

Franco Delatorre

**'TRABALHAR NO SANTO':
ETNOGRAFIA DAS PRÁTICAS MEDIÚNICAS DE UM
COLETIVO RELIGIOSO 'DE MATRIZ AFRICANA'.**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Vânia Zikán Cardoso.

Florianópolis
2014

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Delatorre, Franco
'Trabalhar no santo' : etnografia das práticas
mediúnicas de um coletivo religioso 'de matriz africana' /
Franco Delatorre ; orientadora, Vânia Zikán Cardoso -
Florianópolis, SC, 2014.
128 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. religião afro-brasileira. 3.
almas e angola. 4. espíritos. 5. transe. I. Cardoso, Vânia
Zikán. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**'Trabalhar no santo': etnografia das práticas mediúnicas
de um coletivo religioso 'de matriz africana'.**

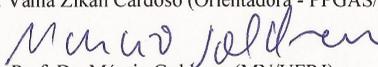
FRANCO DELATORRE

Orientadora: Profª Drª. Vânia Zikan Cardoso

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores (as):



Profª. Drª. Vânia Zikan Cardoso (Orientadora - PPGAS/UFSC)



Prof. Dr. Márcio Goldman (MN/UFRJ)



Profª. Drª. Sônia Weidner Maluf (PPGAS/UFSC)



Prof. Dr. Scott Correl Head (PPGAS/UFSC)

Profª. Drª. Evelyn Martina Schuler Zea (Coordenadora PPGAS/UFSC)

Florianópolis, 19 de maio de 2014.

Agradecimentos

Agradeço ao Centro Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) por ter viabilizado as bolsas de estudo que possibilitaram este trabalho, e ao corpo de funcionários do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina pelo trabalho prestado aos discentes.

À Vânia Zikán Cardoso, pela atenção, pelo cuidado e pela paciência em suas orientações. Pela aposta na possibilidade de realização dessa dissertação quando nem eu mesmo acreditei que seria possível. Registro minha gratidão, meu carinho e minha admiração pela profissional e pela pessoa que é. Muito obrigado por tudo! ♥

Aos professores que aceitaram participar da banca examinadora, Marcio Goldman, Sônia W. Maluf, Scott Head e Edgar Barbosa Neto (o último como suplente). Registro um agradecimento especial e meu apoio à professora Sônia, que aceitou avaliar o meu trabalho mesmo passando por uma fase turbulenta e injusta desde as ações violentas e injustificáveis das Polícias Federal e Militar no Centro de Filosofia e Ciências Humanas desta instituição. Parabéns, professora, pelas suas sensatez e coragem.

Meu GESTO de gratidão ao Grupo de Estudos em Oralidade e Performance (UFSC) pelos debates e ideias trocadas com apreço, em especial ao professor Scott e à professora Evelyn Schuler Zea – minha imensa admiração por vocês – e às colegas Ana Paula Casagrande Cichowicz e Felipe Neis Araujo.

Agradeço o carinho e a força das colegas Talita Sene (volte da Amazônia, menina!), Samanta (guerreira) Fioravante, Mariane Pisani (atualmente estudante da USP), Stefania Lorenzini (Sociologia), Virginia Nunes e Anahi Guedes. Valeu, meninas! Valeu, Celso Senna! Obrigado também a Du Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho, pelo apoio, leituras dos meus textos e pelos (poucos mas ótimos) bate-papos. À cantante professora Adriana Romano Athila, um agradecimento emocionado – desde 2008 me trazendo otimismo e doçura. Obrigado por tanta luz!

Agradeço à Mãe Solange e ao povo do seu terreiro, médiuns e guias. Por compartilharmos *trabalhos* tão divertidos, por respeitarem tão facilmente minhas perspectivas de candomblecista, e por serem sempre tão gentis. Obrigado, obrigado, obrigado!

Às amigas e amigos que sentiram minha ausência quando das minhas reclusões-para-escrever, incluindo os “amigos de facebook”, cujas mensagens poderiam levar dias para ser respondidas quando das “fases de entocado”. Agradeço o apoio, o total incentivo, as conversas que me fizeram perceber que, se estava enlouquecendo, ao menos não era o único – para Cristina (Deusa), Mariana (Didi), Anísio (!), Rosana, Gabriela (e à “tia” Tânia), Ryana, Rochele, Pedro, Elaine, Maycon, Filippi, Thiago, Isis... falta mencionar tanta gente! Vocês me perturbam, mas amo vocês. ♥ ♥

Obrigado à minha família. Meu pai Sergio e minha mãe Rosângela, minha irmã Elaine, meus irmãos Douglas e Gustavo e à vó Zulma. Obrigado por tudo! Todo o meu amor pra vocês! ♥ ♥ ♥

Gratidão e reverência fundamentalmente à minha (dura e durona) cabeça, aos meus *oloris*, e aos meus guias principais, o 'Vô' e a 'Ci'. *Adúpé ori mi! Adúpé o! Aşé!*

Resumo

Esta dissertação é uma etnografia das práticas mediúnicas de um pequeno grupo religioso praticante de almas e angola – religiosidade afro-brasileira bastante difundida na Grande Florianópolis. O trabalho – maneira pela qual chamam suas práticas – desse coletivo (formado por médiuns, orixás e outros entes espirituais) ultrapassa o espaço dos terreiros e os rituais formalmente demarcados, adentrando o cotidiano dos médiuns de incorporação, ogãs e cambones. O tema principal da dissertação é a relação entre o 'povo de cá' e 'o povo de lá', e o objetivo é demonstrar que o mundo, ou tudo que nele existe, é *trabalhável* por esses sujeitos – incluindo, então, os sujeitos eles mesmos. A tarefa dos médiuns, de trabalharem a si mesmos com o intuito de evoluir espiritualmente, está predicada em uma noção de pessoa não-acabada e constituída, desde já – 'desde nascença', como dizem – por vários outros sujeitos. Nas (des-/re-)combinações da coletividade espiritual constitucional da subjetividade de cada um, os/as médiuns empreendem conhecer o(s) outro(s) que nele/a habita(m), na busca de (re-)conhecerem e trabalharem o que denominam de *eu*.

A dissertação persegue o *trabalhar no santo* descrevendo suas operações e mantendo um diálogo com outras etnografias, dando ênfase aos (parcos) trabalhos acadêmicos sobre almas e angola; o transe, os rituais, as mediunidades, as pessoas do povo-de-santo e as concepções em torno do sujeito médium são, assim, questões presentes neste trabalho.

Abstract

This dissertation is an ethnography of the mediumistic practices of a small religious group practicing *almas e angola* (literally, souls and angola) – a form of Afro-Brazilian religion widespread in the greater Florianopolis region. The *work* – as they call their practices – of this collective (formed by mediums, orixás and other spiritual beings) exceeds the physical boundaries of the *terreiros* (religious houses) and its formal rituals, entering the everyday life of mediums who incorporate spirits, *ogãs* (drummers) and *cambones* (non-incorporating mediums). The main theme of this dissertation is the relationship between the *povo de cá* and the *povo de lá* (*people from here* and *people from there*, respectively), and the objective is to demonstrate that the world, or anything it encompasses, is workable by these subjects – including, therefore, the subjects themselves. The task of the mediums, of working on themselves with the intent of spiritual evolution, is predicated on a notion of a person unfinished and already comprised – from birth, as they say – of several other subjects. In these (dis/re)arrangements of the spiritual collective that constitutes the subjectivity of every one, mediums engage in a process of knowing the other(s) that inhabit them, aiming to (re)cognize and *work* on that which they name *the self*.

The dissertation pursues the *trabalhar no santo* (these religious practices) by describing its mechanics, and maintaining a dialogue with other ethnographies, emphasizing some of the few academic works about *almas e angola* – thus the trance, rituals, mediumships, members of the *povo de santo* (people of the saint; participants) and the conceptions around the subject-medium are some of the questions present in this work.

CONVENÇÕES:

Faço o uso de aspas simples para os termos e as falas, curtas ou longas, extraídas de contextos etnográficos (dos interlocutores ,sejam ou não os praticantes de almas e angola, e de falas minhas). A maioria dos termos levam aspas na primeira vez que aparecerem no texto, mas não mais ao serem repetidos (o mesmo se aplica às notas de rodapé). Como as aspas marcam o sentido da expressão no contexto etnográfico, elas acompanham repetidas vezes os termos que, em outros contextos, possuem significado distinto – é o caso da palavra 'filho' (de Solange) que, com aspas, referencia um filho-de-santo e, sem aspas, um filho consanguíneo; é o caso também da expressão 'de frente', entre outras.

A palavra *casa* oras pode ser sinônimo de templo, terreiro ou centro, oras pode ser sinônimo de residência. Nela, não uso aspas no intuito de manter a ambiguidade presente no caso da casa de Solange: o espaço utilizado pelo coletivo é a um só tempo o terreiro e a residência da mãe-de-santo.

As aspas simples também são usadas para substituir as aspas duplas encontradas nas citações bibliográficas originais – estas, por sua vez, encontram-se entre aspas duplas, seguidas das referências entre parênteses e conforme a ABNT. Aspas duplas também serão usadas em expressões próprias que soem coloquiais ou cujos usos talvez não sejam os mais adequados.

Meus comentários encontram-se entre colchetes quando os insiro em citações bibliográficas ou locais. Exceções a todas essas convenções serão explicitadas nos casos específicos.

Sumário

INTRODUÇÃO: TRABALHAR NO SANTO.	1
Sobre almas e angola.....	1
Do campo o qual a pesquisa incorpora.	5
Entre cadernos.	14
Trabalhar no santo.....	20
1: TRABALHANDO OS TRANSES.....	25
Assombrosas crenças.....	25
'Desenvolvimentos'.	34
De quem é o transe?	45
Trabalhar o transe.	50
2. TRABALHANDO AS MEDIUNIDADES.	56
Eles estão por aí.....	60
Mediunidade no plural.	63
Entre couros e salões.....	67
Muito mais que tranSES.....	69
Outras chaves e outras portas: abrindo rituais, templo e transe.....	76
No território das mediunidades.....	84
3: TRABALHANDO AS/OS MÉDIUNS.....	96
Diga-me com quem andas.....	97
Trabalhar-se no santo.....	104
Conversar é axé!	110
Um pequeno interlúdio: A pomba-gira Bárbie.	115
Eu, médium.....	117
Considerações Finais.....	125
Referências.....	129

INTRODUÇÃO: TRABALHAR NO SANTO.

Sobre almas e angola.

*Vou pro terreiro
Vou saravá
Vou bater minha cabeça
aos pés de Oxalá*

Ponto cantado nos terreiros de almas e angola

A narrativa consagrada entre o povo-de-santo acerca do surgimento de almas e angola em Florianópolis remete à mãe-de-santo Guilhermina Barcelos, 'Mãe Ida', que teria trazido tais práticas rituais há mais de meio século do Rio de Janeiro – estado onde atualmente almas e angola seria inexistente. Como resumido por Cardoso e Head, essas práticas são

[d]escritas pelos praticantes como inseridas no conjunto de práticas rituais afro-brasileiras e ao mesmo tempo remetidas às influências das práticas do espiritismo e do cristianismo, [...] almas e angola guarda muitas semelhanças com a umbanda, mas, segundo seus praticantes, aproxima-se também do candomblé por causa da influência de seus rituais de reclusão [, de imolação animal] e iniciação. Se a distinção com o candomblé manifesta-se publicamente nos cânticos em português e no próprio conjunto de divindades cultuadas pela almas e angola, para os [...] filhos de santo a diferença está marcada pelo que eles descrevem ser a ênfase na “caridade” em suas práticas religiosas (2012, no prelo).

Por mais que eu me volte para práticas religiosas homônimas, almas e angola não figura aqui como tema central, isto é, as discussões não estão voltadas para o que circunda esta denominação, não sendo este um estudo sobre o conjunto de suas instituições, sua cosmologia, sua

mitologia¹, tampouco sobre discursos e disputas intragrupo, etc. As descrições, asserções e comparações vêm dos discursos dos sujeitos etnográficos; descrições e comparações feitas por mim serão assim indicadas e servirão, por exemplo, para apontar variações possíveis de serem encontradas nos terreiros, ou para atentar às transformações vividas por um/a praticante ao longo de sua experiência religiosa – mas, de maneira alguma, visam normatizar, objetivar ou corrigir o que quer que seja em relação aos modos com que o povo-de-santo particulariza esta religiosidade.

Almas e angola não é exceção àquilo que Goldman denomina “lei de Herskovits” (2012, p. 273), a saber: a heterogeneidade constitutiva das “religiões de matriz africana”, a ser entendida como uma sócio-lógica e não como uma suposta falha do próprio objeto estudado, como usualmente ocorre. A pluralidade encontrada no campo por vezes perturba os pesquisadores na busca de uma definição adequada já na pergunta inicial: *o que é almas e angola?*, e cuja “saída” acaba sendo o argumento de que esta é “uma religião em construção”² – como se alguma outra religião pudesse ser considerada “acabada” ou estática. Quanto às classificações nativas, também elas divergem, e é possível ouvir que Almas e Angola é ‘uma religião de matriz africana’, que ‘não é uma religião’ distinta, mas ‘um ritual da umbanda’ (uma vertente ritualística da umbanda); que é uma ‘mistura de umbanda e candomblé’; que é a “umbanda catarinense” (Martins, 2006); e, mais recentemente, tem sido chamada de ‘nação’³ (cf. Martins, 2010).

Como nas demais religiosidades afro-brasileiras, em almas e angola é possível observar a pluralidade em torno de muitos – se não de todos – aspectos. Destarte, definir, desvendar ou revelar almas e angola

- 1 Farias (2008, p. 63) escreve que em almas e angola há “pouca mitologia” e uma “quase inexistência de mitologia explícita” (valendo-se do conceito de Lévi-Strauss). A mitologia à que me refiro é abundante no campo, inclui o próprio Trabalho de Farias – isto é, o trabalho de pesquisa escrito por um ogã de um terreiro – e se dá em torno das narrativas sobre aquilo que seria o/a ‘verdadeiro almas e angola’, num jogo de (des-)legitimação cujo polo positivado aproxima-se da ‘tradição’ que teria sido inaugurada por Mãe Ida.
- 2 Como é o caso de Nóbrega (2005, p. 74), de Tramonte (2001) e de Weber (2011).
- 3 Estas autodenominações também são abordadas por Nóbrega (2005), Alves (2008) e Farias (2008).

são tentativas constantemente presentes nos discursos de muitos adeptos, mas estereis ou mesmo improváveis do ponto de vista analítico, e no mínimo problemáticos dos pontos de vista ético e político no âmbito das pesquisas.

Por outro lado, a despeito das tentativas de normatização e homogeneização destes rituais, a pluralidade de almas e angola é mencionada pelos próprios praticantes, que às vezes julgam ser inevitável que “cada casa [seja mesmo] um caso”⁴, alegando que, ao se 'correr gira'⁵ entre diversos terreiros, sempre se aprende algum 'babado' a mais a ser incorporado nas práticas religiosas. Em meu Trabalho de Conclusão de Curso (Delatorre, 2012), busquei mostrar como estas transformações dos sentidos e dos saberes rituais se dão também por experiências vividas fora dos espaços dos terreiros com os espíritos, em 'giras' (sessões rituais) realizadas nas residências dos médiuns, geralmente sem o consentimento de seus pais ou mães-de-santo⁶.

Em linhas muito gerais, almas e angola conta com rituais em que o/a 'chefe de terreiro' 'zela' pela vida espiritual dos médiuns⁷ – ogãs, cambones⁸ e 'médiuns de incorporação' – que integram a 'corrente

4 “Cada casa é um caso” é uma outra maneira de dizer que “[n]ão há regra que não tenha sua exceção; [porque] em todas as circunstâncias, as situações alteram os casos” (Herskovits apud Goldman, 2012). Expressão que pode ser ouvida entre o povo-de-santo, tem sua “lógica polívoca e plural” incorporada analiticamente também na tese de Barbosa Neto (2012). A propósito: 'casa', 'centro', 'terreiro', 'tenda', 'banda', são sinônimos que designam o templo religioso.

5 'Correr gira' é uma expressão usada para falar das visitas aos terreiros, para apenas assistir ou mesmo para 'trabalhar' como ogã, como cambone ou como médium de incorporação (ou seja, em transe). Cardoso (2007) escreve que seu trabalho de campo foi descrito por um espírito como um “correr gira”, porque ela, assim como os “macumbeiros”, visitava várias casas de santo.

6 Retomarei este assunto no capítulo 2.

7 Médium, termo compartilhado com os kardecistas, é o mais recorrente em almas e angola.

8 Em almas e angola, ogã é aquele ou aquela que toca tambores e/ou outros instrumentos, como o agogô – diferentemente do candomblé, onde ogã é um termo mais genérico e cujos tambores estariam restritos, segundo discursos (tidos como) ortodoxos, às mãos de homens. Sobre as/os

mediúnica⁹ da casa que ele/a lidera. Cada médium conta com um coletivo de entes espirituais, também denominado 'carrêgo', composto por pelo menos um espírito (ou 'entidade') de cada 'linha'¹⁰ e dois orixás, um masculino e um feminino (ou vice-versa)¹¹. Os rituais são organizados a partir dessas linhas de entidades, e cada ritual completo é dividido em duas etapas: na primeira, são chamados os orixás que de alguma forma possuem mais afinidade com as entidades daquele dia, a serem chamadas na segunda parte; após o intervalo que serve, entre outras coisas, para que os médiuns de incorporação vistam-se conforme os 'guias'¹² que virão em seus corpos, ou para que simplesmente descansem e possam ir ao banheiro, é iniciada a segunda parte, na qual se espera que os espíritos conversem com os presentes (sobretudo os que

cambones, cabe adiantar que são pessoas encarregadas de administrar os rituais, juntamente com quem está comandando a sessão (pais/mães-de-santo ou seus espíritos incorporados); devem saber manipular ingredientes e objetos; saber como e com o quê servir orixás e entidades; traduzir as mensagens espirituais; transmitir corretamente os recados da espiritualidade para os médiuns outrora em transe, etc.

- 9 Chama-se 'corrente' ou 'corrente mediúnica' as filas formadas no salão do terreiro. Geralmente há uma corrente para mulheres e outra para homens, e todas as pessoas ficam viradas para o altar principal (exceto quando se dança para exus e pomba-giras, momento em que todos se viram para a porta da rua).
- 10 Em almas e angola há quatro 'linhas' ou tipos de entes espirituais: a de preto-velho (espíritos de ex-escravos e africanos/as), a de caboclo/a (índios), a de bejada (crianças), e a de 'povo-de-rua', composta pelos exus e pomba-giras, entidades respectivamente masculinas e femininas, que teriam ocupado um lugar tido como marginal na sociedade – foram prostitutas, gigolôs, criminosos, ciganas, etc.
- 11 Para mais descrições sobre a liturgia e o panteão de Almas e Angola, ver, por exemplo, Tramonte (2001); Martins (2006; 2010); Nóbrega (2005) e Farias (2008). O carrêgo do médium será um dos assuntos do último capítulo.
- 12 Os espíritos podem ser ainda chamados de 'guias', com exceção para os 'eguns' – tidos como maus espíritos que devem ser afugentados. Não lembro de alguma vez ter escutado que os orixás são também espíritos (são definidos como 'as forças da natureza' e, diferentemente dos espíritos, jamais teriam sido um ser humano).

estão na 'assistência'¹³), os quais buscam os mais variados tipos de auxílios.

Do campo o qual a pesquisa incorpora.

*Toda casa tem seu Santo
Todo Santo tem sua casa
Toda casa guarda um Santo
Quando o Santo guarda a casa
E toda casa é de Santo
E todo Santo é de casa*

Poema recitado pela cantora Mariene de Castro

Durante o meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) Solange, uma das mães-de-santo com quem realizava pesquisas, cogitava começar a liderar rituais onde espíritos e orixás se fazem presentes nos corpos de seus médiuns, conforme aprendera nos terreiros de almas e angola. Acompanho sua 'caminhada espiritual' desde o primeiro terreiro do qual fez parte, em 1997, e mais tarde, em outro terreiro, me tornei seu irmão-de-santo, bem como de seu marido e de seu filho¹⁴. Quando saí daquele 'centro', em 2003, fiquei 'sem casa' (sem frequentar terreiro algum, exceto enquanto assistência), até 2006, onde entrei para um candomblé. O mesmo não aconteceu com Solange que, saindo e entrando em vários terreiros¹⁵ de almas e angola da Grande

13 'Assistência', enquanto termo nativo, é o local do terreiro onde "clientes", curiosos e simpatizantes permanecem a maior parte do tempo, na maioria dos rituais; em geral é composto apenas de bancos e fica separado do salão onde dançam médiuns e espíritos. O grupo que ali está é igualmente chamado de assistência, no sentido de que *assistem*, veem, os rituais.

14 Solange e seu filho ogã foram efetivamente feitos irmãos-de-santo (isto é, iniciaram-se com o mesmo pai-de-santo). Em almas e angola, via de regra, não é permitido fazer marido e esposa como irmãos-de-santo, um deles deve escolher outra pessoa para que o/a zele espiritualmente.

15 Por *entrar em* e *sair de* um terreiro leia-se, respectivamente, criar e desfazer vínculos com o corpo mediúnico de um determinado templo; assumir responsabilidades com um terreiro de almas e angola quase sempre inclui, além de assiduidade nas sessões, o pagamento de mensalidades e as faxinas periódicas a serem feitas em equipes.

Florianópolis, acabou sendo 'feita' ialorixá¹⁶ em 2005, num terreiro do qual saiu logo após sua 'camarinha' (o ritual que envolve reclusão e que permite ascensão hierárquica). Desde então, ela seguiu correndo gira e fazendo sessões rituais esporádicas em sua própria residência ou na residência de algum amigo/a. Foram essas sessões que Solange (assim como Rita, também ialorixá) realizava fora dos terreiros – os espaços sancionados pelas lideranças de almas e angola como legítimos – que se tornaram o meu tema para o TCC¹⁷. Enquanto a escrita do Trabalho me afligia, Solange via-se afligida com suas responsabilidades de mãe-de-santo – das quais ela sempre tentou esquivar-se, conforme diz abertamente, alegando que ser mãe-de-santo exige muita responsabilidade, tempo e dinheiro.

Solange conta que, em suas andanças pelas giras, fez algumas amizades – entre os inúmeros inimigos – com as quais manteve contato: seus ex-pais, mães, irmãos, irmãs-de-santo, médiuns de outros terreiros e simpatizantes. Várias dessas pessoas, bem como os espíritos de algumas delas (segundo conta e conforme eu mesmo pude presenciar), lhe pediam para que abrisse seu terreiro e que as zelasse como seus filhos/as, alegando confiar em sua pessoa e nos poderes espirituais de seus 'guias'. Solange nunca respondeu claramente com um sim ou com um não a estes pedidos, driblados com as justificativas de que ela não abriria um terreiro – 'é muita incomodação' – e que preferia continuar não sendo mãe-de-santo de ninguém. Mas em 2010, trabalhando regularmente no centro de um então amigo seu, Solange viu aumentar os candidatos a seus filhos-de-santo entre os médiuns daquela 'corrente', até que tal situação “saiu do controle” em maio de 2011, sincronicamente àquilo que a fez se tornar mãe-de-santo 'forçadamente' (independente de

16 Termo proveniente do iorubá, é traduzido correntemente como mãe-de-santo, ainda que nem sempre possuam as mesmas equivalências, como esclarecerei adiante. É um dos mais altos graus hierárquicos de almas e angola (ialorixá para mulheres e babalorixá para homens), precedido pelos batizados, pelos oboris e pelos pais e mães-pequenas, e sucedido pelos chamados 'Reforços' de 7, 14 e 21 anos (v. Farias, 2008).

17 Curiosamente, após eu ter decidido o tema de pesquisa, as 'sessões em casa' – como as chamamos – não mais aconteceram: meus dados acabaram sendo as memórias dos anos que participei destes rituais, mais as conversas que tive com ambas mães-de-santo sobre 'trabalhar em casa'.

sua vontade).

Neste ponto é importante considerar um possível paradoxo para as leitoras, uma vez tendo escrito que Solange fora feita ialorixá em 2005, mas que em 2011 tornou-se mãe-de-santo. Com efeito, ialorixá é sinônimo de mãe-de-santo, porém em alguns sentidos. Percebi que, em geral, o termo ialorixá tende a aparecer poucas vezes no cotidiano, e é mais relacionado aos rituais de 'feitura' – ou seja, aparece ao se falar do grau hierárquico¹⁸. A expressão *pai/mãe-de-santo* é também recorrente e usada como alternativa aos correspondentes 'babá' e 'iá' (abreviação de ialorixá) que, por sua vez, são preteridas ao se falar de quem possui *filhos-de-santo*. Isso ocorre porque é esperado, daquele/a que se tornou iá ou babá, que seja mãe ou pai-de-santo de alguém, porém, nem todas as pessoas feitas ialorixás ou babalorixás necessariamente possuem 'a missão' de ter 'filhos', muito menos de abrir e dirigir uma casa-de-santo própria. Por essa razão, quando se ouve de alguém que ela/e é ialorixá ou babalorixá, podem seguir-se perguntas como 'Mas tu tem casa onde?', ou 'Tu tem filho de santo ou ainda não?'. Ou seja, nenhum desses termos evidencia *em que sentidos* se é pai ou mãe-de-santo. No cotidiano, tais distinções são mais claras para quem entende os contextos em que os termos estão sendo usados. Nos discursos de Solange – 'Me tornei mãe-de-santo em 2011' –, e sobretudo na forma com que 'filhos' e 'filhas' referem-se à sacerdotisa, a expressão mãe-de-santo não deixa dúvidas: nunca escutei nenhum deles a chamando de ialorixá, mas de *mãe* ('minha mãe', 'nossa mãe', etc.). Concluindo, as palavras ialorixá e mãe-de-santo têm significados em comum, mas seus campos semânticos não são idênticos. Ao voltar a 2011 e não a 2005 para falar de quando se tornou *mãe-de-santo*, Solange *não* escolhe o termo: ele é necessário por não possuir, neste caso, um sinônimo (em 2005 ela se tornara ialorixá). Das duas expressões, *mãe-de-santo* é a única que poderia ser usada para ambos eventos, visto que o termo ialorixá *não descreve* o que em 2011 aconteceu.

Fiquemos em 2011, quando Solange fez sua primeira (e por enquanto única) filha-de-santo, Helena. Numa das noites em que

18 Entretanto, faço notar que o termo 'babá' é preferencial e indistintamente usado por homens e mulheres, seja em autorreferência ou para falar de outrem, ainda que 'babá' seja a abreviação do termo masculino 'babalorixá' (pai-de-santo).

Solange ajudava o dono do já referido terreiro com rituais de camarinha, o orixá Obaluaê fez 'bolar'¹⁹ Helena – então médium deste centro, mas que não se encontrava reclusa – “ressuscitando-a” apenas após obter de Solange (e não do dono do terreiro) a promessa de que ela se responsabilizaria pela camarinha de Helena, a qual acabou acontecendo já na semana seguinte. Compareci a um dos dias da reclusão de Helena, para trabalhar no que me fosse permitido, a pedido de uma aflita e cansada Solange²⁰. Na cozinha, Dalva, uma das filhas daquela casa, me informou sussurrando que vários outros médiuns dali estavam esperando ansiosamente pelo dia em que Solange os aceitasse como filhos, e que aceitasse também suas ajudas na construção de um terreiro. Entusiasmada, enfatizava a estreia de Solange como mãe-de-santo, dizendo que a partir de então ela saberia fazer seus demais pretendentes a 'filhos/as'. Sem rodeios, Dalva disse que o terreiro ali ficaria quase vazio, porque quem não 'fosse atrás' de Solange sairia por desentendimentos com o pai-de-santo. Acabei entendendo que não era exagero de Solange quando me dizia que, praticamente a cada semana que ia naquele terreiro, 'ganhava um filho novo'.

Como era de se esperar, logo se espalhou a notícia de que Solange estaria roubando os médiuns do terreiro. Solange e seus atuais 'filhos'²¹ contam que o pai-de-santo mudou seu comportamento com

19 Simplificadamente, 'bolar' ou 'bolar no santo' é a exigência do orixá de que seja feita uma camarinha. Trata-se de uma manifestação repentina e abrupta de um/a orixá, podendo ocorrer em quaisquer filhos-de-santo, independente do grau hierárquico ou da ocorrência de transes anteriores. (Para descrições desse fenômeno no candomblé, onde é também conhecido como 'bolonã', ver Beniste 2002).

20 Durante as camarinhas, os dias são cheios de serviços e rituais: há muita comida para ser feita, muitos objetos a serem cuidados e vigiados para que não sejam indevidamente utilizados, todos os ambientes devem permanecer limpos, animais são imolados, fios de contas são confeccionados aos montes, rezas são entoadas em diversos momentos, é preciso levar os/as 'recolhidos' ao banheiro e atentar às constantes manifestações de seus orixás, etc. Quanto à Solange, a chamei de exausta porque aquela era a segunda semana ininterrupta de rituais como estes, só que, desta vez, seria ela – e pela primeira vez, por isso sua aflição – a mãe-de-santo responsável pela tarefa mais delicada: a de 'fazer a coroa' da médium.

21 'Filha' e 'filho-de-santo' (bem como 'irmã/o-de-santo') são palavras cujos

todos, notadamente com Solange, tornando-se grosseiro, hostil, também com ela. Entretanto, Solange tentava amenizar o mal estar, desmentindo os rumores e cortando relações com aqueles médiuns que considerou precipitados. Sua intenção de contornar os conflitos era a de permanecer indo ao terreiro até a 'quebra de preceito' de Helena, para nesse ínterim cuidar da médium e dos pertences dos seus santos (velas, quartinhas...) que lá precisariam permanecer por três meses²². Depois disso, Solange tentou ficar afastada de terreiros e de seus insistentes pretendentes a filhos, mas sempre se dizendo preocupada com a nova filha-de-santo: 'Onde essa mulher vai trabalhar [no santo]?', me perguntava, perguntando-se. É claro que os interessados aproveitaram a situação para dizer à Solange que aquele era o momento certo de abrir seu terreiro, o que após meses ela decidiu fazer, mantendo a decisão em segredo (exceto para sua cambone Ana e para mim). Conforme me pediu, fomos ao terreiro de candomblé que eu então frequentava, para saber pelos búzios se tudo o que ela intuía estava correto, e para saber quem, entre aqueles médiuns pedintes, os orixás gostariam que fossem zelados por ela²³.

sentidos estão longe de serem auto-evidentes. Entre os médiuns os usos desses termos são fluidos, mas cuidadosamente administrados, porque podem gerar conflitos. Helena reclamou diversas vezes o seu “posto” de única filha-de-santo efetivamente feita pela mãe-de-santo (isto é, tendo passado pelos rituais respectivos, legitimados pela comunidade religiosa), mas Solange parece apenas lembrar desse fato quando se fala sobre os aspectos “oficiais”, por assim dizer, do culto. Cotidianamente ela chama a todos de filhos e filhas, e estes, se chamam de irmãos e irmãs – e por isso escolho usar estes termos no texto.

- 22 Após a camarinha, os então reclusos entram em um período denominado 'preceito de camarinha', que só termina definitivamente com a 'quebra de preceito', ritual que permite a (re)incorporação dos exus e pomba-giras dos médiuns recém coroados, cujas presenças foram interditas (e no terreiro são interditas mesmo nos corpos de outrem) por um período que, nos terreiros de almas e angola em geral, leva noventa dias. Com a volta do povo-de-rua a proteção aumenta, os médiuns ficam menos vulneráveis espiritualmente, segundo Solange. Solange não queria, portanto, que os atritos com o dono do terreiro prejudicassem Helena nesse período um tanto delicado.
- 23 São comuns as narrativas de desilusão, decepção e perda de fé na religião. Quando perguntava à Solange porque ela não recorria aos seus próprios

O processo de estabelecer 'um canto para trabalhar com o santo' levou meses. Solange redefiniu como espaço ritual o que até então era um depósito de entulhos dentro da sua residência, aí montando o 'congó'²⁴ principal. Mas o espaço ritual é estendido também a duas 'firmações'²⁵ para os exus de Solange – uma localizada no alto da porta de entrada da casa, no cômodo ao lado do qual o congá está situado, e um do lado de fora da casa, no quintal. Quando as sessões começaram, o pequeno cômodo (com menos de 12m²) abrigava nove médiuns²⁶; o tambor coberto por uma toalha de renda branca, aguardando o comparecimento de um/a ogã; e prateleiras de madeira formando o congá, que conta com imagens de santos católicos, com as exceções da imagem de Oxalá (que não foi representado por Jesus Cristo, mas pelo 'Oxalá africano', um homem negro carregando o opaxorô), e da imagem do 'pai de cabeça' de Solange, um Xangô antropomorfizado negro em papel machê, segurando seu machado. Há também, no congá, quartinhas da feitura da mãe-de-santo e dos filhos já coroados, flores, velas, copos d'água e alguns cristais. Da prateleira mais baixa ao chão, uma cortina cobre os bancos dos pretos-velhos e as pequenas gavetas com materiais como velas, fósforos, pombas (um tipo de giz), pós, sementes, miçangas, etc. As paredes foram pintadas de branco, o chão continua tendo o

guias para obter tais confirmações, ela dizia querer a opinião de terceiros que julgava confiáveis, por 'não saber mais no que acreditar', por achar que estava 'ficando louca'.

- 24 'Congá' ou 'gongá' é o altar onde ficam estátuas, flores, quartinhas, velas, etc.; por diversas vezes, assim foi igualmente chamado o recinto onde acontecem os rituais na casa de Solange.
- 25 Certamente não é adequado traduzir por “altar” termos como congá, firmação, assentamento, e outros, por incorrer em uma redução de suas complexidades e no apagamento de suas diferenças. Mas, procurando não me estender sobre o assunto, observo que, segundo os discursos locais, estes espaços têm em comum o poder de atrair e de reter as forças com as quais são compatíveis e para as quais foram construídos.
- 26 Um dos médiuns, o marido de Solange, prefere ficar ausente da sessão. Ele fica assistindo televisão em seu quarto ou entretido com outros afazeres em sua casa, mas sempre vestido de branco (a cor padrão das vestimentas rituais), para estar devidamente trajado caso sua presença na gira seja solicitada.

mesmo piso de antes, e o local é todo enfeitado em dias de 'festas'²⁷.

Dentre os frequentadores do terreiro de seu ex-amigo, apenas três pessoas, de todas que diziam querer Solange como mãe-de-santo, além de Helena, foram comunicadas acerca das sessões que ela passaria a realizar semanalmente, são elas o casal Cíntia e Cleber e sua filha Talita. Mas Helena logo pediu à mãe-de-santo para que seu primo Cláudio e a esposa dele, Mara, passassem a ir às sessões, por terem saído do terreiro que estavam e não terem onde trabalhar com o santo – Solange, que já havia conhecido ambos médiuns quando visitou o terreiro de que faziam parte, consentiu. O marido de Solange e a amiga da família, Ana, são cambones na corrente mediúnica. Certos detalhes sobre alguns sujeitos da corrente mediúnica servirão para que sejam entendidos trechos mais a frente.

Francisco, marido de Solange, era apenas kardecista, assim como Solange e seus filhos, antes de conhecer os terreiros de almas e angola com sua mulher, em 1997. Aprendeu a ser cambone lidando com as entidades de Solange nos terreiros e em casa: os filhos de Solange levaram algum tempo para assimilar os vocabulários e as dicções às vezes difíceis das entidades, cabendo ao pai o papel de tentar compreender suas mensagens e de servi-las – processo que lhe rendeu familiaridade com os rituais e seus sujeitos. Hoje prefere participar de forma menos intensa mas, atento aos pedidos e demandas de Ana, seu papel é como o de cambone da cambone. Entretanto, na segunda parte das sessões, Francisco se faz mais presente, para reclamar às entidades sobre seus problemas, ouvir conselhos, extrair receitas, receber 'passes' e rezas (o que acaba acontecendo com todos que ali estão, pois as consultas não são destinadas exclusivamente a “clientes” ou à assistência).

Ana e Solange eram amigas na infância mas, mesmo morando em ruas vizinhas, foram perdendo contato com o passar do tempo. Após anos em vão buscando soluções para uma grave doença de sua mãe, Ana

27 'Festas' são feitas para homenagear um orixá ou um tipo específico de entidades – a feijoada de preto-velho, comemorada em 13 de maio ou em 20 de novembro, é um exemplo destas festas. São feitas oferendas e comidas para médiuns e assistência. Nos dias de festa, em geral são vetadas as consultas às entidades.

lembrou que 'Solange era macumbeira'²⁸ (fama que Solange recebeu de sua vizinhança a partir de 1997), e a procurou em alguma noite do ano de 2003. Ana assim conheceu 'a umbanda', envolvida com o 'tratamento espiritual' de sua mãe, o qual incluía rituais na casa de Solange e alhures. Numa dessas noites o exu de Solange afirmou, segundo Ana de forma intimidatória, que ela seria sua cambone, bem como de todas as demais entidades de Solange (que ainda não era ialorixá). Desde então, Ana e Solange passaram a 'correr gira' juntas, aquela 'cambonando' (exercendo as funções de cambone) os guias desta nos terreiros ou em casa. Em 2005, foram feitas irmãs-de-santo num terreiro ao qual entraram: 'coroa de bori' para Ana e 'de ialorixá' para Solange²⁹. Entretanto, tanto antes quanto depois da camarinha, Ana trata Solange como sua *mãe-de-santo*, sendo correspondida no tratamento de filha. Ambas dizem que já sabiam que algum dia seriam (ou são?) efetivamente mãe e filha, mas o ritual correspondente, até o presente, não aconteceu. Nos rituais atuais, Ana é então cambone 'oborizada' (que possui coroa de obori).

Helena, médium de incorporação, é obori desde 2011, e a única filha-de-santo efetivamente 'coroadá' por Solange. Durante muitos anos fez parte de um terreiro de omolocô, prática religiosa de matriz africana não muito difundida na Grande Florianópolis, cujo oficiante era um consanguíneo seu e de Cláudio (seu primo). Em 2009 foi para um terreiro de almas e angola cujo pai-de-santo também era conhecido de

28 Macumba e derivados são vocábulos usados pelos sujeitos oras como categoria acusatória, oras de forma jocosa para referir-se a si ou a outrem. Entretanto, os usos são tão múltiplos quanto possam ser os sentidos atribuídos a estas expressões. Para uma discussão aprofundada sobre a polissemia do termo macumba, etnográfica e analiticamente, ver Cardoso (2004, 2007).

29 O termo 'coroa' alude ao corte feito no topo da cabeça do/a médium, durante as camarinhas, sendo denominadas conforme a classificação hierárquica. Para bori, diz-se 'coroa de bori', para mãe/pai-de-santo, 'coroa de babá'. Todos são coroados ao passarem por camarinhas, não sendo as coroas exclusivas àqueles que entrem em transe. Quem foi apenas batizado não possui coroa e é chamado/a 'anjo de guarda'. Diz-se, de quem já passou de babá, que ele/a é 'coroadado' ou 'reforçado', de 7, de 14 ou de 21 anos – estes últimos também chamados/as 'Tata'. (Ver, entre outros, Martins, 2010 e Farias, 2008).

Solange – numa das visitas de Solange à casa, futuras mãe e filha conheceram-se. Por decorrência de alguns conflitos, Helena saiu do referido centro e passou a frequentar, por indicação de Solange, o terreiro em que mais tarde acabaria 'deitando' em camarinha.

Cláudio, primo de Helena, também frequentou por anos o mesmo terreiro de omolocô, onde foi feito pai-pequeno (grau imediatamente anterior ao de babalorixá ou pai-de-santo) há cerca de quatro anos, pelas mãos de seu parente. Cláudio ocupa o segundo lugar na hierarquia (está abaixo de Solange), cabendo aos demais médiuns, bem como aos seus respectivos espíritos, ajoelhem-se para pedir sua bênção, ou as bênçãos de alguma de suas entidades ou orixás.

Também vinda do mesmo terreiro de omolocô, Mara é esposa de Cláudio, e tem coroa de bori (seguindo a interdição de não ser irmã-de-santo de seu esposo). O casal já havia saído do terreiro de omolocô quando Helena sugeriu que eles fossem conhecer Solange; as inúmeras desavenças com o tal parente em comum foram (e às vezes ainda são) narradas incansavelmente por Mara, Helena e Cláudio, maldizendo seus rituais e sua pessoa. Mara e Cláudio contam que vieram até Solange para tentar consertar as consequências das maldades daquele pai-de-santo, e por ela serem zelados espiritualmente.

Narrativas que envolvem decepções e conflitos parecem constituir a experiência religiosa do povo-de-santo em geral, dada sua recorrência praticamente unânime na fala dos adeptos. Cíntia e Cleber não são exceção. Conheceram almas e angola há cerca de quatro anos, depois de longa data sendo apenas kardecistas³⁰. Eram médiuns no terreiro em que Helena foi coroada por Solange, e durante 2010 as quatro pessoas tornaram-se amigas próximas. A filha de Cíntia e Cleber,

30 Insisto em usar a expressão “*apenas* kardecistas”, nos casos da família de Solange e dos médiuns Cíntia e Cleber, por constatar que suas atuais práticas religiosas não excluem as anteriores. Pelo contrário, muitos dos saberes adquiridos no kardecismo são mencionados entre os filhos-de-santo, comparando-os oras de forma conflitiva, mas oras de forma a corroborar com o que se aprende entre o povo-de-santo. Assim, não me parece pertinente pensar que eles deixaram de ser kardecistas, mas que as fronteiras entre diferentes religiosidades nem sempre são rígidas, ou entendidas de forma idêntica entre os sujeitos, e acabam rendendo reflexões e debates entre todos.

Talita (atualmente com nove anos), já acompanhava os pais naquele terreiro como aprendiz de cambone, o que segue fazendo na casa de Solange (com a interdição de provar bebidas alcoólicas das entidades e de lhes servir quaisquer tipos de fumo). Ela e seus pais foram somente batizados: na hierarquia, os três são anjo-de-guarda.

Desde que iniciou seus 'trabalhos', Solange esperava pela presença de Marcos, seu filho consanguíneo que é ogã, o qual não podia comparecer às sessões por ter incompatibilidade de horários com seu serviço, situação revertida no começo de 2012. Mesmo assim, em meados de 2011, foram inauguradas as 'sessões de desenvolvimento'³¹, a assistência restrita a bem poucos amigos de Solange e conhecidos de seus 'filhos'. Sem tambor, apenas com cantos e palmas, a corrente contava com dez médiuns – se contarmos comigo, que já estava lá um pouco como “pesquisador confesso”.

No final de 2013, quando dei por concluída minha pesquisa de campo, a casa contava com 25 médiuns no total, sendo que, nesse ínterim, vários já haviam saído da corrente, dando lugar a novos médiuns. Em dezembro, o local que era prometido como temporário estava mesmo com os dias contados: a construção de um novo terreiro estava quase concluída.

*“Eu virei mãe-de-santo na marra
Não tinha mais o que fazer.
Eu sabia que tinha que abrir um canto meu
Foi aí que eu decidi fazer aqui, mas é temporário”*
Solange falando sobre como abriu o seu congá

Entre cadernos.

Quando começaram os encontros na casa de Solange, eu ainda não havia decidido fazer deste o campo para trabalhar a dissertação. Meses depois, ao comunicar à ela e à Ana que eu desejava fazer uma pesquisa com o grupo, ela disse que já sabia, à época do TCC, que isso

31 Certos rituais levam nomes diferentes conforme seus propósitos, assim há as 'festas', 'sessões de consulta' e 'de desenvolvimento' – estas serão melhor descritas no capítulo seguinte.

acabaria acontecendo. Desde a primeira sessão, lá estava, não como mais um filho-de-santo, mas como amigo, tendo já conhecido brevemente Helena, Cleber, Cíntia e Talita por ocasião da camarinha de Helena. Em agosto de 2012 conversei com os demais sobre a pesquisa, falando sobre os assuntos de meu interesse, e perguntando se em outros momentos estariam dispostos a me contar sobre suas trajetórias religiosas, o que concordaram. Nunca – isto é, até agora – obtive o consentimento explícito dos guias, mas não penso ter sido necessário pedir-lhes permissão, e digo isso baseando-me em um ensinamento local que diz que tudo o que sabe um médium, os espíritos que com ele/a trabalham sabem também. Assim sendo, caso os espíritos não concordassem com a pesquisa, a qualquer momento poderiam manifestar reprovação. Perguntei isto aos médiuns quando falei das minhas intenções de estudo: 'Se alguma entidade não quiser que eu faça a pesquisa, vão dizer pra mim, não é?' Acenos de cabeças e sorrisos vieram como confirmação³².

Solange e seus guias vinham dizendo que a minha participação nas sessões, como médium, seria importante porque a maioria dos médiuns eram 'novos no santo': ela e Ana precisariam de ajuda. Assim, estava e estou também como médium oborizado (em almas e angola, recebi coroa de bori em 2002): vestido de branco, cantando, batendo palmas e ajudando a conter os corpos que balançam e rodopiam quando da manifestação de orixás e espíritos. Solange e seus guias felizmente me incluem e me incumbem de outras tarefas, alegando: 'Tu já é do santo'.

Já *ser do santo* então proporcionou-me facilidades de ordem metodológica, pois posso estar presente nos diversos momentos em que os/as médiuns trabalham no santo – e aqui falo tanto das práticas realizadas diretamente para/com os espíritos (as sessões, as oferendas feitas alhures), como dos momentos que precedem e que sucedem as

32 Melhor ilustrando o que digo: antes de começar a escrever meu TCC, havia conversado com Rita (mãe-de-santo) sobre a pesquisa. Dias mais tarde recebi de outra pessoa o recado da pomba-gira de Rita para mim, deixado no terreiro em que ambas então trabalhavam: 'Diz praquele um começar logo os estudos dele, que eu quero que ele fale de mim'. Não consegui falar com a Sete (esta entidade) quando das pesquisas para o TCC, mas é claro que falo *sobre* a Sete, nele.

sessões.

Na maioria dos sábados, cheguei na residência de Solange pelo menos uma hora antes das sessões – que se iniciam às 20h (ou às 19h, no horário de verão). Geralmente chego antes dos demais médiuns, e juntos conversamos sobre quaisquer assuntos, mas invariavelmente surgem comentários sobre a sessão passada, e sobre o desenrolar da semana de cada um³³, com narrativas que falam sobre eventos marcados por possíveis agências espirituais, as quais podem se dar de diversas maneiras (como será descrito ao longo da dissertação). Muitas destas prováveis agências acabam por motivar comentários das entidades na sessão subsequente, que vêm confirmar ou não aquilo que se pensou anteriormente, vez e outra acrescentando explicações que não foram dadas pelo 'povo-da-terra'³⁴. Assim, os momentos antes e pós-sessão foram de extrema importância etnográfica.

Em dias de entrega de alguma oferenda, e em dias de festa, cheguei com muitas horas de antecedência, para ajudar com os preparos. Também nestas ocasiões muito se conversa sobre o que se sabe das 'coisas do santo', e sobre as presenças espirituais presentes nestes momentos – cozinhando, enfeitando o congá, etc. – principalmente através de intuições.

Durante as sessões, posso acompanhar de perto o desenrolar do ritual, ouvindo e vendo o que se passa com mais detalhes do que seria possível desde a assistência, sobretudo desta assistência específica. A assistência da casa de Solange tem-se conformado em cadeiras e sofás espalhadas pelos cômodos ao lado, os únicos acessos visuais ao ritual são a porta do recinto e uma pequena janela que dá para o quintal – à qual apenas um visitante uma vez, das vezes que lá estive, recorreu para “espiar” o que lá dentro se passava.

Saio da casa de Solange quase imediatamente após as sessões, que duram em média duas horas e meia. Ao fim das sessões, é tarefa da cambone repassar os recados que os espíritos deixaram aos médiuns e à mãe-de-santo. Nas poucas ocasiões que permaneci até mais tarde, as conversas eram sobre a sessão como um todo; mas Solange contou-me das (invejáveis) vezes em que alguns 'filhos' lá ficaram madrugada

33 Tais conversas e sua importância serão melhor enfatizadas no capítulo final.

34 'Povo-da-terra' é uma das maneiras com que os espíritos chamam todos 'encarnados', filhos-de-santo ou não.

afora, conversando sobre suas vidas, comparando experiências religiosas, enquanto comiam uma janta improvisada.

O povo-de-santo e muitos antropólogos têm em comum o método de fazer registros em cadernos. Os primeiros têm não somente um caderno de caráter mais particular, onde anotam aquilo que vão aprendendo, como há também um caderno, ou um bloco, disponível para quem dele precisar na segunda parte das sessões, para anotar recados, listas de compras, repassar receitas, banhos, e o que mais os espíritos recomendarem. Porém, ainda que seja um hábito, sobretudo entre os/as cambones, estar às voltas com estes papéis-e-caneta, prefiro não tomar notas diante de meus amigos porque, por mais tentadora que seja a possibilidade de transcrever certas falas fielmente, com expressões e termos específicos, trata-se, no fundo, de uma atitude desconfortável, afinal, o meu escrever-entre-eles é bastante distinto do deles. Embora estejam cientes de que também eu possuo o meu 'caderninho' (guardado na mochila que levo a campo), procuro fazer anotações ao chegar em minha casa – o que me rende um certo exercício de memorização –, mas muitas vezes recorri ao caderno lá mesmo, no quarto onde ficam os pertences dos médiuns (notas que fiz, por exemplo, nos intervalos das giras, ou quando nos dispersávamos de uma conversa).

Além disso, durante os rituais, estou envolvido também enquanto médium, de maneira que não há como cogitar de fazer aí anotações de campo; não esquecendo de mencionar que nesses ínterins poderiam ainda ocorrer a incorporação, em meu corpo, por alguma das minhas entidades/divindades. Nesse sentido, minha pesquisa foi também uma negociação com os espíritos que me acompanham. Eles e elas estavam cientes da importância da pesquisa e que têm lugares e momentos outros para trabalhar, e por isso penso que não precisei de muito para convencê-los: na “casa” de Solange, eles vieram apenas em quatro ocasiões. Nas reflexões que farei, estará incluído aquilo que entendi como relevante dos comentários sobre as ocasionais presenças das entidades do meu carrêgo.

Fui à casa de Solange em muitos dias de semana, principalmente quando não era possível comparecer às giras, para conversar com ela e com a sempre presente Ana sobre 'como foi lá'. Nessas muitas conversas, Solange aproveitava para falar das mudanças rituais que pretendia fazer, do comportamento deste e daquele médium,

para organizarmos a próxima festa, etc. Há, então, anotações sobre rituais que não foram presenciados por mim.

É claro que minhas anotações de campo – e também o presente texto – resultam de adaptações das falas e diálogos, e não de uma transposição fidedigna – se é que tal coisa exista. Buscava não apenas anotar extensamente o que presenciava tão logo eu pudesse, mas memorizar aquilo que considerava serem termos-chave em determinadas situações, tanto por trazerem um pouco da poética do campo quanto porque me remeteriam às ideias que julguei estarem em jogo (muitos destes termos-chave anotados vêm do vocabulário do povo-de-santo de almas e angola). Destarte, há trechos em que assumo a voz narradora e incluo palavras ou pequenas falas de outros sujeitos, mas há trechos que tento remontar a situação vivida em campo mas que aqui se encontram – repito – reconstruídas, adaptadas. Penso que seja mais do que esperado que, após um longo tempo de convivência com os adeptos, seja adquirido algo como uma “competência linguística” que permite usar com fluidez a poética local.

Como venho descrevendo, meu campo abrange mais do que rituais demarcados temporal e espacialmente enquanto tais pelos sujeitos, e nas várias circunstâncias em que estamos juntos há um fluxo narrativo onde fala-se de “causos” marcados pelas agências espirituais e sobre como se fez para lidar com elas. Ainda que eu vislumbrasse a possibilidade de fazer entrevistas com os médiuns para registrar suas trajetórias espirituais (minha intenção inicial), elas deixaram de fazer sentido à medida em que as experiências foram trazidas à tona em fragmentos, dispersamente, ao longo dos dias. Preferi então trabalhar com o material que consegui registrar: concluí que querer maiores detalhes das vidas dos médiuns beiraria o enxerimento.

Meu caderno de campo acompanha então os movimentos inerentes a um campo como o das religiosidades afro-brasileiras: anotações das sessões aos sábados, das entregas de oferendas e ebós que fizemos cidade afora, das conversas com Solange e outros médiuns ao longo da semana. Procurei construir estes textos mimetizando o campo – também ele é entrecortado com estórias³⁵ que nos levam para cá e para

35 O termo *estória* é empregado com o mesmo sentido descrito por Cardoso (2007, 2011), não como algo falso ou oposto a uma suposta “realidade”, mas remetendo ao *poder criativo* do contar que gera uma tensão “entre o

lá, e permeado de cantigas para os espíritos.

Embora médiuns e espíritos figurem como sujeitos de minha pesquisa, foi com os primeiros que tive um contato, uma convivência maior. Creio que isso tenha se dado pelo fato já mencionado de que a maioria dos médiuns ainda se encontra nas primeiras etapas do 'desenvolvimento espiritual', ou seja, suas entidades e divindades, quando conseguem 'firmar' (isto é, quando obtêm controle do corpo de seu/sua médium), não permanecem por muito tempo; e as entidades que, diferentemente dos orixás, futuramente darão consultas (caboclos, pretos-velhos, e povo-de-rua), quando conseguem prolongar a incorporação, praticamente ainda não falam e não 'trabalham'³⁶.

Decidi usar nomes fictícios para médiuns e espíritos, para preservar os sujeitos com seus posicionamentos e opiniões, os quais envolvem outros sujeitos com quem possuem contatos/vivências, ainda que, com alguns deles, tal contato ocorra via terceiros (por exemplo, através das abundantes fofocas³⁷). Na verdade, senti que seria preciso usar nomes fictícios a partir dos receios e cautelas que tinham para não revelar nomes de pessoas, espíritos e nem identificar terreiros ao contarem certas histórias, como que sugerindo implicitamente aos ouvintes para guardarem segredo. Entretanto, sei que nomes fictícios não são suficientes para manter anonimatos: descrever detalhes sobre as trajetórias, bem como características peculiares dos sujeitos (espíritos e médiuns) do meu campo e de sujeitos dos quais ali se fala, poderão retrair redes e resultar em identificações caso lidas pelo povo-de-santo. E isso não é improvável – o povo-de-santo possui uma história de consumo de materiais antropológicos (v. Silva, 2000; Cardoso, 2007); além disso, na defesa de TCC de Farias (2008) – para dar um exemplo

'real' e o 'imaginário'" (*idem*, 2011, p. 180). O papel das narrativas na construção social da realidade será retomado no último capítulo.

36 A noção de *trabalhar* é complexa e será discutida ao longo da dissertação, mas abordarei parte da sua complexidade logo a frente. No caso destas entidades, trabalhar seria dar conselhos, esclarecer dúvidas, tratar de saúde, fazer 'mandingas', etc.

37 Braga (1998), em seu artigo "Fuxico de Candomblé", faz uma interessante reflexão sobre a importância da fofoca para as relações de poder e mesmo na constituição de certas práticas entre o povo-de-santo do candomblé. Muito de sua análise pode ser estendida para o povo-de-santo do campo ora abordado.

dessa probabilidade em relação ao meu campo – vários médiuns do terreiro do então graduando compareceram, e a notícia de um 'trabalho científico' sobre Almas e Angola rapidamente se espalhou para além dos limites daquela 'família-de-santo'. Vários estudantes dos cursos de ciências sociais e de antropologia da UFSC são médiuns ou conhecem médiuns de almas e angola, mantendo a comunidade atualizada sobre as pesquisas. Até hoje pessoas do povo-de-santo me perguntam se já li 'aquela pesquisa da UFSC sobre Almas e Angola', vez e outra mencionando ainda os demais TCCs afins. Portanto, ocultar e alterar um ou outro detalhe são procedimentos que podem alcançar o esperado efeito de anonimato, mas de forma alguma me trarão garantias nesse sentido. Por fim, minha “saída” não pôde ser outra senão dialogar com os médiuns e ter permissão para publicar este conteúdo na forma que se encontra. A propósito: foram eles mesmos que escolheram seus nomes fictícios.

Trabalhar no santo.

No léxico do povo-de-santo, 'trabalhar' e 'santo', bem como seus derivados, são expressões recorrentes, cujas polissemias resistem às sínteses e definições apressadas. É denominado *trabalho* o produto de certos elementos manipulados (trabalhados) ritualmente por espíritos ou médiuns desincorporados, os quais visam alcançar tipos diversos de “interferências mágicas” (cf. Cardoso 2007, p. 340), seja para quem manipula ou mesmo para outrem. No plural, pode designar também um conjunto de rituais (a sessão), como na frase 'Estão abertos [acabam de ser iniciados] os *trabalhos* da noite de hoje'.

A palavra *santo* pode substituir as palavras orixá e entidade; designar um ente especificado ou não, como nas seguintes falas: 'Omolu é meu santo de frente'; 'Isto é coisa do meu santo' – nesta última, pode estar sendo designado ainda o coletivo espiritual de alguém, substituindo, assim, a expressão carrêgo³⁸. Já expressões como povo-de-

38 Neste caso, carrêgo diz respeito ao já mencionado conjunto de entidades e divindades que acompanham uma pessoa – as quais ela traz (carrega) consigo e que, reciprocamente, carregam, como nos braços, a pessoa ao longo da vida. Mas carrêgo é também um termo usado para as 'energias

santo e família-de-santo designam um coletivo que inclui também os médiuns³⁹. *Santo* está presente quando se fala do transe – 'Botei o pé no terreiro e meu santo chegou' – e como sinônimo de mediunidade, empregada em verdadeiros diagnósticos – 'Esta menina precisa ir num terreiro, ela tem santo'. Opipari (2009) e Goldman (2005) escrevem que, no candomblé, dá-se o nome de santo à individuação do Orixá mais geral (genérico), que ocorre simultaneamente à da respectiva médium no ritual de 'feitura'.

Enunciados como 'Fiz o trabalho porque o santo pediu' e 'Não se pode mexer aí, este trabalho é do santo', conjugam os dois vocábulos, acionando um dos significados já descritos e que variam, é claro, conforme os contextos em que forem usados. Mas o mesmo não pode ser dito quando ambos aparecem conjugados com a preposição *no*. Trabalhar *no* santo: expressão que simultaneamente indica muitos dos sentidos supracitados de cada um dos termos que a compõem sem, no entanto, contê-los – ao contrário, ela os abre a outras potencialidades. A preposição *no* implica os sentidos das demais partes, lhe dando novos sentidos e resultando em expressões que remetem a muitas das práxis presentes no cotidiano do povo-de-santo. Ouve-se de espíritos e médiuns que praticam almas e angola que 'Fulana precisa começar a trabalhar no santo'; 'Trabalho há muitos anos no santo'; 'Não se pode deixar de trabalhar no santo depois que se começa'.

Podemos dizer que trabalhar no santo significa estar envolvido em práticas rituais nas quais espíritos e divindades se fazem presentes, mas isso é dizer muito pouco sobre o envolvimento nessas práticas quanto sobre as próprias práticas e os sujeitos nelas envolvidos.

No trabalho coletivo de médiuns e de seres espirituais, trabalha-

negativas', ou 'cargas', que estão sobrecarregando alguém ou um lugar – como nas frases 'O filho-de-santo tomou um carrêgo', e 'Este ambiente está carregado'. Os materiais que compõem uma oferenda que está para ser 'despachada' (isto é, encaminhada ritualmente para seu destino final) pode ser igualmente chamado de carrêgo.

39 Uso, desde o título, o termo “coletivo” segundo a acepção de Latour (2005), para indicar que não apenas humanos formam o que poderia ser chamado de “grupo social”. Adiciono “religioso” para que esse coletivo não se torne vago ou indiferenciado – isto é, talvez um quilombo possa ser chamado de “coletivo de matriz africana”.

se dos dois lados e os dois povos: 'o povo de lá' e o 'povo de cá'. Juntos na 'missão de evoluir'⁴⁰, os espíritos buscam 'ganhar luz' através dos auxílios que prestam ao povo-da-terra, com seus saberes e poderes; os médiuns aprendem como podem trabalhar suas vidas e as de outras pessoas *com* a espiritualidade. Quem está trabalhando no santo trabalha o corpo, aprendendo como cuidá-lo e os tabus relativos aos seus orixás. Trabalha-se os espaços, defumando-os e protegendo-os com assentamentos. Trabalha-se 'a cabeça', através dos pensamentos, dos conhecimentos adquiridos e em rituais a ela direcionados. Trabalha-se as relações interpessoais e, muito importante, a própria 'personalidade' (termo que, se bem o compreendo, parece falar da subjetividade dos médiuns e de questões morais e éticas).

O trabalhar no santo é um trabalhar o mundo. O mundo é trabalhado pelos espíritos (bons e maus). Aprende-se a trabalhar o mundo *com* eles – mas, em certas horas, *contra* alguns deles. Tudo o que existe é então trabalhável, para o povo-de-santo há um constante fazer. Se o mundo é saturado pelas presenças e agências espirituais (Cardoso, 2007), também o é pelo trabalhar dos médiuns. Por esta razão, a religiosidade do povo-de-santo de almas e angola desfaz, para seus pesquisadores, a tentativa de delimitar a priori um conjunto de práticas as quais seriam religiosas por si mesmas, e que estariam circunscritas a locais e eventos propriamente religiosos (Piault, 2003, pp. 368-9). Médiuns e espíritos trabalham para muito além dos salões dos terreiros, e é imprescindível segui-los, embarcando em suas narrativas e literalmente acompanhando-os onde for possível: nas ruas, cemitérios, cachoeiras, no quintal, na cozinha, e até correndo gira. Ao invés de supor um sistema já composto ou objetivo (como o termo religião, dependendo do uso, poderia sugerir), utilizo as expressões *práticas religiosas* e *religiosidade* tentando marcar textualmente a processualidade também analítica: sujeitando a pesquisa ao trabalho de campo, cabe ao pesquisador rastrear os demais componentes que estão sendo incluídos, ou descartados, pelos sujeitos naquilo que denominam sua religião (*ibidem*).

A perspectiva analítica por mim assumida busca privilegiar os

40 Médiuns e espíritos (talvez não possamos incluir, nesta 'missão', os orixás) 'trabalham para evoluir', ou 'ganhar luz'. Esse discurso, bastante próximo do kardecismo, será explanado mais detidamente no capítulo 3.

aspectos vívidos das práticas, e em vários pontos é mimética ao trabalhar o mundo realizado pelo povo-de-santo, uma vez entendido que o processo de construção do mundo é constante, pois que ele não está dado ou completo, mas possui caráter emergente, isto é, encontra-se em performance (cf. Schieffelin, 1998, p. 205; Langdon, 1999). Assim como para Opipari, a “experiência cotidiana e 'banal' da religião [...] se tornam para mim o espaço privilegiado para apreender, não mais as tipologias e menos ainda as estruturas do sistema, mas antes os processos de atualização dessas estruturas como geradoras de novos sentidos” (2009, p. 17).

Trabalhar no santo forma um corolário vasto e complexo, não cabendo nestas ou noutras páginas a pretensão de defini-lo nem de esgotá-lo; as afirmações que venho fazendo não são definições, mas um abrir-caminho para algumas vias de compreensão sobre esse modo de “*experienciar* e de estar no mundo” (Cardoso, 2009, p. 207, itálico no original). Talvez até o final destas linhas seja possível desenhar algumas imagens do 'trabalho' desse 'povo', por entre os temas que me pareceram pertinentes abordar.

No capítulo 1, o tema é o transe e o trabalho feito em torno desse dom mediúnic. Comparando meus dados etnográficos a outras etnografias e literaturas afins, busco refletir acerca do fenômeno, dos sujeitos envolvidos e de como ele é *trabalhado* por esses praticantes de almas e angola *com* os espíritos.

No capítulo 2 são incluídos, tal como é feito nos trabalhos espirituais do povo-de-santo, outros dons mediúnicos. Pluralizadas, as mediunidades nos levam a repensar o papel dos médiuns e do transe nas práticas e nas pesquisas, bem como a dinâmica mesma dessa religiosidade. Através das diferentes formas pelas quais os médium podem se relacionar com os espíritos, proponho, ao final do capítulo, uma reflexão sobre aquilo que têm em comum: mediunidade(s).

No capítulo 3 busco refletir sobre o sujeito médium, sobre as concepções em torno dessa pessoa, para então adentrar na noção de que o médium é alguém que deve trabalhar-se. Que concepções de pessoa e de subjetividade possibilitam o processo de trabalhar-se no santo e de ser trabalhado pelos santos? No que consiste esse trabalho específico e como ele é feito são perguntas do capítulo final.

1: TRABALHANDO OS TRANSES.

No presente capítulo apresento o transe como objeto dos trabalhos espirituais. Para ser trabalhado ritualmente, o transe requer o engajamento de todos os médiuns e, como não poderia deixar de ser, dos entes espirituais. O conceito de *desenvolvimento* dá a ver o caráter fabricável e processual desse dom mediúnico, e o expande para além de sua expressão fenomenológica, conectando-o a outras práticas e ao cotidiano. Acompanhando esses trabalhos busco compreender *como* o desenvolvimento do transe acontece, ou seja, como articulam-se a participação de médiuns e espíritos e as mediações rituais em torno desse “fenômeno”.

Para tanto, não é minha intenção me estender na vasta literatura sobre o transe, apenas trazer certas formulações gerais a serem relacionadas com as discussões mais específicas. (A propósito: algumas questões aqui iniciadas serão discutidas em capítulos posteriores, como aquelas referentes à pessoa do médium.)

Assombrosas crenças.

A dança dessas cerimônias é mais ou menos precipitada, mas sem os pulos satânicos dos Cafres e a vertigem diabólica dos negros da Luisiania. É simples, contínua e insistente, horrendamente insistente. Os passos constantes são o alujá, em roda da casa, dando com as mãos para a direita e para a esquerda, e o jêquedê, em que ao compasso dos atabaques, com os pés juntos, os corpos se quebram aos poucos em remexidos sinistros. Não sei se o enervante som da música destilando aos poucos desespero, se a cachaça, se o exercício, o fato é que, em pouco, a iauô parecia reanimar-se, perder a fadiga numa raiva de louca. [...] Aos poucos, outros negros, não podendo mais, saltaram também na dança, e foi então entre as vozes, as palmas e os instrumentos que repetiam no mesmo compasso o mesmo som,

uma teoria de cara bêbedas cabriolando precedidas de uma cabeça colorida que esgarejava lugubrememente. A loucura propagou-se.

“As Religiões do Rio”, João do Rio, 1904 [1976].

Os estudos das religiosidades afro-brasileiras acompanham a constituição da Antropologia no Brasil. As festas – os rituais públicos – dessas religiões certamente causam fascínio pela beleza das danças, dos trajes e das músicas, mas de especial interesse de muitos pesquisadores – não só brasileiros – foi, e continua sendo, o transe. São muitas as questões que orbitam o transe enquanto tópico, onde quer que seja pensado. Do exotismo mais imediato àquele transformado, porém insistente; passando pelo franco desrespeito nos programas religiosos e de “humor” (ou terror?) transmitidos via concessão pública em rádios e canais de televisão; e chegando às análises antropológicas mais recentes, há questões comuns que perpassam este tema e, dentre elas, algumas vão sendo lentamente repensadas ou substituídas. Não me refiro, portanto, somente às produções acadêmicas,

[n]a verdade, falar de possessão entre nós, cidadãos brasileiros, faz parte do nosso feijão-com-arroz. Não é preciso ser espírita, umbandista ou membro de algum candomblé para viver submerso num mundo em que vagam espíritos, em que interferências dos santos e das almas são permanentemente cultivadas. Daí para a possessão é só um pequeno passo. Alguém ser tomado por um espírito, estar sofrendo do encosto de uma alma penada não é uma coisa do outro mundo, com o perdão do trocadilho; faz parte da “ordem natural” das coisas. Em resumo, a possessão como uma forma particular de contato com o sobrenatural é uma referência constante da cultura brasileira (Birman, 1983, p. 8).

Referência constante e plural. Sobre o transe e os sujeitos envolvidos as abordagens foram ganhando novas roupagens, das quais não cabe aqui fazer um levantamento extenso, sequer cronológico, apenas expor algumas de suas variações para efeito de comparação com

a abordagem a ser proposta.

Carmen Opipari (2009) observa o viés psiquiátrico nas pesquisas, desde Nina Rodrigues, que descreve o transe como um “[f]enômeno patológico que se inscreve no registro das doenças mentais, como a histeria, revelador da inferioridade da raça negra” (p. 177)⁴¹. Entre suas inacabáveis *Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns*, Pierre Verger (2012, p. 89) cita o mesmo viés, nas palavras de Louis Mars⁴² [1953], que escreve:

Aos olhos do crente, a crise de possessão representa a ação do espírito sobre o corpo que lhe serve, naquele momento, de receptáculo temporário. Então ele deixa de ser ele mesmo, sua personalidade desaparece, ele torna-se deus, é o deus em carne e osso... A crise exterioriza nosso eu inconsciente.

Em tais abordagens define-se a um só tempo o fenômeno, manifestação de uma doença mental, e o sujeito em quem o fenômeno ocorre: o médium é alguém, comumente marcado pela cor da sua pele, diagnosticado em um quadro patológico. O suposto agente do transe, o orixá, seria efeito dos delírios, e real apenas “aos olhos do crente” (*ibidem*).

Nos anos 1940, Bastide e Herskovits retiram do transe a “marca do patológico e do individual para defini-lo como um fenômeno ao mesmo tempo normal e social” (Opipari, 2009, p. 117). Nos passos de Durkheim, afirmam que o transe, entendido enquanto fato social, “não pode ser estudado senão no plano social que lhe é específico. A guinada torna-se estrada principal e incontornável” (*ibidem*). O “plano social” poderia apresentar-se, nessas abordagens, com maior ênfase nas relações intragrupo ou nas correlações com a sociedade abrangente. De qualquer maneira, outros fatores passaram a circundar as análises do transe.

Nos propõe Herskovits:

Imaginemos [...] uma pessoa que foi criada em

41 Os vieses “psiquiatrizante e biologizante”, inaugurados nesta temática por Nina Rodrigues, tiveram continuidade nas obras de Arthur Ramos (1940) e Manuel Querino (1938), conforme Opipari (*idem*) e Goldman (1985).

42 Mars era físico, posteriormente especializou-se em psiquiatria (cf. Gaines, 1992, p. 259).

um meio cultural no qual se crê profundamente nas divindades e no qual, desde a infância, lhe foi ensinado que ele seria suscetível de receber uma dessas divindades e em que os deuses são invocados por intermédio do ritmo dos tambores e de determinadas cantigas... há muitas probabilidades de que, diante da estimulação proporcionada por todos esses fatores, em uma situação conforme àquela indicada, a resposta não tardará e a possessão acontecerá (*apud* Verger, 2012, p. 86).

Um trecho de Verger explicita uma de suas comparações entre distintos “planos sociais” – no caso, o Brasil e as regiões africanas que aqui denominamos iorubá/nagô e jêje:

É necessário levar em conta que o indivíduo não tem, [na África,] à sua disposição, uma escolha de divindades tão completa, em que possa 'inserir seus conflitos e suas tendências', pois quase sempre, na África, o *Orixa* é uma herança de família e é ela que designa, após a consulta com um adivinho, aquele ou aquela que será consagrado(a) ao *Orixa* protetor e deverá servir-lhe de 'cavalo'. Lá, portanto, a pressão social é muito mais forte [...] (2012, p. 90, *italicos no original*).

A “estrada principal”, de que fala Opipari, possui atalhos que a interligam a outras áreas, como os que dão acesso à via da psicanálise e das analogias com (uma certa concepção de) teatro. A autora então cita novamente Bastide, para quem deuses e deusas seriam como “variadas vestimentas” em um rico “guarda-roupas” (a religião) que ofereceria aos adeptos o traje adequado para o “seu eu profundo”.

No seu significado mais metafísico, as religiões afro-brasileiras oferecem aos negros do Brasil um vestiário completo de personalidades, as mais ricas e as mais variadas, nas quais pode o negro encontrar uma compensação para os personagens menos agradáveis que a sociedade estratificada, organizada e dirigida pelos brancos impõe para

desempenho (Bastide, 1983, pp. 316-7 *apud* Opiari, 2009, p. 178).

As dúvidas de Alfred Métraux [1955] mesclam as abordagens citadas, parecendo cogitar a plausibilidade de cada uma delas:

[o]s transe rituais colocam um problema fundamental. Trata-se de verdadeiros desdobramentos da personalidade, comparáveis àqueles de que padecem certos histéricos, ou de estados simulados, que fazem parte de um culto tradicional e obedecem a imperativos rituais? Em outros termos, quando alguém se torna o receptáculo de um deus, perdeu ele o sentimento do real ou é simplesmente um ator que interpreta seu papel? (*apud* Verger, 2012, p. 89)

Sob a análise sociológica de Carneiro (1948), os entes espirituais, habitantes do terreno das “crenças” (p. 33), estariam “caminhando [...] para o seu destino lógico – o folclore” (*idem*). Quanto ao médium, é mantida a descrição de passividade quando do transe, alguém “possuído”. O que com ele/a acontece é agora fruto de uma série de fatores sociais (exteriores), e certas abordagens combinam os reflexos desse conjunto de fatores no interior do médium (psicologicamente falando), como supracitado.

De qualquer forma, as teorias sobre o transe parecem *a um só tempo* querer explicar o fenômeno (suas causas) e os sujeitos envolvidos. A pessoa do médium, da iaô, da filha ou do filho-de-santo só mais recentemente vem sendo problematizada nos estudos afins. Mas a definição simplista e por muito tempo recorrente referente à filha e ao filho-de-santo é a de que são como um “cavalo”, a “pessoa que serve de suporte à descida dos orixás e entidades” (Cacciatore, 1977, p. 87). Ou, conforme Verger:

Sendo o *Orixa* imaterial, ele só pode manifestar-se aos seres humanos através de um deles, que escolheu para servir-lhe de cavalgadura, de médium, geralmente denominado *iyaworişa* ['iaô'], mulher do *Orişa*; o sexo não está implicado neste nome e o que ele exprime é a ideia de posseção pelo *Orişa* (2012, p. 81, *italicos* no

original).

Note-se que os preconceitos em torno do transe e do sujeito do transe estão articulados a vários outros, como o racismo, o classismo e o machismo. Na descrição de Verger, a “possessão”, contígua à submissão, é tida como “naturalmente” feminina. A explicação de que “o sexo não está implicado” – por isso homens e mulheres são chamados iaô – dar-se-ia pelo fato de que homens e mulheres podem ser, como a mulher supostamente o é por “natureza”, objeto de posse, “possuível”.

Poderiam ser exaustivamente citadas passagens como estas, que têm em comum a *contra-crença* na realidade das entidades espirituais. Conforme observa Birman (2005, p. 404), a “presença de entidades ‘na Terra’ é ‘real’ para os religiosos e ‘irreal’ para os pesquisadores”. Sabemos,

[c]omo antropólogos que estudamos práticas religiosas que se revolvem em torno da incorporação de espíritos, [que] não é infrequente sermos confrontados com questões que nos remetem à “real” natureza da “realidade” dos espíritos incorporados (Cardoso, 2013, p. 5).

Questões em torno da (ir)realidade da existência dos orixás e entidades formam o que Opipari chama de falso-debate:

O que é orixá no candomblé? Aqui resvalaríamos à deriva de um debate duplamente falso, que gira em torno da existência dos orixás ou, ainda, da crença nessa existência. Falso debate do lado dos adeptos, para quem essa existência é da ordem da evidência mais do que de uma crença. Falso debate para a antropologia, que procura se afastar de uma preocupação ontológica estática para tentar restituir a dinâmica social das práticas fundadas sobre essa evidência (2009, p. 182).

As almas e os orixás, uma vez entendidos como coisas que obviamente existem, “devem ser explicados” ao invés de serem “tomados como fonte mesm[as] das explicações” (Cardoso, 2009, p. 11). Contudo, refutando o que dizem os religiosos, outras explicações sobre a

realidade dos entes espirituais não são menos “crentes” que aquelas dos “nativos”, mas apenas ancoradas em outras “realidades”. A suposição, da parte de certos pesquisadores, de que *os outros crêem* (Latour, 2002)⁴³ vem acompanhada de um recurso explicativo representacionista (o assim chamado sobrenatural é substituído na pesquisa enquanto fruto de doenças mentais, de pressões sociais, de manifestações do inconsciente, etc.⁴⁴). Nesse sentido, também hão de ser consideradas as conexões com o teatro, como vistas por exemplo em Bastide. Argumentam Cardoso & Head (*no prelo*) que, nas ciências sociais, as analogias com teatro frequentemente advêm de uma experiência específica de um teatro ocidental, “de inspiração aristotélica, fundamentada em uma divisão ontológica entre o mundo real dos espectadores e o mundo imaginário encenado pelos atores”⁴⁵ (p. 5).

43 Bruno Latour escreve que a noção moderna de crença não é um “estado mental”, mas “um efeito de relação” (2002, p. 15) em que uma das partes diz conhecer, julgando a outra iludida; uma das partes diz saber, enquanto a outra *ainda* não. É usada invariavelmente em oposição a ideias como fatalidade, evidência, descoberta, etc. – estas pressupondo um saber que seria mais qualificado, correto, objetivo e desejável em detrimento às “meras crenças” – nesse sentido, o discurso sobre crença versus realidade tem efeito vexatório.

44 Trechos pontuais em que Bastide e Herskovits tratam do transe enquanto um “fenômeno” que decorre de “pressão social” e que serviriam como meio de vasão a personagens escondidos no âmago do inconsciente podem ser encontrados em Verger (2012, pp. 86-9). Análises mais recentes também *explicam* via psicanálise e/ou tratam o “sistema religioso” e seus componentes (rituais, sujeitos, fenômenos...) como reflexo, invertido ou não, da sociedade mais abrangente – ver apresentação mais detalhada destas obras em Banaggia (2008).

45 Cardoso & Head (2013) citam Schieffelin (1985, p. 195), que escreve que as abordagens de performance nas ciências sociais “draw their inspiration and conceptual terminology from the western notions of theatrical performances: either specific cultural genres such as rituals are seen as analogous to theatrical performances, or everyday activities can be seen as brought off through expressive process analogous to those by which imaginative realities are produced on the stage”, mas atentam para a particularidade destas “western notions” generalizada por Schieffelin, uma vez havendo “grande variedade de experimentações com formas e linguagens teatrais para além do que é chamado de teatro dramático

Então,

[...] uma metáfora do teatro [meramente] como representação remete aos clássicos binarismos ocidentais que opõem realidade ao imaginário; verdade ao engodo; conhecimento à crença; e, porque não, o racional ao não-racional - binarismos estes que por sua vez assombram a antropologia, em particular quando tratamos de espíritos, magias e feitiçarias (*ibidem*).

No “teatro da possessão” (Bastide *apud* Opipari, 2009, p. 179), apaga-se um dos agentes do transe – o/a ente espiritual – para reacendê-lo como algo outro: no terreiro-palco, a performance *do* santo não teria propriamente o santo como seu performer. Ora, os médiuns sabem que são os espíritos eles mesmos que, temporariamente incorporados, fazem suas próprias performances – mesmo quando espíritos se fazem passar por sujeitos outros (espirituais ou não⁴⁶), ou quando médiuns falseiam uma incorporação, estes atos apontam, no primeiro caso, para a agência dos próprios espíritos sobre suas “realidades” (Cardoso e Head, *no prelo*) e, no segundo caso, para uma não-encenação daqueles que não praticam engodos, os 'ekês'. Noutras palavras, as performances *dos* santos têm como atores os santos eles mesmos; nas performances *dos* santos, ocorre não a substituição “da personalidade [...] do adepto pelo 'tipo psicológico' representado pelo seu orixá [ou entidade espiritual]” (Bastide *apud* Opipari, 2009, p. 179), mas a efetiva substituição de sujeitos⁴⁷.

Todavia, afirmar isso é dizer o mínimo: é, ou deveria ser, o ponto de partida de uma pesquisa com um 'povo' como o 'de santo'. Seguindo a lógica da relatividade cultural, estas representações ignoram aquilo que constitui o campo ele mesmo: *as efetivas relações entre*

(ocidental) convencional” (*op. cit.*).

46 Sobre espíritos e suas performances dentro de performances, ver Cardoso (2009, 2013).

47 Faço notar que seria precipitado ou mesmo errôneo afirmar que haja substituição total em todos os transe. Neste sentido, tratarei ainda neste capítulo do que Opipari (2009) denomina “modulações do transe”. No próximo capítulo, problematizarei a ideia mesma de substituição de sujeitos quando dos transe.

médiuns e espíritos. Afinal, neste coletivo,

[...] os espíritos são culturalmente reconhecidos enquanto sujeitos – no sentido de terem desejos, serem geradores de ação, e terem uma subjetividade culturalmente reconhecida – intimamente relacionados com seus médiuns, mas de forma alguma pertencentes a estes ou de natureza similar a estes. Seu estatuto de sujeito é necessariamente distinto daquele dos outros sujeitos sociais – vivos ou já mortos – afinal são conhecidos como "espíritos", "santos", "entidades", e não como "pessoas" (Cardoso, 2009, p. 206).

Na esteira da contra-crença “[e]ssa pequena diferença quanto ao estatuto de realidade dos entes, de absoluta centralidade nessas experiências religiosas, não acontece sem consequências analíticas”, como já alertara Birman (2005, p. 404).

Quando as entidades e orixás que compõem essa relação com a/o médium não são substituídos por outras explicações (por exemplo distúrbios mentais ou encenações engrandecedoras num palco que serve para amenizar as ordens e as pressões da sociedade⁴⁸), ainda assim é possível ver o apagamento do sujeito espiritual, e a análise do transe acaba escorregando para a unilateralidade das agências da/o médium. Mas, levando a sério o que dizem os “nativos” – isto é, levando a antropologia a sério –, não há como não perceber gritantes disjunções entre aquilo que vivem e o que disto fazem certos pesquisadores. Uma verdadeira equivocação descontrolada⁴⁹, dada a relutância em deixar-se

48 Goldman (1985) argumenta que “[a]utores como Peter Fry (1977), Luz e Lapassade (1972), Diana Brown (1974) e Yvonne Velho (1976), entre muitos outros, oras reconhecem a inversão hierárquica presente na possessão, tendendo então a explicá-la não como um modo de adaptação social, mas como uma forma de 'protesto' de certas camadas desprivilegiadas, ora tratam-na como mecanismo de reforço da ordem social mais abrangente” (p. 28).

49 Parafrazeando Viveiros de Castro (2004), entendo a disjunção entre ideias não como uma falha, um erro a ser corrigido, mas como o lugar onde tem início “a arte da antropologia” (*idem*, p. 5). A equivocação enquanto método é proposta por Viveiros de Castro seguindo o princípio de não

desestabilizar por conceitos estranhos (no sentido de não familiares), ou – o que dá no mesmo – a incapacidade de estranhar a naturalização dos nossos. Percebe-se também a ocorrência de certas alteridades referenciais entre conceitos homônimos (Viveiros de Castro, 2004). Afinal, parece haver diferença do 'cavalo', do 'burro', do 'aparelho', da 'matéria' quando assim o/a médium é chamado no terreiro, para o “cavalo” que sai do dicionário de Cacciatore e chega às páginas (de alguns estudos) da antropologia. O que se entende por “cavalgadura”, por “suporte”? Seria um médium um mero “meio”? Veremos que, nos trabalhos específicos sobre almas e angola, aponta-se para o papel ativo do médium que incorpora, quando dos transe.

'Desenvolvimentos'.

*À medida que o tempo passa, a noviça adquire mais segurança.
O conhecimento do ritual entranha-se lentamente nela.
Cossard, 1970, p. 227 apud Goldman, 2005, p. 107.*

Desde que finalmente começou a pensar em dar início aos rituais semanais, Solange os chama de 'sessão de desenvolvimento'. Há terreiros de almas e angola que reservam um dia na semana especialmente para as sessões assim denominadas, entretanto, mesmo nesses centros é dito que toda a sessão é fundamentalmente uma sessão de desenvolvimento. Na verdade, o constante desenvolvimento de médiuns e de espíritos constitui o doutrinamento tão mencionado em almas e angola, que objetiva a 'evolução' mútua do povo-da-terra (algo como um aperfeiçoamento enquanto seres humanos), e das almas, que

presumir “uma univocalidade – a similaridade essencial – entre o que os Outros e o que Nós estamos dizendo” (*idem*, p. 10), já que os “desentendimentos” não impedem a relação antropológica: ao contrário, eles “fundam-na e a impelem” (*ibid.*). Qualifiquei estas equivocações de descontroladas e as disjunções de gritantes porque alguns destes escritos sobre religiosidades afro-brasileiras que tão assumidamente se fazem surdos àqueles que empreendem compreender parecem mais se aproximar dos casos de “patologias contingentes” “que podem afligir a discursividade antropológica em um nível empírico” (*ibid.*).

intentam 'ganhar luz' praticando a caridade através das consultas, das 'mandingas'⁵⁰ que visam solucionar problemas, e da disseminação de suas sabedorias (nesse último caso, são os pretos e pretas-velhas as entidades tidas como muito sábias). Os médiuns 'mais velhos' transmitem valores e ensinamentos que fazem parte desta “missão pela evolução”, os quais, é claro, não devem ser praticados apenas entre a família-de-santo, mas também para além dos terreiros. Observo que quando se fala em 'doutrina' e em 'missão', a terminologia e os discursos aproximam-se àqueles do kardecismo (religião que compõe almas e angola, juntamente com influências de religiões africanas, indígenas e o catolicismo, segundo seus praticantes).

Nas sessões de desenvolvimento, especificamente falando, as pessoas mais velhas no santo concentram suas atenções nas mais novas. Aqueles que têm o dom para incorporação espiritual são assistidos nesses momentos iniciais, marcados por claudicâncias, possíveis tonturas e perda de controle de si – 'como que eu fosse me afastando de mim mesma', nas palavras de Cíntia. Seus corpos tendem a balançar, girar, erguer-se ou curvar-se, alternadamente e conforme as entidades ou orixás que tentam 'firmar'. O que os mais velhos fazem é precisamente cuidar para que ninguém se machuque, ao mesmo tempo que seguem executando o ritual, agitando os 'adejás' (campânulas de metal), cantando e 'vibrando em pensamento' para o/a ente em questão – tarefas que podem vir a ser realizadas por algum guia incorporado, caso 'desça' em um dos mais velhos.

Cambones agem no ritual de desenvolvimento de forma parecida com a dos médiuns de incorporação mais velhos, também seguindo a hierarquia existente entre eles/as. Ana, a cambone mais velha, foi descrita por Solange como seu doble ritual, ou como uma extensão do seu próprio corpo: 'ela é meu braço pra alcançar onde eu não posso, porque tenho que ficar ali [cuidando dos médiuns em transe]'. Solange diz que quando está incorporada, Ana é seu olho: deve cuidar do ritual 'como se fosse eu [a mãe-de-santo]', e depois dizê-la tudo o que se passou. Cambones passam o ritual observando tudo, cuidando dos

50 'Trabalhos', 'mirongas', 'mandingas' e 'demandas' são, quase sempre, sinônimos. Porém, os três primeiros termos não necessariamente são interferências maléficas, o que os diferencia das 'demandas'.

que entram em transe e atentas ao que precisam ogãs e médiuns dançantes. Nas sessões de desenvolvimento, aproveita-se para fazer com que os mais novos (Talita, no caso da casa de Solange) aprendam ou sejam testados, para que não errem (ou errem menos), principalmente nas festas. É preciso saber os elementos usados na cozinha ou no salão das danças, como manipulá-los e onde se encontram, conhecer o vocabulário das entidades, as etapas rituais, ervas, e mais uma infinidade de coisas. Uma descrição tão verdadeira quanto bela, que encontrei no filme *Brincando Com os Deuses* (2010), serve para sintetizar o que venho tentando dizer sobre as/os cambones: são mães-de-santo que não incorporam⁵¹.

Seguindo a mesma lógica, o desenvolvimento para aqueles que estão aprendendo a tocar tambores começa pela observação do que fazem os mais velhos. A quantidade de 'pontos' (cantigas)⁵² disponíveis no repertório de almas e angola é imensa, e os ogãs têm relativa liberdade para escolher o que cantar, desde que a cantiga corresponda à situação ritual; porém, precisam saber quando devem ser 'puxados' (cantados, entoados) os corretos tipos de ponto: há 'pontos de abertura' (para iniciar as sessões), de 'fechamento', de 'demanda', de 'quebra de demanda', etc. Há ainda pontos específicos da preferência das entidades e dos orixás do/a chefe da casa – isto é, são músicas que os evocam com mais facilidade – as quais os ogãs não podem esquecer de cantar. Mais do que aprender a tocar corretamente os ritmos, é preciso conhecer os significados das cantigas – alguns deles só revelados conforme a hierarquia: a princípio, só ogãs mais velhos devem saber cantigas para certos rituais restritos aos não-coroados, o que os impede de repassá-las a qualquer um. As giras podem ser feitas sem ogãs – assim eram as primeiras sessões na casa de Solange –, mas os médiuns são unânimes em afirmar que os tambores aumentam o poder espiritual, que os rituais

51 O contexto do filme é o candomblé, portanto nele esta descrição/definição é sobre ekedjis ou 'ekédes'.

52 Não somente as cantigas são chamadas de 'pontos' (os 'pontos cantados'). Há também os 'pontos riscados': geralmente feitos com uma 'pemba' (tipo de giz) em uma tábua redonda, os pontos riscados são descritos como uma composição de símbolos que revelam informações diversas sobre o espírito que o 'desenha', ou sobre aquilo a que/quem o espírito deseja se referir, os quais serão decifrados por médiuns capacitados/as.

'têm menos força quando é só na palma da mão'. O desenvolvimento dos ogãs não é feito apenas entre ogãs, outros médiuns podem ensinar cantigas, corrigir letras cantadas erradas etc., e por isso a mãe-de-santo precisa estar atenta a todos que se encontram na sessão; nas giras de desenvolvimento, procura-se testar a “harmonia” de um verdadeiro *trabalho* de equipe para que tudo aconteça conforme desejado – o que implica dizer que os espíritos fazem avaliações que em algum momento serão comentadas por eles mesmos.

Há aprendizados comuns a todos. São, por exemplo, os momentos de silêncio, os de se ajoelhar e de se levantar, as formas de se pedir e de se conceder as bênçãos rituais, decorar as letras das cantigas, entre outros. Mas, como diz Solange: 'Todo médium tem que aprender um pouco de tudo'. Se todas essas tarefas e ensinamentos ocorrem em todas as sessões, como escrevi acima, as de desenvolvimento visam intensificá-los. Além disso, um diferencial destas sessões é a ausência de assistência. Assim acontece nos terreiros que as fazem⁵³, e essa era a intenção inicial de Solange, mas que nunca aconteceu: 'Não é obrigado ter assistência', a sessão é destinada 'pra gente, que precisa trabalhar'. Meu ex pai-de-santo de almas e angola, assim como Solange, explica que a restrição à presença do “público” nesses dias serve para o médium 'se soltar mais', 'não ter vergonha' de cair, de se bater; também para o ambiente 'ficar menos carregado [com energias negativas]' de pessoas que 'vêm da rua direto pra cá', e, por fim, para que se possa conversar abertamente com os médiuns sobre o que se passou, corrigi-los, chamar atenção do que deve ser mantido e do que não deve ser repetido. Lembro-me das vezes que Solange mal dizia o pai-de-santo do terreiro no qual fez a coroa de Helena, porque 'ele xingava os filhos-de-santo na frente da assistência, não queria nem saber', mas há dias em que as entidades de Solange, sobretudo seu exu, fazem a mesmíssima coisa, e ela comenta, meio que rindo, meio corada: 'Pra quê esse bafão todo, meu

53 Nunca soube de muitos terreiros de almas e angola onde acontecem essas sessões. Na memória, conto apenas três. O terreiro do qual fiz parte passou alguns meses tendo sessões de desenvolvimento às quartas-feiras e giras “comuns” nas sextas-feiras. Como só uns poucos médiuns podiam ir no meio da semana, as sessões de desenvolvimento cessaram. Oliveira (2012, p. 33) também menciona os desenvolvimentos no terreiro de almas e angola onde pesquisou para sua Dissertação.

deus?'

O desenvolvimento mediúnico qual feito nos rituais – não só os destinados especificamente aos desenvolvimentos – requer relações de ensinamento que, por sua vez, estão associados, *de alguma forma*, ao grau hierárquico. Quem não aprendeu certas coisas não pode fazer outras. A passagem por rituais como as camarinhas indica que o/a médium recebeu não apenas um novo status no grupo, mas também que está autorizado a exercer novas atividades que, graças ao alcance de mais uma 'etapa' (ou 'degrau'), poderão ser a ele/a agora ensinadas. Entretanto, ao falar de aprendizado entre o povo-de-santo (generalizo o termo propositalmente, porque este pensamento parece se aplicar às demais religiosidades afro-brasileiras), fala-se necessariamente do cotidiano, de saberes espalhados aos fragmentos, a serem catados como folhas – para usar o exemplo que Goldman traz do candomblé – que não são igualmente encontradas por cada um dos filhos e filhas-de-santo. As folhas não estão sempre disponíveis em todos os momentos, e não necessariamente são reconhecidas pelos médiuns supostamente mais experientes. Aqui, da mesma forma que Goldman descreve sobre o candomblé,

[a]quele que “ensina” é, antes de tudo, uma pessoa que vem se constituindo como tal ao longo dos anos, por meio de intrincados processos de iniciação e de práticas muito complexas, pessoa cujo equilíbrio e mesmo existência dependem da rigorosa observância de certos procedimentos. Aquele que “aprende”, por outro lado, é uma pessoa em processo de construção e seu sucesso depende da capacidade de seguir esse processo, o que não envolve apenas o “aprendizado”. Finalmente, aquilo que deve ser ensinado e aprendido não é, de forma alguma, um conjunto sistemático de princípios fundamentais, uma “doutrina”, termo que, aliás, é sinônimo, em português, de “ensinamento”. O que se deve aprender não é conceptualizado como um corpo perfeitamente coerente e unificado de regras e conhecimentos, como algum tipo de doutrina sobrecodificada e imposta de cima. Aquele que deseja aprender alguma coisa no candomblé sabe

muito bem, e desde o início, que é inútil esperar ensinamentos prontos e acabados de algum mestre, e que deve tratar de ir reunindo pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali, com a esperança de que, em algum momento, esse conjunto de saberes adquira uma densidade suficiente para que com ele se possa fazer alguma coisa (2005, pp. 108-9).

Desta forma, vai deixando de ser plausível afirmar, conforme visto em alguns trabalhos, que as 'etapas de evolução' sucederiam em um processo unilinear e homogêneo. São muitas as narrativas que contam que camarinhas foram feitas buscando a cura de enfermidades (Alves, 2007) ou às pressas, por exigência do orixá (caso de Helena), o que nos mostra que o avanço na hierarquia *não se dá somente* graças a um acúmulo de conhecimentos que poderão ser avaliados e legitimados – procedimentos factíveis, mas complexos e delicados, geralmente preteridos ou, pelo menos, jamais desassociados, às questões de 'tempo no santo', este sendo um indicador mais comum e que figura como um quesito imprescindível *quanto ao aprendizado de um/a iaô*, pois, como dizem, “o tempo não gosta do que se faz sem ele” (Cossard, 1970, p. 227 *apud* Goldman, 2005, p. 107).

Trago estas descrições sobre o 'desenvolvimento no santo' (ou seja, de aprendizados, dedicação e tempo), para rediscutir suas associações com os transe – os quais volto a enfatizar. Oliveira (2012) parece ter observado, no terreiro de almas e angola onde realizou pesquisa, quase o contrário do que busco descrever⁵⁴: “[...] quando tem desenvolvimento (*método de ensinamento dos recém iniciados à incorporação*) os mais velhos ficam ajudando os mais novatos enquanto estes incorporam – geralmente de forma descontrolada, que exige a supervisão de alguém” (p. 33, *itálicos adicionados*). Quando um pai ou uma mãe-de-santo desenvolve os médiuns que incorporam, o que ele ou ela ensina? Dentre aquilo que se aprende trabalhando no santo, estaria o transe incluído? Não se vê, nas horas de desenvolvimento, forçosamente

54 Como já mencionado no início do capítulo introdutório, as diferentes formas de se praticar a religiosidade homônima constituem o próprio campo pesquisado, fazendo com que aquilo que um pesquisador presencia em um ou vários terreiros não se repita em outro(s).

uma transmissão de conteúdos – tal experiência assemelha-se mais a um turbilhão de sons, instrumentos soando, entidades e médiuns gritando saudações rituais e chamando as entidades para comparecerem (incorporarem) logo.

Caboclo lá na mata

sucuri, dendê

Cadê esse caboclo que não quer descer?

(Ponto cantado para chegada de caboclo)

Das vezes que Solange conversou com os médiuns, os aconselhou a fazer uma certa técnica que, para ela, 'dá certo', a saber: imaginar-se num lugar associado à divindade ou entidade em questão⁵⁵, e projetar a imagem deste ente se aproximando em sua direção, até que ele consiga entrar em seu corpo. É claro que não se tratava de imaginar especificamente a entidade com quem se trabalha ou trabalhará, Solange respondeu que imaginassem referências genéricas após Mara ter perguntando como ela imaginaria alguém que ela ainda não sabe como é. Não sei se os médiuns mantêm ou sequer tentaram fazer este “exercício”, mas Cláudio logo comentou: 'Quando eu sinto a energia eu não consigo nem pensar em nada, não dá'. É claro também que aquilo que serviu *para Solange* não constitui uma regra, nem talvez caiba ser chamado de “técnica” – termo um tanto improvisado. No desenvolvimento, quando muito, se busca ajudar o médium a pelo menos manter-se de pé, dizendo coisas que o encorajem a entregar-se àquilo que esteja sentindo, deixando o corpo e o pensamento livres.

Isto exposto, temos um contraste com o que descreve Farias (2008) que, ao discorrer sobre as “etapas evolutivas” dos filhos-de-santo no terreiro onde fez campo, delega ao médium o que denomina o “controle do transe”:

[...] [S]eu objetivo [o do médium,] é, como sempre foi e sempre será, o seu aprendizado em Almas e Angola. Com mais tempo na religião, é

55 Matas para caboclos, uma praça ou parque para as bejadas, uma senzala para os pretos-velhos, uma encruzilhada, um bordel ou mesmo o cemitério para exus e pomba-giras, uma pedreira para Xangô, um grande campo para Ogum, uma cachoeira para Oxum, uma tempestade para Iansã, o mar para Iemanjá, o cemitério para Obaluaê, um pântano ou lagoa para Nanã, e o céu para Oxalá.

esperado *dele* uma “firmeza” muito maior do que as etapas anteriores, ou seja, o transe com seus orixás e as incorporações de suas entidades são, como se espera, mais plásticas, pois *seu corpo está cada vez mais acostumado* a realizar aqueles movimentos que antes eram novos. As entidades são também mais seguras no que falam e fazem, não porque antes as entidades não tinham condições de serem seguras, mas é que agora *o médium tem mais condição de entendê-las* (p. 46, itálicos adicionados).

Tempo e aprendizado merecem algumas considerações, neste ponto. Não consigo convencer-me de que o motivo pelo qual “as entidades” tornam-se “mais seguras” se deve à capacidade que *o médium* tem de “entendê-las” (*ibidem*).

Quanto mais velho, mais conexão há entre o que é cantado e a ação *do médium* quando em transe. Os médiuns mais novos apenas giram no eixo do seu corpo. Aqueles que são um pouco mais velhos giram e “batem cabeça” no terreiro. *Mas apenas aqueles que têm um bom tempo na religião conseguem executar todo o procedimento esperado ou incentivado quando em transe dos orixás* (Farias, 2008, p. 22, itálicos adicionados).

Qual a pertinência de tratar os transes em termos (um tanto positivistas, eu diria) de *entendimento*? E, se fosse este o caso, caberia perguntar onde estes entendimentos atuariam nos transes. Seguindo os argumentos que leu em Farias, Oliveira (2012) afirma que

quando a pessoa está completamente formada ela deixa de incorporar, *pois tem o controle total da incorporação* em seu cotidiano, deixa de ser uma incorporação ritual e passa a ser quase uma incorporação cotidiana, onde orixá e filho de santo estão mais unidos possível (p. 12).

Se supostamente o tempo na religião seria igual a conhecimento acumulado, o que se desdobraria em controle do transe que, por fim, ascenderia o médium hierarquicamente, estamos diante da equação:

tempo + conhecimento + autocontrole = camarinha. Um tanto pedagógica, essa fórmula reproduz aqui a lógica do “nosso quase espontâneo esquema da aprendizagem”, um modelo que “precisamos abandonar se quisermos elaborar uma concepção completamente relacional da aprendizagem [...]” (Goldman, 2005, p. 108). É claro que para adquirir conhecimentos é necessário uma longa e intensa vivência entre as 'coisas do santo' – é o que diz Omindarewa (ou Cossard, citada na epígrafe): a “segurança” está relacionada ao tempo, que faz entranhar na “noviça” “[o] conhecimento *do ritual*” (apud Goldman, 2005, p. 107, *itálicos* adicionados). A meu ver, a segurança à que Cossard se refere é aquela que cabe ser *aprendida e transmitida* quanto aos rituais, sem incluir os transe, os quais sem dúvida estão presentes em vários rituais, mas não são uma destas “lições” – e eu arriscaria dizer que o transe talvez seja o maior de todos os mistérios da religião, porque, diferente dos demais, nunca soube que este possa simplesmente ser transmitido.

Contanto, seria precipitado deduzir que a contagem do tempo corresponda direta e proporcionalmente a uma suposta aquisição de conhecimento, primeiramente porque o tempo decorrido desde a realização de um determinado ritual pode ter sido desperdiçado – foi assim com Rita, que brinca dizendo que ela já podia fazer 'reforço de assistência'⁵⁶, por ter permanecido muitos anos apenas frequentando os bancos das assistências dos terreiros após ter feito sua coroa de bori. Depois, esta regra não explicaria tanto aqueles que já 'nascem feitos', os 'abixés', quanto aqueles médiuns recém-chegados ao terreiro mas que 'já têm o santo firme' – entenda-se, que não precisam passar pelos desenvolvimentos, e cujas entidades já vêm trabalhando (oferecendo suas consultas), sendo comparadas àquelas dos mais velhos. Tomo assim o argumento de Opipari para o meu campo: “O chamado do orixá não segue forçosamente uma linha evolutiva que vai de uma possessão incontrolada a seu adestramento ritual” (2009, p. 218).

Os progressos ao longo do tempo são desejados e empreendidos, mas o povo-de-santo sabe que isso é uma *idealização*,

56 Rita, já mencionada no capítulo anterior, brinca com sua trajetória em almas e angola, fazendo um trocadilho com os termos 'reforço' (aludindo aos rituais feitos de sete em sete anos, cabíveis àqueles médiuns que já têm coroa de babá ou ialorixá) e considerando jocosamente a assistência como parte da hierarquia de um terreiro.

antes que uma realidade; que na prática aquilo que se planeja pode muito bem tomar – e geralmente toma – outros rumos. Tais desvios com frequência estão relacionados às ações de espíritos e de orixás: para o mal, quando as interferências chegam por espíritos mal intencionados, enviados por terceiros; ou para o bem, quando arquitetadas pelo próprio carrêgo de um determinado médium, e nesses casos costuma-se alegar que nem sempre o povo-da-terra consegue compreender de imediato os desígnios espirituais. São muitas as estórias de que as entidades deste ou daquele médium o/a retiraram de um determinado terreiro que não estava lhe fazendo bem...

Sabe-se também que os imprevistos são parte das artimanhas dos espíritos, sobretudo os do povo-de-rua: para o povo-de-santo, o imprevisível é algo esperado, aguardado (v. Cardoso, 2007)⁵⁷. Valendo-me das palavras de Barbosa Neto, “[o] que estou querendo dizer, enfim, é que o tipo-ideal [buscado pelos médiuns] tende a se encarnar em um tipo-real [nas pesquisas], o qual, por não existir como um tipo, só pode mesmo ser idealizado” (2012, p. 48). Com relação aos espíritos, se dá o contrário: por mais que os interlocutores sejam prolixos quanto à efetividade das agências espirituais, elas aparecem em inúmeras pesquisas como idealizações dos médiuns.

Ora, durante o desenvolvimento toda a preocupação dos mais velhos com os que entram em transe tem base naquilo que caracteriza os trances enquanto tais: a falta de controle do médium sobre seu próprio corpo, a perda progressiva dos sentidos (que poderá ser total ou parcial). Assim sendo, não se espera *do médium* que este tenha mais 'firmeza' no transe, mas que o espírito a tenha. A relação é precisamente inversa: não é o “corpo [do médium] que está cada vez mais acostumado a realizar aqueles movimentos que antes eram novos” (Farias, 2008, p. 22) – ainda que se ouça de muitos médiuns que, com o tempo, seus corpos ficaram 'calejados' ou 'acostumados' com os frequentes hábitos dos espíritos (penso no punho constantemente inchado de Solange, ignorado pelo seu Xangô que bate com a mão no chão com força; ou no Joelho de Helena, que sangra sempre que sua Iemanjá se joga no chão para 'bater cabeça'). Antes, são os espíritos que precisam se acostumar com o corpo do

57 Constituinte da socialidade do povo-de-santo, as imprevisibilidades instauradas pelos espíritos serão ainda suscitadas em diversos momentos ao longo do texto.

médium, conseguir controlá-lo, equilibrá-lo e “adaptar-se” a ele, se 'encaixar' nele (o que me faz lembrar de quando me avisaram que meu preto-velho mandou dizer que eu engordasse para que seu peso fosse suportado pelo meu corpo demasiado magro, e das inesquecíveis vezes em que o exu de Solange reclamou que, estando no corpo de uma mulher, sentia falta do 'grande volume' que ele tinha/tem 'no meio das pernas').

Se é possível falar em autocontrole do médium, talvez ele se encontre no controle, pré-transe, do seu medo, para que este não seja uma barreira à chegada dos espíritos – trata-se menos do medo de cair, de se machucar ou de “dar vexame”, mas do medo de deixar-se controlar, de se permitir abandonar o autocontrole para ter seu corpo controlado por um outro, ou outra (no caso, a entidade espiritual).

Os momentos de desequilíbrio e de tropeços que caracterizam os primeiros momentos pré-transe, para a quase unanimidade de médiuns de incorporação, são descritos como o aprendizado ou o encorajamento do médium de, digamos, “deixar-se ir de si”, que se dá simultaneamente à tentativa do espírito ou do orixá de controlar esse corpo ao qual precisam “adentrar”, *in-corporar*. Deixa de fazer sentido a ideia de que o médium faz o “aprendizado do transe e da possessão” (Maluf, 2009, p.4)⁵⁸, a não ser que reformulemos, a partir das concepções “nativas”, o que se entende por aprendizado e por transe, ou mesmo por *possessão* (termo que jamais ouvi entre o povo-de-santo, seja de almas e angola ou de candomblé⁵⁹).

A unilateralidade da agência do médium, ou a prevalência da sua agência sobre a agência espiritual, se já pode ser considerada problemática do ponto de vista antropológico (sabe-se, antes mesmo de

58 Trata-se de um Trabalho apresentado no Encontro da Regional Sul do GT de História das religiões da ANPUH, UEL, Londrina, cujo esquema de apresentação foi gentilmente compartilhado pela pesquisadora em forma de texto impresso – a paginação é, portanto, referente a este documento não publicado.

59 Dentre as muitas formas de se falar do transe, tem aparecido entre praticantes de candomblé e de almas e angola a expressão 'excorporação', e, segundo as explicações, ela é mais usada ao se falar dos transes de orixás, que seriam forças que habitam dentro do/a médium e que nos transes *saem* no corpo (ou se dão a ver pelo corpo), ao invés de nele entrarem, como sugere o termo incorporar.

se fazer trabalho de campo, que o transe nas religiões afro-brasileiras é generalizadamente versado como a substituição temporária de um sujeito por outro), torna-se no mínimo estranha quando tão claramente reforçada por pesquisadores que já vêm do santo. Costumo brincar seriamente entre colegas, dizendo que minha antropologia é *afetada* (Favret-Saada, 1975) pela macumba, mas que o inverso é igualmente verdadeiro. Farias é ogã, Oliveira não revela seu papel no terreiro: por quais antropologias teriam esses macumbeiros sido *afetados*?⁶⁰

De quem é o transe?

— *Como é? Eu quero menga! Eu quero ejé!*

— *O que houve agora?*

— *Ela está pedindo sangue. Quer o sacrificio de uma ave para desincorporar.*

— *Ridículo! Watson sempre foi vegetariano!*

Mukumbe tentou novamente explicar o fenômeno, enquanto o babalorixá buscava o necessário:

— *Senhor Holmes, não foi o doutor Watson, mas a pomba-gira quem fez o pedido. Seu amigo é apenas o cavalo da entidade.*

“O Xangô de Baker Street”, Jô Soares, 1995.

Acima, escrevi que o transe, de forma simples e muito geral, é descrito como uma substituição temporária de um sujeito por outro. Falas como as seguintes atestam isto: 'Quem estava falando comigo não era mais fulano, era o santo', 'Quando o exu de ciclana vem, vê-se que não é mais ela', 'Não posso garantir que sei do que se trata, falaste com o preto-velho, e não comigo', entre outras. Ainda mais atrás, afirmei que a substituição de um sujeito por outro nem sempre é total. Entre os comentários dos médiuns de almas e angola acerca das experiências do transe, ouve-se de alguns que ele/as 'não lembram de nada' e, de outros, que se lembram de uma ou outra coisa que tenha acontecido durante a

60 Lembro que “feiticeiros” (aqui substituída por “macumbeiros”) é a expressão usada no referido texto de Jeane Favret-Saada.

incorporação e, de ainda outros, que se lembram de tudo. Acionam categorias que servem mesmo para classificar os médiuns de incorporação, a saber: 'médiun consciente', 'semiconsciente' e 'inconsciente'. Comparável com o que Opipari denomina “modulações do transe” (2009, p. 237), tomarei emprestada esta expressão de seu texto, que é repleto de narrativas de médiuns quanto a isto. Vejamos um trecho de seu livro em que ela transcreve a fala de Elias, um iaô (*idem*, p. 238):

Durante o orô [ritual] eu tive essas reações: vira e não vira, ele [o santo] vinha, eu sentia as coisas, mas estava ouvindo o que o pessoal estava falando. E acho que, de certa forma, eu virei [...]. Sentia uma tremedeira, não sabia me controlar [...]. Eu estou consciente, mas é incontrolável as coisas que a gente tem de fazer, ele faz o que ele quer fazer ali, eu não consigo me segurar. Ele pega meu corpo para ele [...], eu fico só com o meu pensamento. Eu fico pensando nas coisas, vendo as coisas, ouvindo o que as pessoas estão cantando em volta de mim ali, é isso que eu sinto.

Mais a frente, a antropóloga cita outra iaô, Albani, cuja situação por ela narrada é em muitos aspectos parecida com algumas que eu, asmático, já vivi:

Depois, quando eu volto [do transe], eu não lembro o que aconteceu, só ficam essas sensações de ver as coisas e de não pode fazer nada, não poder controlar meu corpo. Mas, quando eu volto ao meu estado normal, minha filha, é uma crise de bronquite infeliz, violenta. É por isso que eu acredito que eu tenho, que eu realmente virei no santo, devido a essa consciência que a gente tem de se sentir e não conseguir controlar. Mas também porque eu ando daqui ali na esquina, tenho falta de ar; e o santo, virado, ele dança a noite inteira e não sente nada. Só que, depois que ele vai embora, dá licença, eu tenho que sair correndo depressa, eu tenho que catar uma bombinha de Aerolin e usar porque eu estou completamente sem fôlego [...] (*ibidem*, p. 247).

Entre o povo-de-santo, nem sempre esses eventos são conversados de forma aberta ou tranquila, uma vez que há uma inegável hierarquização entre estes 'tipos de incorporação', na qual a inconsciência completa tende a ser assumida como a mais autêntica expressão de um transe 'de verdade', 'puro'. Quando alguma entidade 'fala besteira' ou 'não acerta' o que diz e faz, pode-se duvidar da veracidade do transe, mas é comum que outros médiuns digam que a situação foi causada pela interferência da consciência do médium. 'É porque ele é médium consciente' – o diagnóstico pode variar entre a desqualificação do médium enquanto tal até a amenização de sua “culpa” do que aconteceu. Por sua vez, os próprios médiuns autodeclarados⁶¹ semiconscientes ou conscientes costumam reclamar de suas condições quando dos trances, dizem ter 'medo de atrapalhar' a entidade, de influenciar aquilo que o espírito queira fazer, e às vezes questionam-se sobre possíveis co-agenciamentos durante o transe; mas, por outro lado, falam também da *incapacidade de exercer quaisquer controles* sobre o corpo então compartilhado. 'Será que a preta-velha quis sentar mesmo ou será que sem querer eu que fiz ela sentar?', perguntou à Solange uma de suas 'filhas' quando a preta-velha em questão sentou-se num banquinho pela primeira vez. Minha 'afilhada'⁶² na umbanda fala sem rodeios que consegue ver e ouvir muito do que se passa quando está incorporada e, quando quem vem é a sua preta-velha, ela diz que se levantaria caso pudesse ter controle sobre a situação, porque as dores que sua preta-velha, e ela, sentem nas pernas e nas costas, beiram o insuportável.

Na antropologia, como exposto no início, as questões em torno das causas (o que possibilita o transe?) são perenes, havendo uma tendência a se sobrepor a agência do médium à do espírito, quando este é mantido enquanto tal nas análises – operação que soa, para mim, algo como o homem que doma sua natureza, encarnada na figura dos orixás. Quanto à pergunta *de quem é o transe?*, ela não poderia ser simplesmente enquadrada como parte do já mencionado “falso-debate” à

61 De fato, estas classificações são sempre autorreferenciadas, com exceção às explícitas declarações, sempre em tom acusatório, de que 'na verdade', um outro/a médium seria, sim, (semi)consciente.

62 Ou seja, quando de seu batismo na umbanda, fui por ela escolhido como padrinho.

medida em que ganha outros sentidos por ser, entre os médiuns, alvo de reflexão, constituindo a própria experiência de ser um médium de incorporação.

Maluf (2009) aponta para a necessidade de se considerar os (des)controles como via de mão dupla: “o controle da possessão pelo médium, o controle do corpo pela entidade” (p. 9). O aprendizado de “deixar-se ir” não visa uma progressiva aquisição de controle por parte do médium; daquilo que se intenciona com o desenvolvimento dos médiuns que incorporam – já vimos –, o mais importante é o *encorajamento* (e não o *ensinamento*) de que ele ou ela permita-se o não-controle para que o controle do ente espiritual ocorra. Trata-se, então, primeiramente, de um des-controle. Depois, esse (auto)aprendizado – ou esse duplo aprendizado, o da entidade e o do médium, no qual o primeiro aprende a “desterritorializar-se” (Opipari, 2009, pp. 240-1), e o segundo a reterritorializar-se – está sujeito a outros fatores, como as ações espirituais que “mexem” no transe (como veremos abaixo), o que implica dizer que as modulações do transe também possuem suas modulações. “De quem é o transe?”, pergunta também feita pelos médiuns e para a qual não há um consenso, visto que os transe podem variar de médium para médium, e variar de intensidade para um mesmo médium ao longo de sua vida, ou em uma inesperada ocasião.

Por mais que os transe sejam discriminados em “tipos” pelas próprias médiuns que incorporam, elas/eles mesmos descrevem uma multiplicidade de experiências as quais acabam por não conduzir exatamente a uma tipologia dos transe (cf. Opipari, 2009, p. 237). Num mesmo transe pode haver momentos de consciência e de inconsciência, não apenas para os médiuns semiconscientes. Destarte, um médium inconsciente poderá reclamar de estranhos 'flashes' no qual pôde ver e ouvir perfeitamente o que se passava durante o transe, ainda que por poucos segundos, como um 'clarão'; um médium semi ou consciente pode admirar-se de não lembrar de certos momentos que lhe são contados posteriormente. E os motivos para tais variações podem ser os mais diversos: desde médiuns que contam ter feito certos procedimentos rituais para deixarem de ser conscientes e obtiveram sucesso; passando pelos casos de 'castigo', quando as entidades proporcionam momentos de consciência durante o transe aos médiuns inconscientes que não

cumprem com suas obrigações no santo, para que estes sofram e aprendam ao presenciar situações desagradáveis⁶³; e há enfim os casos mais corriqueiros, os dos médiuns que dizem que o nível de inconsciência foi simplesmente aumentando de forma “natural” com o tempo, diminuindo assim, segundo comentam, os possíveis co-agensamentos ou controles – e aqui deparamo-nos com o avesso à hipótese de que, ao longo dos anos, haveria o médium de conseguir *controlar* totalmente, *de forma consciente*, o transe.

A propósito, os transe descritos como 'muito certinhos', com passos que parecem ensaiados ou “calculados”, podem também ser vistos com desconfiança, como um sinal de ausência do ente espiritual e que *o médium* é que estaria no controle da dança. Aliás, por vezes, as incorporações antecedidas de um óbvio des-controle do médium, como quando este 'apanha do santo' – é pego violentamente, derrubado, jogado longe... – podem vir a ser avaliadas tanto negativamente, 'um santo não doutrinado', como podem acabar por ser entendidas, em seu extremo oposto, como uma evidência de que o médium 'tem santo', de que o transe foi verídico e não um engodo. A 'surra de santo' pode acontecer com alguém mais velho – seu longo tempo no santo e a mútua doutrinação que supostamente deveria ser exibida na “plasticidade” (Maluf, 2009; Farias, 2008) do transe não conseguem ser, nestes casos, suficientes frente às exigências dos espíritos, sejam elas quais forem.

No ano de 2003 eu e meus irmãos-de-santo de então fomos convidados para girar (trabalhar incorporados) numa grande festa dada pelo falecido Pai Evaldo⁶⁴. Na assistência encontrava-se uma senhora já

63 São muitas as estórias em que médiuns contam que suas entidades lhes 'deixaram ver' o que se passava, e a situação desagradável pode ser o simples fato de conseguir ver seu corpo sendo controlado sem nada poder fazer, ou a imolação de algum animal, ou um castigo de maltrato corporal que a entidade faz no 'cavalo' – e neste último caso são também muitas as estórias em que a pomba-gira comeu vidro ou sobre o exu que atravessou uma faca na perna do médium e desincorporou para que este a retirasse, entre outras...

64 Pai Evaldo é considerado por muitos praticantes de almas e angola o sucessor da fundadora Mãe Ida, tendo sido responsável por uma série de transformações rituais que teriam iniciado “uma nova fase em almas e angola” (Martins, 2006, p. 28).

'feita no santo' há muitos anos, bastante querida pelo povo-de-santo, a quem o dono da festa insistia em convidar para o salão, dizendo estar desapontado porque ela estava 'de branco'⁶⁵, sinal que havia recusado seu convite para girar também. Ela agradecia, sorria, mas relutava aos pedidos do pai-de-santo e, posteriormente, de seu exu, alegando estar com o pé machucado. O 'exu da casa' gargalhava em resposta. Em um dado momento, não muito após o exu de Pai Evaldo ter chegado, a antiga mãe-de-santo 'passa mal' na assistência e sua pomba-gira a leva aos arrastos até o meio do salão. O exu do terreiro, que agora gargalhava na companhia de sua velha conhecida, disse bem alto a todos nós que ele tinha certeza de que ela viria.

O desejo de beber, comer, dançar e fumar da pomba-gira arrasta para longe não apenas o corpo de sua médium, mas também a ideia de que a experiência de uma pessoa 'mais velha no santo' supostamente seria capaz de fazer com o transe “nunca aconteça sem que el[a] queira” (Farias, 2008, p. 58). Situações idênticas a essa podem ser vistas e narradas inúmeras vezes. Teria a mãe-de-santo cedido às forças de sua entidade, ou teria a pomba-gira se manifestado súbita e incontrolavelmente? Certo é que a promessa da pomba-gira naquela noite foi mantida – ela avisou que trabalharia com sua 'menina' a noite inteira apesar do pé machucado de sua 'matéria', e da 'horrorosa' roupa branca com que via-se vestida. Fomos embora muitas horas mais tarde, despedindo-nos da pomba-gira que ainda estava pelo salão.

Trabalhar o transe.

*Balança filho na força desse congá
Balança filho na força desse congá
Quero ver vovó descer, quero ver vovô chegar!*

65 Ao povo-de-santo aconselha-se visitar as assistências dos terreiros sempre vestindo roupas brancas. Nesse caso, estar 'de branco' na assistência significava que a senhora em questão estava sem a 'roupa colorida' de seu exu ou de sua pomba-gira, um sinal de que ela teria ido ao terreiro com intenção de só assistir a festa.

A proposição de que o dom, justamente por ser dado, deva ser feito (Goldman, 2009; Barbosa Neto, 2011, pp. 68, 71), em todo se relaciona com a práxis do povo-de-santo expressa nos termos, por vezes intercambiáveis, 'desenvolver' e 'trabalhar'.

Ao longo dos anos, o médium não se desenvolve sozinho – as entidades que o acompanham se desenvolvem também, é esta, aliás, a ideia de um trabalho (ou uma 'missão') comungada⁶⁶. Entre o povo-de-santo, a concepção de que o povo de cá e o povo de lá estão irremediavelmente em relação é muito presente. Relações que envolvem – como não poderia deixar de ser – concessões, truques e negociações. Certamente faz-se mais justiça ao campo se considerarmos que os sujeitos envolvidos no transe *relacionam-se* ao invés de simplesmente (e simplificadoramente) alternarem controles um sobre o outro (o médium supostamente domando os espíritos no avançar dos anos). 'Trancar a incorporação' (tentar impedi-la), 'amarrar o santo' para que ele/a não 'desça' mais, e tantas outras práticas deixam ver que as relações entre o povo-da-terra e os espíritos são, de muitas maneiras, como um jogo, o que não nos obriga a pensar em termos de ganhadores e vencedores – no entanto, às vezes, sim.

Por essa razão, práticas paralelas ao transe são recomendadas aos médiuns como parte do processo de *desenvolvimento* dessa manifestação mediúnica. Uma delas seria rezar e literalmente 'conversar' com entidades e orixás para que consigam firmar nos médiuns da maneira mais tranquila possível, sem prejudicar-lhe o corpo. Aprende-se a pedir aos guias para que 'venham na fé', isto é, que não deixem maus espíritos tomarem seus lugares, e que possam 'vir para fazer o que deve ser feito' (ensina Solange), sem que hesitem no que saibam nem sejam atrapalhados por forças contrárias, ou mesmo nos casos em que há algum nível de consciência do médium⁶⁷. Aprende-se a observar as

66 Nos próximos capítulos a transformação dos sujeitos no trabalho comum será retomada.

67 Por mais que os médiuns 'semiconscientes' e 'conscientes' digam que se sintam também presentes, mas sem conseguir ter nenhum tipo de controle durante o transe, o receio de que possam atrapalhar ou sugestionar a ação das entidades é constante e aflige também demais médiuns e a assistência,

sensações pré-transe, para detectar a aproximação desta ou daquela entidade/divindade; a prestar atenção nas cantigas em que a 'vibração' do santo se faz mais intensa, as quais constituirão o repertório favorito da entidade; aprende-se a importância de se conhecer as oferendas, as cores das roupas, os locais de oferenda, as ervas utilizadas e demais informações das entidades do próprio carrêgo para corretamente agradá-las, para banhar-se nos dias de sessão e assim preparar o corpo para uma incorporação 'mais firme', etc. Aprende-se ainda a negociar com as entidades. Solange diz a Cléber que 'converse' com seu exu sobre o excesso de bebida: se ele beber menos nas sessões, evitando prejudicar o corpo do médium, ele ganhará seu fio de contas e sua oferenda mas, do contrário, ele será servido cada vez em menor quantidade e continuará vestindo-se apenas de branco. Da minha parte, negocieei com (ou chantageei as) minhas entidades para que não incorporassem durante a pesquisa, exceto quando houvesse extrema necessidade, para que eu pudesse realizar o trabalho de campo (tarefa que sabem o quanto é importante para mim). Para mim e para Cléber as conversas têm surtido os efeitos por nós desejados.

Mas as entidades costumam ter exigências inegociáveis. É o caso do exu de Helena que não firma em seu corpo caso ela esteja vestida como se fosse 'receber' sua pomba-gira, o que aconteceu em muitas sessões de povo-de-rua, até que uma outra entidade nos avisou para retirar a saia e as anáguas de Helena: usando agora apenas o short que Helena põe por debaixo das anáguas, o exu satisfeito parou de cambalear, 'bateu a cabeça' para a mãe-de-santo e até dançou um pouco.

Assim, envolto em uma série de mediações entre médiuns e espíritos uns com os outros, o desenvolvimento dos tranSES mostra-se complexo e dificilmente poderia ser descrito de maneira linear, por exemplo em forma de etapas rituais. Mostra-se insipiente pensarmos o transe em sua duração fenomenológica, ao menos em sua demarcação usual: tendo início com as alterações corporais do/a médium, e terminando com a 'subida' do ente espiritual. Se retermos a ideia de *desenvolvimento mediúnico* em seu sentido mais amplo – isto é, não nos

que procura consultar com 'as melhores entidades' – como já exposto, os possíveis co-agenciamentos estão diretamente relacionados às avaliações acerca da qualidade da performance mediúnica (isto é, do espírito e do médium).

restringindo às sessões homônimas, mas como uma prática constante do povo-de-santo – para abordar o transe, poderemos nos desviar da abordagem “tópica” e tratá-lo como um epifenômeno de um processo mais abrangente – ou, dito de outra forma, deixar de pensar o momento do transe como o próprio dom do transe⁶⁸.

Se seguirmos considerando as agências espirituais conforme descrevem os religiosos, temos ainda que o transe deixa de ser um evento estritamente ritual – ou seja, ele não é mediado apenas pelos rituais e tampouco deles dependeria para o seu suposto aprimoramento, ainda que isso seja recomendado. Abundam os livros, revistas, artigos acadêmicos e reportagens que contam sobre as manifestações corpóreas dos espíritos de forma súbita e fora dos terreiros – no ônibus, nas ruas, em casa, na delegacia – independentemente de nível hierárquico ou mesmo de contatos prévios com quaisquer religiões afro-brasileiras. Esta é, aliás, a estória de Solange: 'passava mal' em casa, sua família lhe detalhava o ocorrido após as manifestações, e só mais tarde pôde compreender o que se passava em sua vida. Suas entidades, desde o começo, já vinham em sua residência 'falando esquisito', fumando e bebendo: 'e eu não era nem anjo-de-guarda, nem conhecia terreiro ainda' – chegavam desavisadamente (sem mediações rituais); ali mesmo trabalhavam, e por si mesmas voltavam para o além.

Práticas cotidianas e experiências particulares ao longo da trajetória religiosa estão, a um só tempo, relacionadas à diversidade de tudo que diz respeito ao transe (as sensações pré- e pós-transe, o que acontece durante ele – se há ou não modulações –, se ele se dá forma rápida, 'leve' ou 'pesada', etc.) e à sua 'qualidade'. Destarte, não há como tratar do tema de forma unívoca, no singular, nem como fenômeno que teria início na incorporação e fim na desincorporação. Assim, aprender a 'fazer concentração', a sentir as diferentes vibrações que variam conforme a entidade ou divindade, a 'se entregar para o santo', e mesmo os rituais de reclusão⁶⁹ – aos quais é conferido uma importância na

68 Retornarei no capítulo seguinte à ideia de 'desenvolvimento mediúnico' e à discussão acerca do lugar do transe nas pesquisas sobre religiosidades afro-brasileiras.

69 Insisto em chamar as camarinhas como rituais de reclusão, ainda que não se trate apenas disso, para não nomeá-las “rituais de passagem”, como fazem alguns autores, por uma razão simples: ao me deparar com esta última

“estética” do transe talvez maior do que aquelas dadas pelos próprios médiuns – talvez nos falem mais sobre a ritualização do dom e sobre os instantes pré-transe, do que acerca do “transe ele mesmo”.

Trabalhar o transe requer um constante trabalhar de todas as relações envolvidas. Não há como considerar os médiuns enquanto meros “meios” – talvez essa seja uma das acepções etimológicas da palavra –, simples “receptáculos” e passivos ao seu dom mediúnicos, mas como agentes destes, trabalhando-os em relações cotidianas com os espíritos, em meio a negociações que nem sempre são caracterizadas pela cooperação e compreensão mútua, mas também envolvendo conflitos que podem mesmo acarretar o abandono de tais práticas religiosas. O médium precisará exercitar a confiança nos guias que chegarão em seu corpo. Cada transe pode ser entendido como *uma das formas* pelas quais as “relações de trabalho”, por assim dizer, entre médium e os entes de seu carrêgo são atualizadas (e, claro, na qual novas mediações são também exercidas)⁷⁰.

Por sua vez, médiuns e seus guias trabalham as relações com os demais médiuns (incluo, portanto, a mãe ou o pai-de-santo da casa), por exemplo ao confiarem o corpo solto aos braços que dele cuidam, ou na chamada 'afinidade' que os guias e o próprio médium construirão, ou não, com as demais pessoas da corrente.

Trabalha-se a relação consigo: é preciso aprender a destemper o descontrole de si e abrir-se a experiência, seja a corporal (o corpo sujeito à possíveis bruscas alterações derivadas das presenças dos espíritos e seus próprios corpos de outrora, agora conjugados com o do/a médium), seja a experiência mais extrema em termos de ausência de consciência, aquela de nada recordar-se ao findar da incorporação. E nesse ponto

expressão nos textos, lembro-me imediatamente dos ritos funerários, presentes nas religiões afro-brasileiras (cada uma realizando-o à sua maneira), já que 'passagem' é, para os praticantes de almas e angola, uma palavra alternativa para 'morte'.

70 Opipari fala de algo semelhante ao dizer que “virar no santo [o momento do transe] é tão somente um produto d[a] aliança” selada entre adepto e os seres espirituais (2009, p. 234) – conceitos que serão melhor abordados no capítulo seguinte, juntamente (cabe adiantar) com a discussão a ser feita em torno das mediunidades. Também no capítulo seguinte ficará mais claro porque do meu grifo no singular.

lembro-me de um breve porém inesquecível diálogo entre Solange e sua sobrinha Isadora, cambone em seu terreiro, que dizia à sua tia o quanto ela deseja incorporar, 'só para saber como é que é'. No entanto, ouviu de Solange: 'Saber o quê, hein? Como vai saber como é que é se tu não ias lembrar de nada... Se quem tá ali não é tu...?'

2. TRABALHANDO AS MEDIUNIDADES.

Estávamos Solange, Francisco, Cíntia, Cléber, Talita e eu no terreiro naquele começo de tarde do dia 25 de abril, para preparar a Feijoada de Preto-velho, que já estava atrasada 12 dias. Solange prefere homenagear os pretos e pretas-velhas em novembro, no dia da consciência negra mas a data precisou ser antecipada porque os médiuns combinaram entre si de concluir, nos meses finais do ano, a reforma do futuro terreiro. Coube, então, o dia alternativo, 13 de maio – que nos demais terreiros de almas e angola é a data oficial destas entidades –, ainda que este dia, para a mãe-de-santo, lembre uma liberdade 'falsa, que nunca aconteceu de verdade', o mesmo que 'comemorar uma mentira'. Nos dividíamos entre fazer as comidas para a noite mais todos os outros preparativos enquanto a pequena Talita se divertia com os cachorros de Solange, relutando atender aos chamados de sua mãe-de-santo e de sua mãe-de-sangue para vir nos ajudar. Solange explicou que ela poderia brincar, mas que deveria ajudar pelo menos um pouco, para aprender. A pequena aprendiz de cambone perguntou:

— Precisa aprender até a fazer comida?

E ouviu de Solange⁷¹:

— Todo médium tem que aprender um pouco de tudo na religião, as comidas, como fazer, como levar⁷², as músicas... ainda mais que tu é cambone, tem que saber fazer de tudo.

Cíntia e Solange perceberam que Talita estava realmente se divertindo com os cães, e desistiram de chamá-la. Eu aproveitei a oportunidade para comentar que a fala de Solange seria muito significativa para a minha dissertação, por me fazer lembrar de um detalhe que faria toda a diferença, mas que ainda não havia recebido a minha devida atenção, a saber: todos os/as filhos-de-santo que integram a corrente mediúnica *são médiuns*. Enquanto eu verbalizava essas

71 Faço notar que um excerto da fala que segue já foi reproduzido no capítulo anterior.

72 'Levar comida de santo', isto é, a oferenda composta no mínimo de comida, bebida e vela, requer um aprendizado que envolve uma série de atos que não podem ser negligenciados.

constatações, parecia-me que os olhares de meus amigos revelavam que eu estava somente percebendo o óbvio, “descobrimo” (ou redescobrimo) algo ordinário e que nada acrescentaria à pesquisa – a qual, sabem eles, dá-se em torno de questões sobre os médiuns. Ainda pensando no quanto essa “banalidade” faria diferença em meus textos, deixei escapar algumas reflexões em voz alta, à certa altura dizendo que isso (o fato de todos serem médiuns) problematizaria tantos aspectos do meu tema de pesquisa, que me via agora perguntando afinal *o que é um médium*. Na mistura das vozes de Cíntia, Solange e Cléber, o que ouvi, como uma resposta, foi mais ou menos isto: 'Médium é toda pessoa que tem que trabalhar no santo!'. Como aqueles mesmos olhares que sugeriam uma suposta obviedade da resposta à minha pergunta continuavam, mudei de assunto e voltei às painéis...

Retomamos o assunto algumas semanas depois. Na noite de primeiro de junho houve sessão de bejada, mas, não tendo comparecido naquele dia, fui no meio da semana à casa de Solange, lá encontrando também a cambone Ana. Conversamos um pouco sobre a gira das crianças, mas logo voltei ao assunto sobre as mediunidades de cada um – que simplesmente não me saía da cabeça – e perguntei se não poderíamos pensá-las enquanto formas de se relacionar com o mundo espiritual. Ambas concordaram, frisando Solange que 'alguns têm o dom de incorporar, outros têm outros dons', e, ainda, que 'todo mundo têm alguma mediunidade, mas tem muita gente que não sabe'.

Para o povo-de-santo, toda pessoa possui algum dom mediúnicoo, por mais que não acredite em uma tal coisa, que ignore possuí-los, ou que não os pratique ou desenvolva. As mediunidades podem estar menos ou mais desenvolvidas, independente da religião, ou da ausência de práticas religiosas. Muitos só vêm a tomar conhecimento de suas mediunidades após frequentar a corrente ou a assistência de algum centro. Problemas de saúde e demais aflições frequentemente aparecem nas narrativas dos médiuns como as principais razões que os levaram a procurar, ou a serem levados, a um terreiro (ver Alves, 2007). Em muitos desses casos a mediunidade agora expressada ou desenvolvida em rituais passa a ser a explicação que dá novos sentidos ao que outrora era entendido por exemplo como “doença” (alergias, asma, ataques epiléticos, esquizofrenia...) ou imaginação (sinais auditivos e visuais não percebidos por demais pessoas).

Foi assim com Lúcia, que escutou os tambores que vinham da casa de Solange numa noite em que visitava sua irmã, moradora de uma casa vizinha do terreiro. Decidiu que lá iria e que pediria permissão para 'tomar um passe'. Na segunda noite que lá esteve, uma das pombas-giras presentes lhe disse para 'entrar' (integrar a corrente), porque ela 'precisava trabalhar no santo'. Lúcia é hoje uma das mais recentes filhas-de-santo de Solange – juntamente com Rose, amiga que lá a acompanhou desde a primeira vez. Já há algumas semanas indo às sessões como médium de incorporação, ela nos conta que está 'melhor da cabeça', que sua depressão diminuiu e que seu médico está positivamente surpreso. Tendo sido cética até sua primeira visita, assumiu ter procurado o terreiro porque, naquela noite, 'alguma coisa' havia lhe dito para ir até lá procurar qualquer ajuda para não voltar a ser internada no manicômio. Diferentemente de Lúcia, Solange já sabia que podia incorporar espíritos quando chegou ao primeiro terreiro que conheceu.

Se há pessoas que buscam os terreiros com o intuito de amenizar os efeitos dos mais diversos problemas cotidianos e acabam por encontrar socorros e sentidos em suas próprias mediunidades, outras, como Solange, procuram os terreiros para amenizar os efeitos da mediunidade ela mesma, que pode estar se manifestando alhures de maneira incontrolada e até mesmo assustadora. Iniciar o desenvolvimento da(s) mediunidade(s) – que deveria ocorrer dentro dos terreiros, conforme recomenda-se – poderá ainda amenizar os sofrimentos que são 'do corpo', isto é, aqueles não decorrentes de uma mediunidade não trabalhada. Buscar práticas religiosas no intuito de solucionar ou diminuir quaisquer problemas é sempre uma recomendação dos espíritos, ainda que para tanto alguma das religiosidades afro-brasileiras não seja a mais indicada, dependendo do caso – o preto-velho de Solange diversas vezes disse a Francisco, o marido de sua 'matéria', que ele voltasse a procurar os centros kardecistas que deixou de ir: 'Lá te fazia bem, não é, meu filho?'

Dentre os dons mediúnicos de que mais se ouve falar estão o de ver/enxergar espíritos como se fossem pessoas 'encarnadas' (a 'clarividência', os 'olhos de ver'); o de ouvi-los; o de incorporá-los; o de ler cartas de baralhos, búzios ou mãos; o de tocar tambores; o de 'cura' (geralmente através de 'passes' ou 'imposição de mãos'); e há um dom

que, ao que tudo indica, é comum a todos/as médiuns: o da 'intuição'. Há dons que independem dos rituais para se completarem, por assim dizer, ou para terem efetividade. Vanda (vizinha de Solange que vez e outra vai à assistência) benze, reza e faz imposição de mãos em sua residência, e não lhe é recomendado que participe da corrente mediúnica para desenvolver *esses* dons – o mesmo para Michele, que lê cartas de baralho cigano e de tarô. Dons como estes parecem ser considerados independentes de uma relação com um terreiro – não dependeriam do desenvolvimento mediúnico com outros médiuns, orixás e entidades, ainda que em geral se comente que este ou aquele dom foi fortalecido após o contato regular com a 'casa de santo'. No entanto, como veremos, estes e outros dons “mexem” naquilo que acontece nas sessões.

Nos terreiros de almas e angola, são as entidades que dirão ao/à médium, caso venha a integrar a corrente mediúnica, se ele/a será cambone, ogã ou médium de incorporação. Mas, se alguns médiuns não possuem certos dons, todo médium possui pelo menos um destes, sendo comum que um mesmo médium possua várias dessas “inclinações”. Como escreve a historiadora Kelly E. Hayes sobre médiuns e as relações que têm com suas pombas-giras:

[...] a medium may perceive the presence of a spirit in dreams, auditory or visual signs, bodily sensations, or other altered states, as well as during ritualized trance states. Mediums also communicate directly with spirits through divination, prayers, or other techniques. (2011, p. 34)

Nos terreiros – o de Solange incluso –, em geral diferencia-se ogãs e cambones daqueles que 'recebem' entes espirituais em seus corpos, chamando estes últimos pelo termo mais abrangente: são chamados apenas de médiuns. Mas, dependendo do contexto, a particularidade que os diferencia mediunicamente é acionada, e são então referenciados como 'médiuns de incorporação'. Em geral, a palavra médium é usada, por adeptos ou não, em referência às pessoas que entram em transe. O povo-de-santo, acostumado com as variações de significado deste termo de acordo com os contextos, poderá concordar e reafirmar seu sinônimo de transe, ou inserir outras explicações.

Voltando à conversa com Solange e Ana, enfatizo dois pontos.

O primeiro deles é a noção de que médium é a pessoa que, de alguma forma, relaciona-se com a espiritualidade. O segundo encontra-se nas falas de Solange e de suas 'filhas', reforçando que *todos/as* aqueles/as que integram a corrente *são médiuns* – generalização que não apenas põe a palavra mediunidade no plural, como também despacha uma forte tendência na literatura sobre religiosidades afro-brasileiras, que tenho denominado *transecêntrica*.

A perspectiva transecêntrica – aquela que reduz e converge todos os elementos e sujeitos do culto para o transe – é constante nos estudos das religiosidades afro-brasileiras. Como escrito no capítulo anterior, houve e há uma atenção especial dos pesquisadores para o transe. Tal fascínio, que certamente não é só acadêmico, conferiu ao transe uma centralidade para a pesquisa – um foco supostamente privilegiado da análise, como se tudo (ou quase isto) que é feito pelo povo-de-santo tivesse em vista os transes.

Entre o povo-de-santo de almas e angola, cada um dos médiuns e suas potências mediúnicas têm importância reconhecida. Assim sendo, essa pluralidade merece, qual os transes, uma atenção mais detida nas pesquisas. No presente capítulo incluo, como se faz nos terreiros, os demais filhos e filhas-de-santo enquanto médiuns, descrevendo a materialidade de suas mediunidades; apontando para algumas limitações e consequências negativas do transecentrismo analítico na pesquisa; e, ao final, proponho uma reflexão acerca das mediunidades que, por sua vez, abrirá caminhos para o terceiro capítulo, que tem como tema os sujeitos médiuns. Começarei com uma passagem etnográfica.

Eles estão por aí.

Pai Bento, o preto-velho de Solange, havia 'preparado'⁷³ uma

73 Neste contexto, 'preparar' significa imbuir ritualisticamente um “objeto” com novos poderes e, por extensão, inaugurar uma nova relação entre este e seu “dono”, visto que ambos terão certos compromissos um com o outro: o humano deverá seguir uma série de procedimentos regulares para manter 'a força' que o “objeto” atrai (abriga?), e o “objeto”-força procurará executar o que lhe é rogado (certamente, então, o processo de 'preparar' é também um processo de atribuir, de transformar ou de potencializar a *agência* do

estátua de preto-velho para Michele (minha ex-irmã-de-santo no candomblé que em muitos sábados vai assistir as sessões na casa de Solange), que a comprara 'sem saber porquê'. Pai Bento revela: 'Esse véio num é pra suncê não, fia. É pro pai da fia. Esse véio veio pra ajudá ele. É esse véio que vai bebê marafo [cachaça] no lugá de seu pai'. Michele, emocionada por obter uma esperança para lidar com o alcoolismo do pai, perguntou se ele era também acompanhado por um preto-velho. 'Mas não pra vir assim'⁷⁴, respondeu Pai Bento, apontando para o ritual. Pai Bento disse à consultante que preparasse, no quintal de sua casa, algum lugar protegido da chuva para abrigar temporariamente a estátua, até que seu pai soubesse o que se passara e viesse pegá-la para ele mesmo continuar cuidando dela (ou dele, o preto-velho). Até que Michele providenciasse a “cabana” do preto-velho-estátua, este poderia permanecer no prédio em construção do futuro terreiro, agora tendo ao seu lado uma vela de 7 dias mais um copo com marafo. A cambone Ana fez o que Pai Bento pediu.

No sábado seguinte, Michele não pôde comparecer à sessão; como apenas ela poderia levar a estátua embora, voltou comigo à casa de Solange na noite da terça-feira seguinte. Somente Francisco, marido de Solange, estava em casa; fomos os três procurar pelo pequeno preto-velho, o que era particularmente difícil no ambiente ainda sem luz. Sem encontrar, nos perguntávamos o que teria acontecido à estátua: aonde ela teria ido?; quem teria mexido nela? Telefonamos para a cambone e soubemos que ela havia deixado a estátua no chão, e que o copo, bem como os resquícios da vela, haviam sido retirados por ela mesma no sábado anterior (ou seja, na sessão a qual Michele não foi, uma semana após a 'preparação' da estátua). Minutos depois acabamos por encontrar, com a ajuda de uma vela, a estátua deitada perto de um monte de areia, concluindo que, por ter ficado no chão, certamente fora abocanhada, levada não muito longe e semienterrada por algum dos quatro cachorros da mãe-de-santo.

“objeto” – por isso, o uso de aspas para este termo).

- 74 Se entendi o que Pai Bento quis dizer, a não necessidade de 'vir assim' significa que o pai de Michele não precisa frequentar um terreiro para que seu preto-velho aja, trabalhe, em sua vida. Dito de outra forma, ele e a entidade não carecem de mediações rituais para que o alcoolismo do primeiro seja espiritualmente tratado.

Michele, por sua vez, não havia conseguido construir a “cabaninha” para o velho, e precisaria deixá-lo ali por mais tempo. Com um sorriso engraçado, Francisco imediatamente levou a estátua para um lugar numa viga que parecia ter sido feito sob medida, e revelou: 'Vocês acham que eu deixaria essa viga assim?' – apontou para o canto da parede, mostrando a viga que construía, a qual, de fato, parecia interrompida em seus menos de 2 metros de altura, não indo até o teto, como as demais. Logo imaginei que a aquela viga estava inacabada por ter faltado cimento para terminá-la, mas que por hora se tratava de um “falha útil”, já que protegeria a estátua dos cães. Francisco continuou: 'Quando eu tava fazendo esse canto, alguma coisa me puxou e disse: para aí, não aumenta mais que isso. Eu não tava mais acertando fazer e aí ouvi isso. Aí parei, né? Eu senti que aqui ia ficar alguma coisa protegendo [o terreiro], não sei se uma imagem, se um ponto [riscado], uma vela ou o quê. Mas alguma coisa vai ficar aqui. Depois os santos vêm e falam o que é'. Perguntei se ele sabia quais espíritos haviam lhe dado estas intuições e ele disse não saber se os dele, ou se os de Solange.

Após servirmos o preto-velho com novas doses de luz e cachaça, fomos tomar café e ouvir outras intuições de Francisco, ouvir sobre o poder que ele atribui à oração, sobre as revelações que tem através de sonhos e sobre seu dom de conseguir entender o que os espíritos querem dizer. 'Desde que eles vinham lá em casa [sua outra residência, onde Solange trabalhava com os santos na sala], eu já sabia tudo que eles estavam dizendo. Mesmo a preta-velha dela, que fala outra língua que eu nunca ouvi, eu entendia. Até hoje eu entendo cada entidade'. Foi Pai Bento quem havia dito a Francisco que ele consegue entender a preta-velha de Solange por causa do preto-velho que o acompanha, o qual o faz conseguir traduzir tudo o que os demais espíritos têm a dizer. De fato, é notório como a própria Ana, mesmo sendo cambone de Solange há anos, às vezes precisa da 'tradução' realizada por Francisco – uma espécie de cambone ausente mas insubstituível. No clima descontraído daquelas conversas perguntei à Francisco se o dom dele seria, então, conversar com os espíritos, incorporados ou não. Ele disse: 'Ah, sim, diversas vezes. De vez em quando tô fazendo alguma coisa e dá aquela intuição. Eles estão por aí, vendo tudo, mandando em tudo, aí daqui a pouco dizem alguma coisa.

Tem dia que eu ouço, tem dia que eu não entendo o que aconteceu, paro, espero, pra ver se eles dizem. Porque eles vivem fazendo coisa. Não me pararam quando eu fazia [a viga] ali? É que eles estão por aí...!

Na festa de pombas-giras, em agosto daquele ano, deu-se também a “pré-estreia” do que será o novo terreiro⁷⁵. Naquela noite, a mãe-de-santo removeu a estátua de seu exu de onde usualmente fica e a pôs na viga-pedestal, que outrora abrigara o preto-velho do pai de Michele, feita por Francisco: do alto, ele protegia e vigiava o recinto das forças contrárias enquanto a 'moça' de Solange girava, dançava e bebia, despreocupada, em sua festa.

Mediunidade no plural.

As narrativas de Francisco naquela noite falam sobre o seu trabalhar no santo. Suas relações com os espíritos vão ao encontro do que diz Solange sobre todos sermos médiuns, e se afastam da ideia de que médium é somente aquele/a que entra em transe (como pensam alguns autores citados no capítulo anterior) e divergem do que afirma Cavalcanti (2008), ao comparar as “experiências mediúnicas” no espiritismo kardecista e na umbanda. A antropóloga escreve que, no primeiro “sistema religioso” (p. 122), há “diversas formas de experiência da mediunidade” (p. 127), enquanto a experiência mediúnica na umbanda estaria restrita à possessão (*ibidem*)⁷⁶. Ora, é sobre a pluralidade de mediunidades que nos falam Solange e tantos outros adeptos de almas e angola, e que marca experiências como as do cambone Francisco.

Tendo-se, porém, assumido sistematicamente o transe ou a chamada possessão como o único dom (ou, ao menos, como o principal

75 Inauguração que ainda não ocorreu, pois o terreiro ainda não está pronto.

76 A forma abrangente, mesmo genérica, com que Cavacanti menciona a umbanda – uma das “demais religiões mediúnicas” (2008, p. 122) – dá margem para que sua argumentação seja estendida a outras religiosidades afro-brasileiras, como almas e angola. Citando-a: “Religiões mediúnicas, religiões de possessão, ou religiões extáticas são classificações das religiões que focalizam a relação/tomada do corpo humano com/por uma força espiritual” (*idem*, p. 70).

deles), não é difícil compreender porque as demais pessoas do povo-de-santo – as que não incorporam – acabaram por receber uma atenção menor nos estudos das religiosidades afro-brasileiras. Ogãs e cambones costumam ser aí reduzidos enquanto “peças” do ritual, descritos em termos de suas funções. Nas pesquisas sobre almas e angola este quadro é repetido, e ogãs são apresentados simplesmente como ocupantes de um “cargos de quem tem como função tocar os tambores e cantar as cantigas rituais chamadas de pontos” (Oliveira, 2012, p. 27, nota 25). Quanto às/aos cambones, ficam

exercendo seu papel: servir aos orixás, entidades e aos médiuns. Ela, geralmente mulher, é uma espécie de contra-regras que faz tudo para que a sessão aconteça sem nenhum problema. Ela é a única que, quando o médium está incorporado ou no transe do orixá, tem a permissão para entregar aquilo que o orixá ou entidade precisa[.] (Farias, 2008, pp. 22-3)

A abordagem de ogãs e cambones não é, portanto, simétrica àquela dos médiuns de incorporação. Não se fala, dos últimos, meramente em termos do “papel” que “exercem” no terreiro, e a análise desses sujeitos logo se espalha para (ou se funde com) questões sobre o transe e rituais afins. Nas pesquisas, a pessoa “em construção” do candomblé é a pessoa ‘que vira no santo’. Oliveira observa que Goldman⁷⁷, ao pensar “o processo de construção da pessoa [no candomblé], não trata de modo mais claro como se dá o processo de construção dos filhos de santo que não incorporam” (2012, p. 13). Recentemente, “a pessoa” dos ‘não rodantes’ têm inquietado alguns estudiosos. Seus dons e a forma com que vão se constituindo enquanto tais nos candomblés vêm sendo discutidos – ainda que, ao menos por enquanto, sem a mesma dedicação dispensada aos ‘rodantes’ – por exemplo por Goldman (2012) e Opipari (2009)⁷⁸.

Como escrito anteriormente, em almas e angola o termo médium tende a ser usado mais frequentemente para aqueles que

77 Oliveira refere-se à dissertação *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé* (Goldman, 1984).

78 Voltarei a este artigo de Goldman e às discussões sobre construção de pessoas feitas por ele e por Opipari.

incorporam, e não é incomum que ogãs e cambones aleguem mesmo não serem médiuns, e sim ogãs, cambones ou simplesmente filhos/as-de-santo. Mas não apenas o termo médium também é usado para (auto)designar estes mesmos adeptos, como também as narrativas que trazem suas relações com o mundo espiritual explicitam algum ou vários de seus dons mediúnicos – novamente, é o caso de Francisco.

Em trabalhos acadêmicos que se voltaram para almas e angola, a condição mediúnica para todos é registrada, e a nomenclatura que distingue quem incorpora é eventualmente marcada nos textos tal qual se faz nos terreiros: usa-se a expressão 'médium girante'⁷⁹ (ver Farias, 2008, p. 20; Oliveira, 2012, p. 13, nota 6). Não passando, porém, de um registro, as mediunidades de ogãs e cambones, e mesmo as diversas mediunidades de quem incorpora, ou não são reconhecidas ou são entendidas como menos relevantes para ambos autores. Não me refiro à ausência dos demais médiuns e seus respectivos 'dons espirituais' nas pesquisas, mesmo porque os recortes e temas formulados poderiam justificar tal ausência, mas, antes, por deslizarem, em contraste com o que anunciam, para a acepção mais comum que associa mediunidade apenas à incorporação. Um exemplo em Farias encontra-se no trecho onde se lê que os “orixás se manifestam na terra através dos transe dos médiuns ou através da própria força da natureza” (2008, p. 15). Já Oliveira escreve que “[m]édiuns são aquelas pessoas que incorporam entidades e orixás” (Oliveira, 2012, p. 27, nota 26).

Menos do que um suposto equívoco ou uma desatenta revisão à redação de seus textos, entendo que tal insistente definição evidencia a importância atribuída quase que exclusivamente ao transe para se pensar as práticas em questão, refazendo o estatuto de superioridade deste dom sobre os demais. Isto fica ainda mais evidente em Oliveira, quando adiante lemos que “[u]m terreiro precisa de um ogã e um cambone, de modo que essa figuras cumprem um papel fundamental para possibilitar que *o transe* aconteça e o mito possa ser vivido por todos” (*idem*, p. 52, itálicos adicionados). Se na citação acima substituirmos o termo *transe* por *ritual* teríamos uma sentença menos arriscada do ponto de vista analítico e mais condizente com o que se passa no terreiro.

É absolutamente verdadeiro que *um terreiro* precisa de ogãs e

79 Nos candomblés, ouve-se também as expressões 'rodante' para os/as iaôs, aqueles/as que 'viram no santo'.

cambones, mas há que se ter cuidado para não reduzir estes médiuns como meramente subservientes ao transe (e aos médiuns de incorporação, por extensão); nem em restringir o fenômeno do transe a procedimentos rituais. Do contrário, o que haveria para se descrever de ogãs e de cambones nos rituais em que não há transe? O que dizer dos inúmeros trases que ocorrem sem qualquer ritual, alhures, independentemente da vontade do próprio médium de incorporação, muito menos dos “auxílios” de cambones e ogãs? Aqui o transecentrismo opera não somente no sentido de elevar o transe como a mediunidade (supostamente) mais relevante, mas também no sentido de destituir as demais pessoas de suas mediunidades – suas “tarefas” aparecem tão somente como uma questão de aplicação e repetição de um conhecimento repassado⁸⁰.

É claro que todos os médiuns recebem os mais variados ensinamentos, como já explanado, e que pais/mães-de-santo e espíritos buscam direcionar cada médium para aquilo em que ele ou ela já possui 'facilidade', 'habilidade', predisposição, as quais deverão ser informadas ou confirmadas por alguma entidade ou pelo jogo de búzios⁸¹. Entretanto, é mais comum que as pessoas já cheguem nos terreiros com narrativas sobre certos eventos em que sua(s) mediunidade(s) se manifestou.

Quem não possui um determinado dom dificilmente conseguirá exercer as tarefas correspondentes – e a sua função no terreiro, quando se trata de um 'cargo' – com sucesso. Diz-se que 'quando não se tem aquele axé, a coisa não dá certo'. Talvez qualquer pessoa possa aprender a tocar um atabaque, ou a 'ver búzios', mas isso não necessariamente significa que o esteja fazendo porque possua um ou outro desses dons – sem ter axé, é possível *no máximo* aprender como sinônimo de repetir, memorizar (ou de se apropriar, como é dito de charlatães). Para que o

80 Como argumentado no capítulo anterior, as religiosidades afro-brasileiras não nos permitem pensá-las de acordo com os modos ocidentais, por assim dizer, de transmissão-aplicação de aprendizagem.

81 Solange não utiliza o jogo de búzios em seu terreiro. Ela explica: 'Eu tenho o axé de búzios, mas não peguei [não lhe foi transmitido este ensinamento] porque se pagava a mais por cada axé, e eu não tinha dinheiro'. São as entidades de Solange que designam o cargo a ser exercido por cada médium, bem como as demais decisões sobre o terreiro.

axé vá se completando e ganhando força no passar do tempo é preciso, segundo ensinam as pessoas mais velhas, conhecer e *trabalhar, desenvolver* os seus respectivos 'dons espirituais' – as mediunidades⁸². O dom deve sempre ser feito, mas, ao que tudo indica, pouco consegue ser feito quando não se tem o dom (cf. Barbosa Neto, 2012).

Muitas descrições referentes aos filhos-de-santo de um terreiro, ou à “estrutura ritual” de uma casa de candomblé ou umbanda, fazem crer que ogãs são pessoas, geralmente homens, que simplesmente aprenderam, com um mais velho, as cantigas rituais e a como bater as mãos sobre o couro do tambor; fazem pensar que cambones são pessoas que aprendem a servir orixás e entidades corretamente, como se tudo que se passasse com elas em termos religiosos fosse algo como a transmissão oral de uma espécie de manual⁸³. Mas, ao ouvir ogãs e cambones falarem sobre suas experiências religiosas (como conheceram almas e angola, suas trajetórias religiosas, as relações que têm com seus espíritos e os espíritos de outros médiuns), percebe-se claramente que o que fazem no terreiro não se restringe a repetir aprendizados que lhes são transmitidos por um/a mais velho/a, e a cumprir as funções de seus papéis rituais, mas que estes e outros *dons* estão *atrelados e são articulados através das relações que têm com os guias e orixás* – retornarei a este ponto. Ao ouvir também os médiuns que incorporam falarem sobre as outras formas pelas quais têm contatos com os entes espirituais, nos afastamos ainda mais do transecentrismo, não sem perceber a possibilidade – ou a necessidade – de se refazer questões acerca de temas afins, como os rituais, os dons, e a abordagem mesma destas religiosidades.

Entre couros e salões.

Marcos, filho consanguíneo de Solange, aos 26 anos faz da música uma de suas profissões, tocando instrumentos de percussão em

82 No entanto, veremos no final deste capítulo que as agências espirituais podem “mexer” na mediunidade, fazendo com que outras experiências mediúnicas ocorram, menos ou mais esporadicamente.

83 Quanto a *servir os orixás e entidades*, é importante lembrar que os médiuns dizem esse é o objetivo primeiro de *cada* filho ou filha-de-santo.

grupos de samba pela cidade há alguns anos. Seu aprendizado como ogã teve início no primeiro terreiro do qual Solange fez parte, vindo os demais homens e meninos tocarem, cerca de treze anos atrás. No segundo terreiro para o qual foram mãe e filho (e marido/pai), Marcos 'passava mal' nos tambores. 'Ele ficava mais branco do que ele já é', assim narra Solange. Foi preciso deixar os tambores de lado e 'ir girar'. Mas os espíritos – dos chefes dos centros por onde Marcos passou, os que 'vêm em' Solange e os próprios espíritos que 'baixam' em Marcos – continuamente manifestavam a vontade de que Marcos não deixasse de ser, também, ogã. Dos salões, Marcos ajudava a puxar os pontos e indicar quais deveriam ser cantados. No terreiro de Solange, ele busca ensinar o que sabe aos ogãs Guilherme (seu irmão caçula), e João (seu colega de trabalho nos sambas), para poder incorporar suas entidades na segunda parte da sessão. Curiosamente, em nenhum dos sábados Marcos permaneceu como médium de incorporação na primeira parte da gira, a que é destinada à invocação dos orixás. Certa noite, eu estava abatido por ter sentido uma forte vibração de Iansã que, no entanto, 'não veio' (não cheguei a incorporá-la); Marcos disse: 'É assim mesmo, se eu tranco ali no tambor também passo mal, passei mal com Xangô hoje, achei que ele ia chegar ali [no tambor]'.

Mas entidades e divindades não são as únicas coisas que ogãs como Marcos podem 'receber' – eles podem receber músicas. Há cantigas que teriam chegado prontas, completas em ritmo e em letra, aos “ouvidos” dos ogãs, que passam a integrar o repertório das músicas religiosas (não só) daquela casa. Alguns pontos cantados chegam através de sonho – como uma vez me relatou o ogã mais velho do terreiro de almas e angola do qual fui médium. Este mesmo ogã, como vários outros, já fez ponto “sob encomenda” – como foi o 'ponto de saída de camarinha' do Reforço de 14 anos do babalorixá deste mesmo terreiro, que lhe pedira um ponto inédito para a ocasião. Em menos de uma semana e após muita concentração e anotações, o ponto então novo e exclusivo (hoje cantado em diversos centros), foi finalmente composto pelo ogã, que conta ter sido inspirado pelos espíritos.

O ogã Guilherme soube, por Solange (que certamente o soube através de intuições), que com ele 'anda' um 'preto muito velho'. Há quase dez anos, no começo da adolescência de Guilherme, sua avó materna – uma senhora católica fervorosa que confessa seu 'pavor pela

macumba' – teria sido acordada pelo cheiro da fumaça que saía do cachimbo de um homem negro e velho que se encontrava sentado na beira da cama do neto, que ali dormia. Na manhã seguinte, a mãe de Solange contava o que vira, pondo nos remédios a culpa pela visão e pelo cheiro 'imaginados', enquanto os narradores desta estória dizem tê-la chamado provocativa e jocosamente de uma autêntica macumbeira. Guilherme não incorpora seu preto-velho ou qualquer outro ente, mas como os demais médiuns também 'passa mal' com a 'vibração' da entidade, diz sentir sua presença, e que várias vezes 'recebe mensagens' suas.

A partir de eventos como estes, Solange achou melhor dar ao filho uma guia de preto-velho (de contas pretas e brancas), o que finalmente aconteceu no ano passado – segundo eles, a confecção desta guia era sempre adiada. No dia que a recebeu, Guilherme nos disse ter sonhado com o que parecia ser uma senzala, na qual ele entrava e se sentia extremamente bem e 'de volta no tempo', mas que, ao acordar, sentiu dor de cabeça e dor nas costas. No fim da gira, fui perguntar se ele sabia o que poderia e o que não poderia fazer usando aquele 'fio de contas'. Na curta conversa, ele se mostrou ciente de como cuidar da guia e de como a guia cuidaria dele, e comentou que as dores, que vinham diminuindo durante o dia, haviam cessado após recebê-la.

Guilherme tem cada vez mais acompanhado o irmão-de-sangue e de-santo nas tardes que se apresentam em um famoso bar-restaurante da ilha. Marcos e João, integrantes do mesmo 'grupo de samba raiz', apresentam-se aos sábados, do meio-dia às dezoito horas. Por esta razão os três ogãs são os últimos a chegar no terreiro, sem os quais a sessão não começa. Solange recentemente 'recebeu um fax' de suas entidades, que a dizia para dar guias de exu aos ogãs, a serem usadas nesses e noutros sambas, para 'não pegar carga'. João relatou à mãe-de-santo que ele tem se sentido 'mais leve' após os sambas – 'Antes eu chegava aqui [no terreiro] me sentindo pesado' –, e que o 'assédio' das mulheres cresceu. 'Foi depois da guia, isso é coisa de exu', afirmou em tom de riso.

Muito mais que transes.

[M]uitas estórias são contadas e recontadas entre os macumbeiros sobre as imprevisíveis presenças do “povo da rua”. Algumas vezes elas falam de simples traços desses espíritos, como um leve odor de cachaça no ar, ou um sussurro no ouvido que, no último minuto, desvia o desavisado pedestre de um perigo iminente. Como me disse Tony, um filho-de-santo de um pequeno “centro” no subúrbio carioca de Bangu, “Eu sinto o meu malandro comigo o tempo todo. Ele fala coisas no meu ouvido. Eu tô no ônibus, e ele só lá, no meu ouvido... me dando idéia”.

(Cardoso, 2007, p. 323).

A sincronia não combinada dos ogãs, que parecem adivinhar o próximo ponto a ser puxado; as intuições dadas a Francisco, como aquela que o ajudou a planejar o espaço ritual do futuro terreiro; a cambone de Iemanjá que nos conta da noite em que perdeu um passeio romântico à beira-mar com o marido, sendo por ele retirada do mar sem, no entanto, lembrar-se de como chegou até a água; ou o malandro que fica “dando idéia” ao pé do ouvido (*ibidem*), são exemplos da pluralidade de formas com que os seres espirituais se fazem presentes na vida da gente 'do santo', desafiando a suposta *exclusividade* das manifestações espirituais através da incorporação – uma das principais características da perspectiva transecêntrica. Mas a ideia de que orixás e espíritos, sendo “imateria[is], [...] só pode[m] manifestar-se aos seres humanos através de um deles, que escolheu para servir-lhe de cavaladura, de médium” (Verger, 2012, p. 81), permanece predominando – e por isso a qualifiquei de tendência –, como mostra o trecho já citado de Farias: “[o]s orixás *se manifestam na terra através dos tranSES* dos médiuns ou através da própria força da natureza: um vento forte, por exemplo, é a manifestação de Iansã” (2008, p. 15, *itálicos adicionados*).

Talvez um grande atrativo do transe esteja na sua parte visível (isto é, visível também àqueles que não têm 'olhos de ver'). Nos movimentos do corpo, nos sons emitidos, no compartilhado reconhecimento de uma nova presença (Cardoso, 2009), a incorporação

não deixa dúvidas de que algo está de fato *acontecendo*. O transe parece deixar *ver* a “eficácia religiosa”, na falta de uma expressão melhor, ali e agora: os “seres imateriais” diante dos olhos. Pouco importa como o fenômeno venha a ser interpretado, o que parece haver é uma necessidade de se encontrar algo da fê que seja testemunhável, de “concreto”, um apego à (uma certa) fenomenalidade, da qual o transe não escapa.

Isto ecoa na afirmação de Hayes (2011), de que os rituais de incorporação e os médiuns (para ela, médiuns são aqueles que incorporam espíritos) proporcionam “the material form through which Pomba Gira [as well as other spirits] is made manifest in the human world” (p. 35). Os espíritos se manifestam, ou se utilizam das mediunidades disponíveis, para os mais diversos fins: curar enfermidades; transmitir ensinamentos; deixar-nos alertas de determinados perigos; ou vêm “só” para ‘focar’, beber e fumar. Também podem revelar seus planos através do tarô; nos dar duras provas do que são capazes quando deles duvidamos; interferir mesmo na construção civil, e até fazer com que ouçamos tambores.

O transecentrismo aqui vê-se confrontado com a efetividade – e a materialidade, para manter a concretude que interessa Hayes – de outras manifestações mediúnicas. O que poderia ser mais “material” do que a interrupção da construção de uma viga de concreto, ou um quase afogamento no mar? A mesma autora fala sobre as outras “atividades” (*ibidem*) através das quais médiuns e não-médiuns relacionam-se com os espíritos, mas transecentricamente reitera, a exemplo de tantos discursos, a manifestação corpórea enquanto uma espécie de ápice da experiência mediúnica⁸⁴ – se não, religiosa – nas “religiões mediúnicas”, para usar a expressão empregada por Cavalcanti (2008, p. 122).

84 Tenho oscilado entre expressões como “interação entre médiuns e espíritos”, “experiências mediúnicas”, e outras para falar sobre como os espíritos agem e se fazem perceber pelos médiuns através das mediunidades destes. Os termos locais variam enormemente e de acordo com os dons, e por isso busco sintetizá-las, no texto, com expressões que não são usadas pelos médiuns. Eis alguns exemplos de como relatam esses eventos: 'Tive uma visão'; 'Meu Ogum me mostrou'; 'Meu preto-velho me disse'; 'Algun deles [entes espirituais] me contou...'; 'A vovó [preta-velha] chegou perto de mim quando eu fui fazer o chá' etc.

A relevância dos tranSES é inegável. Parte constitutiva da experiência religiosa – inclusive, é claro, para quem não incorpora –, os tranSES são obviamente muito importantes para as pessoas 'da corrente' e para “clientes” (e, já por este mesmo motivo, são importantes também para os estudiosos). Todos anseiam por ver os orixás dançando e distribuindo axé, e para as tão aguardadas consultas e passes com os guias. Mas os tranSES não são tudo; os tranSES são, com perdão da redundância, *um* entre inúmeros outros eventos que acontecem em uma 'casa de santo' e na vida dos médiuns. É verdade que se procura, com as entidades incorporadas, aquilo que se denomina 'significados' e 'confirmações' de situações que causam estranhamento, curiosidade e medo, as quais, desconfia-se, possam ser produto de interferência espiritual. Espera-se que os guias 'expliquem', 'revelem' o que se passou. Mas muitas práticas mediúnicas, como as que expus, completam-se (isto é, seus sentidos são considerados perfeitamente entendidos) *sem* que se requeira avaliações de uma entidade ou orixá em tranSE. Há muitas maneiras consideradas igualmente legítimas, além da conversa com espíritos incorporados, através das quais é possível 'confirmar', 'explicar' ou 'revelar' uma 'mensagem' espiritual: por sons (como gargalhadas, sussurros ao pé do ouvido, passos...), por cheiros (de cachaça, de perfume, de flores...), por “coincidências”, por oráculos, sonhos, etc.

Para João, os efeitos causados pelo uso da guia de exu confirmavam aquilo que ele aprendeu sobre o povo-da-rua⁸⁵: o charme, a sedução, e o transitar agora “leve” num ambiente típico do 'povo de esquerda' fazem parte do poder atribuído a estas entidades. Ele não precisou que algum ente incorporado lhe 'confirmaste' isto. O poder de 'cura pelas mãos' que têm Vanda, ou a vidência de Michele que se comunica com guias e orixás através de visões e do tarô, não foram por elas conhecidos graças a um espírito em tranSE, nem qualquer espírito lhe concedeu autorização para exercê-los – e seus “clientes” não precisam de um ente incorporado para lhes dizer que seus dons funcionam (ou que não funcionam). As dores sentidas por Guilherme, seu sonho e a visão de sua avó mais do que confirmam, dispensando o tranSE, a intuição dada a Solange de que seu filho caçula, apesar de não receber espíritos em seu corpo, tem consigo um preto velho cuja

85 Em almas e angola exu é um espírito de alguém outrora humano, e não um orixá, como o é no candomblé.

presença é constante.

Com efeito, poder-se-ia dizer que todas estas situações – e tantas quantas forem imagináveis – podem ser alvo de avaliação das entidades incorporadas. Como escrevi, a palavra das entidades tem um grande peso, para todos os médiuns, sobre os significados daquilo que é vivido – sobretudo quando se fala em nome das entidades ou dos orixás através de outras práticas, como acontece, por exemplo, na leitura do tarô de Michele. Médiuns e “clientes” querem saber qual a mensagem contida no sonho impressionante, se o sonho era ou não uma mensagem dos guias, se aquela 'sensação estranha' foi 'coisa da cabeça' (isto é, algo meramente imaginado) ou se realmente houve uma aproximação espiritual, etc. Por outro lado, cabe assinalar que o contrário é igualmente verdadeiro: se muito daquilo que é vivido em almas e angola depende do que fazem as entidade em transe, a importância e a eficácia do transe não existem sem outros dons, sem outros eventos. O trabalhar dos espíritos incorporados não teria importância, e sequer sentido de ser, caso inexistissem os demais dons para se perceber as agências espirituais. Os próprios guias que vêm via transe e os médiuns de incorporação também dependem dos demais médiuns e seus dons para serem (ou não) 'confirmados': se são ou não espíritos 'de fé', se aquele transe era ou não um ekê, se os espíritos são mesmo confiáveis, se merecem ou não aquele presente, etc.

As mediunidades entremeiam-se, daí podendo complementarem, (des)legitimarem ou até rechaçarem umas às outras, operando tanto consensos quanto dissensos entre o povo-de-santo⁸⁶. Citar os (intermináveis) casos poderia ser exaustivo, limito-me a poucos deles. O exu de Roberto (amigo de Solange que vez outra vai à sua casa 'girar como visita', já que frequenta “oficialmente” um outro terreiro), foi interrompido por Solange ao 'descarregar' os médiuns da corrente 'de forma errada' e 'desnecessária', segundo a mãe-de-santo: 'O exu dele não é o dono da casa pra fazer isso. O exu dele fez errado. O exu não, que exu de verdade não faz aquilo', comentou ela após a sessão. Depois da conversa que Solange teve com Roberto, ele nunca mais compareceu ao terreiro.

86 Como o povo-de-santo é composto por médiuns e espíritos, falo, conseqüentemente, das relações entre médiuns, entre espíritos e entre médiuns e espíritos.

Algumas vezes Michele e Solange conversaram sobre como uma mesma “constatação” chegou, para esta, via intuição e, para aquela, pela leitura do baralho cigano: aqui as mediunidades complementam-se e gera-se um consenso, uma conclusão sobre um determinado assunto.

Há as discussões entre as próprias entidades sobre o que é certo e sobre o que é errado, sobre quem manda mais e quem deve obedecer, sobre o comportamento adequado para determinados médiuns e espíritos, e até sobre quais são os orixás desta ou daquela cabeça. As situações mais delicadas, segundo percebo, são aquelas que envolvem os orixás de uma determinada pessoa. Muitas pessoas que chegam no terreiro de Solange já vêm com sugestões prévias, ou dizendo saber quais são os orixás de seu carrêgo, mesmo sem nunca antes ter participado de um terreiro. Alega-se que os orixás apareceram em sonhos, em “aparições” aqui e acolá, que foram vistos por um terceiro, ou justifica-se o 'pai e mãe-de-cabeça' baseando-se nas afinidades com estereótipos ou 'arquétipos' dos orixás. Quando um ou outro orixá não é confirmado por uma entidade ou pela palavra da mãe-de-santo, este desencontro tende a gerar conflitos. As “certezas” se chocam e, não raro, a partir daí ocorrem dissidências – esta é uma grande preocupação para o povo-de-santo, afinal, é um enorme perigo para o médium que seu santo esteja 'errado', que seus verdadeiros orixás não tenham sido identificados corretamente pelo/a responsável. As consequências deste erro podem ser tão graves quanto diversas.

Podem haver diferenças na interpretação de um “mesmo” evento: recentemente, um filho-de-santo de Solange recebera um 'caboclo muito esquisito', nas palavras da mãe-de-santo. Tão cedo ele incorporara, ouvi de uma médium que este “mesmo” caboclo 'é muito lindo, muito forte'. Não demorou até que o “caboclo” fosse levado por Solange até o quintal da casa, lá sendo 'despachado' pelo caboclo 'donoda-casa' que rapidamente chegou, lá fora. No fim da gira, Solange comentou com alguns de nós que aquela entidade era um egum 'se fazendo [fingindo ser] um caboclo'⁸⁷. Neste caso, ao que tudo indica, os

87 Embora eguns sejam, como as entidades, espíritos de mortos, em almas e engola são considerados espíritos 'sem luz' e que atrapalham o povo-de-santo – costumam assim tentar fingir serem alguma entidade ou orixá incorporado para que consigam instaurar os malefícios que trazem, ou apenas se fazerem presentes em um lugar que lhes é interdito. Cardoso

'olhos de ver' de Solange e da outra médium não viram a “mesma” coisa – e aqui a noção de *mesmo* é ela mesma o problema. A médium em questão disse estar diante de uma situação inesperada – teria sido enganada pelo egum: 'Mas será? Eu vi tão certo como ele era...!', perguntou-se várias vezes noite adentro. Teria a entidade conseguido enganar a médium mais nova? Estaria o seu dom 'menos desenvolvido'? Afinal, quem era aquela entidade? A hierarquia estabelece que a palavra do mais velho no terreiro é a mais importante, a palavra final. Mas isso tampouco implica que todos – sejam médiuns ou espíritos – acabarão por concordar com tudo o que faz seu/sua 'zelador/a espiritual'. O assunto ressurgiu nas sessões posteriores, alguns médiuns entenderam o significado de 'despachar' o “caboclo”, mas nem todos concordaram que ele seria um egum disfarçando-se de 'guia de luz'. As opiniões permanecem divididas. O médium em questão, ouvindo as distintas opiniões, tem se mostrado confuso e preocupado. Solange diz a ele que 'isso é normal. Depois que a gente percebe [o egum] e ele se mostra, ele vai embora. Fica com medo de voltar'.

O que venho expondo não são situações extraordinárias, “casos isolados”, ou fora do comum para o povo-de-santo – pelo contrário. Os conflitos, as cooperações e as transformações no estoque de informações sobre os mais variados aspectos que compõem as práticas religiosas ocorrem a todo momento, em diversos níveis, e são constituintes das práticas elas mesmas. O que para mim se mostra relevante, então, é *o caráter produtivo das distintas mediunidades nestas práticas religiosas*. Os inerentes jogos entre as variadas mediunidades coexistentes em uma família-de-santo dão a ver a importância de se considerar as *articulações que provocam a (des/re)construção de sentidos* para os médiuns acerca de suas práticas. Nos atravessamentos dos dons, das diferentes percepções e das relações de poder (que, não esqueçamos, incluem médiuns e espíritos), também o transe esbarra na presença de outros dons, justamente por estar *em meio* – e não no centro – a outras agências, outras vias de manifestações espirituais, deixando assim seu posto de “modalidade privilegiada do ritual”, como o qualificou

narra um episódio idêntico ao do “caboclo” na casa de Solange: num candomblé, um egum invade o espaço ritual que lhe é interdito, disfarçando-se de exu, mas “encontrou um filho de santo que percebeu seu truque” e que o mandou embora (Cardoso & Head, *no prelo*).

Goldman (2005, p. 111).

Outras chaves e outras portas: abrindo rituais, templo e transe.

Neste ponto é relevante assinalar que, através da discussão que vem sendo feita, desembocamos em certas considerações sobre o transe mas que acabam por ser estendidas, pelos autores e autoras citadas, aos rituais, como que por contiguidade. Penso ser pertinente, então, registrar breves considerações referentes a rituais e a constituição das práticas de almas e angola, não para discutir rituais teoricamente, e sim para apontar a necessidade de não restringirmos a compreensão da religiosidade a estes momentos. Rituais, templo e transe formam uma espécie de tríade que, academicamente falando, parece conter tudo (ou quase isto) que é necessário para se observar (e participar) das religiosidades afro-brasileiras. As estórias que aqui venho recontando montam um cenário bastante diferente.

A partir da ideia de que o transe é “chave dentro das religiões afro-brasileiras”, Oliveira (2012, p. 12) afirma serem as incorporações que:

define[m] o tipo de relação que as pessoas estabelecem entre si dentro da família de santo, os cargos ocupados dentro de um terreiro, a forma como os médiuns girantes e os não girantes se relacionam com suas ou outras entidades. (*idem*)

“As relações que as pessoas estabelecem entre si” vêm – ao menos assim se espera – das regras daquela família-de-santo: e aqui tabus entre irmãos/ãs, pais/mães e filhos/as-de-santo devem ser sempre lembradas, como bem observa Oliveira ela mesma (2012, especialmente capítulo 2). Talvez alguma entidade em transe venha a estabelecer uma outra conduta entre os adeptos, como ocorreu na casa de Solange: no início de 2013 o preto-velho da mãe-de-santo decidiu que o marido de sua médium deveria ser cumprimentado como alguém já coroado (mesmo não o sendo), por ter sido ele o primeiro cambone das entidades de Solange, e por possibilitar o atual e o futuro espaço onde todos fazem as sessões. Não sendo em casos específicos como este, o fenômeno do transe *não* interfere diretamente, ao contrário do que escreve Oliverira

(*ibidem*), nas “relações que as pessoas estabelecem entre si”. São as *respectivas mediunidades*, e não o/um transe, que, após reconhecidas, designarão “os cargos ocupados dentro de um terreiro” (*ibidem*). E “a forma como os médiuns girantes e os não girantes se relacionam com suas ou outras entidades” (*ibidem*) não é, novamente, definida pelo transe, mas através dos variados dons mediúnicos. O peso exacerbado dado ao transe acaba atribuindo-lhe funções inexistentes. E, se o transe é uma “chave” (*ibidem*), ele seguramente não é a única.

Efetivamente sendo *uma* chave dentro das religiões afro-brasileiras, o transe certamente abre portas para a compreensão de uma parte significativa do que se faz nestas práticas religiosas e de como elas são vividas pelos médiuns. Mas centralizar o transe como o foco por excelência das análises, fazendo confluir toda a complexidade religiosa para este momento e para a sua manifestação mediada por rituais, é incorrer em uma grave redução das práticas e mesmo dos sujeitos de almas e angola. Se o próprio transe, como visto acima, *não necessariamente terá apenas um único significado* – ou seja, o transe não é uma repetição de algo já previamente reconhecido e partilhado, como um mito-texto sendo dramatizado (cf. Opipari, 2009, principalmente cap. 5), ou mecanicamente um “rito posto em ação” (Goldman, 2005, p. 111) –, o mesmo pode/deve ser dito acerca dos rituais.

Na festa das pombas-giras, o altar alternativo para o exu de Solange pode ter sido uma banalidade para os médiuns – afinal, é mais do que esperado que exu tenha um espaço reservado no salão em almas e angola⁸⁸ –, mas para Francisco, aconteceu naquela noite mais uma prova de que os espíritos realmente costumam enviar sinais a ele que, por sua vez, os compreende corretamente. As percepções do que seja um ato, uma palavra dita por uma entidade, a 'surra de santo' que fulano ou ciclano recebera na sessão, frequentemente terão interpretações variadas – e isto muitas vezes a despeito do que venha a “explicar” a mãe-de-santo ou um de seus guias.

Um 'ponto de demanda', quando cantado, pode significar, para

88 Nos terreiros de almas e angola, há sempre um 'ponto riscado', ou um estátua, ou um copo com cachaça ao lado de uma vela (ou mesmo todas estas coisas juntas) que pertencem ao 'exu da casa', marcando sua presença também do lado de dentro do terreiro.

alguns médiuns, um momento de 'descarrego', quando aproveitam para pedir ao orixá manifestado que 'leve embora' o que houver de ruim. Outros poderão interpretar que foi detectada alguma 'energia contra', alguma 'coisa feita' para prejudicar o terreiro, e que com o ponto de demanda intenta-se 'quebrá-la'. Solange diz que uma das maneiras de se testar a 'firmeza' do orixá é puxando um ponto de demanda quando 'o clima' do terreiro não está bom: 'Se o orixá está forte mesmo, se ele está ali mesmo, ele vai poder com aquela demanda, vai dançar até o fim e vai-se embora direitinho'. Quando um médium sabe que um ponto de demanda foi cantado enquanto seu orixá estava incorporado, ele pode desconfiar que seu pai ou mãe-de-santo tenha suspeitado da qualidade ou mesmo da veracidade do transe.

Como a mediunidade não espera pelos rituais, a proliferação de significados, de possibilidades, se multiplica. Ao lembrarmos que o trabalhar no santo é composto igualmente pelo cotidiano e rituais extra-templo, temos que os rituais não podem ser compreendidos em si mesmos, ou apenas analisando uma cadeia de rituais. Aquilo que se vê passar no terreiro é reflexo da pluralidade de dons coexistindo, mas também da pluralidade de experiências longe da família-de-santo – como a cambone que foi sendo 'levada por' Iemanjá, ou as ideias do malandro ao pé do ouvido. Simetricamente o cotidiano reflete, positiva ou negativamente, o que se deu nos rituais. Ora, é no dia a dia que se aguarda o resultado das mandingas; o alívio na doença; a resolução de um conflito; o encontro daquele objeto perdido; a oferta de emprego; a intuição, anunciada na sessão por um guia, de que teria a/o consultante acerca da oferenda correta a ser oferecida. É no dia a dia que, ao contrário, nota-se que a tão aguardada intuição nunca veio, que a doença piorou, que o inimigo continua triunfando e que o amor não sinaliza retornar. O trabalhar dos espíritos incorporados não teria importância, e sequer sentido de ser, se não fossem os momentos cotidianos compartilhados com o povo espiritual.

Para adensar etnograficamente estes argumentos, recorro à minha pesquisa anterior, cujo tema foi os rituais que inúmeros médiuns de almas e angola realizam em suas próprias residências, invocando as entidades para dar suas consultas e, eventualmente, invocando também os orixás (Delatorre, 2012). Quase sempre, os “rituais caseiros” são desaconselhados pelos pais e mães-de-santo, que chegam a proibi-los

alegando os perigos de se lidar com o mundo espiritual fora de locais preparados para tais fins; no entanto, de forma velada mas bastante difundida, médiuns dos mais diversos graus hierárquicos realizam as 'sessões em casa', e é realmente grande o número de praticantes de almas e angola que trabalham com os espíritos paralelamente em suas casas e num terreiro⁸⁹.

Ao estudar as sessões “escondidas” (quase sempre improvisadas em um cômodo temporariamente redefinido como espaço ritual), pude perceber que parte significativa da própria religiosidade constitui-se fora do espaço e das práticas usualmente tidas como legítimas (o templo e o que é feito com a família-de-santo). Na relação com os espíritos, com demais médiuns e com clientes, muito do que se aprende no terreiro é, fora dele, reconstruído ou desconstruído: normas, hierarquias, explicações, tudo é colocado em pauta, podendo ser reiterado ou modificado. Mais cedo ou mais tarde, as divergências quanto a um determinado assunto, as modificações rituais, e outras possíveis diferenças aparecerão nas sessões dos terreiros ou nos futuros terreiros que os médiuns abrirão⁹⁰. A religião que não se vive nos terreiros é, em

89 Muitos médiuns fazem suas sessões espirituais em casa sem estar frequentando algum terreiro – por diversas vezes foi esta a justificativa de Solange para fazer suas giras na sala de sua residência: não se pode 'ficar sem trabalhar'. Espaços para além dos terreiros que são destinados aos (ou invadidos pelos) espíritos incorporados constituem parte dos trabalhos de campo de Cardoso (2007, 2009, 2009a).

90 Geralmente as entidades trabalham nos terreiros sob o comando do pai ou da mãe-de-santo e suas entidades e, por esta razão, há uma tendência de se adequarem às regras da casa e às ordens dadas pelos superiores. Nas sessões em casa, muitas vezes as entidades se dizem descontentes com a maneira pela qual o terreiro está sendo dirigido, ou insatisfeitas por não poderem, lá, trabalhar plenamente (exercer seus poderes fazendo trabalhos específicos, fazerem uso de bebidas, roupas e outros utensílios não permitidos) – motivos que frequentemente geram cisões com os centros. Conheci um exu que usava uma capa quando trabalhava na casa de seu médium, o que lhe era proibido no terreiro porque lá apenas médiuns com 'coroa maior' (babalorixá e ialorixá) poderiam dar às suas entidades as respectivas roupas completas, deixando de vestirem-se apenas de branco. Assim, médiuns e espíritos alegavam que trabalhar em casa era uma forma de deixar os guias fazerem o que não podiam, dadas as restrições do

importantes proporções, responsável pelas diferenças litúrgicas entre os terreiros de almas e angola, tão discutidas entre os adeptos (chegando a serem alvo de projetos de Associações que visam a normatização dos cultos homônimos), e que inquieta acadêmicos (cf. Farias, 2008; Nóbrega, 2004; Weber, 2011).

Destarte, o ritual não encontra-se pronto, acabado. Nesse sentido, podemos citar ainda os 'fuxicos' – os segredos, a revelação de detalhes ocultos e que não compõem a parcela pública dos rituais, vista nas grandes festas (Goldman, 2005, p. 113). *Aos rituais se leva e dos rituais se traz* os problemas sofridos e as soluções sugeridas, mas também *os sentidos do que sejam as práticas religiosas elas mesmas*.

Deparo-me, assim, ao pesquisar este grupo praticante de almas e angola, com uma situação análoga à encontrada por Seremetakis (1991) que, ao analisar os rituais fúnebres no interior da Grécia, desenvolve o conceito de *ritualização*, o qual move o olhar analítico “das performances fixadas no tempo e no espaço e o re-situa no fluxo e na contingência de eventos do cotidiano” (p. 47). Ao perseguir a construção da própria morte enquanto categoria cultural, Seremetakis percebe a necessidade de deslocar seu olhar para além do evento ritual, analisando contextos mais “heterogêneos e abrangentes” (*idem*). Ritual e cotidiano, como bem sabe o povo-de-santo, encontram-se em *diálogo permanente*, ora complementando ora tensionando aquilo que se passa lá e cá – pois, como pondera Crapanzano (1991), as partes envolvidas num diálogo não necessariamente estão comunicando as mesmas coisas.

No caso de almas e angola, o contar das estórias que circulam acerca dos mais diversos aspectos da religiosidade e seus sujeitos atua de forma importante na (des/re-)construção dos sentidos destas práticas religiosas. Estórias em tudo semelhantes àquelas ouvidas por Cardoso nas “macumbas cariocas” (2007). Tais narrativas falam sobre os “feitos e desfeitos” dos espíritos (p. 324), não contidos nos limites de um evento ritual (pp. 323, 332 *passim*), e sobre como fazem e desfazem o que chamamos de rituais, com suas imprevisíveis presenças cotidiano afora, contra a noção mesma de limites. Da boca dos médiuns e das entidades, ouve-se sobre os poderes destas e de como “clientes” e pessoas do santo são por elas ajudadas ou perseguidas. Experiências

terreiro; entretanto, mantinham-se extremamente discretos quanto ao que ocorria fora do terreiro, seguindo naquele as ordens do/a chefe da casa.

mediúnicas são parte destes contares: uma amiga médium de incorporação que numa certa ocasião faz as vezes de cambone; o ogã que conta, rindo, ter precisado usar um balde como atabaque improvisado; o exu que 'pegou' (incorporou inesperadamente) fulano no meio da rua, e a pomba-gira que interrompeu um assalto ao incorporar num ônibus (Cardoso, 2007, pp. 330-1). Expectativas, medo, alegrias e esperanças compartilhados nas estórias vão dando cores e contornos na vida religiosa de ogãs, cambones e médiuns girantes, vão compondo aquilo que sabem e conhecem por mediunidade – sua e de outros – e por sua religião. Portanto, “[m]ais do que narrar uma realidade supostamente exterior a elas, as estórias tornam-se parte inextricável da mesma realidade, ou imaginário social, que narram” (*idem*, p. 318).

Todas estas práticas e com-vivências são produtoras da religiosidade – isto inclui, como não poderia deixar de ser, os rituais. Produções que, é claro, dialogam com aquelas já estabelecidas (como os discursos em comum de muitas pessoas mais velhas no santo). Trabalhar no santo é ir muito além de executar funções dentro de um sistema supostamente já pronto. Enxergar as mediunidades simplesmente como *papéis rituais* é apagar as experiências que revestem a religiosidade de sentidos, que ultrapassam os portões dos terreiros e que reviram o que Cavalcanti (2008) chama de “sistemas religiosos”.

Deste modo, é pertinente ressaltar o caráter intrinsecamente *performativo* das práticas de almas e angola. Mais do que espelhar uma realidade dada de antemão, o efeito das agências espirituais *produz* a(s) realidade(s) vivida(s) a cada sessão, ou mesmo fora delas, no dia a dia. Na dinâmica das relações com os espíritos, a religiosidade ganha efetividade e sentidos que não se encontram fora das – e que a um só tempos estão sujeitos às – performances espirituais. No que diz respeito especificamente aos rituais (sobretudo as 'sessões comuns') de almas e angola,

the reality evoked in the performance does not derive directly from its following a coherent ritual structure (though it does follow one), but from the process of dialogic interaction between the [spirits and all the types of mediums, and the medium themselves] (Schieffelin, 1985, p. 721).

O trabalhar no santo possui uma *condição performativa* porque

seus significados estão sujeitos, estão condicionados, às performances – é das performances mediúnicas, espalhadas pelo cotidiano de cada médium e vividas em grupo, que emerge a transformação ou a certificação daquilo que se aprendeu (v. Langdon, 1999; Hartmann, 2005). Também as mediunidades de cada 'filho/a' vão-se confirmando, apresentando nuances ou mesmo mudanças surpreendentes na vivência com os espíritos – tema que será abordado no último tópico deste capítulo.

Certamente a variedade de entendimentos e interpretações sobre quaisquer dos aspectos da religiosidade está relacionada não somente às mediunidades, mas também aos momentos cotidianos e ainda a outras influências – e nesse sentido as religiões anteriores ou as praticadas paralelamente ao terreiro, como o kardecismo para alguns médiuns da casa de Solange, cumprem um importante papel. Como argumenta Maluf sobre as terapias da “Nova Era” (2009), a pluralidade de experiências não impede o compartilhamento efetivo de “valores e sentidos” entre os praticantes – de almas e angola, no caso do meu estudo – “mesmo que isso se dê de forma não-linear e em diferentes graus” (p. 511). As diferenças intra- e intergrupo estão na composição mesma desta religiosidade.

E, se é possível falar em alguma “síntese da experiência do culto” (Goldman, 2005, p. 111), ela merece ser posta no plural, já devido à pluralidade de mediunidades. Levando-a a sério, é preciso incluir, nas linhas de Goldman, que também através demais mediunidades, e não só do transe, “parecem se reunir todas dimensões do sistema” (*ibidem*). Afinal, que elementos do “sistema” estariam ausentes quando, por exemplo, Michele “dialoga” com os orixás e guias em seu 'jogo de cartas', ou quando Francisco é parado por uma entidade em suas atividades? Se “[o] mundo dos deuses e dos humanos converge[m]” (*ibidem*) no transe, parecem também convergir (caso nos seja permitido pensar numa separação prévia entre eles) quando o ogã recebe, diretamente dos entes espirituais, por completo, o inédito ponto cantado. Assim sendo, “[o] fiel e seu orixá quase se superpõem” não somente com a incorporação, mas igualmente quando o ogã sente as dores de seu preto-velho após um sonho com seu guia jamais incorporado; ou num 'encostar' muito intenso, a que qualquer médium está suscetível. E, ainda, “os diversos componentes da pessoa humana tendem à unificação

e ao equilíbrio, elevando aos seres a uma estatura quase divina” (*ibidem*) não somente durante um transe, mas também quando, por exemplo, se faz o 'batizado' na cachoeira; ou quando se está em camarinha, seja ogã, cambone ou 'girante'; ou, ainda, quando alguém é considerado realmente muito velho/a na religião⁹¹ (novamente, seja ogã, cambone ou 'girante'). Os orixás e as entidades agem tão efetivamente através de outros dons quanto do transe. Ademais, sendo o transe um “ritual experiência vivida” (*ibidem*), cabe perguntar *como* esse ritual e essa experiência são vividas pelos/as médiuns desde suas respectivas mediunidades, quer 'rodem' ou não.

Certamente no candomblé também há uma pluralidade de mediunidades e de agências espirituais, mas tomo passagens como as de Goldman – cujas formulações vêm de seus trabalhos com um candomblé angola – e de autores/as voltados para o candomblé para comparação justamente porque elas mais do que inspiram os (parcos) estudos acadêmicos sobre almas e angola, elas não raro são transferidas daquele campo a este, apagando suas diferenças e assim empobrecendo o potencial etnográfico – isto é, antropológico. Nesse sentido, a questão que persiste consiste em não “realiza[rmos] teórica e etnograficamente a[s] variedade[s] com a qual nos deparamos” (Barbosa Neto, 2012, p. 48). Variedade que pluralizo porque ela se dá em pelo menos dois níveis. Primeiramente, entre campos de estudo, como apontei acima. A outra variedade a que me refiro vem da heterogeneidade de experiências espirituais que são produzidas e que produzem rituais, pessoas, dons e sentidos. Como busquei mostrar, a importância das distintas mediunidades vai muito além de simplesmente descrevermos cambones e ogãs como médiuns, ela encontra-se entremeada na compreensão de aspectos os mais corriqueiramente abordados, como os rituais, a “construção da pessoa”⁹² (isto é, das pessoas) e mesmo o próprio transe – tão exaustivamente abordado. Não se trata, então, de diminuir a importância do transe ou dos rituais, mas de se levar em conta a

91 Elenco três situações semelhantes: nelas, o axé recebido é tão grande que o médium recebe tratamentos diferentes, com maiores reverências e zelos, porque médium e divindades/entidades encontram-se igualmente presentes. A noção de “unidade” mencionada, entretanto, será discutida mais a frente.

92 Por enquanto, reservo este tema para o próximo capítulo: sua abordagem merece uma atenção mais detida.

heterogeneidade constitutiva destas religiosidades, as *articulações* entre múltiplos sujeitos, espaços, práticas, e saberes, que vão sendo feitas e desfeitas, conforme as transformem os médiuns e os espíritos. E os espíritos parecem sempre dispostos a transformar a vida 'na terra' – como bem resumiu Francisco, 'eles estão por aí'.

No território das mediunidades.

Apesar da pertinência e da relevância das considerações feitas até aqui, de que a pluralidade das mediunidades estão implicadas nos mais diversos aspectos para os quais nos voltamos em nossas pesquisas com religiosidades afro-brasileiras, sublinho que esta pluralidade é, como deixa bem claro o povo-de-santo, uma questão básica (ou inicial, primeira): todos possuem algum tipo de dom mediúnico. Na pesquisa, este dado deve, portanto, ser um *ponto de partida*, e não um ponto a se chegar. A partir dele, torna-se possível reavaliar mesmo os temas de pesquisa que não possuem foco específico nos sujeitos, e repensar suas abordagens; já em uma pesquisa direcionada aos médiuns (por exemplo, voltada à construção desta pessoa), ele nos impele a refletir acerca daquilo que os qualifica enquanto tais, isto é, daquilo que está sendo chamado de *mediunidade*. Para além de uma descrição sobre como as mediunidades são vividas e de como elas agem, intento introduzir uma reflexão (bastante insipiente, é verdade) sobre a condição comum de filhos e filhas-de-santo – a de possuir mediunidade – sem, é claro, esquecer de todas as diferenças que possuem enquanto médiuns.

Desde já, assinalo que usarei o termo médium como sinônimo de filho-de-santo, por uma questão duplamente cômoda: estes são de fato chamados médiuns; e porque tal terminologia remete à própria pauta deste tópico: as *mediunidades*. Como é, então, dedutível, filha-de-santo e médium não são sempre expressões equivalentes. Se toda pessoa é médium, a diferença é que filho-de-santo é quem encontra-se frequentando um terreiro, sendo considerada 'filho/a' do pai ou da mãe-de-santo que por ele/a 'zela'. Assim, pensar as mediunidades e os sujeitos do povo-de-santo é pensar também em uma certa noção de pessoa, ou de sujeito – seja ou não 'do santo' –, que, segundo entendo, circula por estas 'bandas' (uma extensão consequente daquela feita pelos meus interlocutores: todos somos médiuns, de alguma maneira). Creio, então,

que poderíamos nos valer do termo médium para substituir o que academicamente chamaríamos, por exemplo, de pessoa ou de sujeito. No texto, entretanto, me valho da intercambialidade destes vocábulos (tanto quanto de filho e filha-de-santo, reforçando o contexto da pesquisa), para alternar entre eles.

Ao ocupar o papel ritual que as entidades ou mais velhos lhes atribuem – ao invés de escolherem a função que desejam ter no terreiro, como afirma Farias (2008, p. 27) – os médiuns em almas e angola iniciam o desenvolvimento de acordo com o “grupo mediúnico” em que foram agrupados – o de cambones, o de ogãs e o daqueles que incorporam. Porém, estas classificações não são afirmadas nem recebidas como garantias, como certezas. O povo-de-santo sabe que estas distinções, antes de mais nada, indicam as principais funções rituais⁹³ e organizam o trabalho em conjunto, mas que as três categorias não necessariamente se excluem no que se refere às potencialidades mediúnicas de cada membro. O lugar indicado a um iniciante, na corrente, é precisamente isto: um indicador da mediunidade predominante naquele momento. Observando as práticas mediúnicas, percebe-se que estas tipologias, caso mantidas analiticamente (o que é recorrente), acabam por ser um entrave frente aos desencaixes e deslizes que apresentam empiricamente.

Como vimos, um ogã, após anos tocando tambores, poderá incorporar algum ente espiritual: *a mediunidade pode vir a sofrer transformações*. Há ainda certas pessoas 'mais velhas' no santo cujos espíritos raramente incorporam, ou médiuns de incorporação cujos espíritos 'tiraram férias'⁹⁴ e não se manifestam numa determinada sessão – essas são ocasiões em que médiuns de incorporação assumem ritualisticamente o papel de cambone: *as mediunidades podem também variar de intensidade*.

93 Isto é, os papéis que cada um majoritariamente desempenha no ritual. Uma outra denominação local para designar os papéis exercidos é 'cargos' (cada médium possui um 'cargo'), mas em almas e angola ela não é tão frequente, ocorrendo mais nos candomblés.

94 Quando as entidades e orixás de Solange não incorporam, ela diz que eles tiraram férias. A forma jocosa para falar do que quer que aconteça entre espíritos e médiuns é uma constante entre o povo-de-santo em geral (ver, por exemplo, Braga, 1998 e Oliveira, 2012).

Nos candomblés e em almas e angola, é verdade que estas “transformações” são delicadas, podendo gerar conflitos: tanto a veracidade do transe de um ogã, por exemplo, como a legitimidade dos conhecimentos do pai ou da mãe-de-santo, que pode ter ‘se enganado’ quanto à mediunidade do ‘filho’ ou da ‘filha’, podem ser postas em xeque. Por esta razão – ou seja, por se tratar de um processo complexo e sério, com consequências graves para mais velhos e mais novos – os médiuns encontram-se em constante “observação” pelos seus responsáveis, esperando daqueles que repassem a estes o máximo de informações sobre o que tem se passado dentro e fora do ‘centro’: sintomas como arrepios, tremores, sensação de desmaio e também sonhos e premonições são, assim, motivos de diálogo.

No candomblé, em geral somente após muitos anos o cargo outorgado passa de ‘suspenso’ para ‘confirmado’ – quando se tem certeza acerca do cargo a ser ocupado por aquela pessoa (ver também Goldman, 2012, p. 281), demandando ainda rituais específicos cujo efeito é a própria confirmação. Em almas e angola, este processo de “observação das mediunidades” parece ser constante. Não são poucos os casos em que um ogã deixa de ser ogã (ou somente ogã) e passa a integrar o grupo de médiuns de incorporação, sem que isto se transforme em um problema para quem quer que seja, sendo o processo compreendido com “naturalidade”, como a manifestação da ‘vontade dos orixás’⁹⁵. Destarte, a “transformação” da mediunidade – ou a revelação de mais um potencial mediúnico – nem sempre é vista como um problema a ser solucionado (Marcos diz que nunca teve problemas em se dizer ogã e médium de incorporação, ao contrário, lhe foi sempre pedido que seguisse sendo ambas coisas). Ao invés disso, um dom “a mais” pode

95 Nas andanças pelos terreiros de almas e angola, lembro-me de apenas um ogã ‘já feito’ que esporadicamente incorporava sua preta-velha, o que me causou estranhamento, por achar que, com o tempo, um *ou* outro cargo precisariam ser *confirmados* nas camarinhas: uma mútua exclusão ocorreria algum dia (minha visão de candomblecista marcava esta leitura de almas e angola). Os praticantes de almas e angola sabem que as feituuras de ogãs, cambones e médiuns de incorporação diferem entre si (cf. Farias, 2008, p. 38). Pergunto-me o que acontece quando da feitura de médiuns que exercem mais de um cargo no terreiro, mais ainda num caso como o de Marcos, cujos cargos de ogã e de médium girante são exercidos em pé de igualdade.

ser precisamente uma solução. Solange mais de uma vez contou sobre a noite em que o único ogã presente, na casa em que mais tarde ela faria a coroa de Helena, foi 'jogado longe' seguidas vezes pelos seus orixás que queriam 'chegar'; na segunda parte da sessão, foi a pomba-gira do ogã que insistia em tentar incorporar. 'Aquilo me deu uma agonia, parava a música, ninguém mais cantava. Quando eu vi, já tava no tambor'. Solange diz ter tocado a noite inteira: 'Eu nem sabia que eu sabia tocar, só senti que tinha que ir lá, que ia dar certo'. E deu: aquela não foi a única noite que Solange “posou” de ogã, ela também já sentou-se ao atabaque em seu terreiro.

Uma mãe-de-santo que pode ocupar-se dos tambores; um ogã que pode ocupar o salão, levado por um espírito que toma seu corpo, tal qual um/a iaô. Onde residem as diferenças entre um e outro cargo, entre um e outro “tipo” de médium? A flexibilidade entre as três principais classificações mediúnicas encontra-se já naquelas atividades que todos os médiuns podem fazer, indistintamente. E exemplos menos “extremos” encontram-se naquele/a médium de incorporação ou cambone que sabe tocar um chocalho, que complementa o som da sessão com o agogô; ou quando um ogã é solicitado para exercer, em determinados rituais, certas tarefas realizadas geralmente pelas mãos de quem vira no santo (como o corte de animais, recitação de rezas em rituais restritos, etc.)⁹⁶. Mas, como buscarei argumentar, casos como o da mãe-de-santo não desfazem as diferenças entre os cargos, eles são um exemplo de que a mediunidade são territórios de potência.

Para Hayes (2011) e para Goldman (2012), a distinção entre médiuns que incorporam e que não incorporam “is one of degree rather

96 Geralmente, chama-se um ogã – preferencialmente os mais velhos deles – a executar procedimentos extra-tambor em ocasiões particulares, como quando não há um número suficiente de médiuns girantes mais velhos, ou quando o ogã em questão é 'padrinho' de alguém que está recolhido. Todo médium em almas e angola possui um padrinho e uma 'madrinha' – pessoas que o/a ajudarão espiritual e financeiramente (nos rituais de reclusão, por exemplo), e que precisam estar presentes em rituais específicos da vida do/a afilhado/a, realizando seqüências litúrgicas que lhes são repassadas por um pai ou mãe-de-santo. Há ainda ogãs que esporadicamente 'cortam' as aves, o que geralmente é feito por quem vira no santo em almas e angola – diferente do candomblé, em almas e angola não há o 'axogum', ogã responsável pelas imolações.

than in kind” (Hayes, 2011, p. 35). Se toda pessoa dispõe de algum meio para perceber/sentir as agências espirituais, sejam elas boas ou más, e tenha esta pessoa consciência disto ou não, as mediunidades de ogãs, cambones e médiuns de incorporação distinguem-se por grau, e não por natureza (Goldman, 2012, p. 281). Para seguir estas proposições, e ponderar alguns pontos relacionados, apoio-me na noção de *devir*, elaborada pelo filósofo Gilles Deleuze. Ferramenta conceitual da qual se valem antropólogos como Carmen Opipari (2009) e Marcio Goldman (2005, 2012) para abordar o transe e os processos de fabricação da pessoa no candomblé, e que aqui me valho para pensar generalizadamente as mediunidades encontradas em uma família-de-santo de almas e angola.

Uma vez instauradas, entre médiuns e espíritos, “relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais próximas daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos” (Deleuze & Guattari, 1987, p. 47), penso que podemos abordar as mediunidades enquanto *modulações do devir*, cujos processos de desterritorialização têm o transe em seu polo mais extremo.

Para Opipari (2009), no transe ocorre a atualização de uma “dupla captura”: o médium e o ente espiritual tomam-se mutuamente, tornando-se momentaneamente algo outro. Como diz Solange, o que ocorre é um *encontro*⁹⁷, para o qual o médium pode criar um atalho através da 'concentração' que faz para receber seus guias, imaginando-se num dos ambientes associado ao orixá ou a entidade (*ver capítulo 1*). “Captura” permite falar do transe de modo alternativo à ideia de fusão, ou de homogeneidade, gerada na suposta unificação entre um deus/espírito e um humano (*idem*, p. 181). “Captura” aqui alude à indissociabilidade do bloco formado pela pessoa e sua entidade/divindade as quais, por mais que enlaçadas em seus devires, não deixam, entretanto, de serem distintas.

Antes de prosseguir mais, é preciso deixar claro que não estou sugerindo uma hierarquização das mediunidades – não é o transe a “mediunidade mais intensa” (afirmação transecêntrica), mas nele talvez ocorra uma desterritorialização mais extrema no processo de duplo devir. Os *encontros* de que fala Solange não são exclusivos do transe –

97 O conceito de *encontro* de que fala Solange mostrou-se importante e retornarei a ele ao longo do texto.

também cambones e ogãs encontram-se com os espíritos em processos distintos, mas igualmente diretos e efetivos, de “dupla captura”. Gostaria então de frisar, com Opipari (*idem*), que “não há superioridade da instância psíquica sobre o corpo. Os dois exprimem uma única e só coisa: o “desvio” da pessoa, sua desterritorialização” (p. 241). Modulações ou intensidades do devir não são, portanto, sinônimos de (in)capacidades mediúnicas, mas de aproximações (e de distanciamentos) em “zonas de vizinhança”: “[e]sse princípio de proximidade ou de aproximação é inteiramente particular, e não reintroduz analogia alguma. Ele indica o mais rigorosamente possível uma *zona de vizinhança ou de co-presença*” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 64, itálicos no original).

Médium e guia/divindade aproximam-se desde o mais sutil 'encostar' até a incorporação inconsciente, mas podem ocorrer distanciamentos – o orixá pode 'tirar férias' ou 'dar as costas' ao médium “desgarrado”, irresponsável. Vimos que um dos efeitos deste *encontro*, para manter o termo de Solange, pode ser a ausência de consciência (que é comum para os médiuns inconscientes, segundo contam). Nestes casos, conforme anunciado no capítulo anterior, costuma-se pouco falar sobre o que se passou – e o que haveria para se dizer, quando 'nada se vê, nada se ouve, nada se sente'? Por um lado, tais alegações e mesmo o silêncio remetem a um repertório já bastante difundido acerca do transe e realimentam “o que Jean-Pierre Olivier de Sardan (1986) chama “a ideologia 'encantada' do transe” (Opipari, 2009, p. 236), envolta em exotismo e mistério. Por outro, não tendo a falta de consciência apagado “a fala do corpo” (*idem*, p. 237), destas experiências são trazidos o pré- e o pós-transe, comumente descritos em termos de sensações físicas: identifica-se a entidade/divindade *antes* do transe por sensações específicas, como dores; e a consciência da inconsciência dar-se-ia *depois* do transe, a partir das narrativas de outrem contando o que se passou, ou através da sensação que o/a médium tem de lapso de tempo, 'como se tivesse dormido'.

Mas a captura é sempre dupla – médium e entidade capturam-se. Ora, as entidades falam do corpo no qual in-corporam: a magreza, a obesidade, a falta de agilidade, a ausência de um pênis e a presença da barba podem ser pautas das entidades 'em terra'. Mantem-se, então, o enlace-sem-fusão. Se o médium 'dorme', se a sua subjetividade é

“despachada” no transe, em momento algum isto significa que ele/a tenha se tornado a própria entidade ou divindade. O exu de Solange nunca é ele mesmo, e não o seria no corpo de um outro homem, porque trata-se de um corpo *outro*. O corpo do médium não deixa de agir *com* a entidade, e vice-versa. Ao comentar a condição corpórea em que se encontra, a entidade marca a não-fusão e a presença da outra parte à qual se enlaça.

Mas, não mais se tratando do transe inconsciente, as narrativas dos médiuns sobre os *encontros* com os guias falam de um certo estranhamento, uma *con-fusão* que pode perturbar mesmo os mais velhos que já conhecem esse encontrar. Naquela gira de bejada a qual não pude comparecer⁹⁸, Solange me contou: 'No fim da sessão, fui fazer o encerramento... quando eu fui bater cabeça, eu falei assim: a próxima sessão é de exu. Mas eu não sei porque eu disse aquilo, saiu de repente. Eu não tava pensando em nada, o [calendário do] mês já tava pronto e [na próxima sessão] ia ser caboclo⁹⁹. Só sei que saiu, quando eu vi, tinha falado aquilo. Mas foi tão esquisito que na hora eu parei, fiquei sem entender. Eu tava pura [não-incorporada], era eu mesma dizendo, eu me vi dizendo, mas sem querer dizer. Quer dizer, era eu e não era, né? Com certeza foi alguém que disse aquilo comigo. Mas tu entende? Saiu de mim. Claro, agora eu sei porque que era pra ter sessão de exu, né? [Solange se referia a uma série de eventos durante a semana seguinte que, para ela, justificaram a antecipação da sessão de povo-de-rua]’”.

Sabrina, filha-de-santo que há pouco entrou para a corrente, recentemente começou a experimentar os transes; dizendo-se consciente do que acontece então, contou-me por telefone, entre risos e confissões de agonia com a situação, o seguinte: 'Eu odiava a saia, Franco. Eu, no caso, ela [a pomba-gira], odiava a saia. Mas eu sei que *eu* [sua voz acentuando o sujeito referido] adoro aquela saia, acho linda, comprei assim que bati o olho. Pois *ela* queria rasgar! Eu sabia que por *ela*, ela rasgaria a saia... É muito esquisito, não sei te explicar, é tudo junto. Eu sentia pra mim o que *ela* tava sentindo'.

Talvez nos transes as desterritorializações sejam menos sutis.

98 Refiro-me à sessão do dia primeiro de junho de 2013, já mencionada no início deste capítulo.

99 Solange distribui as sessões e festas anuais entre os sábados, planejando um calendário que é impresso e que fica exposto numa das paredes do terreiro.

Digo talvez porque as percepções são relativas. Para Solange, o que aconteceu não foi nada sutil: tendo sido 'encostada' pela entidade, ela viu-se “desencontrada”, de si, neste encontro. O que parece perpassar as manifestações mediúnicas, sejam quais forem, é o processo pelo qual espírito/orixá e médium “invocam uma zona objetiva de indeterminação ou de incerteza, 'algo de comum ou de indiscernível', uma vizinhança que faz com que seja impossível dizer onde passa a fronteira do ['espiritual'] e do humano” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 65, aspas suprimidas). Ou, ainda, do *outro* e do *eu*.

A indissociabilidade sem homogeneidade, no que se refere ao transe e à feitura de quem entra em transe, é verbalizada pelo povo-de-santo, que fala por exemplo do Ogum de Cláudio e do Cláudio de Ogum, reconhecendo a um só tempo o orixá “particular” de cada médium e o/a próprio/a médium que, obviamente, não deixa, de alguma forma, de estar ali (Goldman, 2005; Opipari, 2009). Mas médiuns que não 'viram no santo' também “avizinham-se” (*op. cit.*) com quem compõe seu carrêgo espiritual – e ainda com entes de outros carrêgos, como o faz qualquer médium. Daí que Francisco tenha plena consciência de que não foi *apenas ele* que parou seu braço na construção daquela viga, e de que não está sozinho quando compreende o vocabulário de entidades que falam 'outra língua'; ou que a mãe-de-santo que, sem estar em transe, tenha tocado um atabaque sem que *ela* saiba tocá-lo.

Nas conversas dos médiuns, refletindo e debatendo suas experiências, o que entrevejo é a ideia de *composição*, mencionada por Deleuze ao falar sobre devir – o “*E* como conectivo” (*apud* Goldman, 2012, p. 284, itálico no original). O orixá *e* o médium compõem a manifestação mediúnica. Se o *ou* rege as desconfianças de 'ekê no santo' – se há de fato uma “captura” *ou* se é *unicamente* o médium fingindo o transe –, a ideia mesma de mediunidade, qualquer delas, é regida pelo *e*: os orixás não se manifestam se não por algum “referente”, por assim dizer, neste mundo, sejam animais, folhas, pedras, búzios, tarô, médiuns ou fenômenos naturais. Médiuns, plantas e fenômenos como a tempestade não deixam de ser considerados enquanto tais, se bem que, quando conjugados ao orixá, passem a ser reconhecidos enquanto fruto da *composição*: o médium de Ogum não é exatamente o mesmo sujeito sem seu orixá incorporado, ou extremamente 'encostado', como quando

das camarinhas (seja ou não médium girante); a pedra agora consagrada a um determinado orixá não é exatamente a mesma pedra que, antes, continha adormecida a sua potência, seu devir-altar. Trata-se, então, da entidade *e* de seu médium, do orixá *e* sua pedra. (E por aqui entende-se que os “objetos” que compõem os 'assentamentos' e 'pejis' – espécies de altar – não são meramente simbólicos ou representativos das divindades, mas são, *também*, as próprias divindades. O arco-e-flecha feito de ferro do peji de Oxóssi, por exemplo, deve receber os mesmos tratamentos que a divindade por ser a própria divindade.¹⁰⁰)

Situações como estas e tantas outras deixam nítido o *e* operante. Sendo *e* não sendo a pessoa “ela mesma”, estando *e* não estando 'pura', relatos como os que transcrevi remetem à já invocada *zona de indiscernibilidade* (Deleuze & Guattari, 1997). Certamente foi Solange, com sua voz e sua boca, que proferiu aquelas palavras, mas ela não falou sozinha: 'alguém disso aquilo *comigo*'. No entanto, não há uma clara distinção das “vozes”, como quando duas pessoas distintas proferem ao mesmo tempo as mesmas palavras. O que antes estava claramente discernido para Sabrina – ela sabe que gosta da saia –, agora reaparece misturado – 'é tudo junto'. Novos e estranhos desejos pareciam, para a médium, a um só tempo brotarem dela mesma e chocarem-se “dentro” dela. Sabrina não é sua pomba-gira, mas não é a Sabrina de minutos atrás, antes de seu corpo tremer, balançar e finalmente dançar agitando um braço e levando o outro à cintura. Com perdão do trocadilho, esta *con-fusão*, de dois “corpos” que ocupam o mesmo lugar no espaço, implica misturas, mas não uma unidade: ambas mulheres sentem e dançam uma *com* a outra. Em todos estes casos,

trata-se do movimento por meio do qual um sujeito sai de sua própria condição (humana, por exemplo) por meio de uma relação de afetos que consegue estabelecer com uma condição outra (animal ou divina, por exemplo). Afetos que não têm absolutamente o sentido de emoções ou

100 Ainda que o arco-e-flecha, ou 'ofá' de Oxóssi, tanto quanto quaisquer outros elementos que compõem seu peji, sejam um fragmento do orixá, isto não diminui ou retira seu estatuto de divindade. Na verdade, diz-se que todos estes e outros “objetos”, tanto quanto os humanos, somos fragmentos, 'fagulhas', dos orixás 'na terra': não há o que possa suportar o 'axé puro' dos orixás, e tal estado destas 'forças' nos seria desconhecido.

sentimentos, mas simplesmente daquilo que afeta, que atinge, modifica: um devir-cavalo, por exemplo, não significa que eu me torne um cavalo ou que eu me identifique psicologicamente com o animal: significa que “o que acontece ao cavalo pode acontecer a mim” (Deleuze e Guattari, 1980: 286-287 *apud* Goldman, 2005, p. 112).

Afetos, atingimentos e modificações que são *trabalhados*: aprende-se a identificar as aproximações, de qual guia veio a 'mensagem', o 'fax' ou a intuição, e cujas desterritorializações podem surpreender (como vimos com Solange, com as dores que o ogã Guilherme compartilhou com seu preto-velho, ou com a cambone que, em uma certa noite, viu-se sendo retirada do mar). Trabalha-se “a zona de vizinhança”, território do indiscernimento, para que cada vez se torne mais claro quem é ou são os sujeitos da ação – se é este ou aquele espírito, se a fonte é espiritual ou se é imaginação ('coisa da cabeça' do médium). Nitidez que tende a aumentar à medida em que médium e seu carrêgo estabelecem relações mais íntimas, “alianças” e “capturas” mais profundas, com ou sem alguma experiência reconhecida como transe. O cambone Francisco, pela tranquilidade com que narra as aproximações dos guias (seus e de Solange), transparece estar calejado deste trabalho cotidiano – 'eles estão por aí, vendo tudo, mandando em tudo, aí daqui a pouco dizem alguma coisa. [...] Porque eles vivem fazendo coisa'.

Visando um fechamento para este tópico (que já se espraia para o tema do próximo capítulo), gostaria de conjugar as noções de *trabalho/desenvolvimento mediúnico* e *mediunidades* com a de *composição*. No candomblé no qual fez trabalho de campo, Goldman ouviu que ogãs e equedes já 'nascem grandes', “os outros [– os médium que 'rodam' –] tendo que crescer para isso. Ou, em termos mais abstratos: uns já nascendo com suas virtualidades mais atualizadas, os outros tendo que atualizá-las progressivamente ao longo da vida” (2012, p. 281).

Nascemos todos, como ensinam os mais velhos de almas e angola, com uns e outros dons, com maior ou menor necessidade de uma “vida religiosa” – entre outras tantas “inclinações” e necessidades. Em almas e angola, pode-se 'nascer grande', ou, usando o vocabulário local, 'já ter a espiritualidade desenvolvida', sendo ogã, cambone ou médium

de incorporação (como expus no capítulo sobre transes, há iniciantes cujas entidades e divindades 'trabalham como' a de alguém mais velho no santo). Mas isso não isenta nenhum dos médium, em almas e angola, de ter que “atualizar suas virtualidades” ao longo da vida – o desenvolvimento é constante e permanente.

É claro que essa diferenciação entre os que rodam e os que não rodam no santo não é tão rígida também no candomblé, e que a “oposição [entre médiuns que incorporam e que não incorporam é] intencional e mais ou menos forçada” e objetiva, para o antropólogo, um confronto teórico (*idem*, p. 270). Seja como for, virtualidades e atualizações não devem ser pensadas sob uma lógica cumulativa e/ou de repetição: como se os médiuns estivessem presos àquilo que algum dia foram indicados a trabalhar. Este raciocínio ver-se-ia confrontado com as transformações mediúnicas já descritas.

O que, então, é importante grifar, no caso de almas e angola, é que as potencialidades mediúnicas podem variar conforme as “relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 69 *passim*) entre um médium e este ou aquele ente espiritual, em um determinado momento de sua vida, ou mesmo em ocasiões únicas ou muito raras. Médiuns e espíritos buscam juntos trabalhar a potência mediúnica dos primeiros, aquela que marca ou caracteriza a 'missão' de cada um 'na terra'. Entretanto, nas zonas de vizinhança com este ou aquele espírito, podem ocorrer atualizações de outras potências mediúnicas. “Independentemente dos sujeitos [médiuns] considerados e das formas determinadas [suas mediunidades]”, este território do indiscernível é também marcado pela “pertença a uma mesma molécula” (*idem*, p. 56). O devir-ogã da médium de incorporação advém da “co-presença” (*idem*, p. 55) de um espírito que sabe tocar um tambor; o devir-tradutor de Francisco é fruto da “aproximação” (*ibidem*) de seu preto-velho, que tem familiaridade com outras línguas...

Ao perguntar à Solange se ela gostaria de “ser ogã” com mais frequência, ela me respondeu: 'Esse não é o meu dom, mas eu ia gostar de ser ogã, é muito bom ficar aqui tocando'. Se o dom parece, nos inúmeros discursos sobre eles, ficar do lado do “dado” (aquilo que trazemos “naturalmente”, desde o nascimento) isto não o isenta de seu caráter “fabricável”, carecendo de trabalho, do desenvolvimento sempre exigido dos mais novos pelos mais velhos. E os dons estão sujeitos a

alterações ou “adições”, adjacências destas vizinhanças, menos ou mais temporárias: nas “relações de trabalho” compostas por médiuns e espíritos, outras relações e possibilidades podem ser acionadas, causando ou não conflitos na família-de-santo – e eis a atenção constante dos zeladores espirituais.

E é válido lembrar também que qualquer que seja o axé – para puxar o vocabulário para o candomblé –, ele não possui um caráter vitalício. São muitas as estórias que falam que o mal uso dos poderes mediúnicos pode acarretar o 'bloqueio' ou a destruição deste ou daquele dom. Isadora, sobrinha de Solange, bastante mal fala um outro parente seu, umbandista, para nós: 'Aquele lá tinha as entidades tão fortes, tão bonitas, mas só usou elas pro dinheiro. Hoje os orixás dele abandonaram ele, nada do que ele faz dá certo. Ele nem recebe [incorpora] mais nada, aquilo ali é tudo fingimento. Por isso ele tá cada vez pior na vida, dá nisso'.

3: TRABALHANDO AS/OS MÉDIUNS.

Não é incomum que a televisão fique ligada na sala da casa de Solange enquanto a sessão acontece no quarto ao lado. Filhos pequenos e aqueles que acompanham um amigo ou companheiro ficam ali a ver as imagens deixadas sozinhas com o encoberto pelo bater das palmas e dos atabaques e pelas vozes entoando os pontos. Em uma noite de sessão de preto-velho, a televisão estava ligada no intervalo, e atores da Globo contracenavam na tela em mais alguma novela. Com uns médiuns indo para a fila para o banheiro, alguns fumando à porta que dá para o quintal, e outros em silêncio no sofá, atentos à tela, os barulhos foram diminuindo, aumentando o som da novela. Num momento de quietude, escutamos a personagem de Cláudia Raia dizer: 'Eu não sou médium para descobrir o que as pessoas são capazes de fazer [somente olhando] através de uma fotografia'¹⁰¹. Todas as presentes se entreolharam, algumas já rindo. Helena comentou: 'Ah, tá bom que é assim... Já pensou, mãe, a gente só olhar pra uma foto e já saber tudo da pessoa?', e seguiram-se mais risadas. Mara disse que, se assim fosse, ela já estaria famosa, e reclamou: 'Olha o que eles pensam da gente, né?'.

A pergunta que Mara fez à sua mãe-de-santo é semelhante às inquietações que em parte motivaram minha pesquisa: *o que se pensa de alguém que se diz médium* (de almas e angola, no caso). Entram em cena muitos imaginários em torno dos médiuns: o “popular”, que identifico com o “eles” da fala de Mara, e que certamente é tão plural quanto o próprio ‘eles’, um outro indefinido a que ela se refere; aqueles que atravessam literaturas religiosas e acadêmicas – não pude deixar de endereçar instantaneamente a pergunta de Mara à antropologia; e aqueles dos próprios médiuns – tão múltiplo e heterogêneo quanto cada

101 No contexto da trama, esta personagem dizia a uma outra que as fotografias que havia recebido não eram suficientes para que ela pudesse julgar a índole das pessoas retratadas. O referido capítulo, da novela *Salve Jorge*, fora exibido na rede Globo na noite de 20 de abril de 2013. Recorri à *internet* para confirmar meus dados de campo e corrigir possíveis enganos na transcrição daquela fala (só anotada horas mais tarde) – o episódio pode ser conferido no endereço: < <http://vidto.me/b1pc3n8c3h5s.html> >, acesso em: 20 mar. 2014.

um dos citados. Para a pesquisa, concentrei meu foco nos dois últimos, buscando articular e contrapor o meu campo etnográfico com o que encontramos na literatura sobre religiosidades mediúnicas.

Neste capítulo, busco explorar um dos processos mais importantes empreendidos pelos médiuns: o de trabalharem a si mesmos, com seus guias, para se desenvolver enquanto pessoa, para evoluir enquanto ser humano. Que concepções de pessoa e de subjetividade possibilitam o processo de trabalhar-se no santo e ser, pelos santos, trabalhado? No que consiste esse trabalho específico e como ele é feito?

Diga-me com quem andas...

*Eu tenho sete espadas
que me acompanham
Eu tenho Ogum
em minha companhia
(Ponto de Ogum)*

O discurso em torno de uma evolução espiritual de médiuns e espíritos que permeia grande parte das explicações do povo-de-santo de almas e angola sobre sua religiosidade é marcado pelas noções de *trabalho* e de *desenvolvimento*. A evolução é possível através da prática da *caridade* feita preferencialmente no terreiro, através dos conhecimentos dos médiuns e dos trabalhos espirituais que contam com a presença das entidades incorporadas (prática voltada para aqueles que procuram soluções para as mais diversas aflições). Na missão¹⁰² que têm em comum, médiuns e espíritos intentam 'ganhar luz'.

O coletivo espiritual, designado pelo “Deus Maior chamado de Olorum ou Zambi” (Martins, 2006, p. 57), possui uma 'combinação'¹⁰³ específica, ou seja, entidades e divindades relacionam-se entre si, organizando-se em quantidade, em poder de influência sobre o/a

102 Denomina-se missão o conjunto dos trabalhos espirituais que objetivam crescimento espiritual.

103 A ideia de combinação será retomada mais a frente para falar dos trabalhos e da subjetividade dos médiuns.

médium, e cada uma delas é mais ou menos “especializada” em determinadas questões em detrimento de outras (em geral, questões amorosas e desavenças são tratadas pelo povo-de-rua; a cura através das ervas é do domínio dos caboclos; “bons aconselhamentos”, benzeduras e mandingas de proteção vêm dos pretos-velhos, etc.). Toda pessoa nasce com o carrêgo espiritual formado, ainda que uma e outra entidade possam unir-se ao coletivo ao longo do percurso, sempre sob a vontade e a permissão dos orixás que 'governam', 'mandam', 'guardam' a vida do médium.

Há uma hierarquia entre os entes que compõem o carrêgo: abaixo do pai e da mãe-de-cabeça está a entidade denominada de 'responsável espiritual' da médium, que está acima das demais e que as “comanda”. O ente 'responsável' pertence à linha de caboclos ou à de pretos-velhos. Este espírito é uma espécie de mensageiro, informando a quem zela pelo seu médium daquilo que se passa espiritualmente com a pessoa (vêm transmitir as vontades dos orixás, vêm revelar se há algum feitiço contra seu médium, etc.), bem como sendo encarregado/a de fazer com que os outros espíritos do carrêgo mantenham-se trabalhando sob os desígnios dos orixás. Sua mediação no carrêgo em relação às demais entidades é então a de “regular” seus trabalhos espirituais¹⁰⁴ e suas respectivas 'influências na personalidade' da médium¹⁰⁵.

Os espíritos são hierarquizados de acordo com seu grau de iluminação, isto é, de evolução espiritual. Pretos-velhos, caboclos, bejadas, exus e pomba-giras são descritos como 'espíritos de luz' em comparação aos eguns, os 'espíritos sem luz', mas mesmo entre os espíritos iluminados há aqueles com menos e mais luz. Geralmente são os exus e as pombas-giras aqueles que mais precisam evoluir, mas pode-se ouvir que 'aquele exu, mesmo sendo exu, tem muita luz, já evoluiu muito'. Os guias vêm doar a luz que têm para nos ajudar, e nesse processo aumentam sua luz própria. Trabalhar após o 'desencarne', como fazem os guias, não é algo desejado entre o povo-de-santo, já que isso

104 Aqueles trabalhos que fazem incorporadas ou desde o 'plano espiritual' (como o fazem também as entidades de ogãs e cambones).

105 Um exemplo: muito ouvi, nos terreiros de almas e angola, pais e mães-de-santo dizerem a este ou aquele preto-velho coisas do tipo: A pomba-gira da sua filha [a médium] está [presente] demais [na vida do/a médium]. O senhor está deixando ela ficar de frente. Isso não pode acontecer.'

significaria que nosso trabalho em relação a nós mesmos, nossa 'evolução', foi insatisfatória durante nossa vida 'encarnada'.

Diz-se que todos os médiuns devem sempre trabalhar, não somente neste sentido de cumprir com as obrigações rituais, mas também no sentido de trabalhar a si mesmas enquanto pessoas. Os mais velhos dizem que mesmo eles nunca param de trabalhar a si mesmos, de *desenvolver-se* enquanto seres humanos. Esta, aliás, parece ser uma das principais diferenças dos orixás em relação a nós e aos espíritos, afinal, aqueles não encontram-se 'aprendendo', 'melhorando' ou 'continuando sua missão' evolutiva. Mesmo em alguns terreiros que pregam a 'evolução dos orixás' – objetivo que conta com a retirada dos tambores, do álcool e do sangue animal dos rituais, alegadamente práticas 'primitivas' que devem, portanto, ser superadas – é dito que os orixás já alcançaram seu desenvolvimento e portanto não mais reencarnarão, diferentemente das entidades e dos médiuns.

Aproveito os paralelos entre médiuns e os guias desencarnados para justificar a minha insistente não diferenciação entre ambos com as categorias, usuais na antropologia, de “humanos” e “não-humanos”. Por mais que o estatuto de sujeito dos espíritos seja claramente distinto dos médiuns (Cardoso, 2009), a humanidade não me parece um diferenciador eficaz entre nós e eles. As encarnações que tiveram – muito semelhantes às que temos – mais seus gostos, seus hábitos e sua missão aproximam “as naturezas”, por assim dizer, de ambos sujeitos; e por mais que eles não sejam *como nós*, eles e elas são 'espíritos *de humanos*', segundo o povo-de-santo. De maneira alguma pretendo responder conclusivamente a pergunta do professor Scott Head, feita quando da discussão do meu projeto de pesquisa: 'Os espíritos seriam não-humanos'? Limito-me a comentar que nos jogos de poder entre médiuns e espíritos, estes marcam a inegável diferença de ambos: enquanto espíritos, estão 'na terra' e 'no lado de lá', sabem o que é ser um humano pois já o foram um dia, e podem temporariamente “ser como” os encarnados; já nós não podemos “ser como” um ente desencarnado, e de forma geral estamos restritos a permanecer em apenas um dos lados – a 'terra'. Instaurando assimetrias nas relações, os espíritos geram o mistério, o desconhecido, cerne de seus poderes (Cardoso, 2007, 2009, 2009a, 2011). Quanto aos antropólogos, os espíritos assombram quaisquer descrições apressadas de que nos valeríamos para categorizar

um ser que seria, ou não, humano. Nem a morte estabelece uma diferença eficaz, porque ela não chega a ser antônimo de vida – e aqui a fala da pomba-gira de Solange está ainda mais presente em mim do que quando ela a proferiu, gargalhando, em uma noite de 2005: 'Vocês acham que só porque a gente [os espíritos] tá morto a gente não tá vivo? Eu tô bem viva, mais viva até do que vocês'¹⁰⁶.

Não é novidade alguma, para qualquer pessoa que pratique e/ou estude as religiosidades afro-brasileiras em geral, que os entes espirituais dos nossos carrêgos influenciam nossos hábitos e gostos. As 'influências' vão sendo detectadas através dos atributos usados para caracterizar este ou aquele orixá, também chamados pelo povo-de-santo de 'características', de 'personalidade' e de 'arquétipos' (termo que aparece em livros e revistas escritos sobre as religiões africanas e afro-brasileiras). Essas associações entre médiuns e orixás baseadas em características que seriam comum a ambos é um recurso utilizado mesmo por leigos na busca pela identificação dos possíveis deuses de alguém, numa lógica que funciona pelo esquema *tal mãe/pai, tal filho/a*.

Mesmo nos terreiros essas características de orixás e entidades são importantes entre pais e mães-de-santo, que deles se utilizam para observar a espiritualidade dos médiuns, e entre irmãos-de-santo, que os usam para sugerir o carrêgo uns dos outros, e igualmente usam os santos sugeridos, ou conhecidos, “como meio para descrever e classificar as [pessoas umas às] outras” (Segato, 1995, p. 125). Fala-se da 'personalidade' de alguém a partir do momento em que se sabe quais os santos desse alguém, mas pode-se também, no sentido inverso, sugerir quais santos formam o carrêgo da pessoa a partir de sua 'personalidade'. Entre o povo-de-santo é comum ouvir as associações entre a pessoa e um dos seus santos: calma como Oxalá, agitada como Iansã, vaidosa como Oxum, introvertida como Obaluaê, etc. A forma de conhecer uns aos outros e a si mesmo através do carrego espiritual é típica do povo-de-santo.

O processo de conhecer o coletivo espiritual de qualquer médium (saber quem são ao menos os dois orixás principais – mãe e pai-de-cabeça ou vice-versa – e as entidades principais: preto ou preta-

106 Em pesquisa anterior (Delatorre, 2012) citei a mesma passagem etnográfica, lá situando-a em seu contexto: a primeira sessão de povo-de-rua após Solange ter sido feita ialorixá, em 2005.

velha, cabocla/o, exu, pomba-gira, e bejada¹⁰⁷) é complexo, costuma ser lento, e passa por uma série de avaliações tanto do zelador/a espiritual quanto do/a médium. Nos terreiros (co-)existem vários métodos para se saber os orixás da pessoa: os búzios; a revelação feita pelas entidades de quem zela pelo/a médium, ou pelas próprias entidades da/o médium em questão, após já estarem 'firmes' o suficiente para dar essa importante informação; o cálculo da data de nascimento, entre outros. No método utilizado por Solange, são os orixás mesmos que se mostrarão pai e mãe-de-cabeça a partir da frequência e da 'firmeza' com que incorporam quando seus respectivos pontos forem puxados; já as entidades incorporadas revelarão seus nomes com o passar do tempo, ou conforme for exigido pelos mais velhos. No caso de ogãs e cambones, são as entidades da mãe-de-santo que num dado momento vêm dizer quais orixás formam um casal na cabeça de cada um/a, bem como os nomes das entidades de seus carrêgos.

Nas relações médium-carrêgo, a própria construção da biografia de cada um ocupa um importante papel para atestar, indicar e descartar a presença de certos entes em detrimento de outros (porque se é filho de Oxalá 'de frente' e não de qualquer um dos outros orixás, por exemplo¹⁰⁸). Não sendo um diagnóstico unilateral, a configuração do carrêgo de santo de alguém passa por uma série de *negociações de sentido* entre as partes envolvidas (inclui-se aí, é claro, seus respectivos sujeitos espirituais), o que com frequência acarreta conflitos. Aquilo que

107 Como consta no capítulo introdutório, cada médium possui pelo menos uma entidade de cada 'linha'. Mas muitos são os médiuns que trabalham com mais de uma entidade de cada, não raro em 'casais' (uma entidade masculina e uma feminina de cada linha). Quanto ao povo-de-rua, todo médium tem um exu e uma pomba-gira em seu carrêgo (alguns trabalham com vários de cada um deles), mas observo que raros são os casos em que homens heterossexuais incorporaram sua pomba-gira (o culto a elas fica restrito às oferendas), um quadro bem diferente das mulheres, heterossexuais ou não, com seus exus (ver Birman, 1995; Cardoso, 2011).

108 A expressão 'de frente' alude ao orixá principal da pessoa, seu 'primeiro orixá' dentre os dois que a geraram. Pode-se também dizer que um orixá ou uma entidade 'está de frente' porque dela está vindo a maior das influências espirituais na vida da pessoa – nesses casos, o diagnóstico é o de situação desfavorável, uma vez que apenas o orixá de frente deve estar “na frente da vida” daquela pessoa.

informam os búzios ou o que afirma uma entidade sobre a espiritualidade de alguém pode estar oras de acordo, oras contra aquilo que, para o/a médium em questão, é entendido como a sua 'história de vida', como a sua personalidade, com sua 'maneira de pensar' as coisas. Cambones e ogãs não estão isentos desses conflitos, mas os casos de discordância quanto ao carrêgo de um médium de incorporação têm um agravante a mais, que é a possibilidade de que as entidades incorporadas venham elas mesmas contradizer a pessoa que zela o médium.

No entanto, Solange adverte: 'nem tudo tem a ver com o santo'. Esta espécie de alerta costuma acontecer quando os médiuns fazem correlações com seus guias, e em geral vem de quem já está há mais tempo pelos terreiros. Na voz de Solange e de seu marido, soa também como uma reclamação: 'O povo fica bitolado no santo, tudo pra eles é o santo, tudo se explica pelo santo. Qualquer coisa que acontece é o orixá. Parece a Igreja Universal, que pra eles tudo é macumba. Não é assim, gente, isso é exagero'. Exagero ou não, esse processo é ininterrupto inclusive para as mais velhas. Exemplo disso é a recente viagem de Solange à Bahia em visita ao candomblé frequentado por sua amiga Michele, onde foi possível saber, através dos búzios, uma porção de 'babados a mais' sobre a sua espiritualidade, que já vem sendo conhecida por ela há mais de quinze anos...

Ao passo que se sabe quem são os entes que compõem esse coletivo e a organização do carrêgo, o médium e seu zelador/a no terreiro buscarão conhecer melhor cada um deles: seus mitos, histórias, gostos e preferências, oferendas, e uma infinidade de informações que variam não apenas de orixá para orixá e de espírito para espírito, mas em suas relações com aquele/a médium em particular¹⁰⁹. Retomando o que escrevi no capítulo introdutório, a palavra *carrêgo* é emblemática das relações entre médium e seu coletivo de entes espirituais. Aquele carrega estes como em suas costas (é o cavalo das entidades), os têm em sua companhia. Por sua vez, orixás e entidades guiam, levam, carregam, como que em seus braços, a pessoa ao longo da vida. Apesar dessa carga não ter o sentido negativo de fardo, algumas pessoas do santo usam tal conotação para dizer que a vida no santo 'não é fácil', que exige muita

109 Sobre os processos de individuação de orixás e entidades ver Opirari (2009) e Goldman (2005) para os primeiros e ver os trabalhos de Cardoso (2009, 2011, 2012) para os segundos.

dedicação e responsabilidade, um peso às costas de cambones, ogãs e girantes que não se pode abandonar e que não se quer deixar. Jamais se deseja caminhar sem os guias e orixás: 'Sem o santo eu não sou nada' ou 'Os meus santos são tudo para mim', são falas costumeiras do povo-de-santo. Tendo esse caminhar se iniciado no dia do nascimento do médium, desde então o reflexo dessas companhias pode ser percebido diretamente em sua pessoa: “diga-me sobre o teu carrêgo e te direi quem és”.

Provavelmente ter o seu próprio carrêgo desvendado é o processo de construção de sentido mais importante na vida religiosa do médium, pois que dele dependem praticamente todos os demais processos, os *rituais* e os de *construção de sentido*. A quase totalidade dos processos *rituais* é feita de acordo com os orixás da pessoa – camarinhas, oferendas, orações, banhos e praticamente todos os demais procedimentos a serem realizados com a filha-de-santo estão relacionados aos seus orixás e entidades (o que comem e bebem; a cor, o sexo e a espécie de ave a ser sacrificada; as folhas a serem colhidas; os tabus). Conhecer o carrêgo é a forma de autoconhecimento do povo-de-santo, uma maneira (talvez seja a principal delas) de *compreender-se a si mesmo* e a *outras pessoas* – procedimento que, como tentarei mostrar, não é tão simples quanto possa parecer.

Acontece que *certas* características dos orixás e entidades influenciam a/o médium, cuja personalidade é a já mencionada *combinação* desses *fragmentos*. Fazendo uma analogia com caleidoscópios: é das distintas combinações, arranjadas com fragmentos específicos das características de cada ente espiritual, que se constitui a singularidade de cada pessoa. Ninguém é igual porque as entidades, que compõem o carrêgo particular de cada pessoa, bem como a maneira com que se combinam, são diferentes, por mais que existam médiuns com orixás e entidades em comum.

Conhecer os guias de um médium não serve somente para que este possa mantê-los devidamente supridos em suas necessidades. Falar do carrêgo espiritual de alguém é falar sobre esse alguém, bem ou mal; é com base no carrêgo que imagens do/a médium vão sendo formadas pelo grupo ao mesmo tempo em que nele se busca formar um imagem de si. Saber quem são os orixás e espíritos que caminham com o/a médium, suas respectivas potências (isto é, como influenciam o médium

e agem *com* ele/a) e a situação atual do carrêgo (se as entidades estão ou não satisfeitas e favoráveis ao médium) são procedimentos fundamentais para cada pessoa que trabalha no santo, continuamente revistos, por estarem em constante transformação. São essas transformações que devem ser trabalhadas pelo médium, com uma zeladora espiritual e com o auxílio dos guias. Para alcançar algo como uma estabilidade da configuração espiritual ideal – a qual, é claro, varia de pessoa para pessoa – não basta trabalhar no terreiro, praticar a caridade e 'fazer coroa', é preciso *trabalhar-se*.

Trabalhar-se no santo.

Antes de prosseguir, observo que *trabalhar-se* (no santo) é uma expressão muito mais usada por mim do que pelo povo-de-santo. No uso que dela faço, reúno expressões como 'se desenvolver', 'se melhorar', 'evoluir', 'crescer', 'mudar', entre outras.

Conforme novas pessoas iam chegando ao terreiro de Solange e a mãe-de-santo decidia fazer pequenas reuniões (geralmente feitas no intervalo das sessões ou em sábados reservados somente para isso), pude perceber nas falas a importância da transformação pessoal que algumas delas já haviam alcançado em almas e angola, bem como das mudanças que visavam conseguir. Essa era a questão que vinha à tona em estórias narradas nas reuniões (como as que recontarei adiante) e em “conversas soltas”, trocadas entre um número menor de médiuns que as ouviam e as contavam com a mesma fluidez que as interrompiam para ir ao banheiro ou buscar um café. Nessas ocasiões, ouvimos de pessoas como Solange, Cláudio e Ana que, após certo tempo no santo, eles não são mais 'os mesmos', que 'a gente muda muito trabalhando no santo', que se aprende a ser 'uma pessoa melhor', e Cláudio confessava: 'Quem me conheceu sabe que eu não sou mais a mesma pessoa. Aquele Cláudio de antigamente não existe mais'. Mas, no que consiste esse tipo de trabalho?

Com o tempo, o/a médium vai conhecendo mais intimamente suas entidades e divindades – e, portanto, a si mesma/o. “Na intimidade dessa aliança, trama-se uma rede sutil de acordes, de tonalidades e de ritmos entre o adepto e seu[s] santo[s, os quais] adquire[m] pouco a pouco, por uma lenta modulação, uma maneira de ser” (Opipari, 2009, p. 235). Vale frisar que, quanto aos sujeitos espirituais, eles seguramente

passam por transformações ao longo do trabalho de anos que fazem ao lado dos médiuns, e não poderia ser diferente não somente porque “toda relação é uma transformação” (Viveiros de Castro, 2002, p. 114), mas porque a estaticidade é contrária à missão de evolução espiritual. Espíritos também aprendem conosco, e aqueles que incorporam em seus médiuns exibem mudanças que vão desde a maneira de se vestir, passam pelo vocabulário (que se amplia e inclui palavras do nosso tempo, como celular, freezer, etc.) e podem mesmo atingir os “valores morais”, por assim dizer, da entidade (nesse sentido as estórias que mais se ouve envolvem alguma entidade do povo-da-rua que deixou de 'só fazer o mal' para fazer o bem).

Estendo aos médiuns esse mesmo processo de transformação que Opipari descreve com referência aos seres espirituais, apenas lembrando que, para os primeiros, ele vem acontecendo desde nascença. O que se busca é um 'alinhamento espiritual' com o carrêgo de santo. Para tanto, é preciso estar livre dos eguns; saber os orixás-de-cabeça corretos, cultuá-los e 'unir-se' a eles; e fazer o mesmo em relação às entidades, que deverão ter seus nomes conhecidos por completo e provar que são 'de fé' (que possuem conhecimento do que fazem, que estão 'sob as ordens' dos orixás e que são reconhecidamente espíritos de luz¹¹⁰). O alinhamento espiritual envolve, portanto, procedimentos rituais. Por inúmeras razões o médium pode ter se *desalinhado* de seu carrêgo: práticas indevidas, atitudes mal pensadas, más amizades, macumbas que lhe foram feitas ou ainda a possibilidade de ter tido o seu 'santo trocado' quando da feitura da coroa. Pode ser também que uma entidade específica do próprio médium esteja lhe causando prejuízos pela sua atuação desmedida ou, outra possibilidade, por estar 'fraca', negligenciada e, por isso, impossibilitada de ajudar o médium naquilo

110 As entidades e os orixás possuem nomes compostos (por exemplo Vovó Catarina de Angola; Exu Tatá Caveira da Calunga, Xangô das Sete Pedreiras) e os pontos riscados, que são transcrições de seus nomes com giz ('pemba') em madeira. Os símbolos do ponto riscado deverão ser explicados pela entidade ao pai ou mãe-de-santo que, por sua vez, procederão à conferência da relação entre os símbolos e o nome dado. Os pontos riscados são geralmente pedidos antes da realização das camarinhas e, quando o pai ou a mãe-de-santo não aprova o que disse a entidade, não há camarinha para o/a médium e para os entes em questão.

que ele necessita – como veremos com a estória de Cléber. Todas essas coisas e outras mais podem gerar desequilíbrios espirituais ou acarretar a aproximação de certas entidades e o afastamento de outras, de qualquer forma, buscar-se-á o realinhamento com os orixás e guias do carrêgo.

Por outro lado, esse trabalho não é feito apenas ritualmente, mas nas relações do médium com seu carrêgo e naquelas interpessoais com o povo-de-santo. Ao passo que a pessoa vai se familiarizando com sua composição espiritual – sua 'essência' –, ela procura trabalhar-se: um exercício que requer do médium contínuas identificações e avaliações daquilo que considera positivo e de negativo em suas entidades e divindades. Não se trata de conhecê-las por completo, isso seria impraticável – sobretudo porque as entidades desfazem qualquer lógica cumulativa aplicada para desvendá-las (Cardoso, 2007, 2009, 2012); muito menos de algum dia tornar-se igual a um orixá ou guia, apesar de ser possível escutar que alguém é 'igualzinho' à pomba-gira, ao preto-velho ou a algum orixá (retornarei a este ponto). Trata-se de paulatinamente compreender *como* eles e elas podem nos influenciar em nossa 'personalidade', em nosso 'caráter'.

Esse caminho está longe de ser retilíneo, não só pela agência dos próprios espíritos que acompanham o médium ou pela de terceiros que queiram prejudicá-lo, mas um oráculo, um sonho, ou a palavra de sua zeladora poderão resultar em procedimentos que visam temporariamente aproximar mais uma determinada entidade e, caso necessário, afastar outra. Operações que, na verdade, são bastante corriqueiras.

Um exemplo é o caso de Cléber, marido de Cíntia, cujo exu, negligenciado ou simplesmente desconhecido à época que o casal frequentava somente o kardecismo, encontrava-se 'fraco' e buscava beber (bebidas alcoólicas são comumente consumidas pelo povo-de-rua) através do próprio médium. Enquanto a situação não era resolvida, a influência do exu sobrepôs-se a dos orixás, e a vida espiritual de Cléber ficara 'atravessada', 'desandou', atingindo toda sua família. A solução buscada pela entidade de Cléber – fazê-lo ingerir suas bebidas – não foi acertada, segundo Solange, 'por falta de doutrinação' do exu: o exu, agindo de forma incontrolada, estava prejudicando o seu aparelho. Para a mãe-de-santo, o último (e também primeiro) pai-de-santo de Cléber havia sido incompetente, por não ter dado a devida atenção à situação de

Cléber. Solange recomendou a Cléber que começasse a aproximar os orixás em sua vida, indo às sessões mas também fazendo banhos de ervas, servindo seu exu devidamente (em um local específico do terreiro) e evitando a entrada de bebidas alcoólicas em sua casa. Exu e orixás começaram a ocupar seus devidos lugares, suas devidas intensidades na vida de Cléber. A combinação espiritual do médium foi assim realinhada.

Nas reuniões do terreiro, Cléber reafirma sempre que desde que entrou para a corrente, não pôs 'nenhuma gota de álcool na boca'. A mãe-de-santo aproveita o exemplo de Cléber para ensinar que fundamental na mudança do médium foram sua vontade e sua intenção de se ajudar e de ser ajudado. Ela diz que 'quando alguém não quer mudar, não tem orixá, não tem mãe-de-santo, não tem religião que dê jeito'. Avaliando sua vida, os frutos e as perdas ocasionadas pelo seu próprio comportamento, Cléber estava disposto a mudar.

Mas há algo importante a ser ressaltado quanto aos “diagnósticos” do quadro pessoal de cada médium. As avaliações que se faz dos entes espirituais e das relações com eles não são forçosamente uma seleção maniqueísta, elas aproximam-se mais de um pragmatismo: busca-se acionar, em si, determinada característica de determinado ente para conseguir aquilo que se deseja numa situação específica. Certa vez a cambone Isadora chegou à casa de Solange muito irritada com seu namorado, e o ameaçou, para nós: 'Eu não tô aguentando mais. Se ele vier atrás de mim mais uma vez eu chamo a minha pomba-gira e ele vai ver só... porque eu sou muito calma, mas quando eu tô com ela, sai de baixo'. Destarte, é imprescindível conhecer o que há de bom ou mau nos guias, naquilo que são 'fortes' ou 'fracos', suas (i)moralidades, seus conselhos e saberes para avaliar, num lento processo de aprendizado, o que delas se pode esperar e o que nelas buscar, o que de suas estórias é válido reter e o que pode ser trabalhado, transformado. Ana, filha de Ogum, vive dizendo que precisa conter a tempestividade que herdou de seu pai, que precisa pensar mais antes de agir, exceto que... 'tem um lado bom, todo mundo tem medo de mim no serviço'.

Uma série de mediações e de valores se entrecruzam no trabalhar-se de cada médium. Além do médium ele mesmo, os julgamentos e opiniões de todas as pessoas que participam de sua vida dentro e fora do terreiro podem ser importantes nas avaliações que o

médium faz de sua evolução. Há também os “valores da religião” (basicamente cristãos, no caso de almas e angola), os quais também influenciam as avaliações que se faz dos entes espirituais¹¹¹. Aos médiums é transmitida a importância de 'adequar', 'equilibrar', 'alinhar' o melhor de suas combinações espirituais aos valores que baseiam suas práticas para que se possa evoluir, valores que devem ser postos em prática com todas as relações que têm. Já esses fatores são suficientes para que os médiums não desenvolvam-se de maneira uniforme. Na casa de Solange pude observar grandes diferenças “filosóficas”, por assim dizer, e valorativas entre pessoas que transitaram ou transitam pelo kardecismo, por outros terreiros de umbanda e candomblé, e pelas Ciências Sociais – entre seus filhos-de-santo e as pessoas que frequentam o terreiro, alguns são ou foram alunos da UFSC.

Mas isso não é tudo. Os guias, que encontram-se também no caminho do aprendizado, segundo dizem vários deles mesmos, podem estar 'atrasados' em relação à evolução do médium, o que pode resultar na 'má influência' daquele sobre este, cabendo ao médium e sua mãe-de-santo, por exemplo, 'trabalhar um exu com rezas', conversas, pedidos – procedimento que costuma ser chamado de 'doutrinação'. Contudo, pode acontecer ainda que os valores religiosos, como a caridade, o amor ao próximo, a ideia de evolução e a humildade, entre outros, não estejam de acordo com o que pensa uma determinada entidade, ou ainda, que noções como evolução, humildade e caridade não sejam entendidos de forma idêntica entre as entidades. Casos como esses não são solucionados (ao menos não parecem sê-lo) com a chamada doutrinação, uma vez que esses guias “teimam”, com quem quer que seja, na validade de suas concepções.

Por exemplo, na casa de Solange trabalha um preto-velho que por várias vezes nos disse, ao contrário do que é costumeiramente pregado, que a caridade deve ser feita, mas que devemos sempre 'olhar a quem': 'tem gente que não merece, não, meu povo', disse com profunda calma. Outro exemplo é a cigana que incorpora em mim. Diversas vezes vieram me contar que ela não fala sobre os orixás, que ela mesma diz

111 Um exemplo é a valoração da monogamia pelos cristãos. Quando este é um valor do/a médium, ele/a pode por exemplo desconsiderar ou mesmo ofender-se com o conselho dado por uma entidade – sua ou de outrem – que lhe sugere a poligamia.

não saber a qual orixá “pertence” (supostamente cada entidade está ligada a algum orixá) e que, ao ser perguntada sobre os porquês de seu desconhecimento (ou seria um desinteresse?), ela explica que, em sua última encarnação, foi uma cigana e não 'um povo do santo', que as poucas coisas que sabe dizer sobre os orixás ela aprendeu após sua 'passagem' (desencarnação), trabalhando incorporada nos terreiros. A cigana costuma lembrar que, assim como ela, há caboclos, pretos-velhos e várias outras entidades de almas e angola ou da umbanda que não necessariamente são eles mesmos umbandistas.

É interessante notar como a forma com que as entidades trabalham esses valores varia bastante: caboclos e pretos-velhos, por exemplo, em geral benzem e dão consultas sem nada cobrar, o que já é muito diferente com as pombas-giras, que vivem ganhando cigarros, pulseiras, bebidas, flores e perfumes em troca de um pedido que conseguiram atender, de um problema que conseguiram resolver. Se os pretos-velhos podem ganhar presentes de gratidão, as pombas-giras e os exus obtêm também verdadeiros pagamentos.

Toda essa pluralidade está no dia a dia dos filhos de santo, com a qual se deve aprender. Em recente reunião Solange disse que não basta aprender, que é preciso colocar em prática 'aquilo que a religião passa'. Em sua fala, perguntou: '[De] quê adianta falar da caridade sem fazer? Saber que tem que ser uma pessoa boa, mas desejar o mal pros outros? Do que adianta aprender a respeitar a hierarquia [do terreiro] e lá fora não ter respeito pelas pessoas mais velhas?'. Solange diz que a prática daquilo que é repassado no terreiro e pelos guias é o caminho para 'ser alguém melhor'. Ao que tudo indica, o valor positivo que o povo-de-santo dá à convivência na pluralidade faz parte desse caminho.

É claro que a heterogeneidade de valores e as tensões morais estão presentes em todas as religiões e almas e angola não é exceção, mas não cabe aqui expô-las nem discuti-las. Não são minhas preocupações a teologia ou a(s) moralidade(s) religiosa em almas e angola, e sim aquilo que suas noções sobre suas práticas e os valores em jogo vão sendo articulados no que aqui traduzo como uma concepção de *pessoa trabalhável* para esse povo-de-santo.

Conversar é axé!

No início da pesquisa, pensava principalmente nas sessões de desenvolvimento como um lugar adequado para etnograficamente acompanhar a evolução do médium, tão mencionada pelo povo-de-santo e na literatura (Martins, 2006; Farias, 2008). Se nessas giras eu poderia encontrar um certo tipo de transformação – retornarei a esse ponto logo a frente –, percebi que esse *trabalhar* específico, o que diz respeito aos avanços da pessoa enquanto um ser em evolução, seria dificilmente observável, por me parecer (e talvez efetivamente seja) um processo mais íntimo e “abstrato”. Eu estava ciente que eu não teria acesso às camarinhas¹¹², processo ritual muito estimado de médiuns e pesquisadores. Como, então, seria possível acessar, etnograficamente, o trabalho que os médiuns fazem de/em si mesmos?

Foi aquilo que acontece fora das giras que me fez ver (somado ao que já ouvi em diversos contextos sobre as camarinhas e à minha própria experiência de ter passado por duas delas), que eu estava pensando nos moldes da construção *ritual* da pessoa – noção por mim mesmo já criticada de uma análise das religiosidades que se restringe a locais e práticas que seriam propriamente religiosos (Piault, 2003).

Mas o que acontece fora das giras? Ora, o que os médiuns mais fazem fora das giras, incluindo a mãe-de-santo, é *conversar sobre as coisas do santo*. E muito. Incluo-me nessas trocas, com os médiuns com quem consegui estabelecer relações mais próximas. Antes e depois das sessões, nas já citadas reuniões, encontramos-nos ao longo da semana, trocamos mensagens pela internet e conversamos por telefone¹¹³; temos como assuntos as giras do último sábado, as situações durante a semana

112 Solange não poderia realizar as camarinhas em sua casa porque seu chão não dispõe dos indispensáveis assentamentos que dão a 'força' necessária para tanto, segundo ela mesma explica; além disso, minhas demais pesquisas não contemplam esses rituais. Assim, as referências às camarinhas feitas ao longo do texto estão baseadas em minhas outras vivências com as práticas de almas e angola, bem como no que Solange, seus médiuns e os espíritos que chegam na casa ocasionalmente comentaram a respeito delas.

113 Gerônimo e Dito são médiuns que deixam para mim, via facebook, seus comentários sobre cada gira após chegarem em suas casas; um exemplo de conversa ao telefone foi aquela com Sabrina, citada no capítulo anterior.

nas quais se identifica uma possível agência espiritual, os efeitos de um trabalho ou de um banho; fofocamos sobre nós e os outros¹¹⁴ e comentamos nossas experiências mediúnicas (sensações, esquecimentos ou lembranças, alterações nas manifestações, etc.); discordamos, discutimos, duvidamos, ensinamos, aprendemos, surpreendemo-nos positiva ou negativamente uns com os outros, enfim...

Se, por um lado, esse processo é íntimo e abstrato, como escrevi, por outro, ele é abertamente compartilhado nas conversas dos médiuns com seus irmãos, irmãs e mãe-de-santo, nas avaliações que publicamente fazem de si (seu crescimento espiritual e os resultados obtidos ou não com o trabalhar no santo) e nas que fazem dos outros (estas nem sempre feitas tão abertamente). Assim como Ana falou de si em relação ao seu pai Ogum, os médiuns contam *o quê* e *como* têm conseguido, ou não, mudar em seus 'jeitos de ser', em suas 'personalidades'. Isso porque, se não em todos os terreiros de almas e angola, ao menos na casa de Solange é ensinado que 'o orixá de não serve de desculpa' para que um defeito não seja mudado, pelo contrário: como já escrito, ao perceber que uma determinada influência espiritual tem acarretado problemas, 'atrasos', 'obstáculos', ela deve ser *trabalhada* (isto é, modificada, superada ou menos atenuada). Um termo recorrente nessas avaliações é 'axé'. Dito, filho de Ogum e Iansã, rindo, confessa: 'Me falta axé de paciência! Tento mudar isso, mas tá difícil'. Também difícil, mas não tão alegre, é a situação de Gerônimo que, ao se descobrir filho de Oxalá, não pode mais beber álcool às sextas-feiras: 'Eu queria poder, sempre bebi, mas sei que não posso, se não afasto o paizinho [seu orixá]'. Quando Gerônimo conta as situações em que Dito poderia ter tido mais paciência (o axé que lhe falta), ouve do amigo que sua reclamação é típica de filhos de Oxalá, os quais teriam 'um axé de paciência infinita' e que, por esse motivo, ela não deve ser levada tão a sério.

O que quero ressaltar aqui é o papel das narrativas nesse trabalhar. Falar os santos, falar dos santos; falar, e ouvir o que se fala,

114 Braga (1998), em seu artigo "Fuxico de Candomblé", faz uma interessante reflexão sobre a importância da fofoca para as relações de poder e mesmo na constituição de certas práticas entre o povo-de-santo do candomblé. Muito de sua análise pode ser estendida para o povo-de-santo do meu campo.

sobre si mesmo e sobre os outros médiuns: estamos diante de um processo eminentemente narrativo. Para os médiuns, assim como para os espíritos conforme argumenta Cardoso (2009), as narrativas são intrínsecas ao processo de constituição desses sujeitos enquanto tais. Nas trocas narrativas das quais são objeto e sujeitos narradores (*ibidem*), os médiuns produzem concepções e sentidos sobre as experiências religiosas como um todo.

Ou seja, as narrativas não são somente ilustrativas do que os médiuns vivem e pensam, *as narrativas trabalham os médiuns*. É nas trocas narrativas que as imagens que se tem de si, do outro, dos entes espirituais e das práticas mesmas são feitas, refeitas, desfeitas, 'confirmadas', *desenvolvidas*. Nessas trocas são engajadas diversas formas narrativas disponíveis, as quais se entrecruzam para quem é do santo: as falas de espíritos, dos mais velhos e de irmãos, vídeos (documentários, séries, e mesmo as novelas como a que assistiam os médiuns da casa de Solange) materiais impressos (revistas e livros afins, trabalhos antropológicos), etc. Nesse compartilhar, os médiuns comparam experiências, estabelecem critérios e avaliam seu próprio 'caminhar'. Devo assinalar que, nas conversas com pais/mães-de-santo e com os guias incorporados, é ensinado ao médium que procure muito mais ouvir.

Tais narrativas não são, então, uma mera repetição de algo como um “corpus mitopoético” (Cardoso, 2009, p. 201), antes, aproximam-se daquilo que Maluf escreve sobre as terapias da Nova Era, onde “[c]ada um desses elementos [narrativos] traz uma dimensão narrativa dada não por si mesmos, mas pela maneira pela qual eles são experimentados e interpretados no contexto particular das vivências pessoais” (2005, p. 513). Assim, por exemplo, por mais que o mito do orixá possa estar presente na interpretação que o médium dá a uma determinada situação, é menos o mito tal qual foi lido ou repassado que aparece nas experiências pessoais, antes, as experiências pessoais é que são mais frequentemente incorporadas na imagem que o médium (seja ogã, cambone ou girante) tem do seu orixá, de seus guias e, por extensão, de si.

Conversando, os médiuns vão criando noções sobre o que é ou não ser um bom médium, o que é ser ou não um bom irmã/o e filha/o-de-santo. O mundo “do santo” (assim como qualquer outro) não

encontra-se acabado, objetivamente apreensível, e as conversas são parte da busca de compreender esse mundo. A propósito: para o povo-de-santo, a fala é um poderoso axé, uma *ação* no mundo (e não algo passivo em relação ao mundo, portanto). Muito se fala sobre a oralidade nas religiosidades afro-brasileiras como principal forma de transmissão de conhecimento, mas nem sempre é levado em conta o que o povo-de-santo fala sobre o falar: o axé da palavra é transformador. Uma reza, um procedimento repassado pela boca ao ouvido do outro, uma cantiga, uma conversa com o orixá em seu altar, as orações, ou a pronúncia de certas palavras, têm o poder de alterar o atual estado do que quer seja: uma situação, uma folha, alguém.

É “ponto pacífico” para o povo-de-santo que ao contar estórias e compartilhar narrativas não estamos meramente descrevendo ou constatando o mundo mas, como também sabia Austin (1990), efetivamente agindo na “construção social da realidade” (Cardoso, 2009, p. 199). As conversas que se tem antes e depois da gira e ao longo da semana não estão à parte das práticas religiosas, não são práticas “profanas” ou um detalhe qualquer da vida dos médiuns, supostamente secundárias para a pesquisa – pelo contrário, minha pesquisa é quase totalmente feita com base nesses momentos, e o diálogo que transcrevo logo abaixo mostra que o que se vive neles é fundamental para o povo-de-santo. Conversar e focar são maneiras efetivas (e inerentes, eu diria) de se trabalhar no santo.

O papel da oralidade nas sessões e nas camarinhas é distinto do “trabalho informal” operado nas conversas cotidianas, mas complementam-se e, em ambos casos, ela trabalha os/nos médiuns. É nessas conversas entre irmãos, mães, filhas-de-santo e espíritos que seguramente a maior parcela de ensinamentos e valores são transmitidos. Mas o trabalhar que venho descrevendo abrange as camarinhas e as sessões. Trata-se de um processo iniciado com a chegada no terreiro, e que se estende até o fim da vida 'na terra'.

Esse tipo de *trabalho* em torno da pessoa dos médiuns, de caráter *processual e cotidiano* contrasta, do ponto de vista analítico, com a *construção ritual* da pessoa que, em almas e angola, costuma ser descrita em termos de “etapas evolutivas do médium” (Martins, 2006, 2010; Farias, 2008). A chamada construção da pessoa indubitavelmente se dá também nos rituais, mas cabe assinalar que os autores geralmente

restringem, ou igualam, aquilo que é chamado pelos adeptos de 'evolução pessoal' com seu respectivo desenvolvimento mediúnico. Foram transformações no *desenvolvimento mediúnico* dos médiuns o que eu encontrei nos rituais aos sábados. Desenvolver a(s) mediunidade(s) e evoluir espiritualmente mostraram-se, em minha pesquisa de campo, dois procedimentos entrelaçados, porém distintos. Mediunidades que porventura desde cedo estejam desenvolvidas e aguçadas não são confundidas com o desenvolvimento do médium enquanto pessoa. Isto implica dizer que o médium não é pensado, em almas e angola, estritamente como alguém que possui dons mediúnicos, simplesmente um cavalo do santo, alguém que bate tambores ou que serve aos orixás. Trata-se de um *trabalho* (ou “construção”) que não é, portanto, estritamente ritual – muito menos transecêntrico, como afirma Farias (2008, pp. 60-3).

Além disso, esse tipo de *desenvolvimento* da pessoa da médium mostrou-se tão ou mais importante do que as etapas rituais a serem cumpridas, segundo compreendo do que me foi dito em campo e do que já ouvi dos praticantes de almas e angola. Solange, assim como Ana, Marcos, Cláudio, minha 'afilhada no santo' e várias outros médiuns afirmam que nas camarinhas pouco é transmitido (retomando o que já argumentei no capítulo 1 sobre o suposto ensinamento de controle do transe). Solange é bastante clara ao falar de suas experiências como filha-de-santo, tendo passado por duas camarinhas, e como mãe-de-santo, ao fazer a coroa de Helena: 'O que acontece é que a gente recebe o tal do 'livro de babá'¹¹⁵ mas lá não tem nada. Já visse aquele livro? O que tem [escrito] lá qualquer um sabe, tem na internet. Eu conheço um monte de anjo-de-guarda [estatuto da pessoa recém chegada ao terreiro, ocupante do mais baixo grau na hierarquia] que tem xerox do livro de babá. Eu sei muito mais coisa do que tá lá [no livro], já sabia antes de ganhar ele'.

E, por fim, esse trabalhar cotidiano dentro e fora das sessões

115 Passando pelas camarinhas, ganha-se um livro que contém, segundo comenta-se, os 'fundamentos' e os 'segredos' de almas e angola. Solange diz que ele tem muitas rezas e receitas de oferendas e de trabalhos. Na época que fiz coroa de bori, os oboris não ganhavam um livro, somente o ganhavam quem fazia coroa de babá ou ialorixá mas, atualmente, muitos terreiros já distribuem aos oborizados os 'livros de bori'.

pareceu-me tão importante quantos os rituais de reclusão porque nele desenvolve-se as condições das quais dependem esses importantes rituais (as camarinhas). Segundo percebo, em almas e angola as camarinhas parecem marcar as mudanças no estatuto hierárquico e a renovação do compromisso espiritual do médium com a comunidade e com os entes de seu carrêgo¹¹⁶. Usando as palavras de Opipari (2009), “a aliança entre o adepto e seu santo está sempre sendo selada” (*idem*, p. 235). O que venho argumentando tem inspiração e encontra sua síntese em um dizer de Solange, o qual já escutei (pouquíssimas vezes, é verdade) de outras bocas. A referida frase da mãe-de-santo é uma máxima de seu preto-velho, a saber: 'A pessoa não está pronta porque se fez sua coroa; sua coroa foi feita porque ela estava pronta'. Lembremos que a pessoa não é confundida com (ou reduzida a) sua mediunidade. Na avaliação do 'merecimento' da sua coroa¹¹⁷, é levado em conta *a pessoa* do médium como um todo – suas mediunidades, sua assiduidade no terreiro, a forma de se relacionar com a família-de-santo e com as demais pessoas, entre outros fatores. Se bem compreendo o que é dito sobre a missão de evoluir articulada às práticas necessárias, nas camarinhas coroa-se o médium enquanto pessoa, mais do que a pessoa enquanto médium.

Um pequeno interlúdio: A pomba-gira Bárbie.

Cerca de um pouco mais de uma hora antes da sessão de preto-velho da noite de 24 de março de 2013 ter início, quem já estava pela

116 Para espíritos e orixás, essa mudança é marcada também nas novas roupas (agora podendo ser coloridas), nos “adereços” que passam a usar (chapéus, espadas, novas guias, etc.), na licença concedida para atividades que até então lhes eram restritas nos terreiros (como fazer certos trabalhos espirituais 'mais fortes') e para eventualmente 'correr gira' (trabalhar incorporado em outros terreiros, sob autorização do 'pai' ou 'mãe' do/a médium).

117 Em almas e angola há camarinhas que são feitas 'por necessidade' ou 'por emergência', realizadas em casos de doenças graves, como uma forma de pedir socorro aos orixás. São denominadas 'camarinha de cura' e não estão relacionadas à evolução hierárquica do/a médium, apesar de certamente estarem ligadas ao 'trabalhar-se' da pessoa.

casa de Solange pôde ver Helena chegando na moto de seu marido. Em seu percurso do gramado à porta da sala de entrada, ela retirou o capacete, e estranhámos seu longo cabelo negro: ele estava sem as usuais flores de plástico penduradas no topo da cabeça. Fazendo questão de mostrar-se zangada, Helena chegou logo dizendo que suas flores se perderam no caminho sem ela entender como, já que dificilmente cairiam de dentro do capacete. Solange, como de costume, “brincou” com a situação: 'Foi a tua pomba-gira que pegou.'

As flores do cabelo de Helena chamam atenção por onde ela passa. Além do tamanho grande, esses enfeites de plástico – cujas cores do buquê variam entre rosa, branco e roxo – são salpicados de purpurina, lantejoulas e/ou falsos brilhantes. Os enfeites de Helena eram motivo de piadas abertas entre os médiuns; após a “brincadeira” de Solange, Cíntia perguntou a cor das flores perdidas e, ao ouvir que eram rosa, brincou também: 'Ih, é a pomba-gira Bárbie!' A única pessoa a não rir naquela sala era Helena, que permanecia irritada com o incidente. Mas alguns minutos depois, para a surpresa de todas, o celular de Helena toca, e ela, finalmente sorridente, nos conta: 'Mãe, o Zé disse que ele achou minha flor caída lá na encruza da esquina da nossa rua'. Solange repetiu prontamente: 'Eu não disse? Foi a tua pomba-gira.' A brincadeira da mãe-de-santo parecia agora conter “um fundo verdade”, sua fala revestida de um tom sério.

— Não mãe, ela não tem nada a ver com isso, isso é coisa minha. Ela não vai querer flor de plástico. Pra quê?

— Então como a flor caiu? E por que caiu bem na encruzilhada?

— Mas então, se foi ela, ela que venha e que peça, que eu dou. Ela não tem que ficar pegando a minha.

Invertendo – e convertendo – a lógica de Helena, Solange insistiu, aproveitando a nossa franca atenção ao diálogo:

— Mas me diz porquê tu gosta tanto de usar essas coisas!

Passado um curto silêncio, Solange prosseguiu:

— Isso é dela! É um gosto dela.

— Então ela também usa flor no cabelo?

— Claro que usa! Achei que tu já sabia. Ela que pegou a tua hoje! Ela que faz tu usar pra ficar que nem ela. Isso tudo foi um sinal.

— Mas eu sempre usei assim, mãe. Sempre usei esse tipo de enfeite, desde que eu me conheço por gente!

— Por isso mesmo! Isso já vem dela, desde que ela veio contigo. É assim mesmo.

Ainda inconformada, Helena reclama:

— Ela que pegue na encruzilhada, então, mas deixe a minha no meu cabelo!

Apontando para um estágio ainda por vir da manifestação da pomba-gira de Helena, Solange conclui:

— Quando ela vier com a roupa completa, vai ter a flor no cabelo dela, aí ela deixa de roubar a tua.

E seguiram-se ainda mais risadas.

Eu, médium.

No estudo de Cavalcanti sobre o espiritismo kardecista, a antropóloga escreve que a experiência da mediunidade para esses religiosos remete a “concepções particulares do que seja a pessoa humana e do mundo em que ela existe” (2008, p. 129). Nas breves reflexões que seguem, busco encontrar algumas maneiras de se abordar as “concepções particulares” acerca dos médiuns entre os praticantes de almas e angola, não sem registrar como a pesquisa me possibilitou ver as formas com que *não* se abordar esses sujeitos.

Através dos conceitos locais de *trabalho* e *desenvolvimento* fica nítido o entendimento de que o ser humano encontra-se em processo contínuo de construção e aprimoramento: somos seres “trabalháveis” e, porquanto, que trabalham o mundo. Mundo que não está restrito aos terreiros, nem aos rituais. Espera-se que os médiuns desenvolvam-se para além dos ritos e das relações com o grupo religioso: o trabalho *cotidiano*, lento e longo deve ultrapassar os muros do terreiro. Uma vez que o mundo é resultado também de agências espirituais, torna-se difícil abordar o trabalho dos médiuns (seja aquele que ele faz para desenvolver-se ou, mais especificamente, para desenvolver suas mediunidades) sem pensá-los enquanto *relações* com os seres espirituais. Dito de outra forma, estudar um povo como o de santo é estudar as relações estabelecidas entre dois povos, os de cá e os de lá – os médiuns não são meramente “meios”, ‘aparelhos’ passivos aos seus dons mediúnicos, tampouco controlam seus dons de maneira absoluta – os dons mediúnicos são formas pelas quais esses povos estabelecem

acessos uns aos outros. Tendo visto que todos os adeptos são médiuns – possuem alguma das várias mediunidades que existem –, esta denominação deve ser mantida no plural, afastada da tendência transecêntrica, caso se queira pensar *com* os adeptos as concepções de pessoa que orientam seus trabalhos.

Fundamental nessas concepções é a ideia de que divindades e entidades nos influenciam para sermos quem somos, em nossa subjetividade. Desde as “fases passageiras” (como o alcoolismo já despachado de Cléber) até a nossa 'essência', ou simplesmente os “traços de personalidade” que nos caracterizam naquilo em que nos reconhecemos enquanto pessoas singulares (e ‘desde que nos entendemos por gente’, para usar a expressão de Helena), são compreendidas tendo em vista *como estão combinadas nossas forças espirituais* – como os entes estão se relacionando conosco e entre si.

Certos devires, certas aproximações nas zonas de vizinhança em que se encontram médium e espírito, podem manter-se estáveis – é quando se pode falar de “pertença a uma mesma molécula” desde um nível constitucional (Deleuze & Guattari, 1997, p. 64). Assim, no que se refere aos dons, pode-se dizer que o dom de 'ver tarô', que Michele ganha através de sua pomba-gira é, por isso mesmo, seu também – se sua pomba-gira fora uma cartomante, Michele agora também o é. O preto-velho que compreende várias línguas não usa Francisco como um aparelho tradutor sem que esse “uso” marque o próprio Francisco: Francisco é ele mesmo também, de algum modo, um “poliglota” (com o perdão da minha adjetivação propositalmente exagerada).

Fica bem claro, nas falas do povo-de-santo, a inseparabilidade entre o/a médium e seus espíritos, que para eles é de ordem constitucional. Nas conversas do povo-de-santo, chama à atenção uma operação recorrente: quando são feitas (auto)referências ao 'eu' do médium, fala-se inclusivamente de um outro. A dupla referência – fala-se simultaneamente do médium *e* do ente espiritual – ocorre porque, como escreve Opipari (2009), “nesta trama [espiritual], é a construção da própria pessoa que está em jogo” (p. 191). Desde o nível mais íntimo – o gosto por flores no cabelo! – até nossas mais frequentes e espontâneas escolhas podem ter sua origem em um outro.

Destarte, no diálogo entre Solange e Helena, as falas da mãe-de-santo certamente são mais um exemplo de como orixás e espíritos nos

influenciam naquilo que somos, mas nelas estão embutidas concepções mais profundas acerca da pessoa, as quais complexificam certas asserções já feitas sobre a pessoa da médium, da filha-de-santo ou das iaôs nos estudos das religiosidades afro-brasileiras. Mas, não incomuns, as reações como as que Helena teve ao diálogo e às 'confirmações' do que dizia sua mãe-de-santo deixam ver que, mesmo para os adeptos, o ensinamento de que *nasceremos com* os nossos guias e orixás nem sempre é interpretado de forma literal ou que, ao menos, não é tão simples deparar-se na prática com essa “teoria”. No entanto, alguns médiuns mostram-se tranquilamente cientes dela, como Marcos, cuja relação com seu exu merece ser aqui contada.

Já sabemos que Marcos, ogã e médium de incorporação, é sambista há anos. Nas rodas de samba, Marcos toca vários instrumentos, canta, e rima de improviso no partido alto. No terreiro, o ogã comanda os tambores e ensina aos mais novos, saindo detrás dos instrumentos e passando para o salão na segunda parte de uma e outra sessão, onde então recebe seus guias. Eis, porém, que seu exu passa a noite comandando os atabaques, sambando, cantando e rimando de improviso e, quando menos se espera, nos presenteia com algum ponto novo, trazido de outras 'bandas' por onde passa, ou inéditos, de sua autoria.

É possível imaginar que essa estória facilmente seria interpretada, para algumas pessoas que conhecem Marcos, com um certo estranhamento, uma certa desconfiança pois, como escreve Opipari:

Assunto de predileção nas conversas, o estilo de um santo pode ser o alvo de toda espécie de comentários, que vão da maior admiração à crítica mais feroz (xoxação). Quando em uma performance se reconhecem gestos próprios da pessoa, ela será criticada afirmando-se que o santo tem vícios, ou, ainda, indo mais longe, dir-se-á que a pessoa dá equê [falso transe]. 'Santo viciado', 'santo de equê' são categorias muito flutuantes de um discurso crítico de acusação (2009, p. 246).

De fato, alguns vícios, certas 'manias da matéria [o médium]', podem denunciar um suposto falso transe. Mas, como explicar que certos gestos e trejeitos sejam comuns ao médium e à entidade *sem que haja*

acusação de 'equê' quando da ocorrência dos transes? Tal situação é, aliás, bastante recorrente. Ouve-se que fulana está encostada com alguma entidade justamente por ela ter agido, ainda que por um único segundo, exatamente como o guia reconhecido. Há uma certa maneira de rir de Solange que denuncia, para alguns, a presença de sua bejada, um menino muito traquinas. Isadora por duas vezes disse ter visto, em mim, a mesma maneira de olhar que faz a minha cigana. Havia uma forma particular com que a ex-mãe-de-santo de Solange se sentava, cansada, inclinando-se levemente para a frente, com uma das mãos descansando sobre o joelho, que fazia seus filhos e netos, de sangue e de santo, dizerem que ela estava prostrada 'igualzinha a Vovó Cambina'. Seguramente as pessoas selecionam de forma muito distinta aquilo que entendem como um “exagero do santo”, ou do médium, num suposto falso transe. Mas reconhecimentos como os que citei, longe de terem tom acusatório, eram entusiásticos, um sinal da presença da entidade ou do orixá.

Todavia, para Marcos (e provavelmente para Solange), a explicação é simples: 'É meu exu que me leva. Por causa dele eu parei no samba'. Estórias como essas requerem uma compreensão desde o ponto de vista dos médiuns, que não veem contradição no fato de o/a médium ser (e refletir em sua pessoa, por consequência) aquilo que seus espíritos lhe proporcionam ser. Levada a sério, essa perspectiva inverte as tradicionais explicações psicologizantes e sociologizantes. A ordem usual de tomar o “humano”, a pessoa “concreta” desde o lugar ocupado na sociedade abrangente, como ponto de partida para as explicações dos fenômenos espirituais (ou mesmo religiosos em geral), é recorrentemente invertida na perspectiva dos médiuns. Naquelas abordagens, o o exu de Marcos poderia ser, por exemplo, um suposto símbolo do que o médium almeja ser, ou uma suposta “compensação para os personagens menos agradáveis que a sociedade estratificada, organizada e dirigida pelos brancos [– mas talvez não tão brancos quanto o próprio Marcos –] impõe para desempenho” (Bastide, 1983, pp. 316-7 *apud* Opipari, 2009, p. 178).

Pelo contrário, para o povo-de-santo em geral as profissões escolhidas pelas pessoas vêm das influências exercidas pelos seus espíritos, que lhe proporcionam certas habilidades, inclinações para desempenhar estas ou aquelas funções. Se o médium estiver alinhado

com seus guias, ele escolherá o rumo certo a seguir na vida, terá sido influenciado na medida certa pelo 'temperamento' e pelas “filosofias” de seus guias, terá escolhido o curso correto na faculdade e aí obtido a mais adequada orientação. É claro que aos fatores espirituais são somados muitos outros – não é à toa que as mães e pais-de-santo pedem aos médiuns que avaliem suas amizades, para dar um entre inúmeros exemplos possíveis de que o povo-de-santo mesmo alega que não apenas a espiritualidade é a fonte única daquilo que somos –, mas de qualquer forma, mantém-se a ideia de que orixás e entidades nos habitam, desde nascença, de modo constitutivo (Goldman, 2005).

Opipari critica Bastide quando este escreve que os transe de orixás seriam, na verdade, possibilidades de se externalizar as “personalidades” do “eu” do adepto. Ela então escreve: “o santo, *não é* o 'reflexo de um eu profundo' [como argumenta Bastide], mas um elemento da pessoa” (2009, p. 197, *itálicos adicionados*). Penso que a perspectiva do povo-de-santo sobrescreve o representacionismo, merecidamente criticado por Opipari, presente na visão de autores como Bastide e Verger; e, por isso mesmo, permite dizer, diferentemente de Opipari, que “os santos” (pluralizo), precisamente por serem um elemento da pessoa, refletem profundamente o seu “eu”.

Assim sendo, os médiuns de almas e angola não encontram motivo algum para discordar do pensamento de Verger, de que “[o orixá] é uma manifestação da verdadeira natureza da gente” (2006). Nossa verdadeira natureza, para o povo-de-santo, não é outra se não os próprios orixás. Mas não seria possível, por exemplo, concordar com Mars (1953), que escreve que, no transe, o médium “deixa de ser ele mesmo, sua personalidade desaparece” (*apud* Verger, 2012, p. 89). O orixá ou uma entidade, quando do transe, não é, para o povo-de-santo, uma metáfora da personalidade do adepto, mas a expressão da “origem”, ou de uma das fontes, que constitui a personalidade do/a médium; uma atualização, uma apresentação, antes que uma representação – no sentido de encenação, no qual os médiuns apresentar-se-iam “como se” fossem seus deuses (cf. Cardoso e Head, *no prelo*).

A explicação dada por Marcos ecoa com aquelas dadas por sua mãe à Helena. Solange, ao falar da pomba-gira de Helena para falar sobre Helena, refere-se, assim como o fez Marcos, à constituição relacional de entidade e médium. Solange segue falando de Helena *ela*

mesma, mas despacha a ideia de um eu autocontido, supostamente puro e que teria se constituído fora das relações¹¹⁸ espirituais.

O que a filha-de-santo insiste em atribuir a *si mesma* ('Isso é coisa minha'), viria de outro alguém ('Isso é dela [da pomba-gira!]'). Citando novamente Deleuze e Guattari, as “zonas de vizinhança”, instauradas desde o momento de encarnação do médium, “invocam uma zona objetiva de indeterminação ou de incerteza, 'algo de comum ou de indiscernível', uma vizinhança que faz com que seja impossível dizer onde passa a fronteira do ['espiritual'] e do humano” (1997, p. 65, aspas suprimidas). É possível falar em fronteiras entre o mundo 'de lá' e o 'de cá' – cujas manipulações e transgressões são objetos de relações de poder entre médiuns e espíritos, pois, como escreve Cardoso, “as pessoas são também capazes de fazer uso de seus próprios truques para lidar com os truques próprios dos espíritos, pondo em cheque seus poderes supostamente ilimitados” (Cardoso e Head, *no prelo*). Mas talvez a própria ideia de fronteira não faça sentido quando a referência que se faz ao eu do médium *inclui* outro(s) sujeito(s) – ou seja, ele é desde já composto por e inseparado/inseparável desses sujeitos.

Longe de invalidar a “originalidade” que sua 'filha' reclama para si, a mãe-de-santo reafirma essa originalidade ou essa singularidade tomando como referência a indissociabilidade do conjunto formado por Helena e seus santos. Originais são as combinações. A subjetividade do médium não encontra-se anterior, independente ou em paralelo às de seus guias, mas *nas* combinações mesmas dos sujeitos do seu carrêgo, verdadeiros “elemento[s] da pessoa que, em suas componentes espirituais, físicas e sociais, apresenta-se como heterogênea e múltipla” (Opipari, 2009, p. 197). O sujeito médium não pode pensar-se ou ser pensado à parte de seu entrelaçamento a outros sujeitos os quais, exercendo-lhe influências de toda a sorte e desde sempre, constituem sua(s) subjetividade(s)¹¹⁹.

118 Como argumenta Butler (2007), o sujeito é “produzido em – e como – uma matriz genericada de relações”, não havendo um sujeito anterior àquela “construção em qualquer sentido espacial ou temporal de 'antes’” (pp. 160-5).

119 No plural porque, uma vez que o coletivo espiritual é uma combinação de divindades e entidades, ele pode vir a ser, para o bem ou para mal, voluntariamente ou não, reconfigurado, refazendo assim a subjetividade ou

Ora, o “desvio” que a mãe-de-santo faz de um sujeito para outro não acarreta, em seu trajeto, a exclusão do sujeito médium – neste “desvio” o médium é ele mesmo carregado ao encontro do ente espiritual. Encontro que, como no transe, não resulta em uma fusão; encontro que, diferente do transe, é possível para qualquer médium ao descobrir-se no conhecer de suas entidades. Na fala da mãe-de-santo, o outro (ou, melhor, a outra, a pomba-gira) não usurpa de Helena aquilo que ela mesma diz *ser*. O que se opera é praticamente uma inversão extrema – aquilo que Helena marca como propriamente seu, 'desde que [se] entend[e] por gente', é uma espécie de empréstimo de sua pomba-gira. Talvez o espanto ou a surpresa de Helena (como interpretar suas reações?) esteja em se (re-)conhecer num retrato de outro alguém.

Para os médiuns de almas e angola, de forma semelhante ao que Zea encontra entre os Waiwai em seus “rituais de tradução”, “é no domínio do outro que a imagem fugaz de si mesmo pode ser encontrada” (Zea, 2008, p. 71). Inversamente, porém, também o(s) outro(s) é transparecido em mim, por mim. Nas nossas escolhas, nos desejos incompreendidos ou nas vontades bem conhecidas, nos gostos naturalizados, nos hábitos “de sempre”. *Junto* (e não “por trás”) de cada uma dessas coisas pode estar não necessariamente a companhia 'encostada' de um espírito, mas o efeito impregnado de uma longa convivência, de tal forma que “não mais se distingue no bloco santoadepito o que pertence a um ou ao outro” (Opipari, 2009, p. 246). Levando a sério tudo isto, somado à possibilidade de inversão qual presente na fala de Solange, o outro deixa de ser assim tão outro (no sentido de estranho, de não-familiar), ainda que permaneça outro (no sentido de que sua origem não está no eu). Afinal, trata-se de um outro que constitui, dá formas e condiciona o “ser” do eu mas que, de forma alguma, deverá ser entendido como uma outra “face de mim mesmo”. *Não é* do eu, do mim ou do si que surge(m) o(s) outro(s), mas o contrário.

Buscando um fechamento (ou seria uma abertura?), cabe frisar que os 'encontros' de médiuns e espíritos mexem, trabalham a subjetividade do médium, seja ogã, cambone ou médium de incorporação. Trabalhar-se no santo requer uma constante observação

a 'personalidade' do/a médium.

das consequências desses encontros, seja nos dons, nos pensamentos e no comportamento dos médiuns. É parte desse trabalho buscar saber se a/o médium está caminhando, ou evoluindo, para onde deseja sua espiritualidade. Entre tropeços, acertos e descontentamentos, a missão parece ser inevitável, pois, como adverte Solange: 'Não pode ficar sem trabalhar, porque se não bagunça tudo!'.

Desde a perspectiva de quem trabalha no santo, o eu é desde já uma série de outros, que só existe enquanto tal e que só pode ser compreendido ao passo que se compreende esse(s) outro(s), pois que carrega esses outros e os reflete¹²⁰. Em sua heterogeneidade constitutiva, o médium aprende a trabalhar a multiplicidade que lhe forma e dá formas, que constitui sua *personalidade* tanto quanto suas *atitudes*, seus *pensamentos*, seu *axé*.

120 Argumentação em tudo similar a esta é feita por Bakhtin, sobre a heterogeneidade constitutiva do discurso: “toda enunciação carrega em si traços de outras enunciações” (1981, p. 276 *apud* Cardoso, 2009, p. 210).

Considerações Finais.

No *trabalho* desenvolvido pelo povo-de-santo (coletivo religioso que inclui médiuns, orixás e outros entes espirituais) em almas e angola, *trabalha-se* o mundo. As agências de objetos, de ambientes dentro e fora dos terreiros, e dos sujeitos vivos e 'ainda mais vivos' que os 'encarnados', são combináveis e elas mesmas transformáveis nesse trabalhar. Na casa de Solange, os médiuns são agentes mas também objetos dos trabalhos no santo: em sua busca pela evolução, têm como tarefa basilar a 'missão' de se trabalharem enquanto pessoas, não apenas na prática de caridade, mas igualmente nas relações interpessoais, tornando-se uma 'pessoa melhor', na perspectiva moral de almas e angola.

Para falar do conceito de trabalhar-se no santo dentro dos limites desse trabalho acadêmico foi preciso limitar alguns temas a ele relacionados, uma vez que seria impraticável abarcar neste, ou mesmo noutros espaços, o mundo trabalhado pelo povo-de-santo. Os temas escolhidos permitem a descrição de aspectos fundamentais das práticas e concomitantemente dialogam com questões presentes tanto em etnografias sobre almas e angola quanto sobre outras religiosidades afro-brasileiras. A ordem com que as discussões foram dispostas permitiu-me, creio, tratar mais fluidamente do trabalho que os médiuns, contando com seus irmãos-de-santo, sua mãe-de-santo e os guias espirituais, fazem em relação a si mesmos.

Esse trabalho específico do povo-de-santo, inseparado do discurso de missão espiritual coletiva, não nos permite compreendê-lo sem abandonarmos os representacionismos comumente empregados para “explicar” o 'povo de lá'. Nos estudos com quaisquer povos-de-santo, as efetivas *relações* entre esses distintos sujeitos deve ser um ponto de partida, uma vez que são elas o princípio e o destino de tudo que fazem. O desenvolvimento dessas relações é constante segundo os praticantes e, na casa de Solange busca-se, com as sessões rituais homônimas (as 'giras de desenvolvimento'), desenvolver os dons mediúnicos bem como os sujeitos que delas participam.

Com relação aos transe, tema do primeiro capítulo, o

desenvolvimento visa aprimorar as relações entre médium e seus espíritos e não a sobrepor, apagar ou fundir qualquer um dos dois sujeitos. O que se percebe no exercício desse desenvolvimento e segundo contam os médiuns de incorporação acerca de suas experiências nos leva a problematizar noções como a de que haveria um *controle* progressivo do fenômeno do transe, apontando à uma suposta unilateralidade da agência *humana* sobre sua *natureza*, nesses textos representada na figura dos orixás. Com a pesquisa foi possível perceber que o desenvolvimento do transe visa o aprendizado do médium em permitir o descontrole de seu próprio corpo e sua 'consciência', para que sejam controlados por um outro. Permitir ou não que o transe ocorra, bem como onde e quando ele ocorrerá, certamente faz parte da *relação* que médium e espírito *desenvolvem*, mas apontam também para aprendizados e negociações que são constantes entre ambos, num jogo incerto e por vezes tenso, repleto de negociações e truques dos dois 'lados'.

O desenvolvimento das relações com os espíritos do carrêgo mediúnicamente é coletivo nos sentidos de ser feito *por* e *para* cada *médium* da 'corrente mediúnica'. Cambones e ogãs são então incluídos nesse trabalho, trabalhando com suas respectivas mediunidades. Tal pluralidade, tema central do segundo capítulo, indica a importância de uma análise que aborde tais pessoas-do-santo com a mesma atenção dispensada aos 'médiuns de incorporação', e não meramente em termos de suas "funções rituais". A proposta, aqui apenas iniciada, dá a ver as restrições analíticas das abordagens centradas no transe, à margem do qual todas as práticas e demais sujeitos orbitariam; e ainda abriu-se a uma reflexão (igualmente inicial) acerca da condição comum de todos: a de possuir mediunidade(s).

Encontrando no cotidiano as agências dos espíritos e mantendo 'encontros' com eles através de suas mediunidades (nos transe, no ponto cantado que chega completo na cabeça do ogã, nas intuições e premonições, no encostar de um dos entes, no sentir do cheiro que caracteriza um certo espírito ou no escutar os sons que anunciam suas presenças invisíveis), as práticas do povo-de-santo nos levam para além dos terreiros e dos momentos rituais. Assim como cambones e ogãs, esses diversos momentos e experiências que se dão aqui e acolá (por vezes repentinamente) não estão à margem das práticas religiosas de

almas e angola, mas as constituem. Tal pluralidade empírica de direções para se olhar e caminhos possíveis de se adentrar mostrou-se indispensável na busca pela compreensão dessa religiosidade por estar diretamente implicada, por exemplo, aos rituais, aos processos de construção de significado sobre a própria religião, e à questão, frequentemente apontada em pesquisas, acerca da diversidade litúrgica entre terreiros de mesma denominação,

Também para o dia a dia deve ser estendido o trabalho que cada médium faz de si, assunto do terceiro capítulo. Ogãs, cambones e médiuns de incorporação contam os assim chamados contatos ou encontros com os espíritos, experiências que viram conversas entre todos os médiuns (mais velhos e mais novos), fazendo das práticas espirituais, e dos próprios sujeitos, objetos de suas reflexões e avaliações e, portanto, de produção de sentidos. Assim, penso que a compreensão das práticas mediúnicas do povo-de-santo de almas e angola requer um “trabalho de campo” que mantenha-se aberto aos caminhos da multiplicidade de momentos, espaços e sujeitos que caracteriza os trabalhos do povo-de-santo.

O trabalho do médium enquanto ser em evolução conta com procedimentos rituais (como as sessões comuns e as camarinhas), e com o aprimoramento dos dons mediúnicos, mas não é com esses confundido nem a esses reduzido. É um trabalho pautado nas ações de caridade (realizadas de várias maneiras, mas sobretudo através das consultas espirituais oferecidas a quem nelas busca alguma saída) e na capacidade de cada médium de extrair, dos atributos particulares de seu carrêgo, as características que melhor lhe possibilitarão sua evolução pessoal, a ser refletida em suas relações e em sua vida como um todo. Não enquadrado ou não conformado aos papéis rituais que supostamente informariam quem ele ou ela é, as concepções de pessoa que encontrei nessas práticas “dizem” aos médiuns que eles são responsáveis e capazes de processualmente transformarem-se a si mesmos, através de rituais mas também no cotidiano, para isso contando com a espiritualidade e sua família-de-santo.

À medida que vão conhecendo as divindades e entidades do próprio carrêgo espiritual, as pessoas (re-)conhecem a si mesmas, os 'defeitos' e virtudes de suas personalidades, suas tendências comportamentais, seus 'jeitos de ser' e de compreender as coisas. As

características pessoais do/a médium não são meros reflexos das presenças de seus orixás e guias – tais 'influências espirituais' que recebem combinam-se e constituem sua própria subjetividade. Enquanto *combinações*, essas influências podem ou devem ser trabalhadas, refeitas ou realinhadas em um longo processo que, segundo repassam os mais velhos, é passível de aprimoramento até o fim da vida atual (mas que continua após a desencarnação).

Segundo as concepções locais, as pessoas são *trabalháveis* porque são trabalháveis as relações com os seres espirituais que a acompanham e a formam. Não há como conhecer a si mesmo, ou aos irmãos, pais e filhos-de-santo, sem conhecer ao menos uma parcela do respectivo coletivo espiritual. As pessoas desse coletivo religioso *não se constituem fora das relações* com seus orixás, suas entidades e, eventualmente, de algum espírito que lhe perturba. Para compreender quem uma determinada pessoa é (sua 'essência'), quem ela tem sido e aquilo que têm vivido, é necessário conhecer suas relações espirituais (positivas e negativas). É, então, tarefa de cada médium conhecer os entes com os quais deve se relacionar, não somente para seu autoconhecimento, mas também para 'aprender com eles'.

O médium, um emaranhado de outras subjetividades (aquelas dos sujeitos que o compõem), busca conhecer a si mesmo e a se transformar *na* multiplicidade em que se é. E é na busca, sempre fragmentada, de conhecer o(s) outro(s) constitucional, que o médium vem a (re-)conhecer as imagens que ele/a denominará de “eu”.

Referências.

ALVES, Daniela Bertti. **Pelos Caminhos da Dor: Experiência de Doença e Narrativa em um Terreiro de *Almas e Angola da Grande Florianópolis***. 2007. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Santa Catarina.
Orientadora: Vânia Zikán Cardoso.

AUSTIN, J. L. “Conferência. Performativos e Constatativos.” **Quando Dizer é Fazer. Palavras e Ação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
Trad.: Danilo M. de S. Filho.

BANAGGIA, G. **Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afrobrasileiras**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

BARBOSA NETO, Edgar. 2012. **A máquina do mundo: Variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros**. Tese de Doutorado, PPGA, Museu Nacional, UFRJ.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1985 [1960].

BRAGA, Júlio. **Fuxico de candomblé**. Feira de Santana: UEFS, 1998.

BIRMAN, Patrícia. **O Que é a Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. “Transas e Transes: Sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo”. In: **Estudos Feministas**, Florianópolis, 13(2): 256, maio-agosto/1995, pp. 403-414.

Brincando com os deuses. Direção: Maria Augusta Galli; Simone Colombo. 2012. Disponível em: < <http://www.youtube.com/watch?v=9tzDZpOkHB8> >. Acesso em: mar 2014.

BUTLER, Judith. “Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do

‘sexo’”. In: Louro Guacira Lopes (org.), **O corpo educado**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

CARDOSO, Vânia Zikán. **Working With Spirits: Enigmatic Signs of Black Society**. 2004. 255 f. Dissertação (Doutorado) - The University Of Texas at Austin, 2004.

_____. “Narrar o mundo: estórias do 'povo-de-rua' e a narração do imprevisível”. In **Mana**, ano 12, nº 2, 2007, pp. 317-345.

_____. “O espírito da performance”. **Ilha: Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 9, n. 1, p.197-213, 2009.

_____. “Afetos da descrença”. In: **Antropologia em Primeira Mão**, 2009a, Vol. 114: 1-17.

_____. “Assombrações do Feminino. Estórias de pombagiras e o poder do feminino”. In: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL Ivan Aparecido (Orgs.). **Espiritismo e Religiões Afrobrasileiras**. São Paulo: Unesp, 2011. Pp. 179-202.

_____. “Marias: a individuação biográfica e o poder das estórias” In: GONÇALVES, M. A.; MARQUES, R.; CARDOSO, V. Z. In: **Etnobiografia: Subjetivação e Etnografia**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012. Pp. 43-62.

CARDOSO, Vânia Z. e HEAD, Scott. (No prelo). “A encenação da descrença: a performance dos espíritos e a presentificação do real nas frestas dos ritos afro-brasileiros”. **Revista de Antropologia**, USP, vol. 56 nº2, julho-dezembro 2013.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977 [1912]. 5 ed.

CRAPANZANO, Vincent. “Diálogo”. In: **Anuário Antropológico/88**. 1991. Brasília. Pp. 59-80.

DANTAS, Beatriz Góis. “Pureza e poder no mundo dos candomblés”. In: MOURA, C. E. M. de (org.). **Desvendando Identidades**. São Paulo: EHW Editores, 1987.

DELATORRE, Franco. **Santo de Casa Não Faz Milagre? Uma etnografia sobre rituais espirituais “caseiros” e espíritos**. 2012. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Santa Catarina. Orientadora: Vânia Zikán Cardoso.

_____. “Éticas em campo: breves reflexões sobre dilemas éticos entre os campos legislativo e etnográfico”. In: MARANHÃO Fº, E. M. de A. (Org.). **(Re-)Conhecendo o Sagrado. Reflexões teórico-metodológicas dos estudos de religiões e religiosidades**. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs (vol. 4). Capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1997.

FARIAS, André Luiz. **Fazer um Tata de Almas e Angola**. 2008. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Santa Catarina. Orientador: Márnio Teixeira-Pinto.

FARMER, Paul. “The birth of the *klinik*”. In: GAINES, Atwood D. (org.). **Ethnopsychiatry: The Cultural Construction of Professional and Folk Psychiatry**. New York, 1992.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. In: **Cadernos de Campo**, nº 13. 2005. Tradução de Paula Siqueira, Revisão de Tânia S. Lima. Pp. 155-161.

GOLDMAN, Marcio. 1985. “A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé”. In: **Religião e Sociedade**, 12(1):22-55.

_____. “Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos. Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia”. In: **Revista de Antropologia**,

2003, 46 (2), pp. 445-476.

_____. 2005. “Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé”. In: **Religião e Sociedade**, 25(2).

_____. “Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia”. In: **Ponto Urbe**. Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, v. 3, p. 1-11, 2008.

_____. “Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetria antropológica”. In: **Análise Social**, XLIII. 2009.

_____. “O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil”. In: **Mana**, 18(2): 269-288, 2012.

HARTMANN, Luciana. “Performances e experiência nas narrativas orais da fronteira entre Argentina, Brasil e Uruguai”. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 125-153, jul./dez. 2005.

LANGDON, Esther Jean. “A fixação da narrativa: Do mito para a poética de literatura oral”. In: **Horizontes Antropológicos**, 1999, n. 12, pp. 13-36.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

_____. **Ciência em Ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora**. São Paulo: Unesp, 2000.

_____. **Reflexão Sobre o Culto Moderno aos Deuses Fe(i)tiches**. Edusc, 2002. Trad. Sandra Moreira.

_____. **Llamada a la revisión de la modernidad. Aproximaciones antropológicas**. In: Revista de Antropología Iberoamericana, número especial, 2005, nov-dez. Disponível em:

<<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1382236>>.

Acesso em: 29 jan. 2012.

MALUF, Sônia. “Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da 'Nova Era'”. In: **Mana** 11(2):499-528, 2005.

_____.(2009) “Corpo, ritual e modos de subjetivação na experiência da incorporação na umbanda e no candomblé – reflexões cruzadas”. Trabalho apresentado no Encontro da Regional Sul do GT de História das Religiões da ANPUH, UEL, Londrina.

MARTINS, Giovani. **Ritual de Almas e Angola em Santa Catarina**. Florianópolis: Gráfica Baía dos Limões, 2006.

_____. **Ritual de Almas e Angola: a Umbanda Catarinense**. Florianópolis: Ed. do Autor, 2010. 2 ed.

NÓBREGA, Priscila Brandão Martins da. **Cortar para o Santo: o lugar do sacrifício animal em Almas e Angola**. 2004. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Santa Catarina. Orientador: Márnio Teixeira-Pinto.

OLIVEIRA, Bianca Ferreira. 2012. **Pessoa, jocosidade e moral a partir de uma família de santo de Almas e Angola**. Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFSC.

OPIPARI Carmen. 2009. **O candomblé: imagens em movimento**. SP: Edusp.

PIAULT, Marc. “Crer e Saber: de caminho para uma antropologia pragmática”. In: **Religião e Espaço Público**. São Paulo: Attar Editorial, 2003.

SEREMETAKIS, Nadia. “The Eye of the Other: watching death in rural Greece”. In: **Journal of Modern Hellenism**, vol.1, 1984.

SCHIEFFELIN, Edward L. “Performance and the Cultural Construction

of Reality”. In: **American Ethnologist**, Vol. 12, No. 4 (Nov., 1985), pp. 707-724.

_____. 1988. “Problematizing Performance”. In: FREELAND, Felicia Hughes- (org.). **Ritual, Performance, Media**. London and New York: Routledge.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: EdUSP, 2000.

TRAMONTE, Cristiana. **Com a Bandeira de Oxalá!** Trajetória, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. Florianópolis: Editora Lunardelli, 2001.

Um mensageiro entre dois mundos. Direção: Lula Buarque de Hollanda. Bahia, Brasil. 2006. 1 disco (82 min.): DVD, son., color. Port.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns**. São Paulo: Edusp, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O nativo relativo”. **Mana** 8 (1), 2002, pp. 113-148.

WEBER, T. L. “Mudanças no ritual almas e angola: os novos paradigmas de Giovani Martins”. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011. ISSN 1983-2859. Disponível em < <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html> >. Acesso em: mar. 2014.

ZEA, Evelyn Schuler. “Genitivo da Tradução”. In: Bol. Mus. Para. Emilio Goeldi. Ciências Humanas, Belém, v. 3, n. 1, p. 65-77, jan.-abr. 2008.