pais e filhos
de santo desse Rio Grande.
Axé.

AGRADECIMENTOS

Essa pesquisa foi cimentada pela coragem e persistência dos filhos da classe trabalhadora deste país. A filha da empregada doméstica, a primeira a cursar ensino superior e a primeira a passar no processo seletivo de mestrado, que entrou pela porta da frente na federal e, por muito tempo, ficou em dúvidas se seria capaz de finalizar essa etapa. Além de o universo acadêmico exigir muito do nosso tempo, é também um espaço que tem muito a evoluir para tornar-se menos excludente.

A temática foi pensada após o tema inicial cair por terra com a pandemia da Covid-19. Iniciada em 2020, deixou um marco de mais de 700 mil mortos pela doença e pela negligência de um governo federal que não escondeu sua linha genocida para governar o Brasil na maior crise sanitária, política e econômica do último período. Perdemos parentes, amigos, e pessoas que, assim como eu, convivem com doenças crônicas sentiram diariamente o medo de ser mais um nome da imensa lista de mortos que era publicada diariamente. Ficamos todos adoecidos durante esse tempo e arrisco dizer que demoraremos muitas décadas para recuperar parte desse prejuízo histórico.

Trabalhamos arduamente nas eleições municipais de 2020 e, principalmente, nas eleições de 2022, onde a prioridade central era não reeleger aquele que representou um retrocesso de décadas no nosso país. Foi um processo árduo esse, de em meio a escrita da dissertação, não esmorecer na luta pela manutenção da democracia. Vencemos nas urnas e mesmo assim presenciamos atos golpistas tentando, sem sucesso, anular esse processo.

A luta não para, é verdade, mas agora podemos respirar sem o medo das instituições e liberdades democráticas findarem de um dia para o outro. E foi nessa pausa de respiro que essa dissertação, como uma ferramenta de luta, de valorização e de documentação destes saberes tradicionais, foi sendo finalizada. Espero que cumpra com o seu papel de compartilhamento desses saberes populares, desta convivência e deste processo de fé tão ricos que são meus, mas de tantas filhas e filhos do axé, e essa é uma vitória por si só.

Diante disso, esta dissertação não seria possível se não fosse uma rede que não aparece nas referências bibliográficas, mas que foi essencial para que esse processo não fosse abandonado e, mais do que isso, para que mesmo com todos os desafios que se colocaram nesta caminhada, essa que vos escreve continuasse com este propósito. Primeiramente, todo o meu agradecimento àqueles que abrem e abriam meus caminhos para que eu chegasse até aqui: os

guias espirituais que trabalham comigo. Foi com a sensibilidade da Mãe Oxum que eu pensei a forma como iria conversar com cada pessoa que chegasse até aqui e, com o compartilhamento da nossa caminhada, levasse esses aprendizados que estão mais fora da academia do que dentro. Foi com a bravura do Pai Ogum que, mesmo diante de grandes batalhas, reinou a persistência e a estratégia, como se fosse um combate mesmo, aonde acadêmicos progressistas lutam contra um sistema que, em seu cerne, aponta como falha (e não como urgência) termos uma variedade relativamente pequena de produções acadêmicas sobre a temática.

Foi aprendendo a lidar com a energia do meu guardião, Exu Tiriri, que reuni forças para vencer o peso que foi vivenciar esse período histórico e de desencarne coletivo, sem deixar de lado essa tarefa de compartilhar nossas vivências. Foi com a alegria e o flautismo da Cigana Sarita do Pandeiro que deslizei tal qual uma dança dentre essas palavras que podem não ser as que a elite acadêmica espera, mas, sem sombra de dúvidas, são o que a parcela macumbeira da sociedade tem a partilhar e, eu, a documentar. Seremos, sim, parte da história.

À Esclerose Múltipla. Sim, ela também fez parte e foi importante neste processo para me trazer consciência sobre o corpo e a mente, sobre as limitações, sobre a bomba relógio que vive dentro de mim e pode ser acionada a qualquer momento. Eu venci mais essa e, mesmo com ela junto comigo o tempo todo, me lembrando sua existência, me obrigando a baixar o ritmo e a produtividade, tanto com novos surtos como com agravamento de sequelas, ela não me impediu. E, mesmo juntas, chegamos até aqui.

Minha família carnal veio do interior e estudar sempre foi “coisa de rico”. De onde a gente vem e cada página aqui escrita só foi possível porque, antes de mim, eles trilharam uma estrada que me permitiu buscar as oportunidades para estar aqui hoje. Mãe, Pai, Mano e Tine, vocês são o que traz solidez para a vida e a tradução de amor genuíno. Obrigada por entenderem a ausência dos almoços e das idas à Ernestina que dedicar-se ao mestrado exigiu.

Minha família espiritual, chefiada pela Mãe Miguelina, nem imagina o quão importante foi neste processo. Há mais de duas décadas a, então só “Migue”, já me enchia de amor (e batata-frita) naqueles encontros da vida que só são explicados porque tinham que acontecer. Não tenho dúvidas de que essa aproximação foi trabalho dos nossos guias para que, hoje, além de ser minha mãe de santo, me auxiliasse no desenvolvimento espiritual e mediúnico que descobri ser parte do meu ser. Toda a minha gratidão por ganhar mais uma mãe e professora.

Cada um dos elos dessa corrente chamada “Ilê de Caridade Mãe Oxum” fez parte desse aprendizado de alguma forma, seja pelo comportamento corporal, mediúnico ou pelo

acolhimento e afeto. Em especial a Amanda, que desde que adentrou a terreira, passou a compartilhar comigo diariamente essa caminhada que é coletiva e também é um processo pedagógico em plena construção. Cada irmã e irmão e cada entidade que trabalha com eles foi fundamental para o meu aprendizado, que ainda é tão pouco e segue - e seguirá - numa eterna aula, um constante aprender em que os professores são desencarnados ou encarnados, são os outros e nós mesmos.

O apoio, a compreensão, os “choques de realidade” e os “puxões de orelha” foram necessários também, e só poderiam ter vindo da família que se escolhe: aqueles amigos que são irmãos. A Andressa e a Briany foram terapeutas, revisoras, fotógrafas, confidentes e professoras, ao partilhar esse processo e os seus aprendizados enquanto macumbeiras há mais tempo que eu. Mesmo com suas batalhas diárias, que não foram poucas, foram elementos fundamentais para que eu não desistisse. Essa materialização da nossa fé também é responsabilidade de vocês. Sou infinitamente grata.

O apoio e conforto que a Tamara e a Juju me deram, principalmente na reta final, quando os desafios se tornaram grandes ao ponto de fazerem com que eu cogitasse a desistência da finalização desse trabalho. Obrigada por me encorajarem, por me presentear com o carinho e com a força para acreditar que seria possível chegar aqui.

Toda gratidão para quem, no meio da selva que é o universo acadêmico, acolheu não somente minha proposta, como me acolheu enquanto indivíduo, com sua pedagogia amável e que acredita no potencial da transformação através da academia. Obrigada, professora Ivone, por acreditar nas Ivonikets, o grupo que (re)existiu durante esse processo, que sempre foi nosso. E, não menos importante, todo o agradecimento, apoio, incentivo e clamor por valorização à educação pública e ao seu acesso universal, para que os filhos da classe trabalhadora possam concretizar, sendo protagonistas, a reforma política e social deste país. Assim como os meus colegas de trabalho e companheiros de luta do PSOL, que não só me apoiaram, mas também me deram condições para chegar até aqui.

Documentar conhecimento, seja ele reconhecido institucionalmente ou não, é revolucionário. E a meta é essa.

A classe trabalhadora venceu.

ENTRE O ESPELHO E A ENCRUZA, ENTRE A ESPADA E A ESTRADA: UMA AUTOETNOGRAFIA SOBRE DESENVOLVIMENTO MEDIÚNICO NA UMBANDA, NA QUIMBANDA E NA LINHA DE CIGANOS

Resumo: Através da partilha da vivência do processo de desenvolvimento e aprendizado mediúnicos na Umbanda, este artigo busca aproximar leitores das práticas religiosas a partir de uma escrita descritiva e do método autoetnográfico. É um relato da experimentação de fenômenos pedagógicos, sociais, políticos e organizativos que envolvem a vida no terreiro. Para isso, autores que discorrem sobre essas temáticas amparam e complementam a pesquisa. Documentar o desenvolvimento, através da perspectiva de quem o vivencia, é uma forma de demonstrar aos seguidores destas crenças religiosas que é possível, sim, ocupar o protagonismo na construção do saber etnográfico. Axé.

Palavras-chave: autoetnografia, desenvolvimento mediúnico, saberes tradicionais, Umbanda, Quimbanda.

BETWEEN THE MIRROR AND THE CROSSROADS, BETWEEN THE SWORD AND THE ROAD: AN AUTOETHNOGRAPHY ON MEDIUM DEVELOPMENT IN UMBANDA, QUIMBANDA AND IN THE GYPSY LINE

Summary: Through sharing the experienced process of developing and learning Umbanda mediumship, this article aims to approach readers of the religious practices through descriptive writing and autoethnographic method. It is an account of experimenting pedagogical, social, political and organizational phenomena that involve life in the terreiro. Documenting the development, through the perspective of those who experience it, is a way of demonstrating to the followers of these religious beliefs that it is indeed possible to play a leading role in the construction of ethnographic knowledge.

Key words: autoethnography, mediumistic development, traditional knowledge, Umbanda, Quimbanda.

ENTRE EL ESPEJO Y LA ENCRUZA, ENTRE LA ESPADA Y LA CARRETERA: UNA AUTOETNOGRAFIA SOBRE EL DESARROLLO MEDIÚMNICO EN LA UMBANDA, EN LA QUIMBANDA Y EN LA LÍNEA GITANA.

Resumen: a través del compartir de la vivencia del proceso de desarrollo y el aprendizaje en la Umbanda, este artículo busca aproximar lectores de las prácticas religiosas a partir de una escrita descriptiva y del método autoetnográfico. Es un informe de la experimentación de fenómenos pedagógicos, sociales, políticos y organizativos que envuelven la vida en el terreiro. Para eso, autores que escriben sobre esas temáticas apoyan y complementan pesquisas, haciendo un rastreo en una interacción entre los saberes académicos y tradicionales.

Documentar el desarrollo, a través de la perspectiva de aquellos que la experimentan, es una forma de demostrar a los seguidores de estas creencias religiosas que es posible, sí, ocupar el protagonismo en la construcción del saber etnográfico. *Axé.*

Palabras-clave: autoetnografía, desarrollo mediúnico, conocimientos tradicionales, Umbanda, Quimbanda.



SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS	12
GLOSSÁRIO	13
1 INTRODUÇÃO	14
2 OBSERVADOR COMO SUJEITO	18
2.1 PESQUISA QUALITATIVA	18
2.2 AUTOETNOGRAFIA: PESQUISADOR OBJETO	21
3 PÉ NO CHÃO E CABEÇA FIRME	26
3.1 UMBANDA: UMA RELIGIÃO ANUNCIADA?	26
3.2 QUIMBANDA: A ESQUERDA DA UMBANDA	31
3.3 POVO DO ORIENTE	33
4 UM QUARTINHO DE PAREDES AMARELAS	36
5 OLHANDO E OUVINDO DENTRO DO ESPAÇO DE PESQUISA	47
5.1 IDENTIFICANDO-SE ENQUANTO FILHA DE SANTO	47
5.2 APRENDIZADO MEDIÚNICO: UNIÃO DOS MUNDOS FÍSICO E ASTRAL	52
5.2.2 BATIZADO E INSERÇÃO NA CORRENTE MEDIÚNICA	54
5.2.3 A INCORPORAÇÃO COMO FATO CONSUMADO: OXUM	58
5.2.4 INCORPORAÇÃO NA QUIMBANDA: UM DESAFIO CHAMADO TIRIRI	62
5.2.5 FIRMANDO A CABEÇA: AMACI	65
5.2.6 VENCEDOR DE DEMANDAS: OGUM IARA SE APRESENTA	68
5.2.7 CIGANA TOCA O PANDEIRO, VAMOS TRABALHAR	70
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	73
7 REFERÊNCIAS	79

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Planta do Terreiro Ilê de Caridade Mãe Oxum	37
Figura 2- Visão do terreiro pela porta de entrada: Congá da Quimbanda	38
Figura 3- Visão do terreiro pela porta de entrada: Congá da Umbanda, com a cortina aberta se for dia de sessão da mesma. À esquerda, cortina do Congá da Quimbanda fechada	39
Figura 4- Altar da Umbanda em uma sessão dedicada a celebrar Oxum, considerada a dona da casa	40
Figura 5- Camisetas confeccionadas com arte exclusiva desenvolvida para a casa	41
Figura 6- Minhas guias de trabalho na umbanda. Da esquerda para a direita: Oxum, Ogum e Pretos-Velhos	42
Figura 7- Guias de trabalho na Quimbanda. Da esquerda para a direita: Exu e Cigana	43
Figura 8- Batendo cabeça para o Congá na Umbanda	44
Figura 9- Imagem do Exu Tiriri e um prato servido como oferenda	65
Figura 10- Eu, após o nosso Amaci	67
Figura 11- Meu Amaci, no pequeno Congá da minha casa	68
Figura 12- Congá da Quimbanda com um prato de oferenda para a cigana	78

GLOSSÁRIO

Agê – instrumento musical feito com um Porongo coberto de miçangas

Agô – pedir licença

Axé – força, energia vital dos seres

Aprendizado – processo que envolve o contato e absorção ou não de conhecimento

Aruanda - a morada dos Orixás e entidades, plano espiritual elevado

Assistência – pessoas externas que buscam a terreira, vão nas sessões em busca de caridade

Benzimento ou benzedura - tradição transmitida de geração em geração, como um segredo de família, compartilhada através de ensinamento falado e somente com os mais próximos

Cambone – um ajudante que auxilia as entidades incorporadas e também os visitantes

Corrente - coletivo formado pelos integrantes da casa

Exu - guardião dos caminhos, das encruzilhadas da vida, senhor da comunicação

Entidade – espírito que já viveu em terra e hoje retorna do mundo espiritual para prestar a caridade como forma de buscar a evolução

Filho de santo – aquele que já se batizou e faz parte da corrente mediúnica

Ilê – terreiro como um todo; casa de candomblé

Iniciado - quem começou o processo de aprendizado mediúnico, já integrante da corrente

Macumba - essa palavra tem vários significados. Pode ser usada pejorativamente; pode se referir ao instrumento musical e também é uma forma de resistência dos indivíduos no sentido de se identificarem enquanto pertencentes a religiões de matriz africana

Saravá – saudação

Ogum – Orixá lembrado por ser a representação do soldado, do guerreiro

Orí – cabeça

Oxum - Orixá lembrada por ser a mãe, guardiã da fertilidade, a protetora dos recém-nascidos

Pomba Gira/ Pombagira/Bombogira – Exu mulher. Entidade caracterizada por pregar a independência, o empoderamento feminino.

Preto-Velho – entidade caracterizada por serem mais velhas, sábias, que estiveram encarnadas na condição de escravizadas

Oralidade – forma de trocar conhecimento através da fala, baseado em aprendizados adquiridos de formas variadas, mas que não foram documentados, sendo possível sua partilha apenas através de conversas e demonstrações

Terreiro - local para realização das práticas religiosas da Umbanda e da Quimbanda.

1 INTRODUÇÃO

A espiritualidade fez parte dos bastidores da minha vida desde que nasci. Venho de uma família com exímios benzedores. Minha avó paterna, Dona Moza, era conhecida na região do interior de Ibirapuitã-RS por, com um galho de alguma erva determinada, livrar crianças e adultos de dores, alergias e desconfortos. Ela passou os ensinamentos para a filha mais velha, Gonçalina, a qual eu tive a honra de ter como professora desta técnica que é passada de geração em geração, quase que em segredo, alicerçada na fé e na prestação da caridade. Fé e caridade são palavras que andam juntas na minha perspectiva de construção espiritual, antes mesmo de encontrar um espaço religioso para chamar de “casa”.

“Quem tem fé tem tudo, quem não tem fé não tem nada” diz a letra de um dos pontos que cantamos nos rituais da Umbanda. A fé vai para além de acreditar naquela manifestação que vimos e vivemos no terreiro: para o filho de santo a fé baliza a vida e, primeiramente, passa pela fé em si próprio, para poder trilhar os caminhos que se acredita que são e serão abertos pelas entidades cultuadas, nas quais a fé se entrelaça com confiança e até mesmo com um grande carinho. Já a caridade, dentro do terreiro, é doação de tempo, de energia, de trabalho para o bem do próximo, seja ele quem for, e sem interesses econômicos. Na prática, pode-se dizer que é o amor ao próximo sem olhar a quem¹.

Filha de médium, cresci correndo por dentro do terreiro, brincando de benzimento e fechando os olhos para respirar fundo a fumaça da defumação. Com o passar dos anos, o afastamento desses espaços por motivos diversos não diminuiu meu interesse, muito pelo contrário, parecia aguçar minha curiosidade sobre toda e qualquer temática que girasse em torno das práticas religiosas da Umbanda e da Quimbanda. Depois de muitas décadas, estaria novamente com a atenção aguçada pela temática e, mais tarde, seria eu mesma a protagonizar tantos fenômenos.

Mesmo sem saber, o caminho para o projeto desta dissertação começou a ser traçado ainda em 2018, na Universidade de Passo Fundo, quando realizei a pesquisa “Mulher do axé: representação do feminino em um terreiro de Umbanda”. Lá, somente como observadora participante, e hoje tornando-me também objeto da pesquisa e explorando, além da etnografia,

¹ Nem todo espaço religioso vai se apresentar com este viés. Compartilho aqui a percepção diante das vivências relatadas nesta pesquisa.

a autoetnografia. Uma versão reduzida deste trabalho já foi publicada como capítulo de livro², eternizando, assim, esse conhecimento cimentado na sabedoria popular e na transmissão de ensinamentos através da palavra falada (ou cantada). Nestas páginas, humildemente me proponho a conversar com o leitor e contar como tem sido essa vivência tão rica de elementos pedagógicos que fogem do tradicional. A proposta dessa dissertação é aprofundar a compreensão de como se dá o processo do desenvolvimento mediúnico, que chamaremos aqui de aprendizado mediúnico, aproximando leitores das práticas religiosas através de uma escrita descritiva e do método autoetnográfico, que basicamente consiste em fazer parte do estudo, não apenas como observador, como alguém que relata a vivência do fenômeno. Portanto, documentar este processo é possibilitar aos seguidores destas crenças religiosas que se vejam como parte atuante da construção do saber etnográfico, e não somente como objeto de pesquisa de uma criação acadêmica de perspectiva colonialista, além de serem reconhecidos historicamente e academicamente.

Há, ainda, a preocupação de oferecer ao leigo no assunto uma perspectiva dessa experiência relatada pelas percepções de uma pesquisadora enquanto elemento de pesquisa e não apenas uma observadora, ainda que participante. Não nos ateremos aqui à teologia, em sua profundidade, mas na experimentação destes fenômenos pedagógicos, sociais, políticos e organizativos que envolvem a vida no terreiro. Para isso, vamos transitar por saberes diversos, que baseiam a experimentação da vida nesse espaço.

Vamos investigar, através destas páginas escritas à luz de velas, com cheiro de arruda e incenso e regadas ora por mel, ora por dendê, de que forma, na prática, se dá a construção do conhecimento através dos saberes tradicionais, aprendidos através da oralidade, tendo o pesquisador como protagonista do processo de pesquisa, além de observar de que forma as relações se constroem a partir da inserção deste sujeito - no caso, eu mesma - no espaço religioso e de interação com os demais integrantes da chamada família de santo.

Diferente de outras vezes que adentrei o espaço do terreiro somente como pesquisadora, distanciando-me do objeto de pesquisa na busca da imparcialidade etnográfica, agora serei eu mesma, meu corpo, alma e comportamento, parte dessa pesquisa que eu chamaria de observação realmente, absurdamente e assustadoramente participante.

² Travessia Feministas: diálogos sobre gênero e sexualidades, pode ser acessado em <<https://bit.ly/3XLkBJt>>.

Percebo, desde já, que essas vivências, tão intensas em todas as esferas que envolvem um indivíduo que se propõe a iniciar esse processo, indo em encontro do que Jordão (2006) defende como o papel decisivo da experimentação ou reflexão do sujeito na construção dessas interpretações, caindo por terra a imparcialidade neste desenvolvimento de impressões.

Essa forma de construção de conhecimento, por vezes, causa estranhamento: de que forma o pesquisador é o próprio objeto de pesquisa? Onde fica o distanciamento entre pesquisador e objeto de pesquisa? Como exercer o estranhamento a partir do momento que o pesquisador está inserido no espaço de pesquisa, como parte dele? Que conflitos são vivenciados por um médium-pesquisador?

Aqui, beberemos da fonte de Brilhante e Moreira (2016), que lembram que o pesquisador é o outro, juntamente com a perspectiva de Versiani (2002), que destaca a participação efetiva do pesquisador no local e experiências vivenciadas. Todavia, enquanto filha de santo, mesmo sendo parte do espaço de pesquisa, realizo o distanciamento constante: não somente por estar ali também como pesquisadora, mas por desconhecer muito das informações e ritualísticas partilhadas.

Existe a construção de uma identidade subjetivamente construída, balizada nos alicerces dessa religião e nas relações sociais, religiosas e culturais vivenciadas? De que forma a escolha dessa doutrina atravessa os indivíduos do espaço religioso para fora dele? Qual a forma desta pesquisadora e, ao mesmo tempo, filha de santo, compreender a importância do sagrado e a relação com ele estabelecida não somente no ambiente físico religioso, como para as demais áreas da vida? Como traçar um distanciamento para uma análise mais ampla dos acontecimentos? Tomaremos como sagrado o conceito de Rosendahl (2008, p. 77), que “tem o sentido de separação e definição, de manter separadas as experiências envolvendo uma divindade de outras experiências que não a envolvem, consideradas profanas”.

Para compreender essa trajetória, que é particular e ao mesmo tempo coletiva, utilizaremos, além da metodologia autoetnográfica e, por óbvio, observação participante, o relato desta sobre as trocas realizadas tanto com a mãe de santo, como com algumas das figuras que compõem e que fazem acontecer a ritualística do Ilê de Caridade Mãe Oxum, localizado na cidade de Passo Fundo, no Rio Grande do Sul, constituído a partir da compilação das informações concentradas nos diários de campo, que são as anotações escritas resultantes das experimentações, construídas após as atividades desenvolvidas pela terreira.

Ao trazer para a academia uma perspectiva “de dentro e de fora”, simultaneamente, é possível analisar o fenômeno religioso e mediúnico unido ao olhar acadêmico do pesquisador, construindo uma possibilidade de transmissão de saberes de forma a consolidar os saberes tradicionais de matriz africana, também neste espaço, bem como desmistificar tabus que resultam em perseguição e intolerância religiosa para com os povos de terreiros. Refletiremos, nesta dissertação, sobre a forma como se constrói o conhecimento através dos saberes tradicionais, aprendidos através da oralidade, tendo o pesquisador também como protagonista do processo de pesquisa.

O embasamento para a compreensão dos fenômenos que por mim serão aqui apresentados perpassa, inicialmente, o esclarecimento acerca da construção de uma pesquisa qualitativa e do método autoetnográfico. Em seguida, a ampliação das raízes históricas da Umbanda e da Quimbanda, bem como do espaço em que as ritualísticas acontecem. Tendo compreendida essa realidade, partiremos para as percepções do pesquisador/objeto de pesquisa dentro deste espaço de trocas de saberes culturais, sociais e políticas:

A inscrição da noção de terreiro como algo transcendente às dimensões físicas o redefine, possibilitando pensá-lo como mundo que inventa e cruza múltiplas possibilidades de resignificação da vida frente à experiência trágica da desterritorialização forçada. (SIMAS E RUFINO, 2018, p. 45)

Trarei o processo de percepção enquanto médium, a relação com as entidades de incorporação na prática religiosa e as impressões enquanto partícipe e pesquisadora nesse processo de prestação de caridade.

Com muito respeito e o agô dos mais velhos, dos mais novos e dos meus iguais, compartilho aqui um pouco dessa história, que é minha, mas de tantas outras mulheres de axé também.

2 OBSERVADOR COMO SUJEITO

Além de observar e relatar as experiências envolvidas durante o desenvolvimento mediúnico, buscaremos compreender a abordagem metodológica que permite traçar um paralelo entre os saberes acadêmicos, a ciência construída acerca do recolhimento e análise destes dados, com os conhecimentos tradicionais, os conhecimentos populares e não documentados.

2.1 PESQUISA QUALITATIVA

Muitas vezes, ao pensar em pesquisas, cogita-se a presença de formulários a serem preenchidos e posteriormente contabilizados para, através dos números, chegarmos a algumas conclusões sobre o nosso objeto de pesquisa. Oliveira, Strassburg e Piffer (2017) lembram o quanto este método revolucionou o fazer pesquisa dos anos 1970, em especial a pesquisa qualitativa de natureza fenomenológica e a materialista dialética, ao surgir enquanto uma reação ao enfoque positivista dado nas investigações na área das ciências sociais:

Suas bases teóricas, de tipo idealista, privilegiando a consciência do sujeito e entendendo a realidade social como uma construção humana, permitiram rápido desenrolar de seus princípios que, como os do positivismo, fugiam da crítica social e não buscavam as explicações dos fenômenos em suas raízes históricas. (OLIVEIRA, STRASSBURG e PIFFER, 2017, p. 88)

Tomemos como fenomenologia o que define Martins como "um nome que se dá a um movimento cujo objetivo precípua é a investigação direta e a descrição de fenômenos que são experienciados conscientemente, sem teorias sobre a sua explicação causal e tão livre quanto possível de pressupostos e de preconceitos" (Martins *apud* Bicudo, 1994; p.15).

Definitivamente, não é essa a proposta desta pesquisa. Não considero a possibilidade de compreender questões identitárias que giram em torno do processo de desenvolvimento mediúnico de alguém de forma exata, ou que seja possível refletir sobre através de um levantamento que busca números ou, conforme os autores (Strassburg e Piffer, 2017, p. 88)2017, p. 90), "que aborda a razão analítica dos fatos de forma linear para explicar as suas causas e relações entre os itens pesquisados".

Será através dos dados qualitativos que buscaremos compreender a complexidade das informações e detalhes registrados durante a pesquisa. Marconi & Lakatos (2008) explicam que a diferença entre os métodos vai para além da não utilização de instrumentos estatísticos. Ela também conversa com a maneira como a construção e a análise de dados se dá durante o processo de investigação. Essa forma de análise, segundo os autores, tem como objetivo “interpretar aspectos mais profundos, descrevendo a complexidade do comportamento humano. Fornece dados para análise mais detalhada sobre as investigações, hábitos, atitudes e tendências de comportamento” (MARCONI & LAKATOS, 2008, p. 269).

Para Gamboa (2003), identificar a pesquisa qualitativa apenas por desprezar o tratamento estatístico anula as suas dimensões epistemológicas. Para ele, é preciso compreender os valores, mas também a pertinência das técnicas utilizadas. Aqui, conforme foram se desenhando as práticas de observação-participante, foi ficando mais claro que não seria possível quantificar qualquer uma das experiências registradas, portanto, o trato científico dos fenômenos sociais, políticos e humanos leva em consideração o que Silva (2008) chama de “movimentações, crenças, valores, representações sociais e econômicas, que permeiam a rede de relações sociais”. É o que o autor chama de construção, produção e documentação de conhecimento, acontecendo de forma intercomunicativa e interativa entre investigador e investigado, evidenciando um processo de conhecimento circular durante a pesquisa qualitativa, que pode ser “associada à coleta e a observação e análise de texto (falado e escrito), e à observação direta do comportamento” (SILVA, 2008, p.31).

Essa pesquisa foi, desde seu nascimento, pensada e planejada com uma perspectiva qualitativa, forma mais coerente de trabalhar os fenômenos tratados: QUAIS. Todavia, com seu decorrer, um novo desafio foi surgindo. Uma vez que cada experiência é rica em detalhes, sensações, sentimentos, cheiros e gostos, como selecionar, entre tanto conteúdo, quais deveriam ser relatados para dar conta da problemática construída? Essa abordagem oferece a possibilidade de escolher ferramentas de análise e operacionais que possibilitaram não somente o contato com o objeto de pesquisa, mas o entender-se enquanto objeto de pesquisa e parte da produção e do relato das experiências descritas. Em contraponto, é necessário estabelecer um filtro, devido a riqueza de material que serviu para a análise em questão.

Godoy (1995) afirma que a abordagem qualitativa oferece três diferentes possibilidades de se realizar pesquisa: a pesquisa documental, o estudo de caso e a etnografia. Essa abordagem, enquanto ferramenta, tem um reconhecido lugar dentre as diversas possibilidades de estudar e socializar os estudos sobre fenômenos que envolvem seres humanos, bem como as relações que

apresenta, sejam sociais, culturais, políticas, econômicas ou religiosas, como é o nosso caso, nos mais diversos espaços.

Separar minha posição como pesquisadora do meu lugar enquanto participante da comunidade religiosa umbandista e quimbandeira foi um grande desafio. Como eu estava imersa nas ritualísticas religiosas, manter o distanciamento do objeto de estudo era mesmo uma tarefa laboriosa. A situação vai, em partes, ao encontro do que Mattos (2009) trata como método do ateísmo, que consiste em se abster de expressar qualquer posicionamento a respeito da fé durante uma experiência onde se escuta unicamente o relato de um indivíduo, que deve obrigatoriamente se expressar de forma autônoma e pessoal. Uma abordagem relativamente isenta e meticulosa que permite enriquecer a análise de forma objetiva.

Devido à minha performance enquanto participante daquela corrente mediúnica, foi um grande desafio me distanciar emocionalmente de forma a poder observar os fenômenos que foram se concretizando de maneira mais objetiva, tendo a menor interferência possível das minhas crenças e valores, levantando dados fidedignos ao propósito trazido aqui.

Primeiro exemplo disso é o receio ao utilizar a autoetnografia para relatar uma vivência pela perspectiva que se confunde e se entrelaça entre pesquisadora e filha de santo, parte do povo de axé³. Por ser uma exposição pública e documentada, trago essa pesquisa ciente de que estou suscetível a julgamentos tanto por parte da academia, como por parte de religiosos e, mesmo com esse fato que tirou meu sono por diversas vezes, sobre como retratar este acúmulo de experiências e, tendo ciência de que essas interpretações serão baseadas em suas próprias crenças, utilizo-me do poder das palavras para relatar a vivência de uma prática religiosa ainda marginalizada, que apesar de ser ancestral, por vezes não é reconhecida como conhecimento, saber ou ciência.

Quando eu comecei essa pesquisa realmente acreditava que ficaria na corrente, enquanto Cambone, por muitos anos. Tinha certeza que poderia relatar a trajetória dos irmãos enquanto médiuns de incorporação. Eu não tinha conhecimento suficiente para entender o fato de que a Oxum ter encostado no meu batizado já era um alerta de que minha mediunidade estava dando sinais antes mesmo de eu iniciar o meu compromisso e dedicação com a religião. Com o passar do tempo, fui entendendo isso e percebendo que a responsabilidade seria ainda maior, pois eu não estaria me propondo a relatar algo simples e que pudesse formular um manual. Em cada médium a experimentação se dava de uma forma, a materialização do contato energético, a mesma coisa. (Diário de Campo, Passo Fundo, 15/01/2023)

³ Expressão utilizada popularmente para se referir aos seguidores ou simpatizantes das religiões de matriz africana.

De acordo com Weber (2009), o diário de campo é uma ferramenta indispensável para a autoanálise do pesquisador ou pesquisadora, proporcionando um material valioso para a análise da pesquisa em questão. Ainda que partes do conteúdo não sejam mencionadas em publicações científicas, é importante considerá-las no processo de análise dos dados. Spink (2003) ressalta que os diários não registram somente procedimentos técnicos, mas também conversas informais que ocorrem em locais diversos. Esses espaços-tempo se apresentam essenciais para possibilitar a compreensão do campo-tema da pesquisa. Ou seja, uma afirmação, um relato ou compartilhamento de experiência por parte dos indivíduos que compõem o campo, podem determinar diferentes rumos na pesquisa, dependendo do ambiente em que foi feita. Por esse motivo, conversas informais, pessoalmente ou através de ferramentas digitais, merecem tanto valor quanto entrevistas formais. Em outras palavras, o diário de campo é um aspecto fundamental da prática científica, proporcionando ao pesquisador ou pesquisadora um conjunto valioso de registros que não se encontram disponíveis em outras fontes.

Desta forma, a própria construção do Diário de Campo se mostrou um desafio, principalmente em manter o compromisso de não deixar os pré-conceitos e as minhas próprias crenças interferirem na forma em como o processo acontecia. Assim, após conversas, ao término das sessões e quando presenciava eventos que acreditava agregar no andamento dessa pesquisa, fazia as anotações de diálogos, detalhes de ritualísticas e sensações causadas pelas práticas. As anotações eram feitas, muitas vezes, inicialmente pelo aplicativo de áudio do celular, aonde gravava as informações pertinentes em notas de voz, que posteriormente eram transcritas em forma de diário. Por contar com muitas informações particulares envolvendo as pessoas presentes, optei por publicizar apenas trechos destas anotações.

2.2 AUTOETNOGRAFIA: PESQUISADOR OBJETO

O compartilhamento das experiências a serem relatadas implica no que Mattos (2011) traz como aspectos que envolvem o trabalho construído pela perspectiva etnográfica, que primeiramente direciona a preocupação com a dialética da cultura ou uma análise holística; em seguida, traz o protagonismo para os atores sociais de forma que se perpetuem como modificadores/transformadores das estruturas sociais; e, por fim, foca em relatar as relações e as interações, de forma que fomente a reflexão acerca da ação de pesquisar (enquanto pesquisador e enquanto pesquisado).

A palavra “autoetnografia” tem origem do grego, onde “auto” significa *si mesmo* e “ethnos” refere-se à *nação* - no sentido de grupo de pertencimento – enquanto “grafo” traz a ideia de *construção da escrita*. A própria etimologia da palavra já dá pistas sobre a forma da construção de conhecimento a partir desta perspectiva, que gira em torno de construir um relato acerca de um grupo no qual o autor é pertencente a partir da sua perspectiva deste local.

Através destas páginas, o leitor será inserido nessa reflexão através da etnografia, mais precisamente do método autoetnográfico, relatado pela própria pesquisadora enquanto sujeito e observadora – literalmente – participante. Tratemos aqui como observação participante:

O processo no qual um investigador estabelece um relacionamento multilateral e de prazo relativamente longo com uma associação humana na sua situação natural, com o propósito de desenvolver um entendimento científico daquele grupo. (MAY, 2001, p. 177)

Este caminho metodológico permite ao pesquisador inserção no local de estudo, criando proximidade ao objeto de forma que se tenha acesso aos mecanismos e lógicas que regem seu funcionamento. Através deste método, é possível aplacar a margem de interpretações precipitadas ou superficiais durante o trabalho de observação e investigação.

O que o etnógrafo enfrenta, de fato — a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados — é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o censo doméstico... escrever seu diário. Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de "construir uma leitura de") um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado. (GEERTZ, 2008, p. 7)

Já a autoetnografia tem como base considerar questões que outrora eram desconsideradas pela antropologia, pois era tratada como parcialidade. Mas, reflito: existe produção acadêmica das áreas das humanidades que seja completamente imparcial? Como compreender um fenômeno antropológico e sociologicamente sem considerar (ao menos quase) todas as particularidades envolvidas? Jordão (2006) explica que não existe neutralidade na construção de interpretações, já que a realidade - por si só - nada determina senão através da experimentação ou reflexão do sujeito sobre ela.

Usaremos a perspectiva do que Velho (1981) aponta como observar e estranhar o familiar, neste caso o familiar se caracteriza como o terreiro e todas as ritualísticas ali envolvidas. É preciso um esforço para estranhar, uma vez que enquanto filha de santo faço parte daquele espaço, mas também acaba acontecendo naturalmente, uma vez que é evidente o que Simas e Rufino (2018) trazem como condição de ignorância para poder aprender a infinidade de saberes envolvidos.

O pensamento acerca da forma que as vivências religiosas me afetam e me transformam será construído através da reflexão proposta por Brilhante e Moreira (2016) ao pensar o método etnográfico que tem o pesquisador também como o “outro”. É o que Versiani (2002) aponta como a responsabilidade na construção da própria episteme, fugindo de dicotomias simplistas. O método que se propõe:

[...] surge como delimitação do objeto construído pelo pesquisador, preocupado em estabelecer estratégias de leituras das produções culturais que tematizem processos de identificação e subjetivação coerentes com as alternativas conceituais ético-políticas de construção de uma episteme não dualista. (VERSIANI, 2002, p. 69-70)

De forma similar, a observação do acontecimento como expectador que desconhece os detalhes e profundidade das crenças, práticas e conhecimentos do objeto de pesquisa, o desenvolvimento mediúnico é um longo caminho de novidades e aprendizados até onde o mais teórico dos pesquisadores se vê sem respostas para os acontecimentos - questões de subjetividade e identidade - seja envolvendo sua mente ou seu corpo.

Tomaremos como subjetividade o universo interno que habita em cada indivíduo, formando sua identidade única e singular. Silva (2009) destaca que essa é uma arma dialética, que contrasta com a objetividade que está lá fora. A subjetividade é um processo infinito que molda a personalidade do indivíduo e o define como ser humano. Embora ela seja algo intangível, é um conceito amplo e importante que deve ser valorizado. Apesar de sua indefinição, a subjetividade é uma das características mais marcantes que torna cada pessoa única. É o que Bock (2004) traz como um conceito psicológico que propicia uma construção individual do universo simbólico, que é eminentemente social. Subjetividade, portanto, é o artefato que resulta das conexões que estabelecemos em relação ao mundo material e social, o qual só subsiste por meio das ações humanas. Desta forma, subjetividade e objetividade vão coabitar em perfeita harmonia, se entrelaçando de forma mútua num complexo sistema semântico.

Pensando na identidade macumbeira, utilizamos o que Ciampa (1987) ressalta como uma concepção convencional de identidade que é insuficiente para explicar plenamente o que ela realmente representa. Percebemos que ela deixa de considerar os aspectos fundamentais de sua construção e interdependência mútua. É necessário, portanto, refletir profundamente sobre como o indivíduo estabelece conexões com a comunidade, entre si e com o ambiente em que vive:

[...] Dizer que a identidade de uma pessoa é um fenômeno social e não natural é aceitável pela grande maioria dos cientistas sociais [...] Com efeito, se estabelecermos uma distinção entre o objeto de nossa representação e a sua representação, veremos que ambos se apresentam como fenômenos sociais [...] Não podemos isolar de um lado todo um conjunto de elementos biológicos, psicológicos, sociais, etc. que podem caracterizar um indivíduo, identificando-o, e de outro lado a representação desse indivíduo como uma duplicação mental ou simbólica, que expressaria a sua identidade. Isso porque há uma interpenetração desses dois aspectos, de tal forma que a individualidade dada já pressupõe um processo anterior de representação [...]. (CIAMPA, 1987, p.64-65)

Mais do que isso, é o que Katrib, Machado e Puga (2018) trazem como meio de se refazer através de histórias e memórias vivas:

[...] que dão sentido aos pertencimentos permitindo aos homens e mulheres esse constante trânsito religioso que tempera vidas, aquece o sagrado e referenda a memória ágrafa presentes nos seus cultos e rituais, ressignificando os sentidos e os significados da sua prática umbandista e a manutenção do axé dessas Casas Religiosas. (KATRIB; MACHADO; PUGA, 2018, p. 202)

As pesquisas autoetnográficas são de extrema valia na antropologia, pois é através deste método que fenômenos culturais vivenciados pelo indivíduo, mas que não são comumente explicitados, vêm à tona (GRANT, 2014). É o que Grant (2014) afirma ser o falar sobre o não dito, se impondo contra silenciamentos e invisibilizações, dando destaque à narração pessoal, que acaba por cumprir um papel importante na documentação nas ciências sociais e humanas.

Considero a autoetnografia uma importante ferramenta para questionar e desconstruir conceitos estabelecidos sobre a religião, considerando aspectos por diversas vezes não tão explorados no mundo acadêmico por essa perspectiva aqui apresentada. Essa também é uma forma de trazer uma visão diferenciada do pesquisador de fora que adentra a observar o espaço para construir um estudo acadêmico mantendo o distanciamento do objeto de pesquisa. É de extrema importância, portanto, que o pesquisador tenha cuidado ao lidar com suas próprias crenças e valores, de forma a garantir uma análise objetiva e imparcial dos dados coletados.

Contarei, através da minha história, como aconteceu essa vivência pedagógica em que me encontro em situação de aprendiz enquanto médium que trabalha com a incorporação de entidades da Umbanda, da Quimbanda e linha de Ciganos. A reflexão trazida aqui perpassa todas as minhas vivências sociais, culturais e políticas. É através desta lente metodológica, do lugar de fala de uma mulher cisgênero, branca, sul-rio-grandense, estudante de escola pública, prounista, trabalhadora, portadora de Esclerose Múltipla, que vamos explorar de que forma se constrói esse processo pedagógico resultante das vivências, interpretações, angústias e entendimentos durante o desenvolvimento mediúnico no terreiro do qual faço parte.

3 PÉ NO CHÃO E CABEÇA FIRME

Para compreender o espaço de pesquisa é necessário ter conhecimento sobre essas práticas, onde surgiram e quais seus processos e entendimentos fundamentais. Para isso, abordaremos o que é a Umbanda, a Quimbanda e a linha de ciganos.

3.1 UMBANDA: UMA RELIGIÃO ANUNCIADA?

*Refletiu a luz divina
Com todo seu esplendor
É no reino de Oxalá
Aonde há paz e amor
Luz que refletiu na terra
Luz que refletiu no mar
Luz que veio de Aruanda
Para nos iluminar*

*A Umbanda é paz e amor
Um mundo cheio de Luz
É força que nos dá vida
E à grandeza nos conduz*

*Avante, filhos de fê
Como a nossa lei não há
Levando ao mundo inteiro
A bandeira de Oxalá*

*Levando ao mundo inteiro
A bandeira de Oxalá*

Hino da Umbanda⁴

Tendo como um de seus fundamentos a não existência de preconceitos, a umbanda é uma religião relativamente nova, criada no Brasil no início do século XX. Sua identidade mediúmica foi forjada através da mistura de influências de diversas crenças, como a cultura africana, católicos, indígenas tupiniquins, orientais, kardecistas e misticistas. De acordo com Alexandre Cumino (2016), a umbanda foi “manifestada”, diferente do espiritismo, por

⁴ O Hino da Umbanda foi escrito por José Manoel Alves. Em 1961, durante o Segundo Congresso Brasileiro da Umbanda, a música foi oficializada como hino da religião.

exemplo, que foi apresentado, explicado e codificado por meio da obra de Alan Kardec. Conforme o autor, no dia 15 de novembro de 1908, Zélio de Moraes, incorporado do Caboclo das Sete Encruzilhadas, anunciou que vinha para trazer a religião da umbanda e, a partir daí, passou a dar forma, estrutura e doutrina para a religião (CUMINO, 2016, p. 28).

A Umbanda corresponde à integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade brasileira; o Candomblé significaria justamente o contrário, a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro”. (ORTIZ, 1991, p. 16 apud SALES, 2017, p. 6)

Em contraponto, Junior (2012), e outros autores, afirmam que o mito fundacional da Umbanda se presta, sobretudo, a elucidar a construção da história brasileira, mais do que propriamente a tentativa de desvendar o universo plural e anárquico dos terreiros de Macumba, atualmente denominados Umbanda. O autor afirma que, apesar disso, a Umbanda representa um campo rico de compreensão da cultura brasileira, que oferece aos pesquisadores vastas possibilidades de análise e reflexão. Ele destaca que, em resumo, embora o mito não busque explicar a complexidade do universo umbandista, existe uma profunda intersecção entre a religião e a identidade nacional, o que torna a Umbanda um objeto vitrine para a compreensão da realidade cultural do Brasil.

De toda forma, Presoto (2014, p. 14) destaca que o país se transformava social e culturalmente, adaptando elementos afro-brasileiros com europeus e criando, assim, uma religião nacional cujos frequentadores têm orgulho disso, evidenciando uma oposição às religiões importadas. Isso teria gerado um novo significado dentro do corpo social brasileiro, manifestando as mudanças sociais que estavam se fortalecendo dentro desse espaço religioso.

Considerada por muitos religiosos e teóricos como genuinamente brasileira, a umbanda nasceu, na prática, nos terreiros dos senhores brancos, no momento em que os negros em condição de escravizados associavam as forças energéticas de crença originariamente africana aos santos católicos cultuados pelos brancos. Essa prática é intitulada sincretismo e é encontrada até hoje nos costumes religiosos brasileiros.

Mutti e Chaves (2018) afirmam que, ao desembarcarem no Brasil, esses indivíduos escravizados foram obrigados a se curvar aos santos da Igreja Católica Apostólica Romana. Tal imposição fez com que precisassem buscar uma conformação, que as autoras chamam de necessidade religiosa de adaptação, para resolver uma situação de conflito cultural-religioso, fazendo com que eles - espertamente - enganassem os brancos ao cultuarem suas próprias divindades, associando-as externamente a determinados santos católicos. Essa fusão de cultos

– o sincretismo – persiste em diversos templos, como no frequentado durante a construção desta pesquisa.

Giumbelli (2002), por sua vez, destaca que, embora a Umbanda tenha sido influenciada por diversas tradições religiosas, como o espiritismo, o candomblé e a pajelança, sua criação é atribuída principalmente a Zélio, destacando seu papel como uma forma de resistência cultural. O autor aborda as controvérsias em torno da origem da religião e a dificuldade em estabelecer uma narrativa única e objetiva sobre sua criação, pois, embora haja diferentes versões e interpretações sobre o tema, é possível identificar algumas características comuns como a valorização dos espíritos caboclos e a prática da caridade.

Diante disso, deve-se considerar que a Umbanda tem raízes profundas nas tradições indígenas e africanas do Brasil. Muitas das práticas e crenças da religião são baseadas na cultura dos povos indígenas e africanos, como o respeito a espíritos da natureza, utilização de ervas e plantas consideradas medicinais, além da importância do culto aos ancestrais e da transmissão de ensinamentos sobre essas práticas através da oralidade. No entanto, essas tradições foram gradualmente excluídas da Umbanda, fenômeno possível de ser identificado como um processo de branqueamento dessa religião.

Ortiz (1991) aborda o conceito de branqueamento na Umbanda, que consiste em utilizar práticas afro sem parecer atrasado ou vinculado à feitiçaria aos olhos da sociedade brasileira em desenvolvimento. Por outro lado, preteamento é identificado como a rejeição de práticas consideradas antiquadas e associadas à feitiçaria. Para enfrentar essa situação, alguns passam a ressignificar rituais, conceitos, nomes e outras práticas religiosas, tornando-as mais modernas e legitimadas junto à sociedade.

Negrão (1996) aborda a reelaboração das raízes negras da Umbanda, através da incorporação da doutrina kardecista⁵ da evolução espiritual e dos princípios morais cristãos. Mesmo com essa reelaboração, segundo ele, a Umbanda não abdica de sua concepção fundamental de que os relacionamentos sociais são perigosos e que as pessoas são capazes de causar danos ao sujeito em sua sanidade, condições econômicas e relacionamento afetivo e familiar, seja através de suas ritualísticas ou não. Essa percepção é reforçada pelo caráter fragmentado da vida social nas grandes cidades, com o isolamento que acarreta e a competição

⁵ Prática religiosa que acredita na evolução espiritual constante do indivíduo, a qual é alcançada através do processo de reencarnação. Essa crença se fundamenta em princípios filosóficos e científicos que destacam a importância do autoconhecimento e da busca por uma evolução contínua. Essa doutrina surgiu na França, em meados do século XIX.

como seu processo social predominante. Destaca, ainda, que diferentemente do pregado pelas religiões cristãs, o perigo na Umbanda não está nos pecados ou culpas do indivíduo, mas sim na presença de pessoas mal-intencionadas e perigosas, que podem ser combatidas através da prática mágica.

Pode-se dizer, portanto, que o processo de branqueamento da Umbanda é documentado por volta da década de 1930, quando a religião passou a ser vista como uma ameaça ao poder da Igreja Católica. Como resposta, tentou se distanciar das práticas afro e indígenas, incorporando elementos cristãos em seus rituais e se apresentando como uma religião branca e civilizada. Esse processo foi intensificado na década de 1950, quando a Umbanda foi reconhecida oficialmente pelo Estado brasileiro, o que exigiu (socialmente e politicamente) que a religião se adaptasse às normas cristãs e ocidentais.

Mutti e Chaves (2018) afirmam que a umbanda está firmada nas Leis Divinas que regem a vida: lei da reencarnação, lei da sintonia, lei da ação e reação ou lei do retorno. Cumino (2016) explica que os guias da umbanda, entidades espirituais, apresentam-se em falanges ou linhas de trabalho.

A Umbanda é uma religião cujos cultos são baseados na possessão, na qual os médiuns entram em transe e recebem os guias, na qual estes são cultuados e dão atendimento aos adeptos, a fim de ajudar aqueles que com eles desejam se consultar. (PRESOTO, 2014, p. 12)

Bandeira *apud* Ortiz (1991) aponta que as práticas se diferenciam nos cantos, vestes, utilização ou não de instrumentos musicais e imagens, bem como assentamento ou não de orixás e preparação ou não do terreiro segundo preceitos africanistas, se caracterizando pela ausência ou presença de determinados elementos nos cultos.

Ortiz (1991) explica que é no culto dos espíritos que se manifestam no corpo dos médiuns, através do transe, que se realiza uma ponte entre físico e espiritual, o humano e o sagrado. A possessão mediúnica é, portanto, o elemento central desses cultos. Esses espíritos assumem formas de trabalhar que se identificam como caboclo(a), preto-velho(a), criança, exu, pomba-gira, baiano(a), boiadeiro(a), marinheiro(a), cigano(a). O que Cumino (2016) chama de “formas de se apresentar que se respeitam todo um contexto de sentido com relação ao universo umbandista” (CUMINO, 2016, p.31).

Abaixo dos orixás⁶ existem as Sete Linhas da Umbanda, explica Ortiz (1991), que são formadas por grupos de espíritos que estão sob o comando e a trabalho de um orixá. Divididas em sete legiões, essas linhas também são chamadas de vibrações, que igualmente se subdividem em sete falanges e, assim, interminável e consecutivamente. Guias e protetores, que estabelecem a relação direta com os humanos através da incorporação no corpo de um médium, estão na parte inferior desta pirâmide. Ou seja, na Umbanda não é o próprio orixá que trabalha através do corpo do médium, mas, sim, seus mensageiros, espíritos de pessoas que já viveram na terra e que hoje retornam, sob o comando de um orixá, no intuito de prestar caridade, ajudar e orientar quem busca um conforto através da fé. O autor afirma que os orixás emitem vibrações que são transmitidas às falanges e essas transmitem para as subfalanges e assim continuamente, até que cheguem nos guias que, através do corpo do médium, transmite mensagens de conforto e aconselhamento aos que buscam um terreiro para superar sofrimentos e tribulações. Esse trabalho, feito em conjunto pelo médium e pelo guia ou entidade, é o que a Umbanda classifica como caridade e que tem como resultado a evolução espiritual (de ambos) no reino de Aruanda.

Monteiro (2021) traz uma análise das religiões de matriz afro-brasileiras no estado do Rio Grande do Sul, mais especificamente em Passo Fundo, observando que existem três denominações afro-religiosas de maior relevância, sendo elas a Umbanda, o Batuque e a Linha Cruzada ou Quimbanda. A autora lembra que, para falar dessas religiões, é fundamental aludir ao passado escravocrata como uma maneira de lembrar que algumas comunidades étnicas chegaram ao Sul como senhores ou colonizadores, enquanto outras foram colonizadas ou escravizadas.

Essas condições tiveram e continuam tendo efeito sobre os descendentes dessas populações, sua cultura, sua condição social e os espaços que ocupam na sociedade brasileira. Monteiro (2021) destaca, ainda, que são poucos os trabalhos acadêmicos acerca da formação desta religiosidade, e que através de um criterioso mapeamento de registros do jornal “O Nacional”, de 1925 a 1950, é possível detectar algumas referências à Umbanda, especialmente no final dos anos 40. Para a autora, obter dados confiáveis sobre a quantidade de terreiros de Umbanda ativos na cidade é um desafio que se apresenta diante de pesquisadores e interessados nesta temática. O motivo para essa dificuldade reside nas peculiaridades dos locais de culto, que por diversas vezes atuam na informalidade, bem como no histórico de perseguição

⁶ Orixás são divindades do território yorubá e da diáspora, são a essência da vida religiosa do candomblé e das religiões de matriz africana. São as forças da natureza.

enfrentado pelas religiões afro-brasileiras. Em virtude disso, diversos terreiros e Ilês preferem não se identificar perante órgãos responsáveis pela coleta de informações nesse sentido.

E, nosso intuito neste trabalho é o que a autora afirma ser a realidade reforçando a necessidade de se promover políticas públicas voltadas à proteção e valorização desse importante patrimônio cultural e, eu acrescentaria a inserção destes espaços e indivíduos que por ele são atravessados na produção do conhecimento documento ocupando o papel de protagonismo e não de mero “objeto de pesquisa”.

3.2 QUIMBANDA: A ESQUERDA DA UMBANDA

*Eu vou, eu vou
Eu vou mandar chamar meu povo.
Eu vou, eu vou
Eu vou mandar chamar meu povo.
Eu vou mandar chamar meu povo,

lá nas Sete Encruzilhadas
Eu vou mandar chamar meu povo,
sem Exu não se faz nada!*

Ponto de abertura de sessão de Exu
no Ilê de Caridade Mãe Oxum

Talvez mais conhecida e estigmatizada por seus elementos, a Quimbanda ou Kimbanda é considerada tabu para muitas pessoas, uma vez que ela e a Umbanda são vistas como antagônicas. Exus e Pomba-Giras, protagonistas desta “linha da umbanda”, são vítimas frequentes de discursos fundamentalistas e extremistas religiosos, em especial por parte de alguns segmentos evangélicos neopentecostais. Basta pesquisar na internet que, de fácil acesso, surgirão milhares de vídeos que apresentam pessoas que se dizem possuídas por essas entidades, em igrejas, como se aqueles que nossa religião considera como guardiões fossem responsáveis por vícios, desgraças e destruição.

Durante as vivências que precederam a pesquisa foi perceptível que as sessões em que os médiuns trabalhavam mediunicamente com Exus e Pomba Giras eram as que contavam com maior número de visitantes. Com a ritualística repleta de roupas em preto e vermelho, charutos, cigarros, cigarrilhas, bebidas e gargalhadas, muitos dos presentes relataram sentir-se à vontade

pela similaridade do comportamento daqueles espíritos/entidades com o mundo carnal. Essa proximidade relatada pode ser considerada em virtude do que Simas e Rufino (2018) apresentam como as diversas formas de invenção da vida cotidiana:

Nas festas, nas brincadeiras, nas alegorias da vida comum, na carnavalização do mundo, na avenida em que os corpos performatizam seus saberes em forma de desfile. (SIMAS E RUFINO, 2018, p. 45)

Corral (2010) explica que Exu na Umbanda, tanto como espírito que já foi encarnado, como quanto orixá, é considerado o mensageiro e sua interpretação, conforme os fundamentos do terreiro, podem ser bastante controversos, uma vez que na Umbanda tradicional pode estar ligado à materialidade e ao mundano. Talvez a Quimbanda que entendo hoje como um braço da Umbanda, fosse o mais “desconhecido” para mim, pois mesmo com todo meu passado de proximidade e histórias envolvendo o sagrado, a Quimbanda nunca passou de uma experiência rasa, de frequentar uma ou outra sessão dedicada às entidades “de esquerda”. Curiosamente, foi a energia que mais consegui sentir no início do processo de desenvolvimento, mas nos atentaremos a esses relatos mais tarde.

Já, Prandi (2001), pontua que essa prática, nomeada quimbanda, foi uma ferramenta para demarcar um território da imagem benevolente e pura da umbanda, cultuando o que era interpretado socialmente como prática próxima do profano, representando o “mal” como antagonismo ao que seria o “bem” praticado pela umbanda. Assim, a quimbanda é de domínio dos falangeiros de Exu, representando a boca que tudo come, aquele que tudo pode (inclusive fazer o mal). Tendo em vista a conexão de Exu com o diabo feita por cristãos, torna-se perceptível uma divisão moral de “bem e mal” que pode, inclusive, ser entendida como forma de resistência para consolidar sua existência:

Até uma ou duas décadas atrás, as sessões de quimbanda, com seus exus e pombagiras manifestados no ritual de transe, eram praticamente secretas. Realizadas nas avançadas horas da noite em sessões fechadas do terreiro de umbanda, a elas só tinham acesso os membros do terreiro e clientes e simpatizantes escolhidos a dedo, tanto pelo imperativo de suas necessidades como por sua discrição. Era comum entre os seus cultores negar a existência dessas sessões. A quimbanda nasceu como um departamento subterrâneo da umbanda e como tal se manteve por quase um século, embora desde sempre se soubesse da regularidade desses ritos e se pudessem reconhecer nas encruzilhadas as oferendas deixadas para Exu. (PRANDI, 2021, p. 56)

Curiosamente, são essas entidades que são retratadas por programas de televisão ligados a igrejas neopentecostais como obsessores ou espíritos que querem destruir a vida da pessoa na

qual se manifesta. Sua proximidade com a bebida, o fumo, a alegria e as poucas “papas na língua” são ligadas por essas crenças ao mundano, logo, interpretadas como algo ruim. Nestes meses de vivência enquanto filha de santo e 31 anos próxima a pessoas da religião, afirmo que a grande maioria alega não fazer sentido algum um Exu ou Pombagira baixar em uma igreja, como estas muitas vezes alegam no intuito de converter fiéis assustando-os com o sagrado de outra religião. Também vale lembrar que nem todas as casas que praticam a Umbanda praticam a Quimbanda.

A sessão de Quimbanda na no Ilê de Caridade Mãe Oxum começa antes dos trabalhos que reúnem toda a corrente: é a hora da limpeza da casinha⁷ e do terreiro, é o dia em que a cortina vermelha é aberta e a cortina amarela fica fechada. Diversas prateleiras aportam dezenas de imagens, de gesso ou resina, que pertencem a mãe e aos filhos de santo. Algumas contam com suas ferramentas de trabalho, que podem ser facas, ponteiras e sinetas, e na frente de cada uma das imagens, um copo ou taça, além de um pequeno recipiente para acender velas. Todas são limpas, uma por uma. Assim como os copos, que ficam prostrados a sua frente, são esvaziados e lavados e o chão é igualmente limpo. Com uma espátula, os pingos e respingos de cera de vela são raspados. Depois disso, as imagens são reorganizadas, com seus copos servidos com as bebidas correspondentes a cada entidade. Em algumas sessões, esse espaço também concentra oferendas aos guardiões ou trabalhos que, posteriormente, são despachados em locais⁸ pré-determinados de acordo com a entidade que o recebeu. Algumas vezes esses trabalhos são despachados em encruzilhadas ou em espaços com grande presença de vegetação, podendo até ser enterrados.

3.3 POVO DO ORIENTE

*Ganhei uma barraca velha
Foi a Cigana quem me deu.
E tudo que é meu é dela
E tudo que é dela não é meu!
Ciganinha puerê: puerê, puerá!*

Ponto cantado para chamar
as Ciganas da casa

⁷ Como é carinhosamente chamada a peça que concentra o Congá da Quimbanda.

⁸ Locais que podem variar entre cruzeiros, encruzilhadas, campos abertos, mata fechada e até cemitério.

Ainda que não faça parte oficialmente das consideradas tradicionais Sete Linhas, entre as diversas linhas trabalhadas juntamente da umbanda, está a linha de Ciganos. Bairrão (2019) explica que geralmente essa segmentação tem cultos ritualísticos a parte e suas giras não ocorrem em consonância com as demais. Entretanto, é fundamental diferenciar o cigano enquanto categoria espiritual, de pessoas de fato ciganas enquanto parte de populações étnicas. A *Cartilha dos Povos Ciganos* (2007) reflete sobre a história e as dificuldades desse povo que é o maior grupo étnico minoritário europeu. Nômades, se dividem em grupos e são uma mistura de diversas etnias e há poucos registros sobre a sua origem:

Ao pesquisar muitas palavras do idioma cigano, o Romanês, descobrimos indícios de que os ciganos vieram do norte da Índia para o Oriente Médio há cerca de mil anos. No entanto, os ingleses acreditavam que os ciganos vinham do Egito, tanto que os chamaram de gypsies. Porém, os ciganos chamam a si próprios Rom ou Roma, que significa “homem” no seu idioma. Os Roms são um povo nômade, alegre, sábio e muito místico. (CARTILHA DOS POVOS CIGANOS, 2007, p. 13)

O povo cigano é constituído por diversas etnias e é historicamente envolto em mistério, falta de precisão nos registros e muito preconceito. O ápice, conforme destacam Fontana e Lucas (2021), foi entre os anos de 1933 e 1945, na Alemanha nazista, quando o holocausto assassinou, dentro e fora dos campos de concentração, cerca de 500 mil ciganos no episódio conhecido como Holocausto Cigano, ou “Bora Porrajmos”, que em tradução livre significa “a grande consumação” ou ainda “a devoração”.

No Brasil, Teixeira (2008) explana que a documentação conhecida aponta que os primeiros registros de ciganos no país datam de 1574, quando o cigano João Torres e sua família chegaram exilados de Portugal. “O que nos parece claro é que os ciganos não são um grupo religioso ou uma nacionalidade. Além do mais, preferiu-se não chamar os ciganos de povo, pois também esta expressão tem significados pouco precisos e muito ambíguos” (TEIXEIRA, 2008, p.11).

O Brasil conta, atualmente, com três grupos ciganos: os Sinti, os Calón e os Rom, sendo que cada um dos grupos apresenta costumes e língua próprios e, dentro deles, podem existir diversos subgrupos, de forma que o correto é referir-se a essa parcela da população como povos ciganos:

Apesar das mortes de ciganos nos campos de concentração nazistas e das perseguições e ultrajes na Inquisição, onde ciganas foram queimadas como feiticeiras porque curavam através da imposição das mãos e das ervas, o povo cigano sempre foi entregue à sua própria sorte, só sobrevivendo pelo grande sentido de união, solidariedade e amor às suas tradições. (CARTILHA DOS POVOS CIGANOS, 2007, p. 18)

Macedo e Bairrão (2021) frisam que, no contexto de um saber etnopsicológico afro-brasileiro, o povo cigano manteve suas tradições, adaptando-se às novas regiões e mantendo seus costumes intactos em meio à vivência do nomadismo, e tendo a barraca como “seu lugar”. Na espiritualidade umbandista, a linha de trabalho dos ciganos é marcada por diversos elementos dos povos ciganos que são parte da história em todos os cantos do mundo. O autor sinaliza que, enquanto as sete linhas tradicionais da umbanda se balizam na ancestralidade brasileira, tendo o passado como elemento central do trabalho espiritual em ritos e consultas, as entidades da linha de ciganos traçam suas orientações no que pode acontecer e não no que já passou.

O passado menos importa, o que por si só exclui que se incluam como uma variante das demais linhas. A linha espiritual cigana na umbanda orienta para o futuro, sem subordinação a características ancestrais brasileiras. Tipificam uma orientação temporal para diante, para o porvir. Por não comportarem marcas ancestrais do povo brasileiro, revividas pelas demais linhas, não se associam com o penar e os pesares associados à memória coletiva dos grupos subalternos e dramas sociais que se fizeram representar no panteão umbandista. (MACEDO E BAIRRÃO, 2021, p. 25)

Também chamada de linha do Oriente, demonstram alegria, paixão pela dança e pela música, são defensores do querer individual, deslegitimando qualquer vitimização e da projeção e ambição de um futuro. Apreciam um banquete que é muito similar aos observados em festejos de Ano Novo, marcado pela fartura, com lentilha, farofa, frutas e carne de porco assada. São considerados entidades ligadas ao dinheiro e às estradas, que levam aos mais diversos caminhos. Trazem em seu discurso o desejo de fartura e prosperidade. No Ilê de Caridade Mãe Oxum, por não terem uma gira específica, chegam na gira de linha de Exus. Algumas casas consideram os Ciganos uma linha “neutra”, pois não são “nem de direita e nem de esquerda”, não sendo nem caboclos ou falangeiros dos orixás, e nem Exus ou Pombagiras, apesar de existirem Exus e Pombagiras ciganos.

4 UM QUARTINHO DE PAREDES AMARELAS

Escolher o terreiro em que vamos iniciar nosso processo de desenvolvimento mediúnico passa por muitos fatores pessoais, éticos e inclusive morais, variando de pessoa para pessoa. Recordo, como sempre, que aqui utilizo a minha experiência para relatar a situação e que não vou me ater aos motivos da escolha, pois a experiência de viver uma religião e, ao mesmo tempo, documentar os fenômenos envolvidos buscando teóricos que reflitam sobre a temática inicia a partir do momento em que eu começo a fazer parte da corrente do Ilê de Caridade Mãe Oxum, localizado em um bairro periférico da cidade de Passo Fundo, no norte do Rio Grande do Sul.

Barros (2008) explica que, muitas vezes, os espaços de práticas umbandistas são imperceptíveis aos olhos dos leigos, uma vez que nem todos têm elementos de identificação, como imagens ou placas, informando que aquela casa é um templo religioso de matriz africana. O Ilê de Caridade Mãe Oxum é um desses exemplares, uma vez que, fora a movimentação e o som dos atabaques, palmas e sinetas, não há nenhum indício de que aquela casa abriga um espaço dedicado a cultos religiosos. Esse templo não foi construído para essa função, como acontece com diversas igrejas, por exemplo, mas é uma extensão do espaço de domicílio da mãe de santo, não tanto porque ela mora no terreiro, mas, porque ela transformou sua casa num terreiro:

[...]essas casas de culto, na sua maioria, possuem a peculiar propriedade de serem quase “invisíveis” aos olhos dos leigos. Ao contrário das igrejas cristãs, que ocupam pontos de destaque na geografia urbana, os terreiros de umbanda são difíceis de serem encontrados, o que é compatível com o lugar social dessa religião na sociedade. (BARROS, 2008, p. 56).

O Ilê de Caridade Mãe Oxum fica localizado no bairro Vila Operária, cidade de Passo Fundo, no estado do Rio Grande do Sul. Conforme relatado no Diário de Campo (10/04/2021), é uma casa de alvenaria, com uma sala, um quarto, um banheiro, uma cozinha e o quarto dos santos, que é considerada a terreira. Aquela peça, situada entre outros cômodos de uma casa simples de classe média, é um espaço sagrado, de comunicação, aprendizado, troca de saberes e trabalho em conjunto com as entidades não carnais com as quais se estabelece contato através das práticas religiosas da Umbanda e Quimbanda:

O terreiro é um espaço social, mítico, simbólico, em que a natureza e os fiéis se unem para viver uma realidade diferente daquela que o cotidiano ou a sociedade lhes apresenta como o real, na qual as pessoas que o constituem acreditam. É nesse espaço que se dá a transmissão e aquisição dos conhecimentos da tradição religiosa afro-brasileira. (BARROS, 2008, p. 56)

Ao chegar no Ilê de Caridade Mãe Oxum, os visitantes vão se deparar com grades marrons e um portão cercado a casa pintada de amarelo claro. Uma casinha de cachorro, que é a moradia do Pipoca, e um pé de laranjeira se encontram em frente à casa, do lado esquerdo, enquanto do lado direito, próximo de uma pequena escada, diversos vasos com ervas e plantas que costumam ser usadas em banhos e trabalhos espirituais emolduram a entrada que dá acesso a duas portas: da sala da moradia da mãe de santo e do espaço da terreira. É quando sagrado e profano se encontram no mesmo espaço e se organizam em uma lógica de divisão para além da espacial. O terreiro é um espaço considerado sagrado e de partilha de saberes.

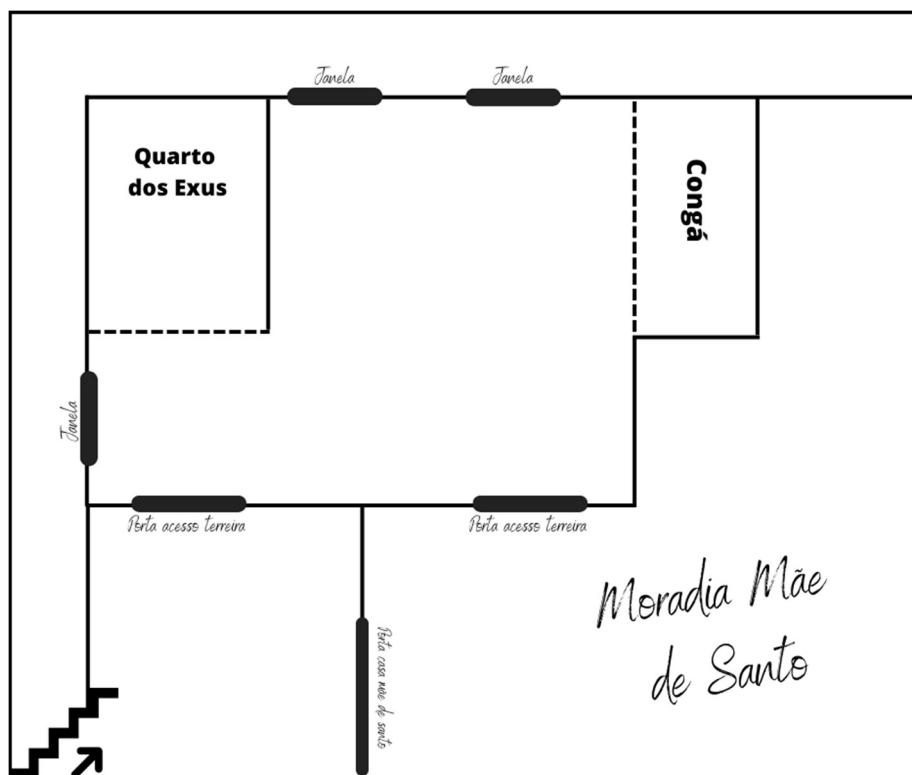


Figura 1-Planta do Terreiro Ilê de Caridade Mãe Oxum

Ao entrar pela porta de acesso da rua, a primeira coisa que o visitante verá será uma cortina vermelha. Ali fica o que chamamos de quarto dos Exus. É uma peça, dentro do espaço

da terreira, com as paredes internas pintadas de vermelho e diversas prateleiras dispostas na parede: ali se encontram imagens dos Exus e Pombagiras, taças e copos com bebidas, velas e elementos como flores, leque e também algumas bijuterias, chapéus e perfume utilizados quando as entidades, através da incorporação dos médiuns, estão realizando seu trabalho. Em alguns momentos, essa peça também comporta pratos com oferendas de alimentos.



Figura 2- Visão do terreiro pela porta de entrada: Congá da Quimbanda

As paredes amarelas, algumas brilhando com glitter, emolduram o espaço sagrado daquela casa. Com três janelas e duas portas, o espaço conta com um armário, onde são guardados panos, toalhas, algumas bebidas e outros elementos que são usados nos trabalhos; um baú, que guarda algumas roupas da mãe e filhos de santo e também materiais de trabalho como velas, além de servir para o responsável por tocar o tambor ficar sentado; algumas cadeiras, para os visitantes; uma pequena mesa, que em dia de sessão acomoda copos, bebidas e cigarros utilizados pelas entidades, de forma a otimizar o trabalho dos cambones; além do Congá, espaço

equivalente a um altar, que comporta imagens com características católicas, bem como com traços africanos, além de velas, copos com bebidas, algumas ervas e uma fonte, que mantém constantemente a água corrente em movimento naquele espaço.



Figura 3- Visão do terreiro pela porta de entrada: Congá da Umbanda, com a cortina aberta se for dia de dia de sessão da mesma. À esquerda, cortina do Congá da Quimbanda fechada.

Não há um manual de como montar um terreiro ou organizar os elementos que seja considerado “correto”, uma vez que cada casa segue fundamentos que, por mais que se pareçam, muitas vezes divergem não só no roteiro em que são desenvolvidas as práticas, como nas percepções frente a elementos utilizados na ritualística, seja qual for. Todavia, alguns são comuns nas casas de religião que praticam a Umbanda e a Quimbanda. Materiais como imagens, roupas brancas, pretas e vermelhas, velas, bebidas, cigarros e charutos são encontrados em boa parte das casas, o que não seria diferente no espaço em que essa pesquisa tomou forma e se consolidou.

No Ilê de Caridade Mãe Oxum a corrente mediúcnica conta com cerca de 30 pessoas, das mais diversas classes sociais, níveis de graduação, profissões e histórias. A maioria daquelas pessoas certamente não teria qualquer contato, se não fosse a religião, uma vez que são oriundos de espaços completamente diferentes. Nas sessões abertas, nem todos os médiuns estão aptos a realizar atendimento para a assistência, alguns só têm contato com suas entidades espirituais nas sessões de desenvolvimento (ao menos por ora), que acontecem com as portas fechadas e o único intuito de proporcionar aprendizagem aos umbandistas.



Figura 4 - Altar da Umbanda em uma sessão dedicada a celebrar Oxum, considerada a dona da casa.

Barros (1997; 2000; 2004; 2005), em dez anos de pesquisa de campo, bem como Saraceni (2016), afirmam que mesmo contando com pequenas variações, que são adaptações da Umbanda feitas por cada casa, a ritualística segue uma mesma lógica, que também foi registrada no espaço de pesquisa. Os trabalhos dos médiuns começam antes mesmo de estar fisicamente no terreiro. 24 horas antes, bebidas, lugares de grandes aglomerações e relações sexuais são deixadas de lado na agenda.

No dia da gira, o médium toma banho de ervas ou com Sabão da Costa, que tem como função a limpeza e a purificação espiritual, também chamado de *descarrego*. Se a sessão for de umbanda, as vestimentas consistem em saia ou calça brancas ou na cor da entidade de cada um, combinada com uma camiseta branca, nas cores das suas entidades ou a camiseta da terreira, pensada por filhos de santo para padronizar e identificar a corrente. Se a sessão for de quimbanda, as cores predominantes são preto, vermelho e alguma coisa em roxo.



Figura 5- Camisetas confeccionadas com arte exclusiva desenvolvida para a casa

Ao chegar no terreiro, todos os integrantes se cumprimentam, iniciando pela mãe de santo, em seguida os padrinhos e depois os demais irmãos, preferencialmente pela ordem de idade: do mais velho para o mais novo. O cumprimento consiste em beijar a mão um do outro, em uma simbologia que remete a humildade dos orixás, onde o orixá que rege a cabeça de cada um saúda o outro de igual para igual.

Rosendahl (1996; 1997) aborda a distinção entre dois elementos no espaço sagrado: o "ponto fixo" e o seu entorno. O "ponto fixo" é onde ocorre a hierofania e é reconhecido pelos devotos, enquanto o entorno é a área utilizada para a realização de práticas religiosas pelos crentes. A autora destaca a importância desses dois elementos para a compreensão do espaço sagrado e sua relação com a experiência religiosa. Segundo a autora, e conforme percebi ao longo da pesquisa, se pode entender o espaço sagrado como um lugar onde os indivíduos religiosos se conectam com forças e valores que os elevam acima de si mesmos, transportando-os para um ambiente distinto do cotidiano. Essa percepção do espaço sagrado reflete a cultura e crenças do grupo religioso envolvido. O ritual realizado pelos indivíduos para sacralizar esse espaço é eficaz porque reproduz a obra dos deuses. As estruturas simbólicas resultantes são definidas e caracterizadas pela cultura do grupo envolvido.

Antes de os trabalhos iniciarem, uma fila é feita e, um a um, os filhos de santo têm os colares de contas - conhecidos como guias - colocados em seu pescoço. As guias são colares ritualísticos, que podem ser compostas de miçangas, cristais, louça, sementes e outros condensadores energéticos, como pingentes que remetem à entidade e servem para “descarregar

acúmulos negativos alojados nos campos eletromagnéticos” (SARACENI E VIEIRA, 2016, p.41), servindo como condensadores energéticos.

Essas energias magnéticas, segundo o autor, ficam retidas pelos colares e não são, portanto, absorvidas pelo médium e os mesmos são poupados de desarmonias e sobrecargas durante os trabalhos. Para isso, é preciso ter certos cuidados com as guias:

Não se emprestam guias de um médium para outro; somente o médium deve tocá-las. Se for preciso retirá-las, colocá-las sobre a toalha; nunca levá-las ao banheiro ou deixá-las com pessoas da assistência, sejam elas adultas ou crianças. Cada um deve prezar e estar com as suas guias nos trabalhos. Caso as tenha esquecido, as próprias entidades tomarão providências e intuirão o médium sobre como se proteger. (SARACENI e VIEIRA, 2016, p. 42-43)



Figura 6- Minhas guias de trabalho na umbanda. Da esquerda para a direita: Oxum, Ogum e Pretos-Velhos

Em seguida, todos se organizam em círculo no salão, em algumas vezes de mãos dadas, outras batendo palmas, mas sempre com a companhia sonora das sinetas, do tambor e do agê. São entoados os cantos que farão parte dos trabalhos e que mudam de acordo com a temática da sessão e com quais entidades (qual linha de trabalho) serão cultuadas naquele dia.



Figura 7- Guias de trabalho na Quimbanda. Da esquerda para a direita: Exu e Cigana

Em um geral, o primeiro deles é o de defumação, que é quando um dos integrantes é responsável por manusear um defumador, que é uma estrutura que lembra uma pequena panela de alumínio, com o cabo comprido, cheio de carvão em brasa que recebe ervas secas em cima, gerando uma fumaça densa e com cheiro intenso, que é utilizada para limpar as energias negativas, tanto da casa (nos quatro cantos da terreira), como dos integrantes da corrente e do público em geral.

Em seguida, um ponto para os médiuns baterem cabeça, em frente ao Congá, para a Mãe de Santo e para os seus padrinhos. Bater cabeça consiste no movimento de deitar-se com as pernas esticadas e a testa no chão (ou em cima de uma almofada), em sinal de respeito e reverência às entidades que aquela pessoa representa. Bater cabeça está diretamente ligado com o fomento da humildade no médium quando realiza o ritual, mas também à responsabilidade espiritual quando os irmãos batem cabeça para você. De certa forma é como se você também fosse responsável pelo progresso e desenvolvimento espiritual de seus afilhados e irmãos.

Depois, os pontos correspondentes às entidades da casa que já são Coroadas⁹, seguido do Hino da Umbanda, e, posteriormente, das demais. Não se defuma e nem bate cabeça em

⁹ Segundo a doutrina do Ilê de Caridade Mãe Oxum, a entidade coroada é aquela que está pronta na Umbanda, ou seja, já cumpriu todos os passos da hierarquia religiosa e evolução espiritual para atendimento. Quando o médium passa pelo ritual de coroação, todas as linhas de entidades da umbanda com as quais ele trabalha são consideradas coroadas.

sessões de Preto-Velhos e de Exus, porém as demais ações são repetidas. Os cantos dos pontos, as palmas e a sineta, junto com a musicalidade dos tambores, atabaques e agês têm uma importância fundamental nos trabalhos da casa. Saraceni e Vieira (2016) explicam que esses cantos ritmados agem sobre determinados plexos ou chakras trazendo sutileza ao campo mediúnico e facilitando as incorporações. Segundo ele, essa combinação cria um campo sonoro amplo e essas vibrações atingem o centro de percepção mental do médium, deixando mais fácil o trabalho de reajustar os padrões magnéticos para a incorporação.



Figura 8- Batendo cabeça para o Congá na Umbanda

Já os tambores, atabaques e agês, se somam ao trabalho espiritual sendo o estímulo que Saraceni e Vieira (2016) apontam servir para alterar as irradiações energéticas, adormecer o emocional e atuar sobre o padrão vibratório do médium. É a partir daí que, começando pela Mãe de Santo, os médiuns começam a incorporar para realizar os trabalhos daquele dia:

Os médiuns, “tomados” pelas suas “entidades” cantam, dançam, cumprimentam alguns membros da casa. Após o “toque”, essas “entidades” dão “passes” e consultas à médiuns não “incorporados” e à “assistência”. (BARROS, 2008, p. 62).

Para ter condições físicas de receber uma corrente maior, a casa passou por obras, as quais foram pagas pelos filhos da casa em uma espécie de “vaquinha”, onde cada um colaborou

mensalmente com um valor que permitisse a ampliação do terreiro. Como a corrente só cresce, certamente logo será necessária uma nova movimentação neste sentido, no intuito de ampliar o espaço e otimizar o atendimento. O templo, que começou com menos de dez filhos de santo e hoje conta com mais de trinta integrantes na corrente, conta com diversos médiuns de incorporação que trabalham com entidades que já prestam atendimento. As sessões são divididas por segmentos que estão diretamente ligados às linhas e é organizada da seguinte forma:

- 1ª sessão do mês – Pai, Mãe e Caboclo

Nessa sessão são os falangeiros de Oxum, Iansã, Iemanjá, Ogum, Xangô, Oxóssi e a linha de caboclos de mata que trabalham através dos médiuns. “Pai e Mãe” fazem referência aos orixás de cabeça dos médiuns. Sessão aberta para atendimento da comunidade.

- 2ª sessão do mês – Pretos-Velhos

Nessa sessão são Pretos e Pretas-Velhas, espíritos que já viveram em terra em condição de escravizados, que trabalham através dos médiuns. Sessão aberta para atendimento da comunidade.

- 3ª sessão do mês – Desenvolvimento Pai, Mãe e Caboclo

Essa é uma sessão fechada, reservada apenas para aprendizado e desenvolvimento mediúnico da corrente. É uma sessão para desenvolver as entidades falangeiras de Oxum, Iansã, Iemanjá, Ogum, Xangô e Oxóssi, assim como a linha de caboclos de mata.

- 4ª sessão do mês – Exus

Nessa sessão, aberta para atendimento da comunidade, trabalham através dos médiuns os Exus e Pombagiras. Ciganos e Malandros, por não terem uma sessão específica na casa, estão autorizados a trabalharem nessa gira.

- 5ª sessão do mês – Desenvolvimento Exus

Essa também é uma sessão fechada, reservada apenas para aprendizado e desenvolvimento mediúnico da corrente, para desenvolver Exus e Pombagiras, bem como entidades da Linha do Oriente e de Malandros.

Esporadicamente, a casa dedica sessões aos Erês ou Cosmes, que “são as energias infantis, o que há de mais puro, a própria inocência. Trabalham com a limpeza e a purificação” (Cartilha do Povo de Terreiro, 2021, P.43), geralmente iniciando com Pretos-Velhos ou Pai e Mãe e encerrando com as entidades infantis.

Tanto nas sessões abertas como nas fechadas, após os atendimentos, pontos são entoados para que as entidades “subam” e os médiuns desincorporem, um a um. Uma salva de palmas, após todos responderem se estão melhores do que chegaram ali, encerra os trabalhos. A casa é limpa, após cada sessão, por uma equipe de filhos pré-escalada anteriormente. E, com o mesmo ritual de beijar as mãos, a família de santo se despede e cada um segue para a sua casa. Até a próxima sessão. Em tempo: essas observações foram construídas de 20 de abril de 2021 até fevereiro de 2023, através do acompanhamento participante que se desenrola em autoetnografia, e com relatos documentados através de diários de campo que foram utilizados em toda a documentação da pesquisa e a publicização de forma parcial.

5 OLHANDO E OUVINDO DENTRO DO ESPAÇO DE PESQUISA

Pensar o aprendizado para além das práticas escolares e princípios universalizantes, considerando a pluralidade de possibilidades de construção de conhecimento. Os terreiros são promotores de acolhimento, transmissores de saberes ancestrais, educação, saúde, meio ambiente, respeito aos mais velhos que guardam em si toda a sua oralidade, considerada herança sagrada de valores fundamentais para celebrar a vida e resistência do povo negro, indígena e todo aquele que busca nos terreiros respostas e acolhimento.

Os terreiros e espaços de celebração das afrorreligiosidades, além de produzirem linguagens, durante a colonização foram essenciais para a configuração de um território de saberes afro-brasileiros. Assumindo modos de fazer e ser, filosóficos e sociais, esses espaços tornaram-se comunidades culturais em que o referencial étnicorracial esteve resguardado. (ROCHA, 2020, p. 115)

Mesmo tendo tido este contato desde muito nova com as ritualísticas da umbanda, percebi o quão raso era meu conhecimento quando fui batizada na religião. Antes, eu frequentava esses templos religiosos apenas como consulente e sabia algumas lógicas comportamentais, através da observação da ação de outras pessoas. Saraceni e Vieira (2016) explica que, mesmo que tenha sua natureza íntima, os médiuns mais novos geralmente são formados pelos mais velhos, ao integrar as correntes de trabalho.

5.1 IDENTIFICANDO-SE ENQUANTO FILHA DE SANTO

*Você que é filho de santo
 Você que é filho de fé
 Agora bata a sua cabeça
 E agradeça
 ao que você tem*

Ponto para bater cabeça no
 Ilê de Caridade Mãe Oxum

O terreiro é um espaço democrático: ali encontram-se pessoas de idades, gêneros, etnias, classes sociais e orientações sexuais diversas. Unidos pela fé, se constituem de seres singulares, com suas próprias histórias, que se encontram em frente ao congá.

Para pensar que identidades se constroem a partir da inserção no espaço religioso e de interação com os demais integrantes desse grupo - que aqui chamamos de família de santo - estaremos, inicialmente, à luz do que Larrosa (2002) reflete sobre a experiência, tendo em vista que a autoetnografia, por si só, é uma experimentação. Para o autor, essa vivência se torna mais completa quando não há excesso de informação ou opinião sobre:

Não se pode captar a experiência a partir de uma lógica da ação, a partir de uma reflexão do sujeito sobre si mesmo enquanto sujeito agente, a partir de uma teoria das condições de possibilidade da ação, mas a partir de uma lógica da paixão, uma reflexão do sujeito sobre si mesmo enquanto sujeito passional. (BONDÍA, 2002, p. 19)

Conforme trazido pelo autor e confirmado com a vivência (literalmente uma observação participante), o conhecimento adquirido através da experiência não é o mesmo que o conhecimento científico ou da informação. O sujeito da experiência como um sujeito passional, que tem sua própria força e expressa sua sabedoria e prática de forma diferente. O saber da experiência tem a ver com a elaboração do sentido ou sem-sentido do que nos acontece e é um saber finito e particular, que revela o sentido ou sem-sentido da própria existência e finitude do indivíduo ou comunidade. É subjetivo, relativo e pessoal. O conhecimento adquirido através da experiência não se trata da verdade das coisas, mas do sentido que elas têm para cada um.

Na prática desta vivência se tornou presente a teoria de Bondía (2002) em que cada casa tem sua doutrina, seus rituais, a forma de explicar alguns fenômenos e de lidar com as situações distintas que se mostram presentes no terreiro: a montagem, o servimento e o despachar de uma oferenda; a ordem dos pontos cantados; se conta ou não com tambor; as bebidas de cada entidade; a forma de lidar com as incorporações e os preceitos, por exemplo.

Acontecimentos podem ser comuns, mas as experiências são únicas e pessoais. O saber da experiência não pode ser separado do indivíduo, se torna enraizado em sua personalidade, sensibilidade e caráter de forma ética e com uma estética singular. Não é possível aprender com a experiência de outra pessoa a menos que seja revivida e tornada própria, como quando um de nós compartilha com o outro algum ensinamento que aprendeu com a Mãe Miguelina em algum momento singular, pessoal ou coletivo, aonde - através da fala e do exemplo - compartilha experiências a fim de ensinar práticas, rituais ou fundamentos.

Para Stuart Hall (2006), tanto a identidade social, assim como a coletiva, são formadas através das relações entre indivíduos que estão vivenciando coletivamente o mesmo contexto

histórico, que se formam e se transformam em relação à diversidade cultural que os rodeia, ou seja, perpassa. É o que o autor chama de *identidade do sujeito pós-moderno*, que não é engessada e nem imutável:

[...]o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas [...]. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. (HALL, 2006, p.13)

Compreendo, portanto, que a experiência que trago enquanto autora, iniciante na religião, fazendo parte de uma corrente mediúnica e com pouco conhecimento teórico sobre as práticas desenvolvidas durante as ritualísticas me permite ter uma experimentação completa. Não há dúvidas de que as crenças, valores e até mesmo carga histórica e interações sociais cultivadas por cada indivíduo permeiam a construção da identificação coletiva da família de santo. Bauman (2005) ressalta a não solidez e o não pertencer da identidade pela vida toda, já que o livre arbítrio está envolvido nesse processo, que também é negociável:

[...] a ‘identidade’ só nos é revelada como algo a ser inventado, e não descoberto; como alvo de um esforço, ‘um objetivo’; como uma coisa que ainda se precisa construir a partir do zero ou escolher entre alternativas e então lutar por ela e protegê-la lutando ainda mais, mesmo que, para que essa luta seja vitoriosa, a verdade sobre a condição precária e eternamente inconclusa deva ser, e tenda a ser, suprimida e laboriosamente oculta. (BAUMAN, 2005, p. 21-22)

Mariosa (2016) vê ainda que a construção desta identidade está diretamente ligada aos territórios. Neste caso, a terreira - um espaço de referencial religioso - que traz memórias e marca representações sociais. No nosso local de pesquisa, por exemplo, se registra a carga histórica de uma família que conta com diversas gerações envolvidas na religião. Apesar de uma casa consolidada recentemente, boa parte dos integrantes pertencem à mesma família carnal e têm raízes na mesma família de santo, que precedeu a atual. Essas pessoas, portanto, compartilham não somente o processo de desenvolvimento mediúnico, como lembranças anteriores a atual configuração da família de santo.

Kaitel e Silveira (2021), ao pesquisarem o desenvolvimento mediúnico dentro do espaço de terreiro, apontam o mesmo que pude observar no pouco tempo de trajetória que tenho presenciado e vivenciado sobre o processo por eles apenas observado:

Podemos supor que as memórias de incorporações e rituais vistos durante a vida do sujeito influenciaram na construção de complexos ligados às imagens culturalmente ligadas às entidades, que filtrariam e dariam mais familiaridade às imagens arquetípicas, além de trazer um continente que indicaria uma maneira própria daquela entidade se portar durante a incorporação. Isto aconteceria devido à capacidade de assimilação dos conteúdos inconscientes ser facilitada pelos rituais e sua organização e pelo entendimento da incorporação como tendo conotação positiva, como trabalho caritativo. (KAITEL E SILVEIRA, 2021, p. 107)

Os autores lembram que os ritos, como um todo, giram em torno de experiências que fazem parte desta vida religiosa, seja na perspectiva individual ou coletiva, ressignificando e transformando o mundo e, portanto, os saberes. Relatam ainda que as sensações positivas quanto às incorporações de entidades pelos médiuns em desenvolvimento prevaleceram, o que tem se mostrado durante minha participação nos ritos até agora. A partir da relação com os outros indivíduos que compõem aquela corrente, não somente os médiuns de incorporação, formamos quem somos, e, conseqüentemente, nossa identidade.

Pessoalmente, apesar de ter uma grande proximidade com os elementos culturais oferecidos pelas religiões de matriz africana, demorei um tempo não para me entender, mas para me identificar externamente enquanto parte da religião e, mais que isso, enquanto médium de incorporação. Não foram poucas as vezes que me questioneei sobre a incorporação, em especial por me tratar de uma mulher entendida socialmente como branca, sem ligações diretas com o povo africano. Ainda que com um passado de família de benzedores, de ligações com a medicina indígena praticada através das ervas, da fé na natureza, não foi fácil aceitar esse elemento como parte do meu ser, daqui para diante, desde o momento que escolhi adentrar essa religião.

É o que Bondía (2002) aponta como o conflito do que chama de par integrado pela teoria e pela prática, remetendo sobretudo a uma perspectiva política e crítica. Avaliar quais os saberes adquiridos, de que forma eles impactam no contexto religioso e nos demais contextos que giram em torno da vida do indivíduo, além do compartilhamento destes saberes com outros indivíduos, estabelecendo uma relação com a transmissão de conhecimento e tornando-se também parte do processo oral de compartilhamento de saberes. Saberes esses que se dão da

forma que Rufino (2019) aponta como formada por um complexo de experiências, práticas, movimentos e invenções que se dedica às diversas problemáticas humanas e como se dão essas interações dos fatores com o meio. “É nessa perspectiva que a educação, fenômeno humano implicado entre vida, arte e conhecimento torna-se uma problemática pedagógica” (RUFINO, 2019, p. 74).

O autor reflete sobre algo que é presente na partilha de saberes dentro deste espaço religioso, que é manter uma dimensão ética ao passar informações, de modo a ponto de ser responsivo e responsável com o outro. E eu diria que com si mesmo, pois nem todas as informações são relevantes de serem compartilhadas, pois a forma com que cada um deve desenvolver alguns processos é diferenciada, por exemplo, baseada nas suas características pessoais, que neste caso se apresentam como Orixá e entidades que são consideradas as regentes daquele indivíduo.

Rufino (2019) destaca um fator importante para pensar a partilha de saberes no terreiro, que é o fato de os padrões pedagógicos perpetrados socialmente serem balizados pela perspectiva colonialista, por mais de cinco séculos, que mantém uma agenda política e educativa focadas e forjadas priorizando o ser, o saber e poder. Em contraponto, o que acontece no território religioso e na vida dos componentes deste espaço, se caracteriza pelo que o autor chama de Pedagogia das Encruzilhadas, que é resultante da urgência de educações para fora do formato colonial, priorizando os seres enquanto construtores dos tempos e possibilidades, desvencilhando-se de desvios ontológicos.

A educação é tão diversa e ampla quanto as experiências sociais produzidas ao longo do tempo. Esses outros modos, marcados por uma identidade subalterna, revelam outras dramáticas e outras formas de maestria dos saberes. Esses modos subalternos produzidos como resposta ao terror se responsabilizam com a vida por estarem implicados nas lutas contra as injustiças cognitivas e sociais. A Pedagogia das Encruzilhadas não é um projeto que marca oposição absoluta aos modos de ser/saber ocidentais. O que digo é que não firmo um projeto absolutista que busca subverter um modo totalitário por outro, assente em premissas também essencialistas. A pedagogia proposta tem sua marca política em seu nome, encruzilhada. (RUFINO, 2019, p. 76 e 77)

Afetados pelas experiências resultantes da vivência no terreiro, produzindo narrativas, memórias, aprendizagens e conhecimentos, ressignificando, assim, a rede de aprendizados, afirmando uma educação que revela um fenômeno educativo e bases da teoria social alicerçada em Exu, conhecido como o dono da palavra, o mensageiro, quem propicia toda e qualquer forma

de comunicação, elemento essencial para essa troca protagonizada, neste caso, pela família de santo.

5.2 APRENDIZADO MEDIÚNICO: UNIÃO DOS MUNDOS FÍSICO E ASTRAL

Desde que adentra o terreiro, o corpo é transmissor de alguma mensagem entre físico e astral: o corpo é a ferramenta de trabalho no terreiro. Para além da ferramenta de ligação entre o físico e o astral, através da incorporação, não é só desta forma que o mesmo desenvolve atividades necessárias para o desempenho da ritualística. São as mãos que tocam os tambores, atabaques e agês, acendem as velas e maceram as ervas utilizadas para os banhos, defumações e batizados. São os joelhos que dobram em reverência às entidades.

Os pés no chão em demonstração de humildade, simplicidade, desapego e fortalecendo a troca de energia com a terra, considerada sagrada. O corpo é quem apresenta os símbolos identitários, como a roupa branca e os colares de contas coloridas chamados de guias. Alguns dos filhos de santo também ostentam tatuagens com ligação à religião.

Pode-se perceber que o desenvolvimento do indivíduo médium num contexto de coletividade (corrente mediúnica) se aproxima da reflexão que Lave (2015) traz como uma conexão entre cultura e aprendizagem na antropologia sociocultural, dando luz à importância da busca da compreensão destes termos, que se mostram presentes de uma forma entrelaçada com a vida política, econômica e histórica. Eu diria que a aprendizagem e a cultura umbandista estão relacionadas como produtoras delas próprias e também uma da outra. Ao reconfigurarmos a abordagem no âmbito relacional, fica evidente que não se pode discutir sobre a aprendizagem ou cultura de aprender sem levar em conta os fios entrelaçados da vida política e econômica, as lutas históricas com suas ambiguidades e contradições, bem como a representação relacional e histórica que se faz presente no cotidiano.

Teoricamente central na teoria da prática social é a ideia de que toda atividade (o que seguramente inclui a aprendizagem) é situada nas – feita de, é parte das – relações entre pessoas, contextos e práticas. Isso nos levou às noções de que a aprendizagem é situada em complexas comunidades de práticas (culturais e mutantes, como parte do processo histórico que constitui a vida social). As coisas são constituídas por, e constituídas como, as suas relações; e assim, produção cultural é aprendizagem que é produção cultural. (LAVE, 2015, p. 40)

Assim como reflete a autora sobre os primeiros anos de investigação etnográfica, que a aprendizagem é realizada pelos próprios aprendizes, no espaço do terreiro, com a troca de conhecimentos adquiridos ao longo da trajetória de desenvolvimento/aprendizado mediúnico. É uma erva boa para algum banho, uma oferenda para agradar determinada entidade, um ponto de uma entidade nova na casa, em uma clara relação entre os aprendizes, fortalecendo uma observação construtiva, podendo modificar a forma de atuação ao longo do tempo, ora sendo mais protagonista da transmissão de informações, ora sendo mais receptor. A perspectiva de Lave (2015) vai ao encontro da realidade do terreiro, em que o aprendiz não é alguém que não sabe sobre, mas sim aquele que está aprendendo os conhecimentos transmitidos por alguém, que detém aquele saber.

Desta forma, é possível afirmar que os aprendizes estão engajados, uns com os outros, em aprender aquilo que já estão fazendo: um processo multifacetado, interativo e, porque não, contraditório. Contraditório, sim, pois enquanto aprendizes não somos indivíduos isolados, mas participantes cambiantes destas práticas cotidianas em seus múltiplos contextos, seja dentro do terreiro ou fora, como em conversas via WhatsApp¹⁰, como na forma de se cumprimentar quando se encontra em espaços que não o considerado sagrado, por exemplo.

Assim como os aprendizes o são, o que eles aprendem é também corporificado e situado. Isso torna conceitualmente empobrecida e enganosa a noção que o que vem traduzido e aprendido são “conhecimentos”. Por que não abordar como aquisição de conhecimentos? “Conhecimento”, tratado como cultura canônica não problemática para propósitos de transmissão, nunca é aprendido nesses termos, mas depende quanto ao significado de sua implicação na prática, pessoas e contextos. (LAVE, 2015, p. 40-41)

Dessa forma o ato de aprender acaba por implicar na adesão de um novo paradigma de participação nas práticas em transformação, em especial pelo fato de não existir um guia ou manual oficial, nem um livro sagrado que dite as regras e ritualísticas da prática religiosa, tendo como elemento central o aprendizado da maior autoridade do espaço, no caso a mãe de santo, e sua transmissão à família de santo. Analisar por essa perspectiva aponta que todas as iniciativas etnográficas são inegavelmente relevantes, independente da sua amplitude educacional e pedagógica.

¹⁰ Aplicativo de troca de mensagens.

5.2.2 BATIZADO E INSERÇÃO NA CORRENTE MEDIÚNICA

Nessa vivência que compartilho, a Umbanda se mostrou uma prática poeticamente simbólica, que interpreta o indivíduo como parte da natureza, considerada sagrada, e como parte atuante da construção pedagógica dentro daquele espaço sagrado. São inúmeras sabedorias que giram em torno da ritualística, desde o modo de se comportar corporalmente, entre frequentadores, para com as imagens, alimentos e bebidas, para com a irradiação das entidades (no caso dos médiuns), até a feitura de oferendas. Cada terreiro terá suas próprias ritualísticas, que vão variar de acordo com as raízes religiosas da mãe ou pai de santo.

Após o ritual de batizado, participei de todas as sessões que foram realizadas até a conclusão deste trabalho, totalizando cerca de 100 sessões, entre giras abertas para a comunidade e de desenvolvimento, além de trabalhos, reuniões e tarefas internas, como administração dos valores arrecadados pela casa revertendo-o em materiais a serem utilizados tanto para as ritualísticas, como para a limpeza do local. Isso me proporcionou inúmeras experiências, as quais somente as que mais se destacaram para a finalidade da pesquisa serão relatadas. Quando iniciou, eram encontros de cerca de duas horas e meia, com aproximadamente dez pessoas, realizados na casa da mãe de santo, mesmo lugar onde fica localizado o terreiro. Neste caso, o terreiro é uma peça da casa, preparada energeticamente, com todos os objetos sagrados que envolvem uma sessão de umbanda. Com o passar do tempo, a casa foi crescendo, não somente em sua estrutura física, mas como a sua corrente mediúnicamente, que hoje conta com mais de 30 médiuns e segue aumentando.

Esse relato parte do dia 21 de abril de 2021, quando fui batizada no Ilê de Caridade Mãe Oxum. Anteriormente, um jogo de cartas, com a mãe de santo Miguelina de Oxum, apontou quem eram as entidades que regiam minha cabeça (Oxum), meu corpo (Ogum), a passagem¹¹ (Xangô) e Exu de frente¹² (Tiriri). A Cigana do Pandeiro tinha aparecido também, mas não sabíamos se ela era Pomba Gira ou se fazia parte da linha de trabalho do povo do Oriente, o que mais tarde ela mesma explicaria. É importante frisar que neste momento sequer sabíamos se um dia ela viria a trabalhar através da incorporação, bem como todos que se revelaram através

¹¹ De acordo com a doutrina do Ilê de Caridade Mãe Oxum, entidade de passagem é uma outra entidade que pode trabalhar através do médium (ou isso pode nunca acontecer). Já, enquanto acontece a gira, dar passagem significa que uma entidade, literalmente dá a passagem - retornando ao plano espiritual-, para que outra trabalhe através do corpo do médium. Algumas vezes esse processo acontece sem que o médium saia do transe e em alguns casos o médium desincorpora rapidamente, logo incorporando a outra entidade que irá terminar o trabalho.

¹² Exu de frente é o primeiro Exu ou Pomba-Gira que o médium incorpora.

das cartas como meus guias espirituais. Seria a partir destas informações que começaríamos a trabalhar a espiritualidade.

O batismo se apresentou como um sacramento de purificação e renascer espiritual. Se mostra, na prática, um rito de passagem que demonstra a oficialização do início do trabalho e compromisso junto da corrente mediúnica, que é composta por todos os médiuns da casa (sejam de incorporação ou não), bem como a minha apresentação à Umbanda, buscando uma maior sintonia com as vibrações energéticas, com as entidades e com o trabalho espiritual.

A decisão pelo batizado e inserção na umbanda surgiu a partir de problemas pessoais, envolvendo saúde, além do chamado que esses espaços religiosos despertavam em meu íntimo.

Foi em uma sessão, como outra qualquer, que a celebração foi realizada:

Meu corpo tremia inteiro e eu sentia meu interior repleto de paz. Ao mesmo tempo, lágrimas caíam copiosamente pelo meu rosto, molhando não somente a face como os cabelos. Parecia que eu ia desmaiar a qualquer momento, com o corpo mole, mas não pesado, e um sentimento de bem-estar assustadoramente grande. Eu não estava passando mal. A sensação era clara, me explicaria a mãe de santo e os irmãos mais velhos, depois: tua Oxum encostou do início ao fim, ela estava ali e parecia que ‘tu irias’ incorporar firme a qualquer momento. Foi lindo, eles me contaram. E também me emocionaram. (DIÁRIO DE CAMPO, Passo Fundo, 21/4/2021)

Assim que fui batizada, iniciei a participação com a função de cambone, que basicamente é um médium que faz parte da corrente, mas não trabalha com incorporação. Antes de mais nada, percebi que o cambone é o aprendiz com maiores chances de observar, além de ter a oportunidade de vivenciar a experiência em plena consciência, sem as alterações que são resultado da incorporação. Ele auxilia as entidades em terra, através do corpo do médium, a realizar seus trabalhos, seja alcançando-lhe bebida e cigarro ou charuto, ou auxiliando em trabalhos.

No começo é tudo uma novidade. Eu, que achava que sabia algumas coisas sobre a religiosidade, me vi como se alguém que inicia os estudos no maternal. Eu não sabia os nomes das entidades com quem os irmãos trabalhavam, não sabia o que bebiam e o que fumavam. Nesse processo, foi de extrema importância ter uma irmã cambone que estava há muito tempo atuando na casa. Mais do que esperando orientações, observando suas tarefas eu fui aprendendo a servir da melhor forma, sem errar. Foi um aprendizado compartilhado, ainda que sem uma aula, e baseado na observação e na pergunta. Esse é um processo que acontece em uma espécie de looping, pois com o passar do tempo também fui me tornando um dos elos da corrente ao qual os mais novos recorriam para tirar algumas dúvidas sobre o comportamento dentro do terreiro. (DIÁRIO DE CAMPO, Passo Fundo, 15/07/21)

Com o passar do tempo, com as sessões de desenvolvimento e minha dedicação ao aprendizado, tive a honra e privilégio de me encontrar enquanto médium, de sete linhas, de incorporação. Na prática, significa que meu corpo serve como ferramenta de trabalho de entidades diversas e, mais na prática ainda, é uma responsabilidade absurdamente maior, porque envolve não somente reconhecer as energias diversas, como cada uma dessas energias possuem formas diferentes de se comunicar com o médium que, deve ter uma dedicação infinitamente maior para desenvolver a mediunidade para que possa trabalhar com essas energias da melhor forma possível. Cabe destacar que tive que me despir de pré-conceitos para me doar inteiramente. Por muito tempo, fui educada socialmente pelos meios religiosos com os quais tinha tido contato a achar estranho pessoas que trabalhassem com várias entidades. Isso se tornou um desafio para lidar com as entidades que tive a honra de ter ao meu lado.

Mas, antes disso, foram cerca de três meses de trabalho somente como cambone (ou cambono). Esse tempo varia muito de pessoa para pessoa, tendo casos de pessoas que são médiuns que auxiliam desempenhando exclusivamente essa função, enquanto outros se revelam médiuns de incorporação. Isso também não significa que em toda sessão esses médiuns trabalham incorporados. Nos dias de sessão de linhas em que suas entidades ainda não se revelaram através da incorporação, o médium deve assumir esse papel de cambonar. É o meu caso nas sessões de Pretos Velhos, em que continuo desempenhando esse papel de auxiliar das entidades, servindo seus copos, preparando a farofa que faz parte dos seus pratos, ajudando a sentar nos banquinhos (afinal de contas são vovôs e vovós com dificuldade em se locomover, ainda que o médium esteja em plena saúde e estado físico exemplar).

Simas e Rufino (2018) afirmam que o *cambono*, uma das figuras da corrente mediúmica da qual falaremos mais tarde, deve assumir a condição tática de ignorância, o que certamente é o que acontece no decorrer dessa pesquisa com essa que vos fala - a condição constante de aprendiz.

O pesquisar em atitude de cambono nos desloca e nos coloca diante de uma intrigante condição, pois nos lança na porteira da condição de não saber e da emergência do ato de praticar. Na perspectiva de uma lógica linear de conhecimento, isso pode implicar em uma possível contradição: como praticar o que não se sabe? (SIMAS E RUFINO, 2018, p. 37)

Hoje, consciente enquanto médium de incorporação, entendo a importância deste trabalho e os aprendizados que traz com ele. Oferecendo, na prática, mais oportunidades de aprendizado através da observação e da pergunta, uma vez que incorporado, o médium não tem total (ou nenhum) domínio sobre os movimentos, quem dirá das palavras a serem ditas ou das

perguntas a serem feitas. Afinal de contas, como reflete Saraceni (2016), “se todos do dentro do terreiro incorporarem, quem irá cantar os pontos, quem irá cambonar, quem irá ajudar a amparar os médiuns novos que estão aprendendo a girar?” (SARACENI, 2016, p. 78).

São os cambones que realizam as preparações antes do trabalho, como acender algumas velas, incenso e fazer a defumação. São eles que entregam fichas para os consulentes que aguardam atendimento, prepararam o que as entidades solicitam, as servem de bebidas e cigarros ou charutos. Também auxiliam os consulentes que não dominam a comunicação feita pelas entidades, explicam palavras, procedimentos a serem realizados para limpeza espiritual. Pode-se dizer que vai em encontro ao que Le Breton (2006) afirma ao dizer que o corpo é o “vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída” (LE BRETON, 2006, p. 94).

Do corpo nascem e se propagam as significações que fundamentam a existência individual e coletiva; ele é o eixo da relação com o mundo, o lugar e o tempo nos quais a existência toma forma, através da fisionomia singular de um ato. Através do corpo, o homem apropria-se da substância de sua vida traduzindo-a para os outros, servindo-se dos sistemas simbólicos que compartilha com os membros da comunidade. (LE BRETON, 2006, p. 94)

Os corpos macumbeiros são educados a ser parte do ritual. Seja cantando e batendo palmas, seja na hora da gira. Esse momento, em especial, é desafiador. É quando os médiuns já incorporados, ou seja, naquele momento as entidades com a qual cada um trabalha, fazem uma espécie de corrente ao redor do médium iniciante, no meio do terreiro, e após a entidade de trabalho da mãe de santo tocar nos seus chacras, se canta para o orixá de cabeça do médium que gira. É o momento que todas as energias de trabalho do terreiro são voltadas para o médium em desenvolvimento. Geralmente é neste momento que se potencializam as experiências corporais que giram em torno da mediunidade.

Lave (2015) reflete sobre o ser aprendido e a forma com que se comporta ao perceber questões sociais, culturais e político-econômicas, além de como estes indivíduos tomam para si parte *na e da* mudança nestas práticas. Afirma quando diz que não só o aprendiz, como o que ele aprende, é corporificado, se amalgamando para formar uma única entidade corporal. Percebe-se, portanto, que o (aprendiz de) médium adquire seus conhecimentos sobre o que é aceitável e o que não é dentro do universo macumbeiro através desta troca e a incorpora em sua vida. Seja ao saudar Oxum ao passar por uma cachoeira, ou os Exus ao passar por uma encruzilhada, por exemplo, ou atuar na luta contra a intolerância religiosa. Negros, brancos,

mulheres, homens, jovens, idosos, héteros ou LGBTQIA+ se comportam seguindo os aprendizados que dizem respeito às crenças e práticas religiosas. Estes aspectos gradativamente convergem em sua identidade, transformando-o em um ser mais completo, dotado de maior presença e vivacidade em sua existência enquanto ser político e social.

5.2.3 A INCORPORAÇÃO COMO FATO CONSUMADO: OXUM

*Eu vi mamãe Oxum na cachoeira
Sentada na beira do rio
Colhendo lírio lirulê
Colhendo lírio lirulá
Colhendo lírio
Pra enfeitar o seu congá
Ponto de Oxum*

Me percebi, sem pretensão nenhuma, o que a doutrina da nossa casa chama de médium de incorporação. Na Umbanda e na Quimbanda praticadas no Ilê de Caridade Mãe Oxum, a incorporação é um processo de trabalho realizado conjuntamente entre o médium e a entidade espiritual. Não é uma possessão, que acontece sem a autorização e disposição do corpo e do espírito por parte deste médium, mas sim, o médium se educa de forma a sentir as vibrações emanadas por guias espirituais em evolução, captando tais forças de forma que elas passem a agir através do seu corpo, com gestuais e falas que fogem do controle do médium. Nenhum espírito “entra dentro” do médium e o espírito do médium “sai a passear”.

Algumas pessoas fazem uma analogia sobre o médium ser um carro e o guia espiritual ser o motorista que vai conduzir o veículo da forma que acreditar ser mais adequada. Isso faz muito sentido se pensarmos pela perspectiva de que, além de não controlarmos o corpo, muitas vezes estamos vivenciando esse trajeto assistindo tudo e, outras, como se “estivéssemos dormindo na viagem”.

Saraceni (2016), todavia, complementa a minha vivência ao explicar que os médiuns de transporte são aqueles que passam a manifestar a entidade pelo próprio corpo, tornando o mesmo como ferramenta de intermédio para o seu trabalho, exercendo movimentos e falas que perpassam o pensamento e vontade consciente. Também é uma forma de entrar em conflito

com o autor, que traz a incorporação apenas como consciente ou inconscientemente, diferente da forma como se mostrou a minha vivência, que demonstrou ser claramente semiconsciente.

Brito (2017), ao relatar a umbanda de Pai Joaquim, vem em encontro de muito que se reflete na doutrina do Ilê de Caridade Mãe Oxum sobre a experimentação da incorporação consciente, semiconsciente e inconsciente. Apesar de a última ser tratada pelo autor como a mais rara, na doutrina da nossa casa o aprendizado é de que a sintonia entre médium e entidade vai se aprimorando de tal forma que a consciência se torna cada vez mais vaga, até se tornar inexistente. A experimentação da mediunidade semiconsciente se traduz de uma forma que, até o médium entender o processo, é assustadoramente nova:

O médium em que se verifica a comunicação em uma fase semiconsciente tem, durante o intercâmbio, uma exteriorização parcial do seu corpo astral. Isso significa que seu corpo astral se afasta ligeiramente do corpo etérico e do corpo físico. A transmissão vibratória dos pensamentos através do chacra coronário acontece. A vibração dos corpos da mesma forma que as outras modalidades – o espírito comunicante emite seus pensamentos e estímulos vibratórios, captados pelo centro intelectual do médium e transmitido do corpo astral ao corpo físico, manifestando-se através de palavras e gestos – mas, o médium semiconsciente apresenta a especificidade de apenas tomar consciência dos pensamentos do espírito à medida que chegam ao cérebro. Neste momento, caberá ao médium observar atentamente qual é a intencionalidade e o teor vibratório dos pensamentos. Se for um pensamento negativo, denso, causará impressões desagradáveis. Se for um pensamento altruístico, amoroso, pacífico, causará impressões evocando serenidade. As vibrações serão sentidas, de todo modo, e caberá *ao* ou *à* médium percebê-las. (BRITO, 2017, p. 184 e 185)

Meu corpo tremia, eu suava como se fizesse 40 graus. Definitivamente, eu não conseguia controlar os movimentos do meu corpo e, racionalizar, não adiantava muito para a vivência deste acontecimento. Ao fechar os olhos me entregando para aquela experiência, a sensação era como se estivesse dentro da água, uma água calma, mas com um certo movimento. As costas eretas em um movimento quase automático e eu conseguia sentir a grandeza e o amor daquela entidade espiritual inundando meu corpo. Minhas mãos colaram no peito e eu não conseguia mudar a posição delas, nem abrir os olhos. Sentia a respiração ofegante e muito de longe, como se fosse em um sonho, ouvi palmas. A entidade espiritual que trabalha na falange da Mãe Oxum e me acompanha havia nascido. Naquele tempo que não pude identificar se foram segundos ou minutos, não sabia se era eu ou se realmente uma energia que - por mais que tentasse racionalizar e pensar de maneira pragmática - eu não sabia explicar, pois agia através do meu corpo.

Aos poucos, sentiremos uma força maior tomando conta do corpo e da mente. É a vibração da entidade, que começa a se aproximar do campo energético do médium. Nesse instante é preciso não racionalizar, deixar a energia fluir, entregar-se de coração à vibração do Guia ou Protetor. (MUTTI E CHAVES, 2018, p. 94)

Naquela primeira vez, me contaram os irmãos empolgados ao término da sessão, ela ficou encostada. Encostada é o termo utilizado para a entidade que ainda não está firme, ou seja, o médium e ela ainda não estão em total sintonia, o que possibilita o trabalho de atendimento. O médium é colocado, literalmente, encostado na parede durante a sessão, num aprendizado deste trabalho que na prática, é em dupla. As entidades são ensinadas a se comportar conforme a doutrina da casa, desde a hora de chegar, até as saudações à porta, Congá e tambor, e a forma e momento de “subirem”, que é como nos referimos ao momento em que os médiuns desincorporam e os guias espirituais voltam para o plano astral para continuar seu trabalho de lá. Foram cerca de quatro sessões que ela ficou assim: encostada. Eu via isso acontecendo, mas não tinha controle nenhum sobre os meus movimentos. Fiquei um pouco assustada, por não conseguir abrir os olhos ou tirar as mãos do peito, por exemplo.

Era como se eu estivesse dentro da água, mas uma água calma, como no balanço que a gente fica dentro da piscina. A sensação, apesar do suor que pingava pelo rosto, não era mais de calor, era literalmente como se eu estivesse dentro da água, que não era nem gelada e nem quente: tinha uma temperatura agradável. O corpo não ficava parado em nenhum momento, sempre naquele “balancinho”. Como ouvia o que estava sendo falado, tanto pelas pessoas como pelas entidades incorporadas, tive muito medo de estar mistificando¹³. “Se tu estivesse, primeiramente, não estaria com tanto medo. Eu tenho quarenta anos de religião e te digo que tu deves é confiar no teu povo, filha, e não ter medo”, me confortou a Mãe Migue, em uma série de áudios enviados pelo Whastapp após uma sessão em que a Oxum ficou encostada e eu voltei para casa completamente apavorada. (DIÁRIO DE CAMPO, Passo Fundo, 16/08/21)

Essa troca é fundamental para conseguir assimilar todas as emoções, sensações e vivências que começam a acontecer a partir dessa iniciação prática. Notadamente, não existe uma aula ou momento para a corrente tirar dúvidas, ou uma aula com explicações sobre o processo. É preciso perguntar, investigar, observar e trocar informações com os demais integrantes da corrente. O aprendizado se dá, ao mesmo tempo, individualmente em função da busca de cada um, mas também coletivamente, pois sem alguém para contar ou ensinar algo, fica muito difícil entender todos os acontecimentos e sensações que são proporcionadas a partir da dedicação ao desenvolvimento mediúnico.

¹³ Mistificar é o termo usado para designar quem tem a intenção de mentir: pessoa que finge estar incorporada ou espírito não evoluído que finge ser entidade.

Le Breton (2006) afirma que os sentidos produzidos continuamente pelo corpo inserem o homem, de forma ativa e efetiva, em determinado espaço social e cultural. Neste espaço, em especial, o corpo serve, portanto, como ferramenta de trabalho mediúnico que, através da incorporação, permite que entidades de luz, por meio do corpo do médium, realizem a prestação de caridade com a utilização de elementos distintos que variam conforme a linha de trabalho. Era exatamente assim que eu passaria a me sentir com essa experiência: colocando meu corpo a disposição enquanto ferramenta de trabalho e veículo para uma comunicação com o plano imaterial.

Dentre os inúmeros procedimentos necessários para garantir uma perfeita captura dos processos de subjetivação, destaco aqueles que se configuram como verdadeiros catalisadores dessa experimentação. É imprescindível estar ciente das nuances e complexidade do ser humano para se obter um resultado capaz de atender às demandas que se apresentam, levando em consideração que quem busca o terreiro, geralmente tendem a ser pessoas em momentos conturbados, enfrentando dilemas pessoais e até casos de doenças.

Colocar-se enquanto observador/pesquisador, para além do médium que dispõe da suas individualidades para se doar ao próximo em sessões que duram horas, incorporações que trazem impactos corporais, muitas vezes dores musculares acompanhadas de um cansaço extremo, além do cansaço mental resultante das informações que permanecem no consciente (resquícios da incorporação semiconsciente e que deve ser mantida em absoluto segredo a fim de manter a privacidade daqueles que buscam o diálogo com as entidades, que se comunicam através da incorporação no médium), capturando não apenas as impressões e percepções, mas também toda uma gama de sensações e emoções que permeiam o âmago do indivíduo. Desta forma, é possível conquistar um resultado que promova a excelência em termos de subjetividade e expertise nessa troca que é a busca e a doação para a caridade.

Na Umbanda, conforme apontam Kaitel e Silveira (2021), se acredita que a aproximação das entidades modifica a energia dos médiuns de forma a influenciar suas ações, comportamentos e até mesmo personalidade, já que a energia de trabalho fornecida pela entidade imanta o médium.

Considera-se na Umbanda que os seres humanos possuem um corpo energético, além do corpo físico, e que esses dois corpos funcionam como um todo integrado. No início do processo de incorporação, as modificações tendem a aparecer de forma mais polarizada, causando estranhamento; e mais restritas temporalmente, se fazendo notar mais notadamente nos dias próximos aos dias onde ocorrem as incorporações. [...] Fazendo um paralelo entre esses dois saberes, encontramos similaridades na crença da mudança da personalidade a partir da vivência com as imagens

arquetípicas/entidades, e na percepção de que uma maior assimilação diminui as sensações de estranhamento com essas mudanças, que também se tornam mais sutis. (KAITEL E SILVEIRA, 2021, p. 101)

Saraceni e Vieira (2016) explicam que a incorporação não consiste em o espírito entrar *no* ou tomar *o* corpo do médium, mas é como se ele estivesse próximo do corpo do médium, irradiando energia a ponto de manifestar-se através daquele corpo, em uma sintonia entre físico-médium/ astral-entidade. O desenvolvimento da mediunidade significa aprender sem interferir na incorporação, o que Zangari (2005) constatou no seu espaço de pesquisa e também foi percebido no nosso.

Talvez a palavra mais empregada para definir tal posição do médium seja “entrega”. Entregar-se significa não resistir, não duvidar, não controlar. A entrega é, ainda, essencial, para que, como foi dito, as médiuns não interfiram nas consultas. Ali deve falar a entidade, não a médium. (ZANGARI, 2005, p. 75)

Ora, pois eu pergunto: como não racionalizar quando se, além de estudiosa do tema, existe o compromisso em documentá-lo, questioná-lo e interpretá-lo à luz da academia? Como se entregar a uma experiência que exige tanto e ao mesmo tempo buscar observar e documentar esse processo? É o que Bondía (2002) refere como ser protagonista do relato desta vivência, que na prática pude perceber como uma essência que nos permeia, que nos molda, que nos emociona. Não é sobre o que ocorreu, ou o que se passa antes, durante ou após uma sessão, mas sim sobre o que nos afeta verdadeiramente. O cotidiano nos preenche com diversas situações, mas em sua maioria, são irrelevantes e não nos impactam, diferente das situações que acontecem em torno destas experiências espirituais e, por consequência, sociais e políticas, que, essas, sim, nos impactam em todas as esferas da vida, desde como nos percebemos enquanto parte da corrente mediúnica, como ao descobrir-se um indivíduo macumbeiro na sociedade. Tudo parece estar ordenado para que não saíamos da zona de conforto pessoal (e porque não, deste coletivo).

5.2.4 INCORPORAÇÃO NA QUIMBANDA: UM DESAFIO CHAMADO TIRIRI

Foi numa tribo de cigano onde eu vim.

Foi numa tribo de cigano eu vou girar.

Saravá sete linhas da Umbanda

Saravá seu Tiriri na terreira da Quimbanda

Ponto do Tiriri Cigano

A energia do Tiriri não teria sido uma grande surpresa caso eu estivesse atenta a alguns sinais. Antes mesmo de fazer parte da corrente, esporadicamente, eu ia na terreira tomar um passe e, mais tarde soube que não por coincidência, o Tiriri que trabalhava com um dos médiuns (que mais tarde veio a ser meu padrinho de batizado) sempre vinha conversar comigo. Era só ele chegar perto que minha perna esquerda começava a tremer freneticamente e de forma incontrolável. Quando eu perguntava a ele sobre isso, com medo de ser mais uma sequela da Esclerose Múltipla, ele trocava de assunto. Essa informação da perna é fundamental para identificação da ação desta energia atuando no meu corpo físico.

A primeira vez em que senti sua energia, após já ser parte da corrente, percebi um misto de emoções. Eu não me identificava como médium de incorporação, ainda que já estivesse experienciando o desenvolvimento mediúnico e tendo claras conexões de incorporação na Umbanda. Mesmo com a sensação parecida com a de pressão baixa, uma leve tontura e uma perna que não parava de tremer (do nada!), ainda acreditava que as sensações diziam respeito pura e simplesmente ao meu corpo físico, sem ligação com o espiritual. O Tiriri que estava incorporado em um irmão de santo, começou a cantar o seu ponto, baforar a fumaça do charuto na minha cara e rodar lentamente o meu corpo. Consciente ou inconscientemente era pura ilusão:

A energia era muito pesada. Minha perna esquerda tremia sem parar e meu maxilar pareceu travar, numa expressão de “ranço” do mundo. A energia era muito pesada e o equilíbrio do meu corpo foi ficando muito alterado. A perna esquerda ficou na ponta do pé e meus dedos dos pés foram ficando retorcidos. Os braços foram se colocando atrás do corpo e as mãos começaram a ficar, com uma força que eu sentia que era muito grande, como se fossem garras. Era uma sensação de desprezo muito grande, não comigo, nem com o espaço, era uma característica do Tiriri que me acompanhava e eu descobria, na prática, como era. (DIÁRIO DE CAMPO, 26/10/21)

Tiriri se revelou meu Exu frenteiro, o primeiro que trabalhou comigo através da incorporação. Eu, assim como muitos da família de santo, fui surpreendida, já que a expectativa era que uma Pomba Gira fosse a primeira. Diferente de outras entidades (eu diria que a maioria dos Exus e Pomba Gira), que utilizam a bebida alcoólica como ferramenta de trabalho, ele pediu água. Pediu charuto e, toda a cinza resultante do charuto fumado, ele batia dentro do copo, formando uma mistura de água e cinza, a qual ele seguia tomando.

Nas primeiras incorporações com o Tiriri, eu via tudo e isso era muito assustador, pois era uma sensação pesadíssima, uma energia densa, que deixava meu corpo instável e, toda vez que ele se locomovia, era como se eu fosse cair a qualquer momento. O passo não era firme, os pés ficavam tortos e, o esquerdo, colocando o peso do corpo apenas na ponta do pé. Era como se eu fosse expectadora do que estava acontecendo, vendo pelos meus olhos, sem conseguir falar o que eu por ventura sentisse vontade de falar e, muito menos, de deixar minhas mãos e pés normais. Também diferente da maioria dos Exus da casa, ele não gritava ou gargalhava ao chegar ou se despedir para que o médium (no caso, eu) desincorporasse.

O começo disso, que considero uma parceria de trabalho, foi muito difícil. Por muito tempo ele ficava poucos minutos “em terra” e quando “ia embora” era muito desafiador e, também, desesperador no início. Não foram poucas as vezes que eu pensei em desistir, abandonar a religião, que eu chorei sem entender o porquê de ser tão difícil, já que diziam que era uma entidade de muita força e que trabalhava de forma justa. Eu tentava compreender o motivo de me desestabilizar, tanto fisicamente, como mentalmente. Era como se minhas pernas perdessem toda a sua força assim que ele “ia embora” e, literalmente, se os irmãos não me segurassem, eu ia ao chão. A sensação era de que eu estava sendo atirada ao chão. Precisava de alguns minutos para que minha consciência, meus pensamentos, voltassem a ficar ordenados.

A fragilidade do meu corpo em função da Esclerose Múltipla, somada aos desafios desse aprendizado, fizeram com que a Pomba Gira da Praia, entidade frenteira da mãe de santo do terreiro, sugerisse que fizéssemos um trabalho para que outra entidade tomasse a frente das minhas incorporações nas sessões de quimbanda. Não aceitei, mesmo que avaliasse que era a forma menos sofrida de fazer isso. Minha negativa tinha um motivo era muito claro: nós não escolhemos entidade, são elas que nos escolhem e, se com tantas pessoas no universo, foi com o meu corpo, ainda que doente, que ele quis trabalhar, e eu não podia tratar isso como se fosse nada. Estava disposta a aprender o que aquele espírito que escolheu evoluir juntamente comigo tinha a me ensinar. A esperança era de que mais tarde eu compreendesse a finalidade de eu ter que percorrer esse caminho.



Figura 09- Imagem do Exu Tiriri e um prato servido como oferenda

5.2.5 FIRMANDO A CABEÇA: AMACI

*Foi na beira do rio,
Aonde Oxum chorou,
Chora aiê êo,
Choram os filhos seus.
Ponto de Oxum*

O ritual em questão tem como propósito primordial a preparação do filho de santo, com vistas a receber as energias, reforço, equilíbrio físico e mental, bem como a firmeza do terreiro. Ademais, busca-se fortalecer a ligação com o sagrado, firmar suas entidades que atuam através da incorporação. Nessa perspectiva, almeja-se ainda propiciar uma maior aproximação com o Orixá e as entidades que o regem. É de extrema importância frisar que somente a realização desta etapa garantirá o seu efeito desejado, respaldando a espiritualidade enquanto parte da corrente do Ilê de Caridade Mãe Oxum.

Na nossa casa, esse ritual começa um dia antes, com as ervas sendo maceradas, ou seja, a mãe de santo, ou algum filho, esfrega as ervas, entre as mãos, de forma a extrair o sumo das

plantas. Essa mistura fica velando em frente ao Congá, repousada em uma bacia, com uma vela acessa ao seu lado, até o momento que será usada.

Em uma conversa pelo WhatsApp, Mãe Migue me explicou que o Amaci é feito com ervas sagradas, ervas santas, ervas poderosas. Tem esse nome porque as ervas são maceradas na água, com o perfume de algum santo. No meu caso, a Oxum. Ele fecha o Orí de cada médium, para que não tenham mais preocupações que outras pessoas possam lhes fazer mal. “Você não tem mais problemas e nem corre riscos espiritualmente, está tudo fechado, tudo cuidado”, ela me disse”. (DIÁRIO DE CAMPO, 06/02/22)

Essa mistura é derramada na cabeça, mãos e pés do médium, durante o ritual. Quem faz isso é a entidade da mãe de santo. No caso, a Mãe Oxum que trabalha junto da Mãe Migue. Pouco me lembro desse processo no dia que aconteceu comigo, pois, contam meus irmãos, que a Mãe Oxum que trabalha comigo encostou. A cabeça do médium é lavada com a bebida consumida pela sua entidade (no meu caso, refrigerante de guaraná, bebida servida para essas entidades na nossa casa).

As ervas desta ritualística são colocadas no topo de cabeça, com a gema de um ovo, mel, e confortadas dentro de um pano que, como um turbante, é enrolado na cabeça, acomodando as ervas que são consideradas de grande potência energética para concretizar o intuito desta ritualística. Elas ficarão no topo da cabeça do médium até o outro dia, quando será retirada e virará uma espécie de almofadinha de pano, que consideramos representação da nossa cabeça (numa união de médium e sua entidade), na Umbanda. Essa “almofadinha” é costurada pelo próprio médium e será, a partir daquele momento, um objeto sagrado, que representará o seu Orí (cabeça) numa representação física do material com o imaterial, do físico e do espiritual, e ficará junto das imagens do Congá, seja na terreira ou em sua casa, se o médium tiver um espaço sagrado (como é o meu caso).



Figura 10 - Após meu Amaci, com uma irmãzinha de santo no colo.



Figura 11 - Meu Amaci, no pequeno Congá da minha casa

5.2.6 VENCEDOR DE DEMANDAS: OGUM IARA SE APRESENTA

*Se meu pai é Ogum
 Vencedor de demanda
 Ele vem de Aruanda
 pra saudar filho de Umbanda.
 Ogum, Ogum Iara
 Ogum, Ogum Iara
 Salve os campos de batalha
 Salve a sereia do mar!
 Saravá Ogum, Ogum Iara.
 Ponto de Ogum Iara*

As sessões de desenvolvimento fizeram toda a diferença para todas as questões que perpassam a mente do macumbeiro, desde as dúvidas sobre suas entidades, até as dúvidas sobre a própria capacidade de realmente incorporar uma entidade (ou várias). Me vi médium de sete linhas na prática, na sessão de desenvolvimento, quando percebi que meu corpo reagia a outras energias que não as que eu já estava “acostumada” a trabalhar. Os pontos cantados, junto da batida dos atabaques, naquela sessão em que todos os médiuns se conectavam no intuito de aprender, permitiam que a mente e o corpo agissem de forma diferenciada do que a racionalidade permitiria. Era mais uma dessas sessões, quando senti pela primeira vez a energia dele. Um falangeiro de Ogum: Ogum Iara.

Começamos a sessão com a defumação. O cheiro das ervas queimando em brasas de carvão são o início da materialização da concentração deste momento. Depois de todos defumados e da mesma forma os quatro cantos da casa, os integrantes da corrente começaram a bater cabeça. Para o Congá, para a mãe de santo e para os padrinhos. Em seguida, o Hino da Umbanda, os pontos das entidades coroadas da casa e então, oficialmente, o começo dos trabalhos. Os primeiros pontos a serem cantados eram dos homens: Ogum, Xangô e Oxossi. Alguns irmãos da casa tinham como entidades que regiam suas cabeças os falangeiros de Ogum e eles começaram a chegar.

Eu senti uma palpitação no coração, como se ele estivesse muito acelerado. Meu maxilar pesava, era como se meu rosto assumisse uma expressão de seriedade, quase carrancuda. Mas era completamente diferente da forma que acontecia com o Tiriri. Minhas costas chegavam a doer, tanto era que ficara ereta. Meu corpo assumiu uma postura que era muito diferente da minha. Eu realmente não queria fazer aquilo, pensava, na minha mente cheia de pré-conceitos, que não era legal uma pessoa ter essa experiência com mais de uma entidade. Chamávamos de “elevador do astral”, “99 linhas da umbanda” ou “parabólica”, fazendo menção a antenas que captavam todos os sinais. Uma força que eu não conseguia explicar deu um brado, algo que parecia um soco no chão, como se estivesse desenhando algo com o próprio punho.

Ele caminhava com os braços para trás, com os punhos cerrados e fazia movimentos com as mãos, ao cumprimentar as entidades já incorporadas e demais pessoas da corrente, que lembravam movimentos de corte com uma espada. Eu conseguia ouvir e ver tudo que estava acontecendo e essa sensação era, por vezes, desesperadora. Mas, a energia era completamente diferente! Ogum Iara era uma energia de força, imponente, de guarda. Na hora de desincorporar, foram muitas vezes até que eu não corresse o risco de cair, sem sentir as pernas. “Parece que

ele pula do cavalo. Ele dá um pulinho quando sobe”, me contou uma irmã de santo após mais uma vez os irmãos da corrente fazerem um “cordão” para conter o meu corpo ao final do transe mediúnico (Diário de Campo, 05/09/2022).

5.2.7 CIGANA TOCA O PANDEIRO, VAMOS TRABALHAR

*Eu vinha vindo
de longe eu avistei
Um acampamento de ciganos,
foi lá que eu encontrei.
Eu encontrei uma formosa mulher,
me encantando com seu jeito faceiro.
Eu encontrei uma formosa mulher,
com sua saia e seu jeito faceiro.
Se destacando entre todas as mulheres
Mas ela é a Cigana do Pandeiro
Ponto Cigana do Pandeiro*

A nossa casa não trabalhava com a linha do Oriente mas, algumas pouquíssimas vezes, alguns médiuns tinham recebido entidades desta linha, geralmente ao final da gira de Quimbanda. Além disso, já tinha presenciado, em meados de 2017, uma festa de Ciganos. Lembro de ficar encantada com tantas cores, dança, alegria e uma energia vibrante no ar: e leve, muito leve.

Macedo e Bairrão (2021) afirmam que a linha espiritual cigana na umbanda orienta para o futuro, sem subordinação a características ancestrais brasileiras. Tipificam uma orientação temporal para diante, para o porvir. Por não comportarem marcas ancestrais do povo brasileiro, revividas pelas demais linhas, não se integram com o penar e os pesares associados à memória coletiva dos grupos subalternos e dramas sociais que se fizeram representar no panteão umbandista.

Foi em uma sessão de desenvolvimento que eu senti, pela primeira vez, a energia desta guardiã que veio para trabalhar comigo. Assim como em todas as sessões de desenvolvimento da Quimbanda, primeiramente se tocava para chamar os Exus homens.

A energia dessas sessões é bastante densa, de uma forma diferente das giras abertas ao público. A gira de desenvolvimento, eu começava a perceber, era um espaço seguro para a experimentação. Na prática, é o momento para aprendermos a nos concentrar (ou *Firmar a Cabeça*) e nos permitirmos sentir as energias das entidades que são nossos guardiões e guardiãs que começam a se manifestar. Eles encostam, que é quando o médium começa a sentir os primeiros sinais físicos da aproximação das duas energias, a dele e a da entidade.

Eu havia trabalhado com o Tiriri, que ainda me deixava bastante desorientada depois da incorporação: com ele a sensação era, realmente, de que eu segurava algo muito maior, algo que era denso e, não posso negar, por muitas vezes sofrido. Comecei a cambonar, acendendo alguns cigarros, servindo algumas bebidas e depois comecei a tocar o agê, para acompanhar o tamboreiro na musicalidade, que também é de extrema importância para a entrega dos médiuns, para a experiência do transe.

Eu suava muito, mas já não sabia se era resultante do calor dentro daquele quarto com várias pessoas ou se era alguma outra energia. Era leve, muito leve, completamente diferente de todas as outras. Meu braço direito começou a fazer um movimento involuntário: a mão ficou em palma e chacoalhava levemente, senti que meu rosto começou a esboçar um sorriso e a energia era quase infantil, sem qualquer semelhança com as outras entidades. O braço começou a subir e chacoalhar: a mão fazia as vezes de pandeiro e ela começou a girar, segurando a saia e cantando alto: “ô Ciganinha puerê, puerê puerá”. Era como se um acesso fosse aberto. Depois desse dia, raras seriam as sessões de Quimbanda que ela não viria.

A mãe de santo observa tudo nas sessões de desenvolvimento: ela auxilia os médiuns da corrente, conversa com as entidades que chegam em terra para levantar informações e, caso alguém esteja mistificando ou recebendo algum espírito que não é de luz, é ela que conduz os trabalhos. Ela perguntou se ela era Pomba Gira ou do Oriente: “sou do Oriente”, respondeu a entidade enquanto eu ouvia e via tudo que estava acontecendo, sem conseguir interferir em nada. Em função da Esclerose Múltipla, sabia que meu corpo não tinha condições físicas de dançar tanto e rodar com tanta destreza e velocidade, e confesso que fiquei um pouco assustada. Como se já não bastasse eu ter que conviver com o que eu sempre julguei, imaturamente, sobre as diversas linhas que um médium pode vir a trabalhar.

Com o passar do tempo, três ou quatro sessões, ela ganhou um cinturão com moedas: era um presente por ter trabalhado em uma situação com uma pessoa. Depois de dançar

agradecendo, disse que não iria mais gargalhar ao chegar, tirando risadas de todos que estavam a ouvindo e passando a se tornar uma das entidades mais queridas por toda a corrente da casa:

Ser médium consciente ou semiconsciente é um trabalho de muita angústia. É difícil ver e ouvir e sentir não ter controle do próprio corpo. Naquele dia, eu sentia como se ela falasse comigo no meu pensamento para depois conversar com quem a estava ouvindo. Após dançar com quem deu o presente para ela, em forma de agradecimento, disse que agora que ela já tinha mostrado que trabalhava, não ia mais gargalhar. “Eu nem gargalho”, ela disse debochada. “Quando eu cheguei a primeira vez aqui, pediram pra eu dar o meu grito e eu gritei. Não gargalhei, porque eu não sou Pomba Gira, mas nenhum povo pensou nisso porque precisa da gargalhada pra acreditar na existência e no trabalho das entidades. Agora que vocês viram que eu trabalho, não preciso mais fazer isso”. Por dentro, eu senti um misto de vontade de rir do deboche dela e também um pouco de vergonha por ela dar aquele sermão. (DIÁRIO DE CAMPO, 30/10/22)

Algumas sessões e ela já tinha um pandeiro, sua ferramenta de trabalho, assim como alguns acessórios sempre com moedas douradas que tilintam a cada movimento. A guia para ela veio mais tarde, e a saia, colorida e muito rodada, também foi presente de uma pessoa em agradecimento. É interessante como o sentimento de gratidão dos fiéis se materializa em presentes para as entidades, que podem ser, desde bebidas e cigarros ou charutos especiais, até perfumes, roupas ou acessórios que por eles são utilizados como ferramenta de trabalho. Passadas mais alguns encontros, deu seu nome: Sarita do Pandeiro, e cantou o ponto com o qual poderiam chamar por ela, citado na abertura deste capítulo.

Um fenômeno perceptível com o povo do oriente no Ilê de Caridade Mãe Oxum é que, quando um médium recebe uma Cigana ou Cigano, é rara a vez em que todos os médiuns da casa que também trabalham com essa linha não incorporem essas entidades. Isso se deu por várias vezes até o dia em que eles, que não tinham sessão específica e que, com a autorização da dona da casa (no caso a Mãe Miguelina e a Pombagira da Praia, sua frenteira), quando trabalhavam nas sessões de Quimbanda, pediram uma festa, assim como todas as outras linhas que a casa trabalhava recebiam. A data escolhida foi próxima dos dias 24 e 25 de maio, dia em que os ciganos comemoram sua padroeira, Santa Sara Kali.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por ser uma religião transmitida e ensinada através da oralidade, somente por meio de observação participante em um período mais longo é que seria possível ter maior compreensão sobre a grandiosidade e simbologia de cada gesto envolvido nas diversas partes que compõem cada ritual. É com a necessidade de cada trabalho espiritual que passo a ter conhecimento sobre, observando os irmãos mais velhos ou perguntando para a mãe de santo. Esse processo, Saraceni (2016) destaca como de extrema importância para o desenvolvimento do médium, não só espiritualmente como interlocutor da sabedoria ancestral, quando diz que os frequentadores mais novos devem buscar informação através da pergunta e da observação, em um trabalho conjunto com os integrantes mais antigos do terreiro. Bergo (2011) aponta que a prática da Umbanda, e conseqüentemente esse aprendizado, se dá de forma coletiva.

As questões que orientaram meu olhar com relação a este aspecto em particular seguiram na direção de tentar compreender como são organizadas as oportunidades para aprender (na) umbanda. O que os novatos, por exemplo, necessitam saber para se tomarem participantes plenos? Não seria a umbanda – ao contrário de uma compreensão dela como parte de uma educação “informal”, “espontânea” – uma prática complexa que encontra nos mecanismos (invisíveis) de reprodução/produção cultural a possibilidade de sua difusão e aprendizagem. (BERGO, 2011, p. 105)

A forma que se dá o aprendizado das simbologias por trás de cada ritual, de cada ação dentro do terreiro, vai ao encontro do que defendem Wenczenovicz e Costa (2020), quando as apontam como fundadas nas emergencialidades espaçotemporais existentes na contemporaneidade.

Torna-se urgente superar o atual modelo de ensino, padronizado e teorizado demais, que atende precário e parcialmente ou sequer atende às demandas locus-regionais, pois outras noções, conceitos e práticas na contemporaneidade, advindos de locais subalternizados, fazem-se presentes e potencialmente aplicáveis. (WENCZENOVICZ e COSTA, 2020, p. 37)

Esse acúmulo de conhecimento se dá através da observação, das percepções pessoais, das problematizações e do que Freire e Faundez (1985) trazem como pedagogia da pergunta,

uma forma de adquirir conhecimento como escolha feita pelo interlocutor se o mesmo está disposto a aceitar o outro e aprender com sua história (seja ela carnal ou astral).

No espaço do terreiro, o interlocutor acaba provocado a construir respostas e argumentos para além de uma simples reprodução de signos, componentes curriculares ou verdades científicas: é uma experiência coletiva, construída a muitas mãos, a partir de perguntas e histórias. Percebemo-nos parte atuante dos processos ritualísticos, tal qual o que Cumino (2016) chama de *pertença religiosa*, que é sentir-se integrante de algo maior, passando a assumir uma identidade com esse todo: uma identidade umbandista, que se expressa dentro e fora do terreiro. Dentro, em especial, essa *pertença* é perceptível na troca de saberes, como quando um irmão mais novo pergunta qual a bebida de determinada entidade, qual a erva a ser usada na defumação, em que momento as velas do Congá devem ser acesas.

Falar sobre mediunidade, eu perceberia da forma mais árdua, é expor algo muito íntimo. Foi um grande desafio finalizar esse trabalho, pois a cada passo que eu dava no processo de desenvolvimento mediúnico, mais eu me questionava sobre até que ponto seria relevante academicamente. E, mais: se a documentação do início da minha caminhada espiritual não ultrapassaria a linha tênue entre ciência e exposição. Dividir a minha caminhada, ainda que de forma resumida, traz várias responsabilidades. Primeiro, a de fazê-lo com o respeito que tanto minha família de santo, como as entidades que eu tenho o privilégio de trabalhar, merecem. Sem contar o receio de, erroneamente, ser interpretada como alguém que prega a “maneira correta” de passar por essas experimentações.

Quando eu comecei essa pesquisa, realmente acreditava que ficaria na corrente enquanto Cambone por muitos anos. Tinha certeza que poderia relatar a trajetória dos irmãos enquanto médiuns de incorporação. Eu não tinha conhecimento suficiente para entender o fato de que a Oxum ter encostado no meu batizado já era uma demonstração de que minha mediunidade estava dando sinais antes mesmo de eu iniciar o meu compromisso e dedicação com a religião. De toda forma, com o início das incorporações o receio se transformou: eu tinha diversos pré-julgamentos a respeito de pessoas que recebiam mais de uma entidade na mesma sessão, fazia o verdadeiro juízo de valor, pois fazendo uma leitura baseada nas minhas crenças, entendia que o médium estava “passando na frente” das entidades e que elas desrespeitavam o que eu julgava que era a hora. Chega a ser uma piada! Principalmente depois das sessões de desenvolvimento eu pude sentir que não era o que nós pensávamos que era a forma adequada de organização, seja das oferendas, como da forma como o ritual deveria ser conduzido, até qual a entidade que deveria trabalhar. Com o passar do tempo, percebi que eram eles quem decidiam como seriam feitos os trabalhos, qual entidade viria trabalhar (e muitas vezes seria mais de um na mesma sessão) e como os rituais seriam feitos. Eles têm mais sabedoria que os encarnados, é o que acreditamos, portanto, sabem quando devem utilizar-se da ferramenta de incorporação e, através do médium, trabalhar. (DIÁRIO DE CAMPO, Passo Fundo, 15/01/23)

Posso afirmar que já não sou mais a mesma pessoa que era antes de iniciar essa caminhada, tanto espiritual, como de relato acadêmico. Foram meses intensos de aprendizado e, mais do que isso, muitos questionamentos. Definitivamente, não há um manual que ensine a vivenciar o turbilhão de aprendizados, sentimentos e sensações que é o desenvolvimento mediúnico. E, mesmo que existisse, acredito que seria de grande dificuldade traçar essa caminhada de forma linear, mesmo conseguindo elencar os aprendizados encontrados na teoria com o que acontece dentro do espaço do terreiro. A nossa vida muda para além do que é possível racionalizar. Por isso, durante essa escrita, muitas vezes pensei que não fazia sentido compartilhar o que acontece em uma peça de uma casa pequena, em um bairro da periferia da cidade de Passo Fundo, mas que transpassa pelo invisível, pelo não palpável, por experiências que somente quem vivência pode explicar o que gera internamente. Percebi o tamanho da responsabilidade e por muitas vezes me questionei se consegui contar um pouco de como se deu esse processo de educação do meu corpo, do meu comportamento e também do meu espiritual.

Vivi na pele uma tentativa do que Rosendahl (2018) afirmou ser a de desvendar a heterogeneidade religiosa, neste caso mais precisamente da Umbanda e da Quimbanda, e perceber que mais que respostas, esse é um universo que levanta questionamentos diários. Sou eu ou o guia? É só um sonho ou é intuição? Na casa tal é feito diferente, qual a forma certa? Ser protagonista do relato desta vivência é perceber uma essência que nos permeia, que nos molda, que nos emociona. Não é sobre o que ocorreu ou o que se passa antes, durante ou após uma sessão, mas, sim, sobre o que nos afeta verdadeiramente. O cotidiano nos preenche com diversas situações, porém, em sua maioria, são irrelevantes e não nos impactam, diferente das situações que acontecem em torno destas experiências espirituais e, por consequência, sociais e políticas. Tudo parece estar ordenado para que não saíamos da zona de conforto pessoal (e porque não, deste coletivo).

Essa é uma construção coletiva de saberes, de experimentações, mas também muito pessoal, ao que o médium terá experiências únicas, ainda que semelhantes sejam registradas em outros indivíduos. A forma como o aprendizado mediúnico se dá é de uma riqueza tão grande que, mais de uma vez, percebi médiuns com muitos anos de religião sendo surpreendidos com algum saber e, até com novas entidades que se revelaram após o trabalho das sessões de desenvolvimento.

Ao explorar essa temática tão rica e singular, fiquei admirada com a multiplicidade de caminhos que poderiam ser trilhados na pesquisa. Infelizmente, o tempo não estava do meu lado para que pudesse mergulhar completamente nesse universo vasto e enriquecedor, documentando detalhadamente todo o processo. Mas, apenas arranhando a superfície, pude constatar a riqueza de possibilidades que essa temática oferece para o universo acadêmico, documentando algo que pode ser considerado um patrimônio imaterial, dada a infinidade de saberes que envolve. Ainda que ao pesquisar um fenômeno busquemos focar em determinadas questões, como aqui foi a de responder de que forma se dão os aprendizados em torno da Umbanda e da Quimbanda, unindo ao olhar de médium o olhar de pesquisador e, ao mesmo tempo, buscando distanciar essas perspectivas de forma a manter-se o mais imparcial possível, o foco se torna, sim, o que é mais significativo aos participantes desta rede que se mostrou a corrente mediúnica.

Ficou evidente as várias disputas e embates sociais que se revelaram, constantemente, nessas relações, e escolher os enfoques que foram aqui trazidos são uma forma de expandir a reflexão sobre essa temática, que permeia a vida de muitos brasileiros constituindo essa grande parcela da população que (assumidamente ou não) forma o povo de terreiro, bem como contribuir para um conhecimento cada vez mais amplo, embasado e política/socialmente múltiplo. Ao mesmo tempo, é apenas entender-se e colocar-se enquanto médium de incorporação que dispõe seu tempo, seu corpo e sua vivência para a prestação da caridade. É, antes de tudo, uma doação. Não no sentido romântico que a palavra possa ter, é abrir mão da individualidade e pautar a organização da própria vida considerando um espaço para essa prática que, ao decorrer dessa caminhada e aprendizado, compreendi que é muito mais sobre os outros do que nós mesmos.

Ainda que a adoção de uma metodologia interdisciplinar implique no reconhecimento da importância de cada disciplina e no respeito às suas particularidades, nesta pesquisa, a interdisciplinaridade se apresentou em diversos momentos, pedagogicamente, psicologicamente e até empiricamente. O desafio, portando, também incluiu identificar conexões e integrá-las no estudo de determinados temas. Entretanto, não há receitas prontas para esse processo. Foi evidente a necessidade que os indivíduos envolvidos, filhos ou mãe de santo, adotem uma postura criativa e inovadora, que supere as barreiras impostas pela educação tradicional baseada na racionalidade positivista. Essa mudança de atitude requer pesquisa, envolvimento, compartilhamentos e o comprometimento com o outro. O ponto-chave mostrou-se ser a vontade de participar ativamente dessa transformação na forma de ensinar e aprender.

Em uma sociedade capitalista, pautada pela ascensão própria, neoliberalista e marcada pela mercantilização do tempo, das crenças e dos corpos, colocar-se como um mensageiro entre físico e astral, como ponte com o espiritual, sem tentar impor sua fé aos outros, apenas recebendo de braços abertos quem a procura, é revolucionário. Assim como o é trazer o assunto para a academia, relatando e documentando saberes que, por muitas vezes, ainda não contam com bibliografias oficiais que respaldam trabalhos acadêmicos por essa perspectiva. Pois bem, estamos aqui, enquanto pesquisadores macumbeiros, para documentar um pouco da – e aqui pego emprestado o termo brilhante do Luiz Antonio Simas Rufino - ciência encantada das macumbas.

Não é nada fácil neste processo, é verdade, mas nenhuma revolução será. Ainda que seja repleta de Axé.



Figura 12 - Congá da Quimbanda com um prato de oferenda para a cigana.

7 REFERÊNCIAS

BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henrique. *Mulher e verdade: onde mora pombagira cigana?* Revista Interação em Psicologia, vol 23, n 02, p. 213 a 220. 2019.

BARROS, S. C. Geografia e territorialidades na umbanda: usos e apropriações dos espaços urbanos. R. RA'E GA, n. 16, p. 55-64. Editora UFPR, Curitiba, 2008.

_____. Brasil Imaginário: umbanda, poder, marginalidade social e possessão. Tese (Doutorado em Sociologia). Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2004.

_____. Encantaria de bárbara soeira: a construção do imaginário do medo em Codó/MA. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2000.

_____. Urbanização e umbanda: o espaço dos homens e o espaço dos deuses. Monografia (Graduação em Geografia). Departamento de Geografia, Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

BAUMAN, Z. Identidade. Entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.

BERGO, Renata Silva. *QUANDO O SANTO CHAMA: O terreiro de umbanda como contexto de aprendizagem na prática*. Tese para obtenção do título de doutorado na Faculdade de Educação da UFMG, 2011.

BICUDO, Maria Aparecida Viggiani. Sobre a Fenomenologia. In: BICUDO, M. A. V., ESPÓSITO, V. H. C. (orgs.). Pesquisa Qualitativa em Educação. Piracicaba: Unimep, 1994.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiências. Revista Brasileira de Educação. n.19, 2002.

BOCK, A. M. B. (2004). A perspectiva histórica da subjetividade: uma exigência para a psicologia atual. Psicologia America. Latina [online]. fev. 2004, no.1 Disponível em: <http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-350X2004000100002&lng=pt&nrm=iso>.

BRITO, Lucas Gonçalves. *A vibração dos corpos: notas sobre uma teoria umbandista do intercâmbio mediúnico-energético*. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 37(3): 173-197. 2017.

BRILHANTE, Aline V. M.; MOREIRA, Claudio. Formas, fôrmas e fragmentos: uma exploração performática e autoetnográfica das lacunas, quebras e rachaduras na produção de conhecimento acadêmico. *Interface (Botucatu)*,v. 20, p. 1099-1113, 2016.

CARTILHA POVO CIGANO O DIREITO EM SUAS MÃOS. Secretaria Especial dos Direitos Humanos - SEDH. 2007. Disponível em <<http://static.paraiba.pb.gov.br/2016/05/cartilha-ciganos.pdf>>

CARTILHA DO POVO DE TERREIRO. Gabinete da deputada estadual Luciana Genro, Assembleia Legislativa do RS. 2021. Disponível em https://issuu.com/lucianagenro5/docs/psol_834_lg_cartilha_povo_de_terreiro_-_com_expedi

CIAMPA, Antônio da Costa. A estória do Severino e a história da Severina: um ensaio de Psicologia Social. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

CORRAL, Janaína Azevedo. O Livro da Esquerda na Umbanda. São Paulo: Universos dos Livros, 2010.

CUCHE, Denys. A noção de cultura nas ciências sociais. Bauru, São Paulo. EDUSC. 1999.
CUMINO, Alexandre. *Umbanda não é macumba: umbanda é religião e tem fundamento*. São Paulo: Madras, 2016.

DIAS, Alder; ABREU, Waldir Ferreira de. Por uma didática decolonial: aproximações teóricas e elementos categoriais. *Rev. Diálogo Educ.*, Curitiba, v. 19, n. 62, p. 1216-1233, 2019.

FERREIRA, João Victor Gonçalves. Terreiro é lugar de aprender: pensando as infâncias nos espaços educativos dos terreiros. *Giramundo*, Rio de Janeiro, V. 6, N. 12, p. 103-116, 2019.

FONTANA, Heleonora Flores; LUCAS, Douglas Cesar. *Holocausto cigano: o genocídio que o mundo esqueceu. Gypsy holocaust: the genocide the world forgot*. Salão do Conhecimento Unijuí, XXVIII Seminário de Iniciação Científica. 2021.

FREIRE, Paulo; FAUNDEZ, A. *Por uma pedagogia da pergunta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

GAMBOA, Silvio Ancisar Sánchez. Pesquisa Qualitativa: superando tecnicismos e superando tecnicismos e falsos dualismos falsos dualismos falsos dualismos. *Contrapontos*, volume 3, n. 3, p. 393-405, 2003.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. 1 ed. 13reimp. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIUMBELLI, E. “Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro”, in SILVA, V. G. (org.) *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*, São Paulo, Summus, pp. 183-217. 2002.

GODOY, Arilda Schmidt. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. *RAE - Revista de Administração de Empresas*, São Paulo, v. 35, n. 3, p. 20-29, 1995.

GRANT, Alec. Inaugural Conference of British Autoethnography Keynote. *Autoethnography: threat and promise. Brighton Journal of Research in Health Sciences*, v. 1, n. 1, 2014.

HALL, Stuart. A identidade cultural da pós-modernidade. São Paulo: DP&A, 2006.

JORDÃO, C. *O ensino de línguas estrangeiras: de código a discurso*. In: VAZ BONI, V. (Ed.). *Tendências contemporâneas no ensino de línguas*. União da Vitória: Kaygangue, 2006.

KAITEL, Alexandre F. S.; SILVEIRA, Luiz Henrique Lemos. O Desenvolvimento Mediúnico na Umbanda: uma compreensão junguiana. *Estudos da Religião*, volume 35, n.3, p. 89-108, 2021.

KATRIB, Cairo Mohamad Ibrahim; MACHADO, Maria Clara Tomaz; PUGA, Vera Lucia. *Mulheres De Fé: urdiduras no Candomblé e na Umbanda*. Uberlândia, 2018.

LAVE, Jean. Aprendizagem como/na prática.. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 37-47, jul./dez. 2015.

Le Breton, D. *A sociologia do corpo*. 4.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

MACEDO, Livia; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henrique. *O Oriente Cigano na Umbanda*. Memorandum 38, 2021 Belo Horizonte: UFMG

MARCONI, Mariana de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Metodologia científica*. 5ª edição. São Paulo: Atlas, 2008.

MARIOSIA, Gilmar Santos. Memórias sociais e a construção da identidade em territórios negros. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 22, n. 1, p. 145-163, 2016.

MATTOS, CLG. A abordagem etnográfica na investigação científica. In MATTOS, CLG., and CASTRO, PA., orgs. *Etnografia e educação: conceitos e usos* [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2011. pp. 49-83.

MATTOS, Sérgio Eduardo Cordeiro de. *Ateísmo e psicanálise, necessidade ou contingência?* 2009. Disponível em: < <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rel/v2n3/v2n3a11.pdf>>.

MAY, T. *Pesquisa social. Questões, métodos e processos*. Porto Alegre, Artemed. 2001.

MONTEIRO, Alexia Lang. *“Foi assim que apareceu por aqui o Batuque: o processo de formação histórica do Batuque em Passo Fundo/RS*. Monografia (Graduação em História). Universidade de Passo Fundo, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2021.

MUTTI, Daisy; CHAVES, Lizete. *Ensinos básicos da umbanda*. Porto Alegre: Besourobox, 2018.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Magia e religião na umbanda. *Revista USP*, São Paulo, (31):76-89, setembro / novembro, 1996.

OLIVEIRA, L. F; CANDAU, V. M. F. Pedagogia Decolonial e Educação Antirracista e Intercultural no Brasil. *Educação em Revista*, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p. 15-40, abr. 2010. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/edur/a/TXxbbM6FwLJyh9G9tqvQp4v/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 20 julho de 2021.

OLIVEIRA, Nilton Marques de; STRASSBURG, Udo; PIFFER, Moacir. Técnicas de pesquisa qualitativa: uma abordagem conceitual. *Ciências Sociais Aplicadas em Revista - UNIOESTE/MCR*, v.17, n. 32, p. 87 a 110, 2017.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1991, reimpressão 2011.

PRANDI, Reginaldo. *Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu*. REVISTA USP, São Paulo, n.50, p. 46-63, junho/agosto 2001.

PRESOTO, Aline da Silva. *Umbanda: da repressão à busca pela aceitação*. São Paulo, 2014.

ROCHA, Melina Souza da. O discurso contra colonial de mestras de axé: trajetórias de racismo religioso na educação, e processos de resistência feminina. *Revista Calundu –Vol.4, N.1, Jan-Jun 2020*.

ROSENDAHL, Z. Espaço, o sagrado e o profano. In: Uma procissão na geografia (online). Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018, pp. 77-92.

_____. Espaço e religião: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

_____. “O sagrado e o espaço”. In CASTRO, I. E. et al. (orgs.). Explorações geográficas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro. Mórula Editorial, 2019.

SALES, Verônica Amaral. *Umbanda: Preconceitos e Similaridades*. São Paulo, 2017.

SANTOS, Lucineide Costa. Os Orixás a partir de uma perspectiva ética. *Sacrilegens, Juiz de Fora*, v. 16, n. 1, p. 199-211, jan-jun/2019.

SARACENI, Rubens; VIEIRA, Lúcia de Campos. *Manual doutrinário, ritualístico e comportamental da Umbanda*. 5. ed. São Paulo: Madras, 2016.

SILVA, A. C. R. de. *Metodologia da pesquisa aplicada a contabilidade: orientações de estudos, projetos, artigos, relatórios, monografias, dissertações e teses*. 2. ed. 2. Reimpressão. São Paulo: Atlas, 2008.

SILVA, Flávia Gonçalves da. Subjetividade, individualidade, personalidade e identidade: concepções a partir da psicologia histórico-cultural. *Psicologia em educação*, n°28. São Paulo, jun. 2009.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato. A ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

Spink, P. K. (2003). Pesquisa de campo em psicologia social: Uma perspectiva pós-construcionista. *Psicologia & Sociedade*, 15(2), 18-42. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/psoc/a/nSkXqD7jKvgdrTFYGmTF8gP/?format=pdf&lang=pt>>.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. *História dos ciganos no Brasil*. Núcleo de Estudos Ciganos, Recife. 2008. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a_pdf/rct_historiaciganosbrasil2008.pdf>.

VELHO, Gilberto. “Observando o familiar”. In: *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

VERSIANI, Daniela B. Autoetnografia: uma alternativa conceitual. *Letras de hoje*, v.37, n. 4, p. 57-72, dez. 2002. Disponível em:
<<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/view/14258/9483>> Acesso em: 01 jun. 2021.

WENCZENOVICZ, Thaís Janaina; COSTA, Anderson Alves. Educação e Direitos Humanos: perspectivas decoloniais desde o litoral norte do Rio Grande do Sul. *Dialogia*, São Paulo, n. 35, p. 36-51, 2020.

ZANGARI, Wellington. *Uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de umbanda*. *Boletim Academia Paulista de Psicologia*, vol. XXV, núm. 3, p. 70-88, 2005.