

A "Lua Branca" de Seu Tupinamba e de Mestre Irineu:

Estudo de Caso de Um Terreiro de Umbanda

Maria Beatriz Lisboa Guimaraes

A "LUA BRANCA" DE SEU TUPINAMBA E DE MESTRE IRINEU:
ESTUDO DE CASO DE UM TERREIRO DE UMBANDA

Maria Beatriz Lisboa Guimarães

Dissertação submetida ao corpo do Mestrado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de mestre.

Aprovada por:

Prof.


(Presidente da Banca)

Prof.

Prof.

Rio de Janeiro
1992

GUIMARAES, Maria Beatriz Lisboa

A "LOA BRANCA" de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de Umbanda. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, 1992.

VIII, 124f.

Dissertação de mestrado (Ciências Sociais)

1. Umbanda 2. Santo Daime 3. Cura

1. IFCS/UFRJ

II. Título

Agradecimentos

Em primeiro lugar gostaria de agradecer às instituições que de uma forma ou de outra participaram do processo de elaboração dessa dissertação.

Ao Mestrado em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, na figura de sua coordenação, seus professores e secretaria, pelas contribuições dadas para o enriquecimento da minha formação acadêmica.

Ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) e à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pelos recursos financeiros dados sob a forma de bolsa de estudos.

Ao ISER (Instituto de Estudos da Religião) que com recursos da FINEP (Financiadora de Estudos e Projetos) desenvolveu a pesquisa intitulada Nova Consciência Religiosa da qual participei constituindo-se nos embriões dessa dissertação.

Ao "Programa de Dotações para pesquisa da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais), com recursos da Fundação Ford" que concederam-me um auxílio para a elaboração final da dissertação.

A biblioteca do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional que permitiu-me ter acesso à grande parte dos livros consultados nessa pesquisa.

Em seguida agradeço especialmente ao meu orientador professor José Flávio Pesega de Barros pelo direcionamento dado no decorrer da pesquisa e pela revisão precisa e criteriosa.

Ao professor Gilberto Velho agradeço com carinho, pela grande "força" dada durante diferentes fases da pesquisa, que mais do que isto transformaram-se em combustível para a concretização desta dissertação.

Aos amigos Glória e Fernando, pela grande ajuda com os trabalhos de digitação e impressão. A Carlos Melo, desde o início dessa pesquisa incentivando-me com discussões e sugestões de idéias, além da ajuda na revisão do texto final. E à Ana Cunha também pelo incentivo e sugestões, sempre acreditando nesse trabalho.

Agradeço de coração ao grupo "Tata Ojú", em especial à Baixinha, Gil e às pessoas que direta ou indiretamente contribuíram não só para a elaboração dessa dissertação, mas também para o enriquecimento da minha vida. Gostaria, desde já, de deixá-los isentos de qualquer responsabilidade naquilo que foi por mim aqui descrito.

De forma especial agradeço à meus pais, com carinho e amor, e ao Aloysio, companheiro de vida, sempre presente, suportando e compartilhando minhas "crises" em concretizar esse trabalho.

A Julia e Gil,
meus filhos

R E S U M O

Esta pesquisa consiste no estudo de caso de um terreiro de Umbanda que possui uma sede num bairro da zona sul do Rio de Janeiro e outra em Lumiar, Rio de Janeiro, onde se constata a união com a religião do Santo Daime. Este terreiro possui características peculiares que, por um lado, comprovam a visão geral que se tem da Umbanda como sendo um sistema religioso sincrético, maleável e inclusivo. Por outro lado, reflete a visão de mundo de um grupo de indivíduos pertencentes, em sua grande maioria, às camadas médias intelectualizadas do Rio de Janeiro. Dentro desse quadro concentrei minha atenção na questão da cura, já que a procura de práticas simbólico-religiosas na maior parte desses casos está inserida em uma busca de auto-conhecimento que inclui práticas terapêuticas alternativas.

A B S T R A C T

The present research is based on the study of an "Umbanda" center with two different places for functioning: one located in the South Zone of Rio de Janeiro, and the other in Lúmiar, RJ, where the union between this and the "Santo Daime's" religious practices takes place. This "Umbanda" center presents some peculiar characteristics. In a way they emphasize a common point of view about "Umbanda", judged as a syncretic and flexible religious system. In the other hand, they reflect the world vision of an intellectualized medium-class group of people from Rio de Janeiro. Therefore I have focused my attention in the matter of the cure, once the search for these symbolic religious practices in most cases are directly related to the search for self-knowledge. This includes alternative therapeutical practices.

S U M A R I O

INTRODUÇÃO	1
------------------	---

CAPÍTULO I

1. A Umbanda: O "Terreiro Tatá Oju".....	19
2. O Santo Daime.....	35
3. A "Lua Branca".....	39

CAPÍTULO II

1. A organização do grupo.....	45
2. Etnografia dos espaços físicos e dos rituais	
2.1. A casa de Laranjeiras e as "sessões de mesa".....	48
2.2. As "sessões de gira" no Rio de Janeiro	
e em Lumiar, RJ.....	50
2.3. O "trabalho" do Santo Daime em Lumiar, RJ	52
3. A "miração" como um rito de cura.....	57
4. A "possessão" como um rito de cura.....	61
5. Breves comparações entre os rituais da Umbanda	
e do Santo Daime.....	65

CAPÍTULO III

1. A experiência espiritual como via de acesso	
à espiritualidade.....	74
2. O corpo na relação mundo material/mundo espiritual.....	76
3. A questão da iniciação.....	80
4. A Umbanda como ritual terapêutico.....	83

CAPITULO IV

1. A cura na Umbanda..... 95

2. A cura no Santo Daime.....109

CONCLUSAO..... 114

BIBLIOGRAFIA..... 121

I N T R O D U Ç Ã O

"A tarefa do antropólogo é descobrir em que acreditam as pessoas e relacionar operacionalmente suas crenças e outros aspectos de sua cultura e sociedade." (Lewis, 1977: 29)

Esta pesquisa consiste no estudo de caso de um terreiro de Umbanda situado em Laranjeiras, zona sul do Rio de Janeiro. Esse Terreiro possui características peculiares, estando mais próximo de uma nova consciência religiosa, advinda do que se convencionou chamar por "cultura alternativa", que atualmente permeia uma parcela significativa das camadas médias universitárias cariocas e possivelmente de outros centros urbanos, tendo em vista que seus caboclos se utilizam de recursos tais como massagem e os cristais. Além disso, foi celebrada a união com a religião do Santo Daime, sendo consumada através da construção de uma casa em Lumiar-RJ, que congrega as duas religiões.

Dentro desse quadro mais amplo, procurei me deter na questão da cura. Ou seja, a minha hipótese de trabalho visou demonstrar que essa procura por práticas simbólico-religiosas está inserida em uma busca de auto-conhecimento que inclui práticas terapêuticas alternativas. Assim, o objetivo central desta pesquisa deu-se no sentido de demonstrar o que vem a ser a cura para as pessoas que frequentam o Terreiro de Umbanda em estudo, assim como de tentar verificar de que maneira a cura se realiza nesse espaço. Dentro desta mesma pers-

pectiva; também procurei compreender o que se entende por doença e saúde, e como se estabelece a relação doença/saúde/cura para as pessoas que freqüentam o Centro.

É difícil precisar com clareza o que vem a ser a chamada "cultura alternativa", pois ela se constitui em um agregado de múltiplas formas de apreensão da realidade que se encontram espalhadas por diferentes pontos da complexa sociedade moderna. Em termos gerais, como foi definida por Ferreira em sua tese sobre o "Mundo da Ufologia" (UnB, 1984) e comentada na tese de Luiz Rodolfo da Paixão Vilhena sobre astrologia:

"Cultura alternativa é um estilo de vida fora do 'sistema' ou da sociedade de consumo." Esse mesmo autor enumera quatro características que a distinguem: sua "consciência ecológica, que se expressa na idéia de 'natural'; seu 'orientalismo'; sua religiosidade, dando preferência às formas místicas, esotéricas e orientais em contraposição às grandes religiões do Ocidente; e, por fim, 'sua perspectiva escatológica ou milenarista." Outro traço marcante da cultura alternativa, tal como ele a define, é seu pluralismo, pois não só ela oferece uma grande quantidade de doutrinas e sistemas, como também, para uma mesma pessoa, elas não são mutuamente excludentes, ou seja, não há muito radicalismo em relação à escolha de uma delas." (Vilhena, 1988: 213)

Independente da grande variedade de expressões que a "cultura alternativa" possa assumir, aqui nos interessa, principalmente, a relação que ela estabelece com a religiosidade de um modo geral, e em particular com o "experimentalis-

mó".

Existem diversas expressões para designar o que estou chamando por práticas terapêuticas alternativas: medicinas alternativas, terapias marginais, terapias religiosas, ou ainda, em relação à cura: cura mágica, psíquica, mental, pela fé, espiritual e paranormal. Todas essas expressões pressupõem a existência de um referencial indispensável, qual seja, a medicina oficial e científica. No entanto é importante salientar que essas "outras" formas de cura que no momento são consideradas alternativas podem vir a assumir um papel estratégico para o entendimento da modernidade ou deste momento de transição em que vivemos e apontar sinais em direção a uma "pós-modernidade".

E interessante notar que esse horizonte, povoado por diferentes práticas terapêuticas, se constitui em um campo multifacetado que, de uma certa maneira, faz parte de um mesmo todo. O próprio estudo de caso de que me utilizei para esta pesquisa já comporta diferentes práticas terapêuticas: massagem, cristais, Umbanda, Daime. Tentei demonstrar no decorrer da pesquisa como as pessoas envolvidas nesses rituais vivenciam essa pluralidade e articulam o intercâmbio entre as diversas práticas terapêuticas.

Esta pesquisa teve início dentro de um estudo mais amplo intitulado "Nova Consciência Religiosa", desenvolvido

em 1988 pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER) com o objetivo de compreender o surgimento recente, nos grandes centros urbanos, de um movimento de retorno às práticas simbólico-religiosas entre indivíduos pertencentes às camadas médias urbanas intelectualizadas.

Com o movimento hippie dos anos 60, teve início um retorno à busca do sagrado entre jovens da classe média dos EUA, cuja repercussão foi ampliada por todo o Ocidente, chegando até o Brasil. Esse movimento não se caracterizava pela procura de uma religião em particular, definida amplamente nos termos de Durkheim como "um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas", mas dizia respeito, muito mais, à religiosidade de um modo geral, entendida como manifestações ou práticas religiosas, ou ainda como comportamentos coletivos que possuem uma manifesta dimensão religiosa. (ver em Menezes, 1988: 3)

O despertar para o sagrado não tem em si nada de novo. O que é novo atualmente para nós é o peso de sua manifestação como moda cultural recente, especialmente entre indivíduos de camadas médias dos grandes centros urbanos. A manifestação desse retorno ao tema simbólico-religioso pode ser constatada pelo aumento das publicações sobre o tema na imprensa, também pelo crescente aumento da produção literária sobre o assunto, com a participação até mesmo de grandes editoras tradicionais, diluindo-se assim a fronteira que cir-

cunscrevia esse tema a editoras especializadas, mais ou menos marginalizadas ou de menor prestígio junto às camadas dominantes. É interessante notar que, nas livrarias, já se encontra sempre um espaço reservado para as publicações referentes a esses assuntos. (Menezes, 1988: 5)

Esse modismo pode ser demonstrado ainda pela constatação da crescente procura de práticas alternativas de conhecimento esotérico, tais como astrologia, tarô, numerologia, etc.

Finalmente, para chegarmos ao objetivo desta pesquisa, que constitui-se em um estudo de caso, como já foi dito anteriormente, é crescente também o número de indivíduos de camadas médias do Rio de Janeiro que aderem a alguma religião, e principalmente a religiões não-convencionais – aqui representadas pela Umbanda e o Santo Daime.

A escolha deste Terreiro mostra-se bastante interessante, devido ao encontro de duas tradições nascidas no Brasil – a Umbanda e o Santo Daime – tendo sido configurado como um caso único do encontro dessas tradições e que apresenta, portanto, características singulares ainda não pesquisadas pelas ciências sociais. São tradições tipicamente brasileiras, sincréticas, onde se congregam elementos do Cristianismo, do Espiritismo e das tradições afro-brasileiras que trazem representações da natureza. Ambas se caracterizam ain-

da como um sistema de crenças em formação, não se apresentando como um sistema acabado, pronto e fechado; talvez por isso mostrem-se capazes de incorporar recortes de outras tradições.

Tanto do ponto de vista sociológico quanto do ponto de vista cultural, esse Terreiro apresenta muitas peculiaridades. Em termos sociais, é um caso único de junção destas duas tradições num mesmo espaço; além do encontro ressaltado acima, temos ainda a inserção de uma outra prática simbólica de cura, que são os cristais. Soma-se a isto o fato da mãe-de-santo do Terreiro ter como atividade profissional a massagem terapêutica. Em termos culturais, esse Terreiro se apresenta como uma teia simbólica, na qual tratar-se-ia de desvendar como os indivíduos envolvidos lidam e redefinem este conjunto complexo de códigos aparentemente distintos mas que asseguram a ação coletiva do grupo.

Esse estudo teve o intuito de abordar basicamente o Terreiro de Umbanda em questão. Portanto, a visão que se tem do Santo Daime é uma visão "distanciada", na medida em que foi enfocada sob o prisma da Umbanda.

É difícil precisar o que vem a ser a Umbanda; além de ser uma religião sincrética desde o seu nascimento, Roger Bastide fala-nos da dificuldade de defini-la:

"Se é difícil seguir historicamente os primeiros momentos da Umbanda, é igualmente difícil de descrevê-los. Pois estamos em presença de uma religião a pique de fazer-se; ainda não cristalizada, organizada, multiplicando-se numa infinidade de subseitas, cada uma com seu ritual e mitologia próprios." (Bastide, 1989: 440)

Atualmente, podemos constatar que na Umbanda encontra-se um maior predomínio das camadas populares, passando a fazer parte dos estudos que abordam as produções culturais das classes subalternas. Neste sentido, as análises que têm sido feitas a respeito desse sistema de crenças parecem se adequar dentro de uma teoria elaborada de antemão, qual seja: como as classes populares se organizam e constroem seu modo de vida diante das ideologias dominantes.

Creio que esta pesquisa pode lançar uma nova luz sobre estes estudos, ao mesmo tempo em que retoma a formação primordial da Umbanda, ao lidar com o universo de camadas médias, constituída de terapeutas, professores, artistas entre outros que, de uma forma ou de outra, têm acesso à cultura oficial e por motivos diversos optam por formas "alternativas" de cura, no caso em questão. E nesse sentido que creio poder ajudar a complexificar a relação estabelecida entre cura "mágica" na Umbanda e classe social. (ver por exemplo: Loyola, 1984 e Montero, 1985)

Outros estudos têm caracterizado a religião umbandista por uma inversão simbólica de valores, em que os estru-

turalmente inferiores na sociedade, ou seja, os "caboclos" (índios, não-civilizados), "pretos-velhos" (pretos, escravos, domesticados), "crianças" (dependentes) e "exus" (marginais, desobedientes), são detentores de um poder mágico particular, advindo da própria condição que possuem. O homem branco, por sua vez, imagem ideal colocada no topo da ordem evolutiva, não tem o poder que possuem os seus subalternos. É assim que os fracos e socialmente despossuídos vão ter, através do santo poder mágico, sabedoria e força, virando pelo avesso as razões que legitimam a hierarquia social. (ver em Velho, 1975; Da Matta, 1979; Fry, 1982; Birman, 1985)

No Terreiro em pauta pude perceber que os quatro personagens que fazem parte das representações da Umbanda - "caboclo", "preto-velho", "criança" e "exu" - reúnem determinadas "energias"* que estão presentes na natureza. Nessas "energias" estão contidas práticas terapêuticas que visam a cura.

"Energia", nesse sentido, parece ser o elemento aglutinador que articula as diferenças dentro desse Terreiro. Tanto para os adeptos do Santo Daime como para os umbandistas, ou mesmo para os que se utilizam dos cristais, "energia" parece ser a categoria-chave para o entendimento dessas práticas terapêuticas.

* É difícil definir a categoria "energia" pois ela é usada em diferentes contextos sob diferentes interpretações, entretanto ela assume um papel central e mediador para as diversas formas de expressão do "mundo alternativo". Soares (1989) a referiu como "a substância-movimento que produz e modifica, como fonte autônoma, seres e estados."

A escolha deste Terreiro deu-se devido a minha proximidade com diversas pessoas que freqüentavam o Centro e compartilhavam dos mesmos princípios da chamada "cultura alternativa". Não fui estudar a Umbanda propriamente dita. Um dos fatores que me atraiu foi a junção de outras formas místicas presentes ali. Na minha primeira ida ao campo de trabalho senti que o ambiente era estranho à mim, pois nunca havia estado em um terreiro de Umbanda anteriormente, mas não de todo modo, ali eu estava rodeada de pessoas muito próximas, do mesmo nível social e que de uma certa maneira, compartilhavam dos mesmos ideais de vida que eu. Hoje eu afirmo sem meias palavras que naquele dia eu tive uma experiência mística que me fez questionar muitas coisas em minha vida, entrando em contato com uma nova dimensão da existência que eu desconhecia.

"O trabalho de campo na antropologia brasileira", afirma o antropólogo Rubem César Fernandes:

"leva-nos com freqüência a conviver de mais perto com personagens relevantes para o nosso próprio imaginário enquanto nativos desta sociedade. Fazemos, com efeito, uma viagem interior, que nos permite revirar algumas peças de nossa própria cristaleira." (Fernandes, 1984)

A antropologia coloca ao pesquisador essa possibilidade de se ter uma relação mais interativa com o "objeto" pesquisado, pois sujeito e objeto, neste caso, são da mesma natureza. Como bem sugeriu Lévi-Strauss: "o observador é ele

mesmo parte de sua observação", ao mesmo tempo modificando e sendo modificado por este contexto.

"A vivência enriquecedora tem limites que são impostos pela nossa própria capacidade de interação com o "outro" e não a "priori" em nome de um rigor científico." (Couto, 1988: 11)

Foi com esta postura em mente que o meu trabalho de campo teve prosseguimento, pois assim como ocorreu com tantos outros antropólogos, eu também me envolvi com o meu objeto de estudo; posteriormente, esse mesmo envolvimento teria se configurado como uma das razões que me levaram a prosseguir minha pesquisa. Pode-se dizer que eu sou expressão e fruto dessa sociedade complexa e heterogênea em que vivemos e, além disso, represento grande parte dos indivíduos que freqüentam este Centro e que se constituem em meus agentes sociais. Em um certo sentido vejo-me pesquisando a minha própria trajetória.

Sendo assim, minha proposta de trabalho procurou entender o significado do fato religioso pelo próprio discurso religioso e não, como é mais usual em antropologia, remetendo este fato a algum outro conjunto conceitual.

Procurei, apesar do meu envolvimento, manter uma postura científica, optando sempre pelo bom senso e tendo cuidado em traduzir o discurso religioso para a ótica da visão científica, abrindo-o para outros domínios da sociedade.

especialmente para o meio acadêmico, do qual também faço parte.

A linguagem privilegiada nesta dissertação foi uma linguagem participativa. No decorrer do texto, explicito determinados conceitos de maneira informal e coloquial, conceitos esses advindos das informações obtidas com meus entrevistados e decorrentes das minhas observações enquanto pesquisadora. Não considero que uma abordagem participativa seja pouco científica, pois sabemos que é impossível a omissão do pesquisador enquanto tal.

Os relatos e as observações que formam essa monografia são decorrentes de tudo aquilo que eu pude ver e ouvir, mas não esgotam de modo algum a vasta realidade desse grupo, não somente pelo fato de que o real está em constante movimento e o observador é capaz de captar apenas uma pequena parcela dessa imensidão, mas também e principalmente pelo fato de que aqui, como o próprio grupo coloca, está-se lidando com um lado invisível da realidade, isto é, com outros planos da percepção e da consciência, planos esses muito mais difíceis de serem captados, por fazerem parte de um sistema de representações que não pode ser constatado empiricamente. Assim, como Alex Polari de Alverga em seu "Livro das Mirações":

"Parto da premissa de que existe algo mais que é real na realidade além daquilo que nossa percepção e racionalidade dela se apodera no dia-a-dia (...) Esse lado invisível e imaterial da realidade se refugiou num campo específico de conhecimento, que chamamos de espiritual." (Alverga, 1984: 325)

Pouco conhecemos desta esfera espiritual, ela é regida por leis diferentes das que estamos habituados a conviver. O seu entendimento, ou simplesmente a sua aceitação, passa por outros canais que não o do conhecimento racional, que é o que em geral nos habituamos a utilizar. Nesse sentido, vale a pena citar Jung:

"A razão nos impõe limites muito estreitos e apenas nos convida a viver o conhecido - ainda com bastante restrições - e num plano conhecido, como se conhecêssemos a verdadeira extensão da vida. Na realidade, nossa vida, dia após dia, ultrapassa em muito os limites de nossa consciência e, sem que saibamos, a vida do inconsciente acompanha a nossa existência. Quanto maior for o predomínio da razão crítica, tanto mais nossa vida se empobrecerá; e quanto mais formos aptos a tornar consciente o que é mito, tanto maior será a quantidade de vida que integraremos. A superestima da razão tem algo em comum com o poder de estado absoluto: sob o seu domínio o indivíduo perece." (Jung, 1986: 262)

A situação ideal para a ciência seria o efetivo e real afastamento dos sentimentos humanos e de tudo aquilo que pudesse desviar ou prejudicar o olhar racional. No entanto, sem que o conhecimento prático passe por nosso corpo e por nossos sentidos, muito pouco podemos compreender. É uma pro-

posta difícil e ousada, para nós modernos, tentar aproximar razão e emoção, conhecimento e prática, experiência e palavra. Jacob Needleman também sugere algo nesse sentido:

"(...) as idéias filosóficas por si mesmas não mudam nada na vida de um indivíduo. Sem o conhecimento prático sobre como introduzir grandes idéias no sentimento e até mesmo nos tecidos do corpo, a filosofia não nos pode levar muito longe. Pelo contrário, como percebeu Kierkegaard, ela somente alimenta no homem a debilidade que o faz acreditar que pode progredir pelos seus próprios esforços. Sistemas, explicações, esclarecimentos, provas - são meios através dos quais o homem moderno dissipa a sua atenção na função intelectual, enquanto se mantém isolado dos aspectos emocional e instintivo da sua natureza, nos quais residem as mais poderosas energias do nosso ser e sem o desenvolvimento correspondente das quais nenhum autêntico poder moral é possível." (Needleman, 1987)

Nós, ocidentais modernos,

"fazemos parte de uma cultura em que a religião é apenas uma questão de palavras, exorções e filosofia, em lugar de ser uma orientação prática para experimentar diretamente a verdade dos ensinamentos. A experiência da verdade é sempre um sentimento e uma emoção, não intelectual nem cognoscível" (Alverga, 1984: 330)

"Para as sociedades primitivas não se crê em Deus ou nos espíritos, os indivíduos experimentam sua presença." (Vilhena, 1988: 193)

A crise espiritual do mundo ocidental moderno, segundo alguns autores, advém do fato do Cristianismo quando do seu nascimento ter deixado fora do seu interesse central o problema da natureza como domínio positivo da vida religiosa, especialmente na hora de formular os credos e exteriorizar seu caminho esotérico.

Com a decadência da religião olímpica helênica, a natureza perdeu cada vez mais o seu significado espiritual. O movimento geral, nessa época, era da interpretação simbólica da natureza ao naturalismo, da metafísica contemplativa à filosofia racionalista. O Cristianismo quando foi chamado para que salvasse uma civilização e não só umas poucas almas encontrou este mundo em que se generalizava o naturalismo, o empirismo e o racionalismo. Teve, portanto, que, pelo menos, minimizar o significado teológico da natureza. Deste momento em diante, o estudo da natureza sob um ponto de vista teológico não ocupou um lugar central no Cristianismo ocidental. (ver em Nasr, 1982)

Além disso, nos defrontamos hoje, com um Cristianismo caracterizado como uma religião secular e não como um "caminho interior". De acordo com Needleman foi com Constantino que se deu esse corte, até então os padres primitivos mantinham diversos exercícios espirituais onde podiam praticar um "trabalho interior".

Vale a pena esclarecer o que se entende por "trabalho espiritual", como Needleman sugeriu:

"Processo espiritual é um desenvolvimento legítimo das forças dentro do corpo físico do homem, em vez de apenas vagas e intangíveis esferas do pensamento e da emoção." (Needleman, 1987)

Ou ainda segundo Alex Polari:

"Trabalho espiritual é algo que mistura todas as nossas instâncias e vivências, que redimensiona e unifica todas as nossas energias até então distribuídas arbitrariamente em esferas estanques, por nós denominadas sexuais, políticas, narcísicas, intelectuais, etc." (Polari, 1984: 14)

Minhas fontes bibliográficas constaram de três frentes distintas. Procurei me familiarizar com a produção acadêmica elaborada pelas ciências sociais sobre o tema; além disso, procurei cobrir minimamente a vasta literatura sobre cura espiritual produzida pelos mais diversos autores, tais como: médicos, médiuns, terapeutas, etc, e que são consumidas no Terreiro em estudo; e também recorri a artigos de jornais, revistas e programas de televisão sobre o tema que me possibilitaram a ampliar a visão sobre o assunto em pauta.

O procedimento teórico que foi empregado nesta pesquisa baseia-se na metodologia de Victor Turner, na qual se procura dar significado a um símbolo (símbolos definidos como

moléculas de ritual) segundo três dimensões:

- a) exegética: correspondendo ao corpo de explicações fornecidas pelos informantes sobre estes símbolos.
- b) operatória: em que o sentido do símbolo é dado pela sua utilização. Aqui não importa o que os informantes dizem do símbolo, mas o que eles fazem. Considera-se, também, a estrutura e a composição do grupo, além daquilo que transparece na fisionomia dos informantes, ou seja, traços de agressividade, tristeza, ironia, etc.
- c) posicional: o símbolo é visto de acordo com a posição que ele ocupa na estrutura do conjunto.

No primeiro capítulo abordo alguns aspectos mais representativos da Umbanda e do Santo Daime, enquanto dois sistemas de crenças distintos. E descrevo um pouco o Terreiro de Umbanda em estudo, e suas sedes no Rio de Janeiro e em Luminar, RJ.

No capítulo II procuro descrever como é dada a estrutura e a composição do grupo: que tipo de atividades praticam, como os espaços são ordenados e como os rituais se dão. Procuro também fazer algumas considerações relativas à possessão e à miração, que se constituem nas formas rituais de cura para a Umbanda e para o Santo Daime, respectivamente.

O capítulo III aborda basicamente o universo das pessoas inseridas nestes tipos de rituais. Parto da importância dada à experiência religiosa como via de acesso ao mundo espiritual. Em seguida abordo a questão do corpo e da iniciação nessa relação mundo dos homens / mundo dos espíritos. E, por fim, trato a Umbanda sob a ótica de um ritual terapêutico.

No quarto capítulo tento me deter na questão da cura propriamente dita. Após ter, num certo sentido, conseguido ordenar, dado uma certa coerência e tornado inteligíveis alguns aspectos dos símbolos, passo agora a relacioná-los com a bibliografia lida sobre o tema.

C A P Í T U L O I

"Não há na religiosidade brasileira, um centro simbólico que lhe dê sentido unitário, ou uma hierarquia que discipline as variações. Mas não há confusão tampouco. As pessoas sabem distinguir os gestos, os sentidos e os sentimentos. Movimentam-se com facilidade entre as linhas cruzadas da espiritualidade, como se participassem de uma composição polifônica cuja execução dispensasse a batuta de um maestro."

Rubem César Fernandes

1- A UMBANDA: O "TERREIRO TATA OJU"

A Umbanda, sincrética desde o seu nascimento, mostra-se capaz até hoje de incorporar vários recortes de outros sistemas de crenças.

"Ela congrega elementos africanos, indígenas, católicos, espíritas e ocultistas. Nasceu no Rio de Janeiro na primeira metade deste século. Essa religião é por definição sincrética, pois amalgama deuses e santos já conhecidos com outros que aparecem todo dia. Religião nova em fase de grande desenvolvimento, transforma-se sem cessar e torna-se, por isso, de difícil alcance para o observador." (Monique Augras, 1983: 28)

De acordo com Diana Brown a Umbanda foi fundada por iniciativa de um grupo de Kardecistas de classe média que começou a incorporar tradições afro-brasileiras a suas práticas religiosas. Esse grupo de indivíduos fundadores da Umbanda, homens e quase todos brancos, passou a preferir os espíritos e divindades africanas e indígenas presentes na "macumba", em detrimento dos espíritos considerados por eles como mais evoluídos do Kardecismo, para a cura e o tratamento de doenças diversas. No entanto, repudiavam os rituais africanos que envolviam sacrifícios de animais, a presença de espíritos diabólicos, bebedeiras, comportamento grosseiro e a exploração econômica do cliente. Fica claro, portanto, que a Umbanda veio expressar as preferências e as aversões de seus fundadores, que empreenderam um esforço para "branquear" ou "purificar" a Umbanda da África "primitiva", bem como para dar uma ênfase moral aos trabalhos de caridade e à missão de resgatar as classes

subalternas das formas exploradoras e nocivas da feitiçaria. (Brown, 1985: 12)

Renato Ortiz associa a formação da Umbanda às mudanças sociais ocorridas em torno do ano de 1930, data da tomada do poder por Getúlio Vargas, em que se observava a desagregação do antigo sistema baseado na produção agrícola e um movimento de consolidação de uma sociedade urbano-industrial. A Umbanda vem exprimir assim, através de seu universo religioso, essas mudanças sociais. E para compreender o seu nascimento, o autor analisa a religião umbandista no quadro dinâmico de um duplo movimento: primeiro, o "embranquecimento" das tradições afro-brasileiras; segundo, o "empretecimento" de certas práticas espíritas e kardecistas:

"A Umbanda aparece pois como uma solução original; ela vem tecer um liame de continuidade entre as práticas mágicas populares à dominância negra e a ideologia espírita. Sua originalidade consiste em reinterpretar os valores tradicionais, segundo o novo código fornecido pela sociedade urbano e industrial." (Ortiz, 1978: 44)

E nesse sentido não se tem a origem da Umbanda em um ponto bem definido. Essas mudanças sociais ocorriam em diversas partes do país, não existindo, desde o início, a consciência de um movimento no sentido de formar uma nova religião. Ainda de acordo com Ortiz, foi somente após o aparecimento de práticas mais ou menos semelhantes, mas possuindo o mesmo sentido ideológico, que a religião se preocupou em se organizar.

E difícil precisar com clareza o que vem a ser a Umbanda,

ela permite que se elabore incontáveis sistemas de representação. Por essa razão torna-se extremamente delicado falar de "terreiros de Umbanda" em geral, pois cada um é literalmente um, com múltiplos aspectos que os distinguem, embora existam certos preceitos comuns que se aglutinam em torno desse sistema de crenças, uma vez que ele existe enquanto tal.

Quase todas as representações criadas e compartilhadas pelo grupo em estudo foram apreendidas através do saber e da vivência da mãe-de-santo, uma vez que poucos frequentadores da Casa mantinham algum vínculo ou já participavam de outros rituais de Umbanda anteriormente. Como foi levantado por Yvonne Maggie:

"Na Umbanda cada terreiro é relativamente autônomo, contando apenas com uma ligação formal com as Congregações e Federações Umbandistas (...). Ao lado disso, existe uma relação muito mais presente do que a relação com as Federações e Congregações, que é a relação do Pai ou Mãe-de-santo do terreiro com suas Mães ou Pais-de-Santo. E através dessa relação que se faz a socialização do futuro Pai ou Mãe-de-santo no código desse ritual (...)" (Maggie, 1975: 128)

Ou ainda de acordo com Patrícia Birman:

"No plano da organização social, a religião umbandista pode ser considerada um agregado de pequenas unidades que não formam um conjunto unitário. (...) A mesma dificuldade se reflete no plano doutrinário. Entre os terreiros são encontradas diferenças sensíveis no modo de se praticar a religião. Tais diferenças não impedem contudo a existência de uma crença comum e de alguns princípios respeitados por todos. Há, pois uma certa unidade na diversidade. A diversidade se expressa nas várias e reconhecidas influências de outros credos na Umbanda." (Birman, 1985: 25/26)

No Terreiro "Tata Ojú" também foi identificado essa liberdade de ação, não havendo qualquer tipo de obrigação à entidade federativa superior. Soma-se a isso o fato dessa mãe-de-santo ter como característica pessoal a vontade de sempre assumir as responsabilidades sozinha e de ter uma certa rebeldia em obedecer outros pais ou mães-de-santo. Desde os dezesseis anos ela possui um terreiro de Umbanda em que ela é a mãe-de-santo. Tem-se assim que praticamente tudo que ela aprendeu foram durante as sessões espirituais.

"O descobrimento dos trabalhos umbandistas dentro da espiritualidade que eu conheço é exatamente isso, ele vai sendo descoberto para você, ele vai vindo para você, as suas próprias entidades, os seus caboclos, ele vai instruindo você, você vai aplicando para você; está tudo aí, nós temos tudo é só ir trabalhando um pouquinho a gente para ir buscar." (mãe-de-santo)

Não é do meu intuito nessa dissertação abordar exaustivamente sobre as teorias produzidas pelos cientistas sociais acerca da Umbanda. Além de já existirem diversos trabalhos elaborados com muito empenho visando dar conta desse universo, não me proponho com esta dissertação estudar a Umbanda propriamente dita, mas acima de tudo, a especificidade deste Terreiro enquanto representativo de uma possível "nova consciência religiosa" que estaria presente atualmente nas sociedades complexas modernas entre indivíduos de camadas médias urbanas intelectualizadas.

Ao longo desse trabalho tento fazer uma breve descrição de alguns pontos que considero mais importantes, relativamente ao

universo umbandista e que se encontram retratados aqui com características bastante peculiares a este Terreiro, conformando assim um estudo de caso. Considero extremamente difícil abordar a Umbanda como um sistema religioso mais geral e globalizante, pois como é consensual para diferentes pesquisadores sociais, cada pai-de-santo tem autonomia no seu terreiro, não existindo nenhuma autoridade por ele reconhecida.

Procurei, portanto, ressaltar aquilo que esse Terreiro tem de mais específico e original, numa tentativa de traduzir o discurso dos meus informantes para a linguagem antropológica. Os dados que se seguem são referentes ao que eu pude apreender no convívio com os integrantes do Terreiro de Umbanda em pauta, acrescidos das observações colhidas em diversas fontes no decorrer do trabalho de campo.

De acordo com a visão desse grupo em estudo, o mundo é dividido em dois níveis de existência, o nível material, que é o plano de existência em que os homens habitam, palpável, corpóreo e o mundo espiritual ou astral que é o mundo ^{ou vida incorpórea} da vida depois da morte, o mundo onde não existe matéria mas que é povoado por inúmeros espíritos que já tiveram vida na terra, ou seja, já possuíram um corpo e ao morrerem "desencarnaram" e "esperam a oportunidade para outra encarnação".*

* Faz parte do sistema de representações da Umbanda, a crença na reencarnação. Cada espírito possui assim várias vidas. Ou seja, a vida de um espírito é um encadeamento de passagens entre o mundo espiritual e o mundo material. O ciclo de vida é assim dividido em: nascimento, morte e renascimento, que é quando o espírito recebe um novo corpo, isto é, reencarna.

Nesse mundo também habitam "seres puros da natureza", tais como os "seres d'água", os "seres orientais" e ainda tantos outros que nunca tiveram em algum corpo, pois são seres considerados pelo grupo como "mais puros"*..

A pureza, a ordem e a perfeição estão associados ao mundo dos espíritos, enquanto que a impureza, a desordem e a poluição referem-se ao mundo dos homens.

A Umbanda adota a linha de pensamento evolucionista. Existe uma hierarquia classificatória que vai dos seres "menos evoluídos" espiritualmente aos "mais evoluídos". Quanto mais próximo aos homens, os espíritos são "menos evoluídos" e "mais impuros" e quanto mais afastados, são "mais evoluídos" e "menos impuros". No topo da hierarquia está Deus, fonte da luz divina, da Verdade absoluta, da força criadora e mantenedora do universo.

A Umbanda se fundamenta, portanto, na existência de um Deus único e todo poderoso que não pode ser representado. Ele tem como papel:

"(...) estabelecer os fundamentos da religião e a existência do mundo, uma vez desempenhada esta tarefa, ele é rapidamente esquecido, pois o culto é dedicado exclusivamente aos espíritos subordinados." (Ortiz, 1979: 72)

Os elementos da natureza são por excelência as irradiações divinas desse poder centralizador; são os chamados "orixás"; assim, as águas doces e salgadas, a terra, o ar e o fogo são todos

* "A pureza conduz à depuração do que é artificial e/ou poluído: o resíduo dilapidado é a natureza." (Soares, 1989: 22)

divinizados e portadores de grandes poderes.

Os "orixás" são energias que estão muito acima da esfera humana. De acordo com a mãe-de-santo do Terreiro:

*"Nós todos dependemos do comando de um orixá, comandam a energia cósmica, comandados pelos seres do sol, da lua; e nós somos pequeninhos, um fiozinho dessa energia que vem para a gente, só um fiozinho, como se fosse um fio de linha, linhas mesmo, linha para lá, linha para cá, e a gente depende disso."**

Os "orixás", teoricamente, não "baixam" nos terreiros. Eles se transformam em essências sagradas que transmitem seus atributos a outros executantes - seus "mensageiros" - que são os espíritos que intercedem e atuam sobre os homens. Esses espíritos, na Umbanda, são classificados em quatro categorias principais: "caboclos", "pretos-velhos", "crianças" e "exus". Esses espíritos são "incorporados" pelos "médiums" para praticarem a "caridade". Todo fiel possui cada um desses personagens, com características próprias que os distinguem dos outros "caboclos", "pretos-velhos", etc. Pois esses personagens trazem uma história individual que é identificada à história dos fiéis que eles "incorporam".

No lado oposto dessa hierarquia, ou seja, na sua base, estão situados aqueles denominados "eguns", que são os espíritos de pessoas que morreram mas que não possuem o conhecimento advindo do mundo espiritual e por isso sofrem por não mais possuírem vida na terra. Por essa razão são chamados de "espíritos obsessores" ou "espíritos sofredores", por não terem compreensão e terem a obses-

* Diversos autores abordaram a questão dos "orixás", sob diferentes pontos de vista, tentei contribuir apenas com mais uma abordagem do tema.

são de querer possuir a "luz" que existe na "matéria de cada indivíduo vivo". Conforme nos conta a mãe-de-santo:

"Cada um possui a sua luz própria, essa luz transpassa para o astral mas ela é envolvida na matéria e é com essa luz que cada um abre os seus caminhos na vida. Esses espíritos são também chamados de almas penadas, a posição deles é a cara no chão, de cócoras e sempre reclamando, chorando e pedindo ajuda."

Nessa hierarquia, acima dos "eguns" estão os "exus", acima desses estão as "crianças", os "caboclos" e "pretos-velhos" e ainda diversas entidades que fazem parte do universo da Umbanda, tais como: "boiadeiros", "capangueiros", "mineiros", o povo "marinheiro", "baiano", "cigano" e outros tantos ainda. É importante ressaltar que existem características peculiares a cada tipo dessas entidades, mas que elas tem em comum o fato de que todos já tiveram vida na terra e de que todos estão, dentro dessa escala evolucionista, no mesmo nível. A espiritualidade dessas entidades é explicada como encontrando-se em um estágio de desenvolvimento que só termina quando finda-se a necessidade deles incorporarem em um indivíduo do mundo material.

Os "exus" são as "energias" mais próximas da esfera humana. São considerados importantes por serem os mensageiros, intermediários entre o céu e a terra. São também associados às energias mais básicas do homem, como a agressividade e a sexualidade. Configuram-se em personagens brutos, grosseiros e que costumam se embriagar com cachaça. Quando femininos, apresentam-se como "pombas-giras".

Exu é considerado muito importante por ser o mensageiro divino, aquele que traduz as palavras divinas, podendo, portanto, alterar o destino dos homens.

"Exu é o regulador do cosmos, aquele que abre as barreiras, traça os caminhos. Se muitas vezes ele parece contrariar sua finalidade essencial (a ordem do universo), introduzindo no mundo divino e humano a desordem, as querelas, as desventuras, trata-se sempre do reverso do equilíbrio, sobre qual ele vela com a maior atenção." (Roger Bastide, in: Ortiz, 1978: 116)

Por desempenharem esse papel de intermediário, os "exus", muitas vezes, são chamados de compadres. Yvonne Maggie em seu livro "Guerra dos Orixás" aborda esta associação:

"Assim, os exus ou compadres seriam vistos como um prolongamento ou uma ponte entre o sagrado e o profano, o lado de dentro e o lado de fora e, ao mesmo tempo, figuras ambíguas, justamente por estarem numa posição de intermediários, de ponte. O compadre, como observa Da Matta, 'Deve ser uma alavanca para a vida social dos filhos. Um mediador (...) uma pessoa que interfere nos momentos críticos (...) da vida do indivíduo.'" (Maggie, 1975: 132)

Os "pretos-velhos", como o nome já indica, são associados ao preto, à velhice e à escravidão. São também associados à figura do pai ou de um terapeuta; representam o espírito de humildade, de serenidade e de paciência; por serem velhos, possuem a sabedoria da experiência de vida, falam muito e gostam de dar conselhos. Sua postura é curvada pelo peso da idade; costumam fumar cachimbo e beber vinho em cuia.

Os "caboclos" são associados ao índio, são figuras guer-

reiras que possuem a força física; são também relacionados à fase adulta do homem e às "energias" que estão presentes em toda a natureza, possuindo, portanto, um profundo conhecimento dela. Quando "baixam" no terreiro saúdam dando gritos e batendo com a mão no peito. São altivos e gostam de ostentar sua vitalidade física. Em geral fumam charuto durante as sessões.

Por fim, as "crianças" representam as "energias sem critérios", simbolizam o claro, a luz, a pureza e a alegria de viver. São irreverentes e bagunceiras e, à elas, é dado a permissão de transgredir algumas normas do terreiro. Sempre que elas se apresentam pedem doces, balas e refrigerantes; e brincam fazendo muita algazarra.

Existe uma teoria, usual para os pesquisadores da Umbanda, acerca do poder mágico que os "caboclos", "pretos-velhos", "crianças" e "exus" possuem, na qual se constata a existência, dentro do terreiro, de uma inversão dos valores que reinam na ordem social dominante.

Essa questão é pertinente e realmente está presente nos terreiros de Umbanda. Os "caboclos" e os "pretos-velhos" são os detentores de maior poder e prestígio e, em geral, são os que comandam os rituais, ou seja, são os chefes espirituais das casas. Os "caboclos", de acordo com a mãe-de-santo desse Terreiro, são os índios que ao incorporarem no branco passam a ser caboclos. Eles são considerados como detentores desse poder por possuírem um conhecimento espiritual muito antigo, passado e cultuado ao longo de muitas gerações, estando mais próximos da natureza e de tudo que a

liga ao conhecimento primordial do tempo mítico, o tempo que está presente nesse outro nível de existência, que chamam de astral ou mundo dos espíritos.

Assim também se situa a figura do "preto-velho" que, na visão do grupo, está diretamente associada ao negro que veio da África escravizado, que já possuía um conhecimento espiritual e que ao longo dos anos lutou e sofreu para que a sua cultura fosse preservada e mantidos seus valores ancestrais que o ligam, da mesma maneira que os "caboclos", ao conhecimento espiritual que comanda o astral ou a vida depois da morte.

As "crianças", independente de raça, são também vistas como portadoras desse poder mágico. Por possuírem pouco tempo de vida na terra, sua mente ainda não está totalmente formada com os valores que reinam na sociedade dominante; ainda trazem dentro de si os valores do astral que com o tempo vão sendo substituídos pelos valores sociais dominantes. Porém as crianças não possuem posições de chefia dentro dos terreiros, por serem consideradas "infantis".

Os "exus" são colocados nas posições mais inferiores da hierarquia dos terreiros. São, na visão do grupo, espíritos de pessoas brancas que morreram recentemente, e que ainda estão muito presos aos valores materiais que reinam na sociedade. Mas são importantes justamente por fazerem esta ligação entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens ou entre o astral e a terra.

E importante salientar que, apesar dessa classificação

ter sido feita inicialmente com base nas raças e naquilo que cada uma possuía de mais representativo, não significa necessariamente que todo "caboclo" tenha sido índio e nem que todo "preto-velho" tenha sido preto. Na visão do grupo, eles podem ter sido indivíduos de qualquer outra raça mas que tiveram um contato próximo e/ou o conhecimento espiritual vindo sob aquela orientação.

Nesse sentido, concordo, até certo ponto, com a visão de alguns autores no que se refere à religião umbandista (ver por exemplo: Velho, 1975; Da Matta, 1979; Birman, 1985):

" (...) em que os fracos e socialmente desposuídos vão ter, através do santo poder mágico, sabedoria e força, virando pelo avesso as razões que legitimam a hierarquia social." (Birman, 1985: 47)

Discordo, entretanto, com base no depoimento dos meus entrevistados, com a concepção elaborada particularmente por Birman (1985) e Montero (1985), de que as "entidades" da Umbanda são consideradas "pouco evoluídas", tendo como parâmetro a imagem ideal do homem branco; e que, portanto, a subalternidade tem um valor positivo para a religião.

As "entidades" da Umbanda ocupam uma posição subalterna na sociedade ocidental moderna, mas nem por isso são vistas, pelos integrantes do grupo em estudo, como "pouco evoluídas". O que eles dizem ocorrer na verdade é o inverso. O homem branco não é colocado no topo da ordem evolutiva, como estas autoras afirmaram, mas inversamente na base, como foi percebido no Terreiro em pauta. São os espíritos que menos esclarecimento espiritual possuem. Ressalto

aqui o cuidado que esta afirmação deve conter se colocada em termos gerais e absolutos. Assim como foi dito acima, não são todos aqueles que possuem a cor branca, mas sim aquilo que foi agrupado como mais representativo à cultura branca ocidental.

Em uma entrevista com a mãe-de-santo, ela nos fala:

"Os 'eguns' são os que estão deixando a matéria agora, é uma 'egunzada' danada. Não se arrumam, não se afirmam, não é caboclo, não é marinheiro, não é boiadeiro, não é nada. De dez prepara um, de vinte dois levanta e os outros fica embaixo; são as 'almas penadas'; os brancos vira tudo 'alma penada'. Claro, mataram os índios todos dessa terra, caçaram os negros lá da Africa, coitados, castigaram os negros. E vai morrer, tem mais é que ser 'egum' mesmo, acho bom é pouco, ahhh tem que pagar bonitinho mesmo para poder levantar se quiser. É é isso. Agora quem está indo e voltando e está indo novamente e se evoluindo, então é porque estão ligados na espiritualidade e não vão ser 'egum' não."

As "entidades espirituais" que comandam os rituais da Umbanda, ou seja, que compõem os chefes espirituais das casas são sempre determinadas falanges ou linhagens de entidades bastante conhecidas e usuais a todos os terreiros. São por exemplo a falange do caboclo Tupinambá, do caboclo Sete Flexas, ou ainda do preto-velho Pai Joaquim D'Angola ou do Pai João e assim por diante. A respeito da falange, a mãe-de-santo comentou:

"A explicação que ele (caboclo Tupinambá) dá é como se fosse uma caixa de fósforos e tem o palito, cada palito faz o mesmo fogo, tem a mesma serventia."

Assim cada "entidade" faz parte de uma determinada falange ou linhagem e são essas falanges que compõem a unidade e estru-

tura básica da Umbanda. Por mais singular que cada terreiro possa ser a nível social, no astral eles estão ligados ao comando de determinadas falanges espirituais. E, dessa forma, podemos dizer que, neste caso, o processo de socialização na Umbanda é feito diretamente com as entidades espirituais.

Da mesma forma o Espiritismo de Alan Kardec também é uma religião elaborada com base nas respostas dadas pelos Espíritos em sessões mediúnicas às perguntas feitas por Alan Kardec, o codificador da doutrina, como foi demonstrado por Maria Laura Viveiros de Castro:

"Alan Kardec é apenas o codificador dessas obras elaboradas a partir de um diálogo com os Espíritos da verdade ou superiores. Essa forma de elaboração da doutrina é extremamente importante e indissociável de seu conteúdo. O Espiritismo é legítimo aos olhos de seus adeptos, por ter sido transmitido pelos Espíritos, não sendo assim uma criação humana. Ao mesmo tempo é a própria doutrina que fundamenta a existência dos espíritos e suas formas de comunicação com este mundo. A mediunidade, a possibilidade de comunicação entre homens e espíritos, aparece desde já como um ponto central desse sistema." (Castro, 1983: 23)

O mesmo ocorre com a religião do Santo Daime, elaborada a partir dos "hinos" (revelações vindas do astral) recebidos por seus adeptos através da "miração", que constitui a forma de contato entre o mundo dos homens e o mundo dos espíritos. Os "hinos" são todos codificados compondo os "hinários", cada pessoa mais evoluída espiritualmente dentro da doutrina possui seu "hinário". E são com base nesses "hinários" que este sistema de crenças é fundamentado e socializado. Entretanto o Santo Daime ainda está se fazendo, uma vez que seus adeptos estão a cada dia recebendo novos

"hinos". Nesse sentido ele se aproxima da Umbanda, pois a cada dia novos ensinamentos vão sendo ministrados pelos chefes espirituais dos terreiros e novas maneiras de se praticar a Umbanda vão sendo criadas. Diferente do Espiritismo onde tem-se uma doutrina fechada, cujos ensinamentos já se encontram todos escritos e codificados.

Se no Espiritismo já existe a questão da legitimidade de cada centro e especialmente de cada "médium", na Umbanda e no Santo Daime essa questão é por demais problemática, principalmente na Umbanda por ser mais difundida socialmente. Mas essa é uma questão, a meu ver, mais delicada e difícil de ser abordada não tanto para aqueles que compartilham destes sistemas de crenças, mas sobretudo para os pesquisadores destas religiões, que anseiam por encontrar uma ordem e uma unidade em meio à diversidade. Para os seus frequentadores, esta não é uma questão crucial, é uma questão apenas de opção individual; existem diferentes terreiros para diferentes tipos de pessoas. Durante todo o meu trabalho de campo esta questão nunca foi colocada. E cada pai ou mãe-de-santo não tem compromisso ou responsabilidade nenhuma com o que ocorre em outros terreiros:

"A Umbanda que eu abraço é a Umbanda mãe, a Umbanda dos caboclos, dos pretos-velhos, da água e da vela e só. Tem outros cultos que são diferentes, tem outras coisas aí que eu não me comprometo." (mãe-de-santo)

O Terreiro em estudo mostra-se bastante interessante pois apresenta um caso único do encontro num mesmo espaço de duas tradições, a Umbanda e o Santo Daime, além da inserção de uma outra

prática simbólica de cura que são os cristais (em poucas palavras essa prática consiste em energizar previamente os cristais e colocar ao redor ou sobre o corpo do indivíduo produzindo um campo magnético onde existe uma troca de energia). Soma-se a isto o fato da mãe-de-santo do Terreiro ter como trabalho profissional a massagem terapêutica, que inclui técnicas do shiatsu, da bio-energética, do campo áureo entre outras. Nesse sentido a Umbanda mais uma vez mostrou-se maleável para se adequar aos anseios da mãe-de-santo deste Terreiro. Ao ser abordada sobre a sua religiosidade, ela responde:

"Eu não me sinto religiosa, não tenho religião, eu sou espiritualista, só isso. Todo culto que seja culto espírita eu gostô, o negócio do Daime eu estou aí e não estou achando ruim não, porque a pessoa que tem uma religião ele tem aquela coisa ali é religioso mesmo, não sai dali para nada, só aceita aquilo dali. Eu nunca consegui sentir que eu sou umbandista, não consigo me ver assim, não me sinto religiosa, nunca me sentí, até gostaria. Se eu fosse religiosa à doutrina da Umbanda não ia querer saber de Daime. Eu já trabalhei com a Igreja Messiânica, com os crentes da Metodista, fiz trabalhos com vários cultos diferentes. Eu sou espiritualista e só isso."

A grande maioria das pessoas que freqüentam este Terreiro é de indivíduos na faixa etária compreendida entre 25 e 40 anos, em sua maioria moradores da zona sul do Rio de Janeiro, que em geral não foram socializados dentro da Umbanda, isto é, tiveram uma formação em outra religião e, por opção individual, chegaram a este sistema religioso. São indivíduos pertencentes às camadas médias intelectualizadas e/ou artísticas que, se não tiveram passagens pelo movimento hippie, presumivelmente assimilaram parte de sua ideologia, e atualmente dedicam-se a algum tipo de prática de cura ou interessam-se pelas mesmas.

2- O SANTO DAIME

A doutrina do Santo Daime, termo pelo qual seus adeptos designam esse sistema de crenças, foi fundada em 1930 no Acre por Raimundo Irineu Serra (1892-1971), homem negro de 1,98m de altura, natural do Maranhão, que aos vinte anos, atraído pela extração do látex da seringueira, no período do ciclo da borracha, integrou o fluxo de nordestinos que, fugindo da seca, migraram para a região amazônica.

Trabalhando como mateiro numa expedição de demarcação de fronteiras na região do Acre, chefiada pelo Marechal Rondon, Irineu conheceu a bebida milenar designada como *ayahuasca* através de um xamã, bebida esta preparada através do cozimento de plantas nativas da Floresta Amazônica, um cipó (o jagube, *Banisteriopsis Caapi*) e uma folha (chacrona, rainha ou mescla; cientificamente denominada *Psychotria Viridis*). O cipó é macerado pelos homens e a folha é tratada e selecionada pelas mulheres. Depois os dois são colocados em caldeirões de água fervendo durante o chamado "feitio" da bebida. Desta fervura, resulta o Daime.

Através dessa bebida, utilizada em rituais mágico-religiosos por inúmeros grupos indígenas do continente americano desde tempos imemoriais, Irineu recebeu a revelação que fundamenta a doutrina do Santo Daime.

"Conforme relatam companheiros ainda vivos do mestre Irineu, com a utilização da " ayahuasca ", intensificou-se para ele a aparição de uma mulher chamada Clara, apresentando-se como Nossa Senhora da Conceição, a Rainha da Floresta. Seguindo as instruções dela, mestre Irineu recebeu o nome de Santo Daime para a bebida e uma série de regras que se constituíram posteriormente nos fundamentos do ritual do Santo Daime. " (Fernandes, 1986: 32)

A bebida é, portanto, sagrada e para seus adeptos ela contém um "ser divino". Um ser divino que traz os ensinamentos da doutrina e que revela a existência de algo mais além da bebida.

"O contato com a bebida inspira cuidado. Ela é um veículo de comunhão entre pessoas e seres espirituais. Ela é objeto de veneração, revelação e conhecimento, podendo ser entendida como um processo cognitivo, abrindo as portas para o auto-conhecimento, para uma dimensão interna, dialética, onde a bebida é fonte de saber e agente do conhecimento. Podemos compará-la também a um sacramento da religião cristã." (Couto, 1988: 39)

O nome Daime vem do verbo Dar - dar para os que necessitam, dar para os que pedem. O Daime é identificado com entidades espirituais incaicas, precursoras na utilização desta bebida.

Irineu foi o fundador e principal líder do Santo Daime até 1971, quando faleceu. Sua missão foi a missão de Juramidam, entidade divina que segundo seus fiéis representa o retorno de Cristo e revela os ensinamentos da doutrina através dos "hinos". Esses ensinamentos são captados pelos adeptos do Daime durante as "mirações".

"Miração é um estado de transe desencadeado por esta bebida, onde a pessoa pode ter visões com intensidade de cor, vidências, estabelecer contatos telepáticos com pessoas distantes, permitindo uma relação mais sensorial com o ambiente. Para o iniciante é antes de tudo uma viagem ao seu interior, ao inconsciente. O Daime vai despertar o inconsciente coletivo, lembrança milenar de utilização ritualizada da *ayahuasca*, originária da América pré-colombiana, onde determinadas plantas tinham função de veículos de revelação mística-religiosa." (Fernandes, 1986: 36)

Os "hinos" falam de questões vivenciadas individualmente; falam ainda de entidades cristãs, indígenas, africanas e outras próprias do sincretismo religioso. A doutrina de Juramidam é portanto resultante da união de características religiosas dos três elementos étnicos formadores da cultura brasileira: o índio, o negro e o branco.

Segundo o seu estatuto, a linha desta doutrina é fundamentada no ritual do "Ecletismo Evolutivo", ou seja, em várias correntes religiosas que se interpenetram, tendo como ponto de partida o Cristianismo. A preocupação contra a comercialização do Santo Daime, o aspecto da cura e o desenvolvimento das relações comunitárias são os objetivos principais estabelecidos nesse estatuto (ver em Fernandes, 1986).

A doutrina do Santo Daime possui um forte caráter messiânico; seus adeptos crêem que o Padrinho Sebastião, autoridade máxima dentro da doutrina desde a morte do mestre Irineu até o seu próprio falecimento em 1990, representa São João Batista, que vai guiar o povo escolhido por Deus para a Terra Santa - ou seja, para

a comunidade principal que se situa no Mapiá, no Acre. Para eles a humanidade está vivendo o final dos tempos; se a Terra está doente, os homens que fazem parte dela também estão e somente no seio da floresta poderá haver salvação.

O Daime é uma religião sincrética, assim como a Umbanda. Foi trazida para o Rio de Janeiro na década de 70 e, a partir daí, tem crescido consideravelmente. Existem núcleos do Santo Daime em quase todos os estados do Brasil (ao todo são 25 núcleos).

O Daime chegou ao sul do país pelas mãos de um psicólogo residente no Rio de Janeiro (atual líder da comunidade "Céu do Mar", RJ) que em 1973 foi ao Peru em busca de novos métodos de investigação na área da psicologia. Era de seu intuito ir a lugares aonde pudesse estabelecer contatos com xamãs. Lá conheceu o Daime através da comunidade liderada pelo padrinho Sebastião. Depois de algum tempo de aprendizado dos ensinamentos da doutrina, teve a permissão para trazê-la para o sul.

3- A "LUA BRANCA"

A aproximação entre esse Terreiro de Umbanda e o Santo Daime decorreu inicialmente da aproximação do marido da mãe-de-santo com o Daime. Vale a pena ressaltar que as pessoas que frequentam esse Terreiro e o Daime têm muito em comum, permeiam os mesmos espaços e grupos sociais - enfim, fazem parte da mesma rede social. A mãe-de-santo acompanhou seu marido e, no Daime, foi-lhe revelada a aproximação que seu caboclo tem com essa religião:

"O Caboclo (Tupinambá) tem um trabalho para fazer com eles (fiéis do Daime), se eles são médiuns eles não são desenvolvidos, eles são conhecedores da espiritualidade mas não com consciência, eles sabem que existe a incorporação mas não estão se preparando para isso e o trabalho do Caboclo é preparar esses médiuns. Os caboclos vem trabalhar com o Daime curar, usar o Daime para a cura (...) Quando o Caboclo (Tupinambá) andou por aqui, (...) não tem nem dúvida que ele deve ter acompanhado o Mestre Irineu, ele conta história do Mestre com a maior clareza." (mãe-de-santo)

A partir dessa revelação iniciou-se uma aproximação mais efetiva principalmente entre a comunidade do Daime de Visconde de Mauá, RJ, e algumas pessoas do Terreiro. Tanto os adeptos da Umbanda começaram a ir nos rituais do Daime, quanto o "povo de Juramidam" (fiéis do Daime) começou a frequentar a Umbanda.

O caboclo Tupinambá se configura como um personagem que faz a ponte da ideologia do Santo Daime com a da Umbanda, pois em ambos os casos é o índio que viabiliza o contato da instância sagrada com a esfera dos homens. No Santo Daime foram os índios que apresentaram a bebida para mestre Irineu. E na Umbanda, especial-

mente nesse Terreiro, são os "caboclos" que comandam os rituais.

A bebida do Daime também traz em si toda uma história de culto aos ancestrais que viveram na região andina próximo à floresta amazônica. Assim como na ideologia da Umbanda em que é fundamentada no culto aos ancestrais, isto é, em personagens que já tiveram vida na Terra e ao morrerem passam a ser cultuados. Ao longo dos anos a tradição desta bebida, sempre usada em rituais mágico-religiosos, foi sendo transmitida pelos índios que viviam naquela região. A bebida tem, portanto, uma forte ligação com a natureza e revela seus ensinamentos, assim como na visão romântica do índio que vive em função da natureza, retirando-lhe o essencial para a sua sobrevivência.

Essa aproximação tão estreita se dá entre o caboclo Tupinambá e o Santo Daime, o que já não é sentido em relação ao caboclo Tira-Teima, que é tido como o padrinho do Terreiro de Umbanda em estudo. Para esse caboclo, considerado como um antigo soldado romano, o Daime não é visto com tanta proximidade.

Em março de 1988 a mãe-de-santo "fardou-se" no Daime, ou seja, submeteu-se ao ritual de iniciação, tornando-se membro dessa religião.

Em Lumiar, município de Nova Friburgo, RJ, já existia um terreno onde iria ser construída uma casa, que teria o nome de "Lua Branca", em que se congregariam as duas religiões. Em maio de 1988, em uma sessão espiritual realizada nesse espaço, com a presença do padrinho Sebastião, firmou-se a união entre as duas cor-

rentes e o compromisso da construção da Casa, que serviria tanto como terreiro de Umbanda quanto como igreja do Santo Daime. Em dezembro a Casa estava pronta e, finalmente, a união foi celebrada.

As repercursões dessa união junto às pessoas que freqüentam o Centro foram as mais diversas. Alguns acreditaram que poderia haver uma troca muito favorável, que tanto a Umbanda teria muito a aprender com o Daime, quanto o Daime com a Umbanda; para outros, pude perceber que a aproximação era indiferente, e que continuariam freqüentando a Umbanda independente da união com o Daime; mas muitos chegaram mesmo a afastarem-se do Centro por não concordarem com a união.

Ocorreram mudanças consideráveis no Terreiro de Umbanda após o início do processo de consolidação de sua união com a religião do Santo Daime. A grande maioria das pessoas, isto é, mais da metade, que freqüentavam esse Terreiro anteriormente foram aos poucos se afastando alegando diferentes motivos, mas ao mesmo tempo houve uma crescente aproximação de pessoas ligadas ao Santo Daime. O grupo passou por uma série de transformações e vejo que hoje (1992) está se consolidando uma nova fase mais bem estruturada advinda da maior coesão deste novo grupo.

A aproximação da Umbanda com o Daime pode ter sido crucial para acionar as diversas mudanças que ocorreram entre seus freqüentadores, mas também devemos levar em conta o fato de que, neste Terreiro, sempre houve uma grande rotatividade entre seus membros. Esta, por sinal, é uma característica desse Centro desde a sua fundação, e os motivos não são nunca esclarecidos. Há quem

acredite que, pelo próprio fato da mãe-de-santo não exigir muita disciplina dos adeptos, nem cobrar nada de ninguém, eles transitam muito por diferentes espaços sem se fixar lá com mais rigor.

C A P I T U L O I I

"Os rituais revelam os valores no seu nível mais profundo... os homens expressam no ritual aquilo que os toca mais intensamente e, sendo a forma de expressão convencional e obrigatória, os valores do grupo é que são revelados. Vejo no estudo dos ritos a chave para compreender-se a constituição essencial das sociedades humanas."

Monica Wilson

"O ritual tem sido, desde tempos imemoriais, um meio seguro para lidar com as imprevisíveis forças do inconsciente."

Jung

Este capítulo é destinado a fazer uma breve descrição etnográfica sobre o Terreiro de Umbanda. Assim será abordada a organização do grupo tanto nos seus aspectos mais formais quanto em relação a como são organizadas e divididas as sessões espirituais. Farei em seguida uma descrição dos espaços litúrgicos e dos rituais que compõem as sessões espirituais. Nessa etapa abordarei tanto os rituais da Umbanda como os do Santo Daime. Sendo do meu intuito também fazer algumas considerações relativas à possessão e à miração, formas rituais de cura que possibilitam o contato entre o mundo dos homens e o mundo dos espíritos na Umbanda e no Santo Daime, respectivamente.

1- A ORGANIZAÇÃO DO GRUPO

Há 36 anos que a mãe-de-santo coordena grupos espirituais, aonde ela é a diretora de culto. Essa Casa possui nove anos, o mesmo grupo começou na Tijuca e depois foi para Laranjeiras. Até 1990 a Casa não possuía uma organização burocrática, por assim dizer, nesse ano a Casa foi registrada na Congregação Espírita Umbandista do Brasil como sociedade civil sem fins lucrativos, composta por um presidente, um vice, dois secretários, dois tesoureiros e um diretor de culto. Esse registro cumpriu apenas uma formalidade, uma vez que na prática essas funções não estão rigidamente presentes. Ela possui uma sede no Rio de Janeiro e uma filial em Lumiar, denominada "Lua Branca". Foi registrada como Umbanda branca não-traçada* ou Umbanda esotérica. Possui dois emblemas diferentes: o emblema só da Umbanda leva a assinatura do Caboclo Tupinambá, chefe espiritual da Casa e o emblema da Umbanda com o Santo Daime leva a assinatura do Mestre Irineu, fundador dessa doutrina.

A Casa se mantém através de uma pequena contribuição mensal de todos os seus frequentadores. Essa contribuição é destinada apenas a fornecer o material básico para as sessões de "gira" e de "mesa", entre os quais se dividem normalmente as atividades da Casa. Esse material consiste em vela, vinho, cachaça, charuto, cachimbo, etc.

* Umbanda não-traçada refere-se à Umbanda que não possui uma ligação formal com o Candomblé.

Normalmente as atividades da Casa são as sessões de "gira" onde os "médiuns", "filhos" e "filhas-de-santo" dançam girando pelo terreiro, preparando-se para incorporar suas entidades espirituais; e as sessões de "mesa branca", subdivididas em "mesa de cura" onde os "médiuns" incorporados de suas entidades atendem os visitantes dando-lhes um "passe"*, em geral são nessas sessões que reúnem pessoas que estão necessitadas de ajuda no sentido de receber algum tipo de cura; e "mesa de concentração", restrito aos "médiuns" da Casa constitui em uma concentração individual do "médium" com seus "guias espirituais".

As "giras" são realizadas preferencialmente em Lumiar, na "Casa do Caboclo", como é assim denominada pelos fiéis, construída juntamente com os integrantes do Santo Daime, esse espaço recebe o nome de "Lua Branca"; em geral são realizadas aos sábados quinzenalmente. Eventualmente são realizadas em outros três espaços, sendo eles: o terreiro de Umbanda situado no bairro do Horto na cidade do Rio de Janeiro (pois na casa de Laranjeiras são realizadas apenas as "sessões de mesa"), a igreja do Daime localizada na Estrada das Canoas, também no Rio de Janeiro, denominada "Céu do Mar", ou ainda na igreja do Daime de Visconde de Mauá, RJ, chamada "Céu da Montanha".

As sessões de "mesa de cura" são realizadas às segundas-feiras à noite e as de "mesa de concentração" às quartas-feiras também à noite numa casa situada no bairro de Laranjeiras, na zona sul do Rio de Janeiro.

* Passe é um conjunto de vibrações feito com as mãos com o intuito de promover uma "limpeza" no corpo de quem o recebe, seja expulsando os maus fluidos ou harmonizando as "vibrações energéticas" do corpo das pessoas.

Existe um atendimento individualizado para aqueles que procuram o Centro para tratamento ou prevenção de doença. Esse atendimento é dado sob a forma de uma sessão de massagem, em geral durante o dia no decorrer da semana.

E enfatizado nesse Terreiro a importância das sessões de "gira" serem sempre realizadas próximo à natureza, na mata ou eventualmente na praia.

Pode-se também notar a diversidade de locais para a realização das "giras", assim como a não existência de um calendário pré-estabelecido ou ainda de horários pré-fixados. Essa é uma característica desta Casa, nada é programado com muita antecedência, por vezes até marcam datas, horários e locais mas acontece de na última hora mudarem a programação, ou então ocorre o oposto, não marcam nenhuma sessão com antecedência e na última hora a "gira" acontece. Os horários também são pouco respeitados e os atrasos sempre se dão. Vejo que isto denota uma certa maleabilidade existente no grupo e, conseqüentemente, uma pouca ênfase em se ter tudo muito ordenado e rígido. Essa maleabilidade é sentida também em outros aspectos, como na questão financeira em que muito pouco é cobrado dos "filhos" e "filhas-de-santo", a contribuição é estipulada num valor bem baixo e é dada de acordo com as possibilidades de cada um. Ou ainda em relação as tarefas e obrigações da Casa em que cada um se dispõe a fazer aquilo que a sua consciência ou as suas condições de vida permitem.

2- ETNOGRAFIA DOS ESPAÇOS FÍSICOS E DOS RITUAIS

2.1- A CASA DE LARANJEIRAS E AS SESSÕES DE "MESA"

A casa de Laranjeiras é uma casa de vila, simples, onde a parte de cima é destinada às sessões de Umbanda e o primeiro andar é a moradia de um casal que frequenta e trabalha com massagem no Centro (anteriormente a mãe-de-santo morava nesse espaço com sua família, antes de sua mudança para Lumiar), existindo duas entradas bem distintas para cada um dos espaços.

Ao entrar pelo segundo andar depara-se com uma pequena área descoberta com vários bancos ao redor, um quarto que é reservado para a mãe-de-santo se hospedar quando vem de Lumiar, um banheiro e uma sala retangular ao fundo, onde são realizadas as sessões de mesa e de massagem. Entrando nessa sala avista-se logo uma grande mesa coberta com toalhas de renda branca, em cima ao centro uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, considerada pelo grupo como "Oxum" e tida como mãe espiritual da mãe-de-santo do Terreiro, a cruz de caravaca que representa o cruzeiro do Santo Daime, ao lado a foto do Mestre Irineu, fundador da doutrina, um pedaço do cipó jagube utilizado na bebida do Daime, uma pequena garrafa contendo o líquido da bebida, algumas velas, alguns cristais uns dentro de copos contendo água outros fora, incensos, defumadores, um jarro com flores no centro e conchas ao redor, duas jarras com água para beber e alguns copos. Essa mesa fica encostada no fundo da sala, e somente nas sessões de "mesa de concentração" ela é

deslocada para o centro, para serem colocados os bancos ao redor. Além da mesa existem duas camas destinadas aos trabalhos de massagem, uma em cada canto da sala e duas cortinas de pano branco, que durante esses trabalhos são fechadas, formando dois pequenos quartos. O chão é coberto com esteiras de palha.

Nas sessões de "mesa de cura" os homens ficam de um lado da sala e as mulheres do outro, sentados em bancos encostados nas paredes ou em pé; na mesa sentam-se apenas duas pessoas, um homem e uma mulher, um em cada cabeceira, todos de branco, uniformizados com o emblema no peito. Como já foi dito anteriormente o atendimento que é realizado com cada visitante individualmente é expresso através do "passe", em que os indivíduos são colocados em frente ao médium que passa suas mãos por todo o corpo do visitante, orientado no sentido da cabeça para os pés e do centro para as extremidades. A cada gesto o médium sacode suas mãos na direção da terra com o intuito de descarregar as "energias negativas". Isto se dá de uma maneira geral, mas pode variar conforme a "entidade" que incorpora no "médium", algumas delas não chegam a tocar no corpo do indivíduo. É muito difícil descrever com palavras o que ocorre nessas sessões. Para seus praticantes o objetivo é, em última instância, curar no astral os espíritos doentes. E para tanto as pessoas envolvidas se esforçam em proporcionar um ambiente no qual essas curas possam se dar. A recomendação é de ter muita concentração, não conversar, cantar os "pontos" (curimbas) da Umbanda e os hinos do Daime com firmeza e atenção, estar atento ao que cada um está se propondo a fazer e ainda ter muita responsabilidade com o seu corpo e com o seu espírito.

Nas "mesas de concentração" todos sentam em volta da mesa, homens de um lado, mulheres do outro. Essa sessão, para seus praticantes, requer muita concentração de cada um consigo mesmo, pois o objetivo é chamar os "mensageiros", que não são "caboclos" nem "pretos-velhos", são "mensageiros da cura", e com essa concentração fazer uma "corrente de força". Alguns recebem mensagens psicografadas ou "hinos" do Daime, outros desenhavam, outros apenas meditam; enfim, é um "trabalho" individual.

2.2- AS SESSOES DE "GIRA" NO RIO DE JANEIRO E EM LUMIAR, RJ:

A "gira" no Rio é feita na mata, próxima a uma cachoeira, no bairro do Horto. Anda-se um bom pedaço dentro da mata, rios, pedras, árvores, folhas e flores, até chegar a uma clareira; a natureza sempre presente. E tudo indica que para esse grupo, basta a natureza para a realização da "gira".

Muitos fiéis tomam um banho de cachoeira antes de começar a "gira" para então vestirem suas roupas brancas; as mulheres usam bata e saia rodada, os homens jalecos e calça comprida, pés descalços, todos usam colares("guias") e uma tira de pano branco, que deve ter o comprimento da pessoa e a largura dos ombros("canga") que serve como um adereço para as diversas entidades, no peito esquerdo o emblema("pataca") bordado na blusa.

A entrada da clareira, todos se viram e entram de costas,

para depois virar de frente. Do lado esquerdo de quem entra existe um espaço reservado à exu. Do altar("congá"), que é composto apenas por algumas poucas imagens de santos católicos, que ficam em diversos pontos espalhados na encosta de um pequeno morro, jarros com flores e velas, forma uma linha diagonal dando passagem para a saída, que não pode ser obstruída. De um lado ficam as mulheres, do outro, os homens. Em volta, algumas pessoas sentadas no chão e muitas crianças.

Passa-se o defumador, todos se ajoelham no chão meio curvados em direção ao "congá" e, nessa posição, pedem licença à Deus e aos "orixás" para iniciar a "gira". É sempre enfatizado a importância de se estar atento à própria respiração, de estar com a coluna reta, os pés bem plantados no chão, a mente tranqüila e aberta para receber novas sensações, e poder realizar um bom "trabalho"* espiritual; fazendo lembrar o que se chamaria de uma "aula de corpo".

Quando a sessão do dia não tem nenhuma comemoração especial, então primeiro são evocados os "caboclos", depois os "pretos-velhos", e por último as "crianças"; em determinadas "giras", termina-se com os "exus" e as "pombas-giras". É interessante notar, que nesse terreiro, muitas entidades "orientais" (entidades que vem do oriente, que não são caboclos, nem pretos-velhos, nem exús) "baixam" ali para incorporar nos "médiums". Isso pode se explicar pelo fato de que muitos "filhos" já tiveram algum tipo de contato com as religiões orientais. O som dos atabaques e das mú-

* Trabalho no sentido dado pelos religiosos refere-se ao empenho que cada indivíduo deve proporcionar para que as "energias" espirituais possam agir de maneira ordenada. É interessante notar que este termo também é usado por outras formas de "terapias" utilizadas no universo da "cultura alternativa".

sicas litúrgicas ("curimbas") são presenças constantes, e são eles, que de certa forma, seguram e "firmam a corrente". A "gira" termina da mesma maneira como foi iniciada, todos com o corpo curvado para o chão, de frente para o "congá", saudando e agradecendo os "orixás".

Em Lumiar a "gira" é realizada na "Casa do Caboclo", que foi construída em forma hexagonal, no mesmo estilo da igreja do Santo Daime de Visconde de Mauá, RJ, e até pela mesma pessoa, feita com toras de madeira, e dos lados revestida de esteiras e ripas de bambú. Essa casa fica localizada próxima à estrada que vai para Lumiar, bem no meio da mata, perto de um rio e sem ter nenhum vizinho nas proximidades, fica situada no alto de um pequeno morro, rodeada de árvores, de maneira que da estrada ela não pode ser vista. Ali são realizadas sessões de "gira" de Umbanda e missa do Santo Daime. A "gira" é no mesmo estilo que ocorre no Rio, só que em Lumiar é servido uma "salva" ou dose de Daime para aqueles que desejarem.

2.3- O "TRABALHO" DO SANTO DAIME EM LUMIAR, RJ:

Os rituais do Santo Daime, em geral, são realizados no decorrer da noite. Existem rituais que se iniciam às dezoito horas e terminam à meia-noite, e outros que tem início à mesma hora, terminando às seis horas da manhã seguinte. O ritual que vai ser descrito adiante se inclui no primeiro caso.

O espaço em que é realizado o "trabalho" (termo pelo qual seus adeptos designam este tipo de ritual) do Santo Daime em Lumiar é exatamente o mesmo onde são realizadas as "giras" de Umbanda, apenas uma mudança ocorre na "Casa do Caboclo", uma mesa que outrora ficava encostada em um dos lados da casa, é deslocada para o centro, e colocados alguns bancos ao redor.

Em essência as pessoas que freqüentam esses rituais do Daime moram nas redondezas da Igreja, constituindo uma pequena comunidade. São todos bastante jovens, casados e com filhos pequenos; moram em casas bem simples, com muito pouco conforto aos olhos daqueles que vem da cidade. Os adeptos da Umbanda, por outro lado, moram quase todos no Rio de Janeiro, são ligeiramente mais velhos, em geral vão sozinhos, sem a família, acompanhados apenas dos amigos do grupo. Cada um tem seu trabalho e sua profissão independente no Rio.

A seguir transcrevo algumas anotações de campo de um ritual do Santo Daime realizado na igreja de Lumiar-RJ, onde foi sacramentada a união deste Terreiro de Umbanda com o Daime:

"Quando chegamos na Igreja o ritual já havia começado, no momento estava parado e provavelmente serviam uma segunda dose de Daime. Conversamos com a pessoa que nos recebeu e, depois de alguma resistência, ela nos permitiu a participar do "trabalho" tomando o Daime.

De cara um copo cheio de um líquido cor de terra escura

com um gosto muito amargo. Duas filas se formaram, uma de homens, outra de mulheres, à frente, duas pequenas janelas por onde eram servidas as doses de Daime. Homens e mulheres em nenhum momento se misturam, mesmo durante o intervalo eles continuam em espaços diferentes, os acessos à Igreja também são distintos.

A Igreja, denominada "Estrela" (pela sua forma hexagonal), abriga no centro uma mesa de madeira também em forma de estrela coberta por uma toalha de renda branca. Em cima o Cruzeiro (Cruz de Caravaca), uma cruz com dois braços horizontais - que representa a segunda volta de Jesus Cristo à Terra - com um terço pendurado, duas velas, um vaso com flores e um jarro com água para ser bebida. Em volta alguns bancos com os músicos sentados: um sanfoneiro, um violeiro, um flautista e um percurssionista. Atrás deles, de um lado fileiras de homens casados, do outro homens solteiros, em frente a esses mulheres solteiras e virgens e, no outro lado do quadrado, mulheres casadas. Todos bailando, "dois pra lá, dois pra cá", de forma que a roda ora gira para um lado, ora gira para o outro; um movimento que faz lembrar a dança dos índios: repetidamente sempre os mesmos gestos de forma que o corpo se solte no chão impulsionado pelas fortes batidas das pernas, e a mente ou o espírito possam se elevar. O corpo fica completamente envolvido pela música, pelo som dos "maracás" (chocalhos de metal), que soam muito fortes e são instrumentos sagrados para a doutrina. A energia circula sem parar neste ritual sagrado. Pela primeira vez vi a grande importância da "ordem" assim expressa por Mary Douglas (1976) e tão reverenciada por seus adeptos; realmente naquele ritual sentí que a ordem tem que ser rigorosamente cumprida, cada um

posto em seu lugar, em fileiras rigidamente retas para que a energia possa percorrer aqueles espaços, com cada vez mais velocidade para que possa ascender.

Cada um tem em mãos um hinário que vai ser cantado naquele dia. O ritual consiste em cantar todos aqueles hinos, com intervalos rápidos para descansar e beber o Santo Daime. As mulheres usavam saia pregueada azul marinho até o tornozelo e camisa branca com a estrela dourada no peito, os homens calça azul e camisa branca com a estrela no peito, todos de meia e sapato."(out/89)

O bailado se compõe de determinados gestos, movimentos e posturas pré-definidos por mestre Irineu. Envolve ritmo, harmonia, corrente. Para seus adeptos, a corrente gera um campo "energético" necessário para a manifestação da divindade. De acordo com um dos entrevistados:

"O bailado tem uma coisa do altismo. O altista tem um movimento onde ele fica muito fechado em torno dele mesmo. O bailado, "dois prá lá, dois prá cá", te propicia a entrar neste movimento. Te coloca prá dentro, te convida a um mergulho em torno de si mesmo. O bailado forma uma corrente, você vai entrando nessa corrente e vai vivendo a coisa coletiva. Muitas das coisas que a gente vive dentro do Daime às vezes não são nem nossas, são da corrente toda".

Os "hinos" que se expressam através dos cantos são fundamentais dentro do ritual pois, segundo seus praticantes, mostram o "caminho a seguir".

O uso da bebida fora do ritual não é recomendável. Para seus adeptos é necessário, ao tomar o Daime, ter a garantia da proteção espiritual, ou seja, a garantia da corrente advinda da união do grupo. A bebida é comparada à hóstia da Igreja Católica: "Quando se toma o Daime se comunga".

A função corporal no ritual do Santo Daime possui um papel muito importante. Todas as posições e maneiras de se comportar dentro do ritual são prescritas e controladas por determinados membros do grupo, chamados de "fiscais". A "fiscalização" é necessária, segundo seus adeptos, para que a ordem do ritual seja mantida, dando sempre a mesma referência, à nível material e social, para àqueles que estão absorvidos por outros estados de consciência.

Neste sentido é interessante a abordagem feita por uma entrevistada:

"O ritual do Daime tem um trabalho corporal muito importante: você está batendo com os pés no chão, você está cantando, você está olhando porque você está lendo, você está ouvindo para cantar junto com as outras pessoas; então, puxa os teus sentidos para o aqui e o agora e muito fortemente, e isto dá uma referência corporal para você poder fazer viagens tão profundas."

3- A MIRAÇÃO COMO UM RITO DE CURA

O ritual do Santo Daime é muito ordenado. Todo o ritual pressupõe uma ordem: gestos e maneiras de agir padronizados, espaços e vestuários próprios, além de regras e obrigações a serem cumpridas. A função do ritual pressupõe, justamente, a ordenação de um determinado universo segundo certas categorias. Mas o Santo Daime caracteriza-se, especificamente, por possuir um ritual bastante ordenado, expressando, inclusive, uma organização militar, onde se tem "o uso da farda, a referência aos membros como soldados do Santo Daime e Rainhas da Floresta e, a comunidade do culto como um batalhão" que obedecem ao comando do mestre Juramidam. (ver em Couto, 1988)

Vemos, entretanto, que a ordem neste rito visa estruturar a desordem geradora da doença, da loucura e da morte, tratadas no ritual. Pois sabemos que não existe ordem se não houvesse a desordem. Ele visa, portanto, entender a desordem e restaurar a ordem. O ritual do Daime começa com o pôr do sol, na dissolução das formas, no amorfo, na dissolução do próprio ego, por vezes experimentada, desintegrando os laços sociais que prendem seus fiéis às formas seculares de vida. Passa-se a noite bailando, cantando e tocando, imersos no ritual que viabiliza a transcendência mística através das mirações e termina-se com o renascer do sol, que é quando se dá a reagregação à esfera secular.

Van Gennep caracterizou os rituais em três fases: separação, margem (ou limiar) e agregação.

"A primeira fase (de separação) abrange o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou de um grupo, quer de um ponto fixo anterior na estrutura social, quer de um conjunto de condições culturais (um "estado"), ou ainda de ambos. Durante o período "limiar" intermédio, as características do sujeito ritual são ambíguas; passa através de um domínio cultural que tem poucos, ou quase nenhum dos atributos do passado ou do estado futuro. Na terceira fase (reagregação ou reincorporação), consuma-se a passagem." (Turner, 1974: 116/117)

A primeira fase, para os fiéis do Daime, consiste em uma série de restrições que têm como propósito a preparação e a limpeza do corpo físico e astral, ou corpo material e espiritual. Consiste em submeter-se a uma abstinência sexual, restrições a comer carne e tomar bebida alcólica durante três dias anteriores e três dias posteriores a cada ritual. O período limiar, como foi sugerido por Turner, freqüentemente é comparado à morte, ao estar no útero, à invisibilidade e à escuridão. Durante essa fase o indivíduo pode ter passagens difíceis, inclusive a níveis físicos com vômitos, diarréias, tremedeiras, etc, como pode também ter passagens agradáveis, com "momentos de muita iluminação".

Nessa fase é dado ao indivíduo a possibilidade dele entrar em contato com sentimentos profundos, revivendo passagens que estão na origem de sua vida, ou ainda experimentando novas sensações ao deixar-se diluir para ir de encontro a um novo ser. Em última instância, o ritual visa o auto-conhecimento e a auto-cura,

dando-se por meio da revelação divina.

A "miração" é um estado de percepção extra-sensorial que permite ao indivíduo ter acesso a revelações sobre o seu próprio ser. Para seus adeptos, ela difere bastante da "alucinação"; o Daime, portanto, não é caracterizado como um alucinógeno, como mostra o líder de uma das comunidades do Santo Daime:

"Alucinação" é produto de um estado psicopatológico, (...) ocorrem em vários tipos de psicoses (...), normalmente produto de uma mente em estado fragmentado. A "miração" é justamente o contrário, é produto da expansão da consciência, o resultado da reunião de dados que obtemos em estado de percepção extra-sensorial".

As "mirações" são associadas às visões, segundo seus adeptos, a sensação é de êxtase. O indivíduo fica lúcido durante a miração, sabe o que está acontecendo, lembra-se do que viu e sentiu, diferente da alucinação, onde o indivíduo não sabe se o que está acontecendo é verdade ou não.

O processo de autoconhecimento se dá, dentro do Daime, por meio das "mirações". De acordo com um entrevistado, temos:

"A "miração" é um resgate de coisas que já se passaram, aflorando na memória, coisas que estão apagadas ou guardadas no arquivo do inconsciente e que vem à tona, explicando situações atuais. Isto vem dentro do "trabalho espiritual" de diversas formas: lembranças, imagens, como num sonho tão real que você pensa que está vivendo a realidade, que até é a realidade, como num sonho, mas você está vivendo aquilo".

Determinados rituais de cura consistem em ritualizar o tempo mítico da "origem", podendo ser tanto a origem do mundo, como a origem da pessoa (a herança advinda de seus antepassados), como ainda a origem da doença.

"Sendo o modelo exemplar de toda criação, o mito cosmogônico pode ajudar o doente a 'recomeçar' sua vida. O retorno à origem oferece a esperança de um renascimento." (Eliade, 1972: 32)

O ritual revive simbolicamente o tempo mítico que é o tempo sincrônico, eterno; relativizando a linearidade do tempo normal.

"Na 'Família Juramidam', os hinários oficiais duram de oito a dez horas, período em que o Império Juramidam tem existência social e o cântico dos hinos, repetidos horas a fio, vai expressando os valores culturais e espirituais que identificam essa linha específica, revivendo intensamente, intencionalmente e emocionalmente a cosmologia mítica da doutrina." (Couto, 1988: 141)

4- A POSSESSÃO COMO UM RITO DE CURA

A possessão, em termos gerais, é vista aqui como um meio que possibilita o acesso ao sagrado, trazendo a marca da cultura que a produziu.

Para a Umbanda o fenômeno da "possessão" assume um papel preponderante em seus rituais; com efeito é por seu intermédio que a doutrina se concretiza e se atualiza. (Loyola, 1984; Birman, 1985) A possessão diz respeito à mudança radical que se processa nas pessoas por intermédio do transe.

"Em termos simbólicos, a possessão representa a tensão que se apresenta como paradoxal - de uma pessoa, em sendo ela mesma, poder se apresentar com muitas faces". (Birman, op.cit.,pág. 25)

Esse tema já foi enfocado sob diferentes prismas, associado à loucura, histeria, perda de consciência, poluição, encarnação do diabo entre outras, de maneira negativa ou positiva. Aqui ele é tratado sob a ótica de que a possessão permite ao indivíduo viver aspectos múltiplos, e muitas vezes contraditórios, da sua identidade pessoal.

"E isto porque, ao mesmo tempo que habitam o campo astral, constituindo o mundo divino, os guias existem dentro de nós, constituindo parte de nossa estrutura íntima: todo indivíduo tem, e é ao mesmo tempo seu caboclo, seu preto-velho, sua criança e seu exu." (Montero, 1985: 150)

Esses personagens, portanto, compõem várias facetas de um mesmo indivíduo, agrupando-se em torno de sua personalidade. Podem representar valores abstratos, como por exemplo, a fase adulta, forte e guerreira ("caboclos"), a velhice relacionada à sabedoria e humildade ("pretos-velhos"), o lado infantil ("crianças") e o lado mais material, carnal e sexual ("exus").

Estes valores podem ser encontrados dentro de cada indivíduo, não configurando-se como algo que seja externo a ele. A vivência espiritual, dando-se por meio da possessão, traz em si a tensão do indivíduo em sendo ele mesmo "ser possuído" por entidades que são identificadas à sua própria personalidade, uma vez que o indivíduo não recebe qualquer "caboclo" ou qualquer "preto-velho", mas um que é identificado como sendo desse determinado indivíduo. O que parece importante, como Gilberto Velho (s/d) sugeriu, é a possibilidade de perceber, em contextos de aparente desindividualização, instâncias individualizadoras operando em níveis diferentes. Ainda de acordo com o mesmo autor, as entidades possivelmente funcionam como mediadoras nesse processo. Elas próprias expressam a tensão entre serem, por exemplo, um "caboclo" genérico ou o "seu Tupinambá".

Sobre esse tema é interessante a colocação de Monique Augras, feita em relação ao Candomblé, mas que também pode adequar-se à Umbanda, em que ela parte de uma formulação teórica em que pensa o "eu" como unidade dialética, onde a multiplicidade se articula dinamicamente para construir o fluxo das vivências. Nesse

ponto, Monique Augras utiliza-se dos conceitos de Berger e Luckmann (1987):

"O "eu" deixa de ser uma entidade objetiva, sólida, que se transfere de uma situação para outra. Será um processo, criado e recriado continuamente em cada situação social de que uma pessoa participa, mantido coeso pelo tênue fio da memória." (in Augras s/d:4)

Nessa perspectiva, segundo a autora, o transe situa-se como um dos momentos que articulam a progressiva construção da identidade do adepto, enquanto indivíduo singular e suporte da divindade (ver em Augras, s/d:5).

Não é do meu intuito nessa dissertação discorrer sobre as várias teorias elaboradas sobre o fenômeno da possessão. Pretendo apenas ressaltar alguns pontos que se apresentaram como mais significativos no decorrer da pesquisa e que são, de alguma maneira, polêmicos para os diversos autores que abordaram essa questão.

Uma distinção que é polêmica se refere à possessão que ocorre involuntariamente da que ocorre por vontade da pessoa. Pelo que pude compreender ao longo dos anos de convívio com o grupo estudado, existem diferentes tipos de possessão por espíritos. A possessão considerada nociva refere-se aos "espíritos obsessores" que se apossam do corpo de determinadas pessoas, sugando-lhes sua "luz" e suas "energias" e, conseqüentemente, trazendo-lhes doença. Existe também outra forma de possessão involuntária, que consiste na pessoa ser possuída por espíritos "pouco evoluídos", durante as

sessões mediúnicas, de maneira descontrolada. Entretanto esse tipo de possessão é encarado positivamente, pois esse contato pode vir a proporcionar um crescimento para este espírito que encarnou e, por outro lado, é inofensivo para o médium que o recebeu. O "trabalho" de caridade do médium consiste justamente em "dar passagem" para esses espíritos. E, finalmente, existe a possessão de espíritos já conhecidos, que se apresentam revelando seu nome, e incorporam no médium de maneira controlada. E, além deles poderem proporcionar a cura para aqueles que estão incorporados, podem também ajudar a terceiros. O caso mais desenvolvido desse tipo, ou seja, que domina com maior desenvoltura o controle dos espíritos que incorpora é o da mãe-de-santo.

A questão da nomeação das entidades é um ponto que deve ser ressaltado, pois existem dois momentos bem marcados, um anterior e outro posterior em que a entidade se apresenta revelando seu nome ao médium. A partir desse momento as entidades deixam de representar "energias" descontroladas e temíveis, tornando-se conhecidas e, portanto, familiares ao grupo.

Vale a pena ressaltar que a mãe-de-santo deste Terreiro, devido ao status que possui dentro do grupo, não mais "dá passagem" em seu próprio corpo para espíritos de "pouca luz" ou qualquer outro que se apossa do seu corpo de maneira descontrolada. Quando existe essa necessidade, ela requisita determinados membros do grupo para desempenharem essa função.

5- BREVES COMPARAÇÕES ENTRE OS RITUAIS DA UMBANDA E DO SANTO DAIME

Voltando ao meu diário de campo, retomo algumas anotações comparativas bastante pessoais entre a Umbanda e o Santo Daime:

"Sinto o ritual da Umbanda bem menos rígido que o do Daime, lá existe espaço para o humano se expressar, o corpo é valorizado em sua beleza carnal, em sua sexualidade e na sua espontaneidade. O girado do corpo é bonito, chama a atenção dos demais; sente-se ali a expressão do plano humano em que vivemos e, assim, incorpora-se o prazer e o ser do humano na esfera espiritual. Por outro lado, no Daime a meta é se desprender do corpo (matéria) e ascender espiritualmente, a matéria não deve ser sentida, pois é justamente neste momento em que você passa a não mais se dar conta do seu corpo, que o espírito se solta da matéria e é capaz de "viajar no astral". Se o teu corpo começa a ficar cansado é sinal de que você não está sendo capaz de se despojar dele para atingir um outro nível de existência. Tudo é feito no sentido de você se elevar e assim deve ser em todos os instantes da vida: a pureza, a santidade, o desprendimento devem ser o alvo." (out/89)

No Santo Daime, as incorporações também se dão, especialmente nos "trabalhos" denominado Estrela, que são rituais mais concentrados em que são servidos um maior número de doses de daime num espaço de tempo menor. Nesse tipo de ritual, que é mais direcionado para a cura e que se configura de maneira bastante específica dentro da organização do culto, existe muita incorporação de

"espíritos sofredores"; onde os médiuns executam um trabalho de caridade "dando passagem" a estes espíritos, configurando-se como um ritual próximo ao da Umbanda. O chefe espiritual da sessão, no caso, o padrinho, orienta o "espírito sofredor" e muitas vezes serve uma outra dose de daime para o médium que recebeu, com o propósito de aliviá-lo.

No entanto, esse tipo de sessão espiritual não é a mais usual dentro do Santo Daime; os "trabalhos" denominados Hinário é que são realizados com maior frequência. O ritual descrito anteriormente se enquadra neste caso. nessas sessões existe uma disciplina com um determinado tipo de dança, não existindo muito espaço para a manifestação de diferentes tipos de incorporações - não que seja proibido, mas a recomendação é de sempre buscar transcendência. Conforme nos relata um dos entrevistados:

"Nesse momento em que as entidades se apresentam, você já está em ponto de bala, você já está com a força mesmo. Então, se você utiliza essa força para ir, vão os dois, a entidade e você. Muitas vezes, a entidade é seu próprio guia, ele vem para te conduzir, vem nessa função. Aí que abre a coisa da "miração".

A diferença que se coloca crucial é a do imanente/transcendente. O ritual do Daime visa, através das mirações, atingir a transcendência para outro nível de existência, ou seja, para o mundo astral. Para seus adeptos, o mundo dos homens é uma ilusão, o mundo real, verdadeiro é o mundo dos espíritos. Por meio da miração você é capaz de conhecer este outro mundo. O ritual da Umbanda, pelo contrário, incorpora as entidades espirituais, elas

descem à Terra e usam o corpo dos seus adeptos para se comunicarem. A Umbanda não deixa de ser transcendente, ela se utiliza dos seres do mundo material para mostrar a existência de outros mundos astrais.

A possessão representa a afirmação de que os espíritos são dominados pelos homens; Deus não está meramente conosco, mas em nós. Isto é demonstravelmente substanciado em cada sessão encarnatória (para maior desenvolvimento dessa questão, ver em Lewis, 1977:251).

A questão da possessão, do transe e por conseguinte do xamanismo é bastante controversa. Para Mircea Eliade, o xamã é um sacerdote inspirado que, em transe extático, ascende aos céus em "viagens". Luc de Heusch acredita que o xamanismo é uma ascensão do homem aos deuses distinto da possessão que seria uma descida dos deuses ao homem. Xamanismo torna-se, portanto, uma "metafísica ascendente" - um movimento de "orgulho" no qual o homem se vê como um igual dos deuses. Enquanto que a possessão é uma encarnação. (Ver em Lewis, 1977:56/57)

Todavia, para Lewis essa distinção é insustentável. O xamanismo e a possessão por espírito ocorrem juntas:

"De fato, por seu poder sobre os espíritos que encarna é que o xamã consegue tratar e controlar males causados por espíritos patogênicos em terceiros." (Lewis, 1977: 58)

Considero que o poder espiritual que determinado indivíduo possui, seja ele xamã, pai-de-santo, sacerdote, padrinho ou qualquer outra denominação que possa ter, consiste em tanto ser capaz de incorporar entidades espirituais de maneira ordenada, quanto em ascender aos céus em "viagens astrais". Essa distinção se dá na forma como cada ritual é concebido para ser expresso. Assim, por exemplo, no ritual da Umbanda, o meio criado para possibilitar o encontro entre o mundo dos espíritos e o mundo dos homens, se dá através das incorporações. Enquanto que para o ritual do Santo Daime essa comunicação dá-se por meio das mirações, onde o espírito se desprende do corpo e atinge outros níveis mais elevados de consciência.

A mãe-de-santo do Terreiro em estudo é capaz tanto de incorporar espíritos, quanto de realizar "viagens astrais". Grande parte da sua contribuição à "doutrina" do Santo Daime reside, justamente, nela desenvolver a mediunidade de incorporação em seus fiéis.

Victor Turner ao elaborar o conceito de liminaridade, fala-nos do caráter transgressor e perigoso que esses fenômenos possuem por se situarem, ao mesmo tempo dentro e fora do tempo e, ainda, dentro e fora da estrutura social profana. Sendo um momento oposto ao que ele chamou de estrutura. Essas oposições correspondem num outro nível à oposição "Communitas" (Comunidade) e Estrutura, assim como foi elaborado em O Processo Ritual:

"A "communitas" pertence ao momento atual, a estrutura está enraizada no passado e se estende para o futuro pela linguagem, a lei e os costumes." (1974: 138)

As características comuns à "communitas" são pessoas ou princípios que: (1) se situam nos interstícios da estrutura social (liminaridade) ou (2) estão à margem dela (marginalidade) ou (3) ocupam os degraus mais baixos da estrutura social (inferioridade).

O grupo em estudo abriga indivíduos aparentemente distintos da estrutura social mas que se enquadram perfeitamente nesta classificação feita por Turner: "ex ou neo-hippies" - que já tiveram algum tipo de contato com drogas ou com os valores que nortearam aquele movimento ou ainda se pautam nestes (marginais); artistas, músicos, terapeutas corporais (liminares) e pessoas pertencentes às classes menos favorecidas socialmente (inferiores).

O que os une são:

"(...) valores humanos universais, como paz, harmonia entre todos os homens, fecundidade, saúde do espírito e do corpo, justiça universal, camaradagem e fraternidade entre os homens, igualdade diante de Deus, da lei, ou a força da vida de homens e mulheres, jovens e velhos, e de pessoas de todas as raças e grupos étnicos (...) o que buscam é uma experiência transformadora, que vai até as raízes do ser de cada pessoa, e encontra nessas raízes algo profundamente comunal e compartilhado." (Turner, 1974:164/169)

Em termos da sociedade complexa, este grupo pode ser representativo de um momento estrutural mais amplo em que vivemos.

Um momento "liminar", de transição, em que não se tem esses valores compartilhados pela estrutura social dominante, mas tem-se amplamente difundidos por estes grupos marginais e liminares, isto é, atualmente esses valores não estão restritos à guetos.

Assim tem-se que um número crescente de indivíduos das sociedades complexas está aderindo a algum tipo de prática religiosa e/ou esotérica, e compartilhando esses valores da "communitas". Mas afirmar isto não conduz necessariamente a pensar que um dia os valores da "communitas" deixarão de ser liminares e se tornarão os valores da estrutura social dominante. No entanto, podemos afirmar que, em momentos de crises sociais profundas, a fragilidade da estrutura social permite aflorar, ou melhor, ressurgir, novos (ou "antigos") valores "communais".

Como bem constatou Turner, a sociedade parece ser mais um processo do que uma coisa, um processo dialético com sucessivas fases de estrutura e de "communitas".

C A P I T U L O I I I

"Crença, rito e experiência espiritual: são estas as três pedras de toque da religião e a maior de todas é a última. Essa é, pelo menos, a posição assumida por muitos que se consideram religiosos."

Ioan Lewis

Esse capítulo aborda basicamente a questão espiritual vista sob diferentes aspectos.

Como foi ressaltado na introdução, essa 1 de um estudo mais amplo em que se pretendia, num p identificar os agentes sociais mais significativos "nova consciência religiosa", nos dias de hoje, em duos das grandes metrópoles brasileiras (Soares, 1 tia-se da constatação de que o discurso político t va ultrapassado e que o desinteresse por quaisquer ção política era geral (especialmente entre os ma não tiveram tempo de viver um passado que pudessem paravam-se com a obscuridade de um futuro avesso a vos ou ético-políticos).

No entanto, frente a um quadro de "crise vimos surgir:

"(...) um notável movimento na ao ceticismo: novas crenças religiosa-religiosas encontram adeptos sociais, multiplicando os grupos, as pautas valorativas e os ventude." (Soares, 1988)

Nos deparamos assim com um verdadeiro revival dando-se por meio da experimentação de formas "altre apreensão do real. E isto em relação à sociedade apenas restrito à guetos esotéricos.

Os rumos que norteavam àquela pesquisa

Esse capítulo aborda basicamente a questão da experiência espiritual vista sob diferentes aspectos.

Como foi ressaltado na introdução, essa pesquisa partiu de um estudo mais amplo em que se pretendia, num primeiro momento, identificar os agentes sociais mais significativos desta chamada "nova consciência religiosa", nos dias de hoje, entre os indivíduos das grandes metrópoles brasileiras (Soares, 1988). Pois partia-se da constatação de que o discurso político tradicional estava ultrapassado e que o desinteresse por quaisquer formas de atuação política era geral (especialmente entre os mais jovens, que não tiveram tempo de viver um passado que pudessem criticar e deparavam-se com a obscuridade de um futuro avesso a telos valorativos ou ético-políticos).

No entanto, frente a um quadro de "crise" generalizada, vimos surgir:

"(...) um notável movimento na direção inversa ao ceticismo: novas crenças religiosas ou para-religiosas encontram adeptos nestas faixas sociais, multiplicando os grupos, as identidades, as pautas valorativas e os hábitos da juventude." (Soares, 1988)

Nos deparamos assim com um verdadeiro revival religioso, dando-se por meio da experimentação de formas "alternativas" de apreensão do real. E isto em relação à sociedade mais ampla e não apenas restrito à guetos esotéricos.

Os rumos que norteavam aquela pesquisa davam-se com a in-

tenção de tentar desvelar o sentido da experiência religiosa não-convencional para determinados indivíduos de camadas médias urbanas.

Com o intuito de me aproximar do sentido dessas experiências religiosas cheguei a este Terreiro de Umbanda que me parecia bastante representativo do universo dos indivíduos sociais que pretendia abordar.

Antes de iniciar esta abordagem gostaria de colocar a maneira como a noção de religião é tratada nesse texto. A perspectiva aqui adotada vê a religião como um sistema de representações (crenças) e práticas (ritos) da ordem do simbólico. Esta visão divide a totalidade do sistema religioso em dois planos: o plano do pensamento, do intelecto - as representações e o plano do comportamento, das ações humanas - os rituais (para um aprofundamento dessa abordagem ver em Castro, 1983).

Esse capítulo tenta mostrar a importância que é dada por estes religiosos à experiência espiritual ter que passar necessariamente pelo corpo. Assim, abordo a questão do corpo na relação mundo material/mundo espiritual. E, dentro dessa mesma ótica, descrevo um pouco do universo dessas pessoas com relação à maneira que vivenciam suas experiências religiosas. Por fim abordo a questão da Umbanda propriamente dita, enquanto um ritual terapêutico para estes indivíduos.

1 - A EXPERIÊNCIA ESPIRITUAL COMO VIA DE ACESSO A ESPIRITUALIDADE

O enfoque central desta abordagem recai sobre a noção de "experiência espiritual". Nesse sentido sabemos que:

"Todo encontro transcendental é único e só pode ser apreendido através da experiência pessoal, direta. Ao nível individual isso é evidentemente verdadeiro. Mas não altera o fato de que a experiência mística, como qualquer outra experiência está baseada e tem de se relacionar com o ambiente social em que é experimentada. Ostenta, assim, inevitavelmente, a marca da cultura e da sociedade em que aparece."(Lewis, 1977: 14)

Vários antropólogos sociais detiveram-se na exploração de como o uso da experiência espiritual varia de acordo com as várias condições sociais em que ocorre. Aqui limitar-me-ei a observações deste estudo de caso ocorrido em um determinado terreiro de Umbanda durante um período de tempo limitado. Não tenho a pretensão de fazer grandes abstrações em termos mais amplos. Mas tendo a bibliografia em mente posso me arriscar a analisar determinados conceitos, uma vez que são recorrentes em diferentes culturas.

A possibilidade do encontro entre esses dois mundos, espiritual e material, se dá através da experiência espiritual vivida singularmente por cada praticante, em que o corpo recebe a função de mediar a dicotomia entre estas duas esferas.

Sabemos que, assim como toda experiência mística ostenta a marca da cultura e da sociedade em que aparece, o mesmo ocorre em relação ao corpo, ou seja:

"Que o corpo porta em si a marca da vida social, expressa-o a preocupação de toda sociedade em fazer imprimir nele, fisicamente, determinadas transformações que escolhe de um repertório cujos limites virtuais não se podem definir. Se considerarmos todas as modelações que sofre, constataremos que o corpo é pouco mais que uma massa de modelagem à qual a sociedade imprime formas segundo suas próprias disposições: formas nas quais a sociedade projeta a fisionomia do seu próprio espírito." (Rodrigues, 1979: 62)

"Portanto, crenças e sentimentos básicos na vida social dos Terreiros estão associados e são remetidos ao corpo humano, constituindo-se um conjunto de representações que ultrapassam as características biológicas inerentes ao ser humano. Esta valorização ainda pode ser explicada por ser o corpo humano o veículo da comunicação com os deuses, forças da natureza, que, através da possessão ritual incorporam em seus "cavalos" ou médiuns." (Barros e Teixeira, 1989: 06)

Aqui, como na abordagem feita pelos autores citados acima, interessa principalmente a iniciação como mecanismo social que subentende a internalização gradativa no pensar e no agir dos iniciados da dicotomia - mundo dos homens e mundo dos deuses.

A mediunidade é a experiência espiritual da Umbanda por excelência, constituindo-se o eixo central que articula todas as suas formas de expressão. Eu não diria que a possessão (ou mediunidade de incorporação) ocupa esse centro aglutinador, pois ela é uma das formas da mediunidade - a mais expressiva e que possui o maior peso no culto umbandista - mas também existem outras formas, tais como a psicografia, a clarividência, a clariaudiência e a forma mais sutil da mediunidade, segundo o próprio grupo, que é a intuição.

2- CORPO NA RELAÇÃO MUNDO MATERIAL/MUNDO ESPIRITUAL

Todavia em qualquer destes tipos de mediunidade, o corpo é sempre tido como um "aparelho" para que as forças espirituais possam se expressar. Para tanto esse mesmo corpo também deve estar em boas condições físicas e materiais para poder "servir de canal" ou ainda "dar passagem" às manifestações sobrenaturais.

Monique Augras enfatiza a importância dada ao corpo no ritual do Candomblé mas que podemos também aplicar à Umbanda:

"Entre os inúmeros aspectos que a convivência de campo permite observar, estão a importância e a constância dos rituais que têm por objeto a corporalidade. A participação nas atividades litúrgicas obedece a estritos preceitos de purificação e preparo do corpo." (Augras, 1986: 03)

Para a participação em qualquer ritual é sempre enfatizado, no Terreiro em estudo, a necessidade do corpo ter descansado previamente, evitar-se conflitos ou aborrecimentos geradores de desarmonia, fazer uma alimentação leve, e ainda e sobretudo, o cuidado com a higiene e "limpeza" do corpo, dando-se por meio de um banho comum, seguido por um "banho de folhas ou flores", que consiste em macerar determinadas ervas deixando-as de molho por algumas horas. Após o banho recomenda-se usar roupa de cor clara, que permite a entrada e saída, livremente, de "energia". E somente após a chegada ao local do ritual, deve-se vestir a roupa branca, padronizada para cada tipo de ritual. Recomenda-se que essa roupa não deve ser usada fora do espaço religioso.

Todas estas determinações fazem parte do que Van Gennep chamou de "ritos de passagem", especificamente na sua fase liminar, em que se realiza a passagem da esfera profana para a instância sagrada. Esse momento é permeado por preceitos e obrigações que devem ser rigidamente executados; pois assim, como afirmou Mary Douglas (1976) tudo aquilo que se situa entre fronteiras classificadoras quase em toda parte é considerado "contaminador" e "perigoso".

"No plano do sagrado, a passagem de um status para outro, de um modo de existência para outro, mais poderoso, e por conseguinte, mais frágil, por exposto a maiores perigos, far-se-á pelo meio da mudança corporal." (Augras, 1986: 05)

Para os integrantes do grupo em estudo o corpo humano é visto como um microcosmo do macrocosmo que é a natureza como um todo. Em cada ser humano existem todos os elementos que estão no cosmos: minerais, vegetais, a água, o vento etc. Cada indivíduo possui uma proporção maior de um desses elementos do que dos outros, o que determina as afinidades. Por exemplo se tem mais mineral no corpo, é mais ligado à pedra e às entidades que a representam.

"O corpo, dentro dessa perspectiva religiosa, se encontra diretamente relacionado a uma divindade e, por extensão a um dos elementos naturais primordiais e demais coisas a ela associadas. Assim é percebido como uma manifestação da ação sobrenatural." (Barros e Teixeira: 1989: 10)

"Do mesmo modo, o corpo do adepto é microcosmo, onde estão presentes linhagens e espaços, história do grupo e dimensões do mundo (...) Preparar este corpo, torná-lo apto a manifestar a presença divina, situá-lo adequadamente no tempo e no espaço, é uma aprendizagem de todos os instantes." (Augras, 1986: 04)

No Terreiro de Umbanda em estudo, um dos entrevistados deu a seguinte explicação:

"(...) então o homem é essa colcha de retalhos: ele traz a herança de pai e de mãe, a história dele que traz a parte física que envolveu no seu nascimento e traz a sua alma com a sua individualidade, com a sua história cármica. Cada alma tem a sua história cármica, tem as suas passagens, as suas várias encarnações e traz as suas bagagens, melhor/pior, mais trabalhado/menos trabalhado, mais saudável/menos saudável. A alma é a individualidade daquele ser na parte etérea."

Assim cada indivíduo abriga em seu corpo um lado físico, material e um lado espiritual. Se por um lado, ele é veículo para as divindades, por outro, ele é expressão da individualidade humana, portando em si a marca da vida social.

Para os adeptos do Santo Daime o corpo também é percebido como uma manifestação da ação sobrenatural. O corpo deve ser preparado, em todos os instantes da vida, em função das necessidades que o "trabalho espiritual" lhe impõe. Acredito que a marca que a esfera espiritual imprime nos corpos dos fiéis deste sistema de crenças é ainda mais incisiva que para os fiéis da Umbanda, uma vez que ultrapassa a esfera do ritual propriamente dito, estendendo-se à esfera da vida cotidiana.

Dessa maneira, a alimentação deve seguir certos precei-

tos, sendo recomendado não ingerir carnes e tomar bebida alcólica. No vestuário também recomenda-se que as mulheres não usem calça comprida, apenas saia e que o comprimento seja abaixo do joelho. Em geral, o tamanho do cabelo para as mulheres tende a ser comprido e, para os homens, curto, mas a barba tende a ser grande; formando um certo estereótipo comum à seus fiéis. Geralmente os fiéis do Daime mantem um certo conservadorismo em relação aos seus corpos; a sexualidade é mais cercada e, inclusive, existem restrições a manter relações sexuais durante determinados dias.

Cada adepto traz em si a marca da sua história individual, das suas várias "encarnações", do seu nascimento, da sua infância, das suas várias fases de vida e, por fim, da sua missão nesta "encarnação". Assim como na Umbanda, cada ser no mundo expressa a rede de relações, materiais, sociais e espirituais, que se estabelecem em torno da sua individualidade. O indivíduo não é visto, portanto, como massificado, diluído na dimensão social.

E todo o processo de aprendizado com vistas ao auto-conhecimento é obtido pelas revelações contidas nas "mirações" que o Santo Daime propicia.

"O conhecimento vem através da experiência própria, da própria vivência em direção à verdade única (...) Está tudo em nós, é só encontrar a porta de entrada" (líder de uma das comunidades do Santo Daime).

3- A QUESTAO DA INICIAÇÃO

O cuidado com o corpo já fazia parte do cotidiano das pessoas inseridas no Terreiro em estudo. Vivemos um momento em que o culto ao corpo tornou-se geral, porque não dizer que virou moda, principalmente para os indivíduos de camadas médias universitária. Assim, inúmeras maneiras de lidar com o corpo foram introduzidas, criadas ou ainda revalorizadas em nossa sociedade: academias de ginástica, dança, aeróbica, anti-ginástica, bio energética; as práticas orientais, tais como: ioga, tai chi, kum nye, algumas delas podendo ter um cunho espiritual.

Juntamente com o "boom" ecológico que nos rodeia, temos uma grande revalorização da natureza que foi amplamente assimilada pelo mercado capitalista. Temos, portanto, uma proliferação de métodos, de campanhas publicitárias e de um mercado que visa dar conta de uma alimentação preocupada com a saúde e o bem estar do corpo, eminentemente "natural", sem produtos químicos e ainda toda uma linha de cosméticos fabricada com produtos advindos da natureza.

Aqui nos interessa determinadas técnicas corporais que tendem para o cuidado com a saúde física e mental, vista como uma totalidade integrada, privilegiando a busca da harmonia entre cada ser humano e a natureza como um todo e entre cada ser humano e seu próximo. São técnicas que ensinam o controle da respiração, a correção da postura, relaxamento de tensões e que, acima de tudo, procuram, a partir do corpo, tentar compreender o ser humano. A

maior parte desses tipos de práticas possuem um cunho espiritual e quase sempre promovem rituais que visam permitir um contato com o transcendente. Podendo, em alguns casos, estar vinculada a uma religião específica.

Assim fica claro para mim que a inserção destes indivíduos nesse Terreiro de Umbanda não promove uma ruptura radical na vida dos seus adeptos. Pode-se dizer que geralmente tende a ser vista como uma reelaboração destas práticas corporais; a Umbanda vem assim completar parte dos anseios espirituais destes indivíduos. A devoção à natureza já fazia parte integrante de suas vidas, o corpo, em grande parte, já estava "preparado" para receber as entidades espirituais, faltava um ambiente onde pudesse ser realizado os rituais de cunho nitidamente religioso.

A ligação entre estes indivíduos e suas práticas terapêuticas dava-se apenas à nível horizontal, com o contato com o plano espiritual estas relações agora também se dão verticalmente, ou seja, entre humanos e divindades ou entre céu e terra.

Soma-se a isto o fato da Umbanda não ser estranha ao contexto social destes indivíduos, sendo assimilada sem grandes conflitos, pois seus elementos já faziam parte da história coletiva destes atores sociais. Em muitos casos já havia uma passagem por alguma religião oriental, mas que devido ao distanciamento cultural não preenchiam todos os anseios pessoais de seus fiéis. A Umbanda recoloca no imaginário coletivo figuras ancestrais do "cabo-clo", do "preto-velho", da "criança" revivida agora por estes indivíduos, a estreita proximidade entre o homem e a natureza e,

mais ainda, retorna com as imagens do Cristianismo, o que permite uma grande proximidade e identificação, uma vez que grande parte destes indivíduos tiveram sua socialização primária dentro dessa religião.

4- A UMBANDA COMO UM RITUAL TERAPEUTICO

Todos esses elementos aliados dentro da Umbanda permitem-lhe assegurar uma função terapêutica. Através de seu ritual religioso seus integrantes vivenciam experiências que os coloca em contato com sentimentos profundos do seu ser. Para o iniciante esse contato transforma-se em um processo catártico em que é dado ao indivíduo a possibilidade dele vivenciar seus traumas, seus medos, seus anseios passados, que ainda lhe atormentam, trazendo-os à superfície do seu corpo.

O desenvolvimento mediúnico é todo ele um processo terapêutico, em cada passo a busca do auto-conhecimento. Com a ajuda da mãe-de-santo e das entidades espirituais o indivíduo "ab-rea-ge". Como foi colocado por Lévi-Strauss em "O feiticeiro e sua magia":

"Sabe-se que a psicanálise denomina ab-reação ao momento decisivo da cura, quando o doente revive intensamente a situação inicial que está na origem de sua perturbação, antes de superá-la definitivamente. Neste sentido, o xamã é um ab-reator profissional." (Lévi-Strauss, 1975: 209)

E interessante notar que neste universo do misticismo "alternativo" convivem diferentes tipos de práticas terapêuticas aparentemente tão distintas, como, no caso, a religião e a psicanálise. Como pude perceber ao longo da pesquisa para seus praticantes é possível conjugar, num mesmo momento de vida e fazendo parte de um mesmo processo de cura ambas as práticas.

Uma de minhas entrevistadas, psicóloga, assinala:

"O trabalho na Umbanda é extremamente terapêutico: em uma gira você vive a sua criança que ajuda você a se alegrar na sua vida; você vive a força do exu que te ajuda, te ensina, bota em prática seu descarrego das forças mais básicas da sexualidade; você vive Oxum que é a coisa da limpeza; então você mexe com várias facetas suas em uma gira, num girado, em um dia; também a força do velho que vem com a coisa da sabedoria, você vai atualizando tudo isso, é muito rico."

Ao mesmo tempo em que os indivíduos envolvidos com essas diferentes práticas terapêuticas mesclam ingredientes diversos em busca de uma maior compreensão de si mesmo e do mundo que os rodeia, eles também encontram nesse Terreiro um espaço onde podem entrar em contato com outros tantos tipos de práticas de cura advindo da diversidade social e cultural de seus frequentadores. Assim, ainda de acordo com esta entrevistada:

"Eu tenho um desejo de socializar mais a psicologia e estes trabalhos espirituais são uma opção terapêutica para o terceiro mundo, mais popular, muita gente participa. Você vai receber uma informação de um preto-velho e vai levar uma informação de um trabalho terapêutico que vem lá dos Estados Unidos. Abre um espaço de trocas que eu acho muito importante. Você vai aprender o lance das ervas, mas vai levar o lance da psicanálise. Existe um encontro de classe média com pessoas que vêm de uma classe mais baixa, que sem a gente sentir a troca já está rolando só pelo fato daquelas pessoas estarem convivendo."

E assim que mais uma vez nos deparamos com a possibilidade de "mudar de mundo", ou ainda de circular entre os vários mundos característicos das sociedades complexas modernas. Dessa ma-

neira, como sugeriram Gilberto Velho e Eduardo Viveiros de Castro:

"(...) é através das interações dos indivíduos desempenhando e reinventando papéis sociais que a história se desenrola. Entendendo-se a cultura como um código, como um sistema de comunicação, percebe-se o seu caráter dinâmico ao produzir interpretações, significados, símbolos diante de uma realidade permanentemente em mudança." (Velho e Castro, 1980: 22)

Ou seja, é nessa busca de novas interações e de novos arranjos sociais que os indivíduos internalizam e criam novas formas de viver nas sociedades.

Essas pessoas têm em comum o fato de estarem buscando uma prática que lhes permitam conhecerem-se a si mesmo por meio da experiência mística que se vivencia no decorrer do desenvolvimento espiritual, através da "re-liquação" com o todo (Deus). A religião torna-se assim apenas a ponte que viabiliza a religação e não o fim em si; para esses praticantes o importante é encontrar a divindade dentro de si e não tanto se manter fiel a uma determinada religião.

Nesse universo a natureza é, portanto, a referência máxima ou o ponto espiritual mais universal. A inserção em uma crença religiosa específica pode ser ou não consequência dessa procura; agrupando-se a um determinado ritual pode-se aprender mais e assim aprofundar o conhecimento espiritual, mas de modo algum ela se torna o fim da jornada.

Uma de minhas entrevistadas ao ser perguntada sobre qual a sua religiosidade, responde:

"Procuro desenvolver um aprofundamento de um estudo da espiritualidade buscando um ponto espiritual mais universal, aquele ponto que está em todos os lugares, em todas as pessoas e na natureza. Tentar fazer esta busca não sozinha, mas junto com outras pessoas. Para conseguir isto a gente precisa em alguns momentos dar um contorno a esta busca, buscar desenvolvendo uma linguagem; mas sempre sabendo que esta linguagem é uma linguagem e que existem outras e outras. No momento eu estou em um estudo na Umbanda."

Ou ainda, nas palavras de outro entrevistado:

"A sensibilidade do homem reflete a divindade. A minha religiosidade é viver. Quando você fala em religião ou religiosidade você está colocando parâmetros, e eu acho que a religião é a coisa de vida, eu vejo religião em uma pessoa comum, andando na rua eu vejo a religião."

Estar na Umbanda por algum tempo não denota, necessariamente, um vínculo frágil ou de pouco empenho para com a religião, este vínculo é sentido como um compromisso, que inclui dedicação, trabalho, esforço, aprendizado, disciplina, ciente de seus deveres e obrigações para com o grupo e o respeito à hierarquia presente na Casa. E indicam, ao mesmo tempo, o caráter individual deste vínculo.

E interessante ressaltar, neste sentido, o modo como as pessoas se relacionam com "as religiões", no plural. No horizonte do misticismo alternativo a pluralidade, enquanto tal, ocupa um lugar único.

"Esses indivíduos são andarilhos que fazem da própria busca a essência da sua utopia e a natureza de sua devoção. O religioso alternativo é também um andarilho. Faz parte de sua agenda um deslocamento permanente entre formas de trabalhar a espiritualidade, em nome de uma busca sempre renovada de experiências místicas. Nada mais coerente, portanto, que a inconstância e a volubilidade. A devoção a crenças e rituais se dá, geralmente, sob o signo da experimentação." (Soares, 1989: 24/25)

A revalorização da experiência religiosa recoloca a questão da fé posta de lado por algum tempo entre indivíduos de camadas médias, que fazem parte ou ao menos têm acesso à elite dominante e ao saber dominante, e que agora optam por ingressar em determinados sistemas religiosos, com fé na realização efetiva de seus desejos. Entretanto vemos que essa adesão se dá em relação ao que chamamos de religiões não-convencionais (que, entre as quais, se incluem as provenientes de tradições orientais, as religiões afro-brasileiras - aqui representada pela Umbanda - e o Santo Daime) e não às religiões mais tradicionais do país (Catolicismo, Judaísmo e Protestantismo) nas quais esses indivíduos foram criados ou socializados primariamente.

Jurandir Freire em entrevista concedida à antropólogos, aborda a questão das chamadas religiões de conversão:

"Em geral essa religião (Católica) é vista como culpabilizante, repressora, enquanto que aquelas outras tem um efeito de liberação da vontade, ou de uma busca de autonomia, e são vistas como liberadoras, assim como a psicanálise (...). A meu ver, para quem foi criado no catolicismo ou no protestantismo, a crença ou a adesão nesse tipo de seita é infinitamente mais firme." (in: Religião e Sociedade, 1974:7)

Segundo Carlos A. Nicéias, na mesma entrevista citada acima, pode-se fazer um paralelo entre religião e psicanálise sob o ponto de vista de ambas poderem se constituir como um sistema de crença. A maioria dos psicanalistas crê hoje na psicanálise, como objeto de salvação. Para ele, hoje tem-se todo um sistema de crença muito bem estruturado que legitima este saber psicanalítico, impedindo um espaço de criação e de troca entre o analista e o analisando.

A diferença que se coloca crucial é a questão da transcendência. A religião pressupõe que exista um início antes da existência de cada indivíduo e um fim depois dessa existência, a terra seria um "lugar de passagem para a vida eterna". Na psicanálise tudo é referido ao indivíduo. De acordo com Jurandir Freire, é como se todo o transcendente ficasse no imanente, ou seja, em qualquer parte escondida dentro do próprio indivíduo. E isto, segundo ele, dá uma sobrecarga de responsabilidade individual às pessoas muito maior do que a observada na esfera religiosa, pois a salvação da pessoa só é obtida aqui e agora, na terra.

Na religião existe a possibilidade de salvação em outro nível de existência, mas ela é colocada, por seus adeptos, como extremamente difícil de ser obtida. Para os religiosos do grupo a crença na oportunidade conferida à alma para uma "reencarnação" é dada no sentido de que ela cresça, pois a terra é o lugar de aprendizagem e de crescimento por excelência. Na religião também existe uma grande sobrecarga de responsabilidade individual às pessoas, a salvação também é colocada com estando aqui e agora. E existe toda uma pressão por parte dos diretores de culto para que

isto realmente se efetive, inclusive insuflando um certo temor nos fiéis de que caso esse crescimento não ocorrer, o espírito poderá eventualmente estar sujeito, após a morte, a se tornar "espírito vagabundo" ou ainda "alma penada", que são "espíritos sofredores" que não conseguem obter salvação; e neste caso, o sofrimento e a dor são muito maiores. Por outro lado também pode ocorrer, pelo que dizem esses religiosos, da salvação ser dada à pessoa somente após a sua morte.

Joel Birman, também presente nesta entrevista, sugere:

"Na impregnação da prática psicanalítica atual com a idéia de salvação, me parece que o acesso ao inconsciente, apesar de ele ser algo imanente e não transcendente ao sujeito, dá ao inconsciente o estatuto de sagrado. A gente poderia pensar metaforicamente que o inconsciente está no lugar do sagrado." (in: *Religião e Sociedade*, 1974:16)

Jurandir Freire concorda com esta sugestão, mas ressalta que antes o sagrado era muito mais bonito e que agora ele se resume, portanto, ao próprio umbigo, algo de uma pobreza absoluta.

Vejo que para os praticantes que me proporcionaram as fontes para o meu estudo, o sagrado está dentro de cada indivíduo, ou seja, existe uma verdade transcendente que é igual à verdade interior, Deus está no universo mas também está dentro de cada um:

"Porque a religião é um passo só, é a re-ligação, o resto acontece depois (...) É a coisa de encontrar a divindade dentro de você mesmo, encontrar a sua luz, por que a gente não foi criado à semelhança de Deus? Então a gente tem o divino."

Ou ainda de acordo com outro entrevistado:

"(...) a gente tem a centelha divina, é esse espírito, é essa coisa que a gente trabalha no espiritual, que está buscando essa aproximação com esta centelha, que é a luz, que é a sanidade, que é o equilíbrio, que é a força em si."

Nesse sentido Deus não se configura como uma verdade absoluta na qual os homens tem que se submeter, mas como uma verdade absoluta que se revela, enquanto vivência, no próprio corpo dos homens.

A religião configura-se, assim, como uma ponte que auxilia o indivíduo a se conectar com o sagrado. Vale a pena ressaltar que esta ligação homem/sagrado ou indivíduo/cosmos para se manifestar não necessita passar pelo crivo da religião; muitos homens vivenciam esta ligação com bastante intensidade sem nunca terem entrado em uma igreja, terreiro, ou qualquer espaço ligado a uma religião específica.

Essa mesma sacralidade que pode ser encontrada tanto no corpo dos indivíduos como no cosmos é que dá o tom no equilíbrio das relações sociais; configurando-se como o fio condutor que perpassa todos os indivíduos dando um sentido às suas relações sociais.

Sendo assim, todo o trabalho do pai-de-santo é tentar proporcionar que cada indivíduo encontre a sua "luz divina", é novamente a questão da transcendência que diferencia religião e psicanálise, na medida em que para a psicanálise nada é transcendente. Mas em ambos os casos o que se almeja é a busca do auto-conhe-

cimento visando proporcionar um contato do indivíduo com seus sentimentos e desejos mais profundos.

Esta passagem me fez lembrar certas palavras do teólogo Rubem Alves:

"(...) porque se acreditava que havia uma revelação escrita, nas Sagradas Escrituras. Tanto teólogos fundamentalistas quanto exegetas crítico-científicos comungam nesta crença comum: Se chegarmos a verdade mesma do texto teremos chegado ao conhecimento de um segredo de Deus. Mas eu não podia pensar assim. As escrituras me eram Sagradas somente porque elas diziam em linguagem poética aquilo que, dentro de mim, já era um gemido inarticulado: revelação dos meus desejos, do Thánatos que me habita, da vida que me faz brincar e lutar. Somente eu podia dizer isto: são sagradas, divinas, por serem um espelho de mim mesmo; experiência de revelação." (Alves, 1988: 28/29)

Busco, através do depoimento dos meus entrevistados, interrelações que possam existir entre religião e psicoterapia, detectando diferentes caminhos que se complementam como elementos de transformação. Neste sentido, muito significativo é esta passagem da tese de Carlos Melo:

"Se a espiritualidade anuncia a luz que penetra no fim do túnel, a terapia dedica-se a clarear paredes desta escuridão. Esta, para mim, foi a melhor imagem para ilustrar a distinção e a complementariedade destes dois caminhos que, se por momentos parecem bifurcar, em seu sentido profundo participam de um mesmo propósito. Seguir ofuscado pela luz do fim do túnel, sem a possibilidade de reconhecer a escuridão ao redor, parece-me confirmar a "opinião do psicanalista", de fuga. Por outro lado, ao limitar-se a entrar no túnel para limpar as paredes corre-se o risco de enamorar-se desta investigação perdendo a lembrança do sentido que animara este ato de entrada e a memória da vida lá fora. Tempos e valores distintos comunicam-se, emparelhados falam de transformação." (Oliveira, 1991:171)

C A P I T U L O I V

"Nas culturas tradicionais, as fronteiras entre magia, religião e medicina não estão claramente delineadas, a função do auasqueiro ou curandeiro tradicional reúne aquelas do sacerdote, do doutor e do psicoterapeuta ocidental. A enfermidade pode ser precipitada por causas físicas, psicológicas ou sobrenaturais, ou por uma combinação destas e todas são possíveis de tratamento com os métodos que dispõe o auasqueiro. Neste sentido, a recente tendência das terapias holísticas não é diferente dos métodos terapêuticos praticados pelo curandeiro tradicional. Em ambos os casos, se parte do reconhecimento de que mente e corpo são uma unidade integrada e que as terapias mais efetivas são aquelas que estão dirigidas a melhorar tanto a saúde física como a mental." (Mckenna et alii, in: Couto, 1988:158)

Tratarei, nesse capítulo, a questão da cura. Antes, porém, algumas considerações devem ser feitas.

Refletir sobre a cura pareceu-me importante por já terem sido realizadas algumas pesquisas neste campo. Com base em dados de Cândido Procópio de Camargo (1961), 70% dos entrevistados citam a cura como o principal fator para a sua conversão. Além disso, também constatee que neste Terreiro grande parte dos seus frequentadores procuram essa religião como um meio de experimentar práticas espirituais de cura.

Outra razão que fez-me deter na questão da cura foi o fato da mãe-de-santo deste Terreiro tê-la como meta principal de seu trabalho. Nas suas próprias palavras:

"A vontade que eu sinto é de juntar tudo e todos que diz: eu curo, eu trabalho com a cura. Seja ele com a água, seja ele com o cristal, qualquer coisa (...) Quem se apresentar com a cura, seja bem vindo."

A cura será abordada nessa pesquisa como uma prática terapêutica que possibilita ao indivíduo um maior auto-conhecimento e, portanto, maior integração com a sociedade e com o cosmos. Isto pode ser revertido em saúde e prevenção de doença, como será explicitado no decorrer do capítulo.

Outra ressalva que deve ser feita diz respeito ao universo de indivíduos que se utilizam desse tipo de prática de cura, que penso já ter sido mapeado nos capítulos anteriores. Essa maneira de lidar com as noções de saúde e de doença está inserida no

contexto de práticas "alternativas" que fazem parte do cotidiano desses indivíduos.

Pois como sugeriu José Carlos Rodrigues:

"Doença" e "doente" são categorias sociais e é de se esperar que cada cultura lhes dê explicações próprias." (Rodrigues, 1979: 89)

Ainda ressalto que as categorias sociais concernentes às noções de doença e saúde não são consensuais a toda uma sociedade complexa moderna, mas segmentárias a determinadas facções dela.

1 - A CURA NA UMBANDA

Para os integrantes do grupo em estudo que dizem compartilhar da base teórica do espiritismo, a doença, seja ela física ou espiritual, provém do espírito. O corpo físico é apenas um mataborrão ou um fio terra ou ainda, uma descarga do espírito. O que dá vida ao corpo é o espírito.

As causas das doenças podem ter diferentes origens: físicas, psicológicas, sociais ou espirituais. Um dos grandes motivos apontados para a ocorrência das doenças é devido a falta de harmonia, ou o desequilíbrio do indivíduo em relação ao meio ambiente, ou seja, em relação à ordem e às leis que regem o universo. Nas palavras dos próprios agentes temos:

"Se a gente for harmonioso com a mãe natureza, ela está aí dando um grande exemplo de vida, de sanidade, de saúde, se a gente flui com ela a gente é uma pessoa saudável."

De acordo com a visão do grupo no homem estão presentes todas as "energias" que vibram no universo, variando de intensidade e de qualidade conforme o indivíduo. Quando uma pessoa vive realçando apenas um certo tipo de "energia", vibra muito nesse sentido, sucumbindo as outras "energias" que ficam paradas no seu corpo. Essa pessoa, então, se desarmoniza com o todo e tem a doença característica daquela "energia". Assim, quando uma pessoa é muito irada, muito raivosa e ela cultiva esse sentimento exarcebado, ela fatalmente largará muitas descargas tóxicas no seu organismo e ele possivelmente ficará combalido. Ao longo dos anos os

distúrbios vão aparecendo e, sendo somatizados, começam a degenerar determinados órgãos ou o funcionamento do organismo como um todo. E somente neste estágio que a medicina ocidental é capaz de detectar a doença.

Segundo alguns autores que abordaram este tema e que são consultados neste terreiro:

"A essa altura do nosso estudo sobre a natureza das doenças e o processo de cura, seria óbvio que, se a mente da pessoa enferma é alimentada diariamente com ira, remorso, espírito de vingança, ódio, ressentimento, suspeita e inveja, as próprias células de seu corpo certamente refletirão isso. Quando o psiquiatra, o psicólogo ou o curandeiro auxilia o paciente a substituir essas emoções pelas imagens positivas refletidas no espelho, ele consegue enfrentar a vida e gozar de saúde física e mental." (Meek, 1977: 270)

Lévi-Strauss, quando faz um paralelo entre cura xamanística e cura psicanalítica, também sugere algo nesse sentido:

"A analogia entre os dois métodos seria mais completa ainda, se se pudesse admitir, como Freud parece ter sugerido por duas vezes, que a descrição em termos psicológicos da estrutura das psicoses e das neuroses deve desaparecer um dia diante de uma concepção fisiológica, ou mesmo bio-química. Esta eventualidade poderia estar mais próxima do que parece, visto que pesquisas suecas recentes puseram em evidência diferenças químicas entre as células nervosas do indivíduo normal e as do alienado, concernente a sua riqueza respectiva em polinucleados. Nesta hipótese, ou em qualquer outra do mesmo tipo, a cura xamanística e a cura psicanalítica tornar-se-iam rigorosamente semelhantes (...)" (Lévi-Strauss, 1975: 232/233)

Em um artigo publicado pela imprensa no "Jornal do Brasil" de 25/03/1991, intitulado "Ciência localiza e mede as emo-

ções", este tema também fez-se presente. A matéria inicia-se da seguinte maneira:

"Os místicos costumam dizer que a matéria é o reflexo do espírito. O que pode parecer vã filosofia, na verdade é algo cada vez mais palpável para a ciência. Na Alemanha, um psiquiatra constatou que cada tipo de emoção humana - raiva, dor, tristeza e alegria - tem uma intensidade elétrica própria, que influencia os circuitos elétricos do cérebro e pode desestabilizar a transmissão de impulsos nervosos, gerando males físicos. Ou seja, a atividade cerebral pode ser modulada pelas emoções. Mais ainda, pensamento e matéria são parceiros inseparáveis."

Nesse sentido, o surgimento da doença estaria relacionado ao contexto da harmonia da pessoa com o meio ambiente e, ainda, da harmonia da pessoa com a sua própria natureza, ou seja, com os seus desejos e os seus sentimentos profundos.

Contudo a doença também pode estar relacionada aos laços estabelecidos socialmente. O convívio social também é gerador de desarmonia pessoal. Aliás, grande parte dos distúrbios psicossomáticos devem-se às relações desarmônicas que se estabelecem socialmente, especialmente às relações vividas no seio familiar. Fazendo um cruzamento com as doenças de causa predominantemente espiritual podemos incluir nesse caso as "doenças-de-mau-olhado", "quebranto" e os "trabalhos feitos para prejudicar outra pessoa".

As doenças provocadas por causas estritamente espirituais são em geral aquelas causadas por "espíritos obsessores" que ficam atrás, obsessivamente, da "luz" de determinadas pessoas retirando-lhes as suas "energias". Existem também doenças provocadas pela

mediunidade não-desenvolvida. A mãe-de-santo deste Terreiro considera que muitos casos de loucura ou esquizofrenia é devida a uma possível mediunidade não-desenvolvida.

Os "espíritos obsessores" são os chamados "eguns", que conforme já foi dito anteriormente, são os espíritos que menos esclarecimento espiritual tem, ou seja, eles não possuem o conhecimento advindo do mundo espiritual, só conhecendo a existência do conhecimento do mundo material. São, portanto, forças desorientadas que ficam vagando sem destino, no espaço, à procura de um corpo frágil e desprotegido no qual possam encostar-se.

A questão dos "eguns" como é tratada na Umbanda, difere bastante à maneira como é abordada no Candomblé. Nessa religião existe uma separação bastante rígida entre a vida e a morte, como foi demonstrado por Barros e Teixeira:

"De acordo com a visão de mundo dos adeptos de uma forma religiosa na qual se observa uma rígida separação entre os domínios da vida e da morte, este contato com os "eguns" é extremamente poluidor. Os distúrbios e malefícios provocados pelos "espíritos" são denominados de "encosto", palavra que conota as desordens pela junção de instâncias que devem ser mantidas separadas." (Barros e Teixeira, 1989: 20)

Na Umbanda não existe essa separação, tanto que a mudança de um plano de existência para outro, isto é, da vida para a morte é denominado de "passagem". A própria palavra morte é substituída na oração "Ave Maria" por passagem.

Além do que todas as entidades espirituais de que a Um-

banda se utiliza para possibilitar a comunicação entre o mundo dos espíritos e o mundo dos homens são de pessoas mortas, que já tiveram vida na Terra.

Existe sim uma distinção feita pelos adeptos entre os espíritos de qualquer morto - "eguns" - e os espíritos de ancestrais cultuados e que recebem uma denominação própria e uma classificação específica dentro das linhas de entidades espirituais de que a Umbanda se utiliza.

O contato com os "eguns" é considerado perigoso e motivo de preocupação uma vez que pode ocasionar doenças e malefícios. Por outro lado, o contato com os espíritos de ancestrais cultuados é valorizado e incentivado pois viabiliza o aprendizado do conhecimento do mundo espiritual. Esta distinção pode ser feita, portanto, não sob a ótica da separação entre os domínios da vida e da morte, como ocorre no Candomblé, mas sim sob o ponto de vista evolucionista, no qual a Umbanda se fundamenta.

Conforme foi relatado por um informante da pesquisa "Umbanda e Loucura":

"(...) os eguns agem para provocar perturbações. A profilaxia das perturbações mentais é feita principalmente pelo entendimento - o esclarecimento do espírito perturbador. Empregam-se também passes, defumações, banhos de descarrego e obrigações ritualísticas." (Guedes, 1974: 93)

A mediunidade não desenvolvida ou paralisada também é citada, neste artigo, como fonte de perturbações mentais. Existindo

também, por outro lado, casos "psicológicos" de pessoas que com a conversão ao espiritismo são levadas a dar a tudo uma causa mística, assim simples "dores de cabeça" são tomadas por influência espiritual (ver em Guedes, 1974).

E consensual para o grupo em estudo que a cura começa com a tomada de consciência da doença:

"A primeira parte da cura é assumir a doença, você ter consciência desta doença, deste erro (...) Quando você toma consciência da doença, é yin ou yang, ou você se entrega à ela ou parte para a cura."

Para este grupo, a doença não é sinônimo de morte e destruição, pelo contrário, é de limpeza e purificação. A doença configura-se como uma série de transformações no corpo que, bem direcionadas, podem ser revertidas em saúde.

Em termos específicos de curas espirituais, é sempre enfatizado a importância de cada indivíduo ter consciência *do que é, da onde veio e para onde vai*. Isto em relação às "encarnações" passadas e futuras, além da "missão" nesta vida presente.

Na maior parte dos trabalhos espirituais que visam a cura, o que se pretende é atingir o corpo etéreo ou aura do indivíduo. De acordo com um dos entrevistados:

"A aura é a manifestação do estado de saúde, de harmonia do conjunto do corpo. Videntes fazem leitura, diagnóstico de doença pela aura, pela intensidade do seu brilho, pelas cores e aí vê-se aquele organismo está saudável ou não, está mais equilibrado ou menos equilibrado (...) A aura é a manifestação de seu estado geral/psicológico e do estado orgânico (...) São camadas energéticas, é a transpiração mais a nível sutil/energético."

Ou ainda:

"Energia é um corpo além do corpo, um corpo etéreo além do corpo físico, esse corpo tem a distância de mais ou menos quatro dedos da matéria."

Atualmente essa emanção a nível energético pode ser comprovada, para os adeptos, através da foto Kirlian (fotografia da aura). Assim como sugeriram alguns autores que abordaram este tema:

"O corpo etéreo ou aura influencia as funções e controla o metabolismo do corpo físico. O corpo etéreo reage a todos os pensamentos e emoções do indivíduo (...) a maior parte do trabalho realizado pelo curandeiro está no nível do corpo etéreo. Somente após este corpo ter sido restituído ao seu equilíbrio normal, poderá ocorrer a cura nos órgãos do corpo físico."
(Meek, 1977: 105)

Conforme foi-me relatado pela mãe-de-santo, a doença antes de chegar no corpo físico ela já pode ser vista nesse corpo etéreo pelas entidades espirituais ou pelos videntes que são capazes de ver a aura das pessoas. Assim, existem determinados rituais de cura que o que se propõe é fazer uma limpeza no corpo etéreo, dando-lhe proteção para que este fique imune à penetração de organismos maléficos. Este é o caso do "sacudimento", este ritual foi comparado a uma vacina que imuniza contra a doença.

"(...) a realização do "sacudimento" é concebida pelo povo-de-santo como o meio eficaz de promover uma mudança de estado, isto é, de retirar os males, a poluição ou sujeira através da purificação do corpo, afastando os possíveis elementos responsáveis pela instalação da desordem, (...) assim controlando os distúrbios indicadores de doença ou desequilíbrio." (Barros e Teixeira, 1989: 27/28)

Paula Monteiro ao abordar este tema relaciona a "doença espiritual" (doença que o médico é incapaz de perceber) à noção religiosa de Desordem, ou seja, para esta autora a doença deixa de ser doença e é remetida a uma outra ordem de acontecimentos ligados à esfera do sobrenatural.

"A "doença", enquanto expressão da negatividade absoluta, se torna paradigma do conflito (social, moral, psicológico), do caos. Enquanto metáfora, ela passa a significar a Desordem por excelência, que se manifesta no corpo físico, mas também no corpo social e no corpo astral. Evidentemente o fato de que as doenças afetem, de um modo geral, o vigor moral, a vontade pessoal, e conseqüentemente o fluxo da atividade cotidiana, facilita a associação Doença-Desordem (associação sintetizada na expressão "doença espiritual")." (Montero, 1985: 124)

No entanto, como a própria autora afirma, a "doença espiritual" pode vir a tornar-se doença, quando o corpo sofre uma ação prolongada e desordenada das forças sobrenaturais, debilitando suas funções vitais.

A partir do momento que para este grupo religioso a doença é vista de maneira integrada, onde corpo e mente fazem parte de um mesmo todo, não podemos fazer estas distinções tão claramente delineadas. A doença, em muitos casos, se apresenta com múltiplos

aspectos e podendo ter diversas causas. Ao longo do processo de cura, os fatores físicos, psicológicos ou sobrenaturais vão se cruzando e se mostrando sob diferentes aspectos. O tratamento não pode ser outro senão da mesma maneira integrada como estes fatores se apresentam. Em cada momento de vida se privilegia um aspecto em detrimento do outro ou, conforme o caso, podem se apresentar todos num mesmo processo. Uma doença física pode levar um indivíduo a relembrar determinado fator psicológico que se encontrava na base dessa dor física, ou a tomada de consciência da trajetória espiritual da alma de um indivíduo, com a devida consciência de suas "encarnações" passadas podem levar esse indivíduo a um maior conhecimento de si mesmo e à conseqüente melhor adaptação sua à vida social.

Para os adeptos da Umbanda e, como pude perceber ao longo do trabalho de campo, para muitos daqueles que se utilizam de algum tipo de cura espiritual, na verdade o médium não realiza a cura, isto é, a cura independe da vontade dele. Isto porque, em primeiro lugar, o médium configura-se como um instrumento usado para permitir que haja comunicação entre o mundo dos espíritos e o mundo dos homens.

"(...) ao médium cabe reforçar ou suplementar a própria capacidade extraordinária do paciente para a auto-cura, ele proporciona um ambiente no qual a cura pode realizar-se." (Meek, 1977: 236)

Conforme nos disse a mãe-de-santo do Terreiro existem alguns casos em que as entidades espirituais se utilizam da energia do corpo que ela está incorporada para realizar a cura, isto se

refere a um tipo de mediunidade específico. Mas mesmo neste caso, a cura cabe à sabedoria das entidades espirituais:

"Como o trabalho é feito, ele é na hora, não tem como explicar. Eu não sei, você não sabe, não depende dos aparelhos, depende do acontecimento, da hora, do momento. Chega uma pessoa aqui, agora, doente, ou, qual é a doença dele? Não tem doença física, ele está cheio de eguns, como vai tirar? Quem vai saber? Eu? Eu sei do meu aparelho, agora, quem vai saber? São os caboclos, são a sabedoria deles que não cabe à nós. Aí como eles tiraram lá? Tirou, sei lá como é que foi. Tem um pressentimento, tem um pouquinho de vivência, tem um pouquinho de cada coisa. Mas no fundo mesmo, no real, na verdade, lá no miolinho, a gente não chega não, eles não dão mesmo. Por mais vidente que o cara é, por mais conhecimento que ele tenha, ele não chega no todo."

Não é meu objetivo tentar provar a eficácia da cura espiritual, mas torna-se interessante notar, como através dos relatos de meus entrevistados, podemos observar como o mundo espiritual é concebido. E, dessa maneira, podemos perceber que o mundo espiritual é uma réplica do mundo dos homens, sem as coordenadas e abscissas representadas pelo tempo e espaço. A mãe-de-santo, narrando um tratamento com um "espírito obsessor", que ela pôde captar por meio de vidências, nos conta:

"Eles pegam o obsessor, vêm uma equipe de espíritos como se fossem uma equipe de trabalhadores, vêm uns rapazes todos de branco com uma maca, pegam aquele espírito doente, botam naquela cama, como se fosse uma pessoa mesmo, e saem carregando, e isto tudo em câmara lenta como se fosse no espaço. Aí vêm uma outra equipe que pega aquele espírito sofredor e leva. Aí eles vão por numa sala que tem um corredor comprido, chega lá no final do corredor, eles entram por uma porta, aí você não vê. Eles entram numa porta e vão cuidar desse sofredor, e aí têm os médicos que curam esses espíritos."

A cura depende em grande parte do paciente estar preparado para recebê-la. Esse é um ponto essencial para o pensamento espiritista. Se o paciente não estiver em condições de merecer determinada cura, as graças divinas não lhe auxiliarão.

"Enquanto a gente está aqui trabalhando, eles estão aí. Agora, eles chegam que me dá uma aflição, olha a pessoa, fica assim "oohhhh" e vai embora. Você pensa que eles vão fazer uma cura e eles não fazem, porque a missão não é esta, eles não conseguem chegar, porque a pessoa tem um campo vibratório negativo, tem uma dúvida, tem um medo, tem um não sei o que; então eles só ficam olhando e não se aproximam. É por aí que entram as curas. Você não manda no astral, mas nunca. Você fica aqui, se tiver condição de cura, eles curam, se não tiver eles pegam esses recursos que tem aqui e vai curar um que está lá não sei aonde." (mãe-de-santo)

Ou ainda, como sugere outro entrevistado:

"Isso depende muito do estado de absorção do paciente com a potência e a qualidade do interventor, que serve de intermediário, que é a ponte que faz a ligação da intervenção com o paciente. Depende de toda uma cronologia de preparação daquele espírito, se aquele espírito está pronto para aceitar a cura, que ninguém consegue dar ao outro sem que o outro esteja em condições de receber, isso é impossível. A pessoa está doente, não acredita, e vem só porque está sentindo dor; ele vai sentir alívio, mas curar não vai, porque se ele não acredita, ele não se deixa penetrar com a devida profundidade. Então a alma dele não está preparada para ser libertada daquele estado."

Nesse sentido, como apontaram Barros e Teixeira em seus estudos nas comunidades de Candomblé:

"A saúde, condição inalienável do ser humano, é, ao mesmo tempo, um bem concedido pelos deuses, necessitando ou supondo dádivas constantes que atualizem e renovem a relação harmoniosa - a unidade - entre o "aiê" e o "orum" - entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses (...) A pessoa é vista como um ser social total, possuidora de um corpo identificado não a uma máquina cujos componentes estão avariados ou quebrados, mas como personagem de uma história, o que lhe confere unicidade dentro do drama social do qual participa. Não são figuras ou personagens anônimos, mas seres portadores de identidade." (Barros e Teixeira, 1989: 32)

A saúde, segundo um dos integrantes do grupo, é a *harmonia, a energia equilibrada com todas as forças da natureza*. Mas em muitos casos, vemos que a saúde depende de toda uma cronologia de fatos associados à esfera espiritual. O caso limite nesse sentido é relativo às doenças cármicas, que são faltas cometidas em vidas passadas mas que estão sendo tratadas nesta vida. Nesse caso, muitas vezes, o indivíduo não recebe a cura nesta vida, pois o seu espírito não teve o devido merecimento; ou pode acontecer também, da cura não se dar agora e sim em outro nível de existência, ou seja, após a morte. Neste sentido vemos, portanto, que a noção de saúde está comprometida à noção de carma.

Por sua vez a noção de carma, segundo a ótica do Espiritismo do qual a Umbanda também se apropria, está comprometida à teoria da evolução espiritual e, por conseguinte, da "reencarnação". A cada encarnação os espíritos colhem os frutos bons ou maus deixados como marcas de suas vidas passadas. Ou seja, marcas vividas em outras "encarnações".

Esta questão remete à noção de livre-arbítrio, pois como

os espíritas dizem, os espíritos se diferenciam através de seu livre-arbítrio, produzindo em si mesmos virtudes ou malefícios. Portanto cada espírito é responsável por seus atos produzindo assim o seu carma.

"A loucura, por exemplo, pode ser interpretada como um "tempo de suspensão", uma paralisia como uma "dívida a ser saldada". Os males que afligem o homem nesta vida podem ter como uma de suas causas esse carma." (Castro, 1983: 41)

Mas estando o espírito novamente encarnado ele tem sempre a oportunidade de se renovar e de se evoluir espiritualmente, ou seja, a possibilidade de melhoria e de reparação do carma permanece sempre presente.

A noção de livre-arbítrio, de um lado, e, por outro lado, a noção de um determinismo que se impõe à vida dos espíritos, como missão ou caminho predeterminado, configurando-se como a própria vontade divina, produz uma tensão que perpassa o sistema religioso espírita e, por conseguinte, as religiões que se pautam na crença aos espíritos:

"Tensão e não contradição. Pois, de um lado, o livre-arbítrio, dispositivo onde se ancora a individualidade moral do Espírito, e sobre o qual repousa sua diferenciação dos demais, é antes de tudo uma condição para a reintegração do Espírito à plenitude, a Deus. De outro lado, o determinismo a que o Espírito e seu livre-arbítrio estão submetidos é a manifestação mesma do divino." (Castro, 1983: 37)

O "trabalho de cura" a que a Umbanda recorre e que é utilizado especificamente pelo Centro estudado foi-me relatado da seguinte maneira:

"O primeiro contato que uma pessoa recebe quando procura um centro é via os pretos-velhos; eles assumem o papel de um terapeuta ou da figura do pai, tentando cativar a pessoa pela palavra, aconselhando-a, através de um pedido consciente, a ver as outras energias que estão paradas no seu corpo. Depois viriam os caboclos, sendo estes mais práticos e objetivos; é a figura do guerreiro masculino que predomina; ele lava tirando o excesso de carga e de energia que precisa sair daquela pessoa. A criança é luz, pureza, clarão; é a energia sem critério; só se aproximam dessa energia aqueles que gostam do claro. O exu, sendo a energia mais próxima da matéria, é uma energia densa e pesada. Ele vai buscar na terra as energias mais pesadas para serem trabalhadas. O seu trabalho é arrancar drasticamente as energias densas que precisam sair do corpo, e isto ajuda a pessoa a se desprender."

Foi ressaltada a importância do livre-arbítrio durante esses "trabalhos", pois tudo depende da permissão da pessoa em querer "ser trabalhada", mesmo que seja só no nível inconsciente.

2 - A CURA NO SANTO DAIME

A cura no Santo Daime como será abordada aqui segue a mesma linha como foi tratada na Umbanda. Ou seja, dentro de uma perspectiva que privilegia os aspectos psicossomáticos da doença.

Para seus praticantes o Daime é visto como um "caminho" de auto-conhecimento sendo obtido através da ingestão de uma bebida, que possui elementos psicoativos - enquadrando-se nas chamadas "plantas do saber" - e que se constitui num alimento para a alma. A bebida do daime é vista, nesse sentido, como um combustível para a alma poder transportar-se a regiões mais distantes, ampliando os níveis da percepção.

Na prática esse conhecimento de si dá-se por meio da "miração". Para aquele que se inicia no Santo Daime esse processo muitas vezes é vivenciado sob a forma de uma catarse, dando-se também a nível físico, podendo ocorrer vômitos, diarreias ou tremedeiras. Isto é explicado como sendo um processo de limpeza. Pois, segundo seus adeptos, para que o indivíduo possa atingir o estágio da "miração" é importante que o corpo esteja limpo:

"Há ainda o efeito psicológico no sentido de descarregar, botar pra fora aquilo que não serve mais a si mesmo, e se a pessoa estiver atenta, saberá o que está expulsando de si."

E comum às pessoas que se iniciam no Santo Daime relatarem experiências em que a sensação da morte é vivenciada. O Daime parece colocar essa questão em que é necessário morrer para depois

renascer. De acordo com seus adeptos tudo que entra em desacordo com os princípios da doutrina aos poucos vão desaparecendo: vícios, comportamentos negativos, más companhias. Um dos entrevistados depois de vivenciar experiências muito fortes em relação à morte, à dor e ao sofrimento, relata passagens da sua cura:

"Eu percebi que o Daime mexia muito profundamente e não matava, pelo contrário, ele dava mais vida, ele restabelecia vida que de uma certa maneira estava meio perdida. Eu percebi que o meu elo com a vida estava meio frágil, através dessa prática de drogas que era de auto-destruição, na época inconsciente mas era. O Daime mostrou e isso foi uma cura."

Alex Polari, um dos primeiros a trazer o Daime para a região sul do país, padrinho da Igreja de Visconde de Mauá, RJ e um dos principais responsáveis dentro dessa doutrina pela aproximação com o Terreiro de Umbanda em estudo, assinala em seu O Livro das Miracões:

"A terapia espiritual é valorativa. Funda-se na existência de uma verdade revelada que, uma vez seguida, conduz ao caminho da harmonia, da saúde, e das determinantes do mal.(...) A cura não pode ser, nesse caso, nem a repressão, nem a complascência, nem a mera consciência verbalizada. É um esforço, no sentido de "retomar as rédeas do ser". De praticar o Bem e a Justiça, de ser harmônico com as leis do Universo. Antes de ser uma terapia, é uma pedagogia espiritual." (Alverga, 1984: 230)

Nesta visão ele acentua o caráter de revelação contido na cura. A "miração" dá ao indivíduo a possibilidade de conhecer-se a si mesmo e de saber qual o caminho a seguir. A cura é, nesse sentido, um aprendizado da verdade divina e das leis que regem o universo. Estar em harmonia com essas leis, significa estar com saúde

física, mental e espiritual.

"Nesse sentido é que se pode aliar, no Daime, a noção de cura com a de salvação, fazer uma síntese entre medicina mental e conforto espiritual, algo de uma eficácia muito poderosa, pois combateria qualquer "doença" em dois planos complementares." (Alverga, 1984: 229)

O processo de auto-conhecimento que ocorre no Daime, de acordo com seus adeptos, na prática dá-se em três níveis: O nível interno da relação do indivíduo consigo mesmo, em seguida passa-se para a relação do indivíduo com a sociedade e, por fim, abarca a relação do indivíduo com Deus, o cosmos ou a totalidade. Para quem insiste neste "caminho" é quase obrigatório a passagem por estes três estágios.

"(...) No "trabalho de cura" todas as mentes têm que estar ligadas nos objetivos de cura. Cada um tem que se curar para poder curar o outro. Nenhuma outra linha de trabalho pode se misturar a da limpeza e da cura (...)" (Alverga, 1984: 299)

Assim como na Umbanda, no Daime também é enfatizado a importância de cada indivíduo ter consciência *de quem é, da onde veio, para onde vai, e o que está fazendo de si mesmo.*

A visão da doença nesta religião é vista sob a mesma ótica do Espiritismo. Ou seja, a doença antes de chegar no corpo físico já está no espírito; quando ela passa a ser sentida nesse corpo, está sinalizando uma desarmonia do corpo físico e astral. Isto registra uma forma de limpeza do espírito que descarrega na "matéria".

Os fiéis do Santo Daime entendem que a saúde depende do perfeito equilíbrio do corpo, dos sentidos, da mente e do espírito, e daí a necessidade de todos os canais estarem desobstruídos para que a energia possa fluir e assim se obter resultados satisfatórios.

A comunidade do Santo Daime recorre à bebida para efeito de cura, que, além de ser considerado um remédio em si pelo seu poder de desintoxicar o organismo e de restabelecer o equilíbrio terapêutico do doente, é também utilizado para fornecer o diagnóstico e indicar o tratamento das doenças. (Fernandes, 1986: 87)

A cura não depende somente da fé do fiel em seu medicamento ou em sua força espiritual; ela tem uma relação direta com o doente, que precisa cooperar, abrindo-se e preparando-se para receber a cura. Depende, portanto, da fé do paciente e do seu próprio merecimento.

Para a comunidade, a saúde é uma dádiva de Deus, e muitas vezes as doenças acontecem pela desarmonia da pessoa com a realidade espiritual nesta vida ou em encarnações passadas, com as quais o merecimento da cura está implicitamente relacionado. Isto remete à noção de carma já abordada anteriormente.

A utilização de ervas medicinais é muito importante para o fiel, pois muitas receitas dependem do seu conhecimento no preparo de medicamentos. Essas plantas são obtidas na floresta ou cultivadas em hortas caseiras. Alguns animais constituem também fontes de medicamentos.

A bebida do daime centraliza e articula todos os fundamentos deste sistema religioso. Ela provoca certos fenômenos de percepção que são a base da iniciação espiritual. É feita com elementos retirados da natureza e, para seus adeptos, contem um "ser divino" que revela os ensinamentos de Deus. A natureza, portanto, é o elo que viabiliza o contato dos homens, através da bebida, com o ser divino.

Existe dentro do Daime uma consciência ecológica advinda da relação que se estabelece com a própria natureza, como nos sugere um entrevistado:

"No Daime chega quase como um apelo da própria mãe-natureza pedindo que as pessoas se acordem, respeitem a própria casa onde vivem."

C O N C L U S A O

Esta pesquisa teve o intuito de abordar o estudo de caso de um terreiro de umbanda localizado num bairro da zona sul do Rio de Janeiro.

Este terreiro possui algumas características peculiares que, por um lado, comprovam a visão geral que se tem da Umbanda como sendo um sistema religioso sincrético, maleável e que comporta a inclusão de recortes de outros sistemas de crenças. E por outro lado reflete a visão de mundo de um grupo de indivíduos pertencentes, em sua grande maioria, às camadas médias intelectualizadas de uma determinada sociedade complexa moderna.

A maleabilidade da Umbanda juntou-se os anseios da mãe-de-santo do Terreiro, ou seja, a religiosidade não era vista como restrita a um determinado credo. A própria noção de religião era questionada em favor de algo que transcendesse essa esfera, remetendo à "espiritualidade" de uma maneira geral, isto é, a crença em espíritos.

Dentro deste quadro, deu-se a aproximação da doutrina do Santo Daime com a da Umbanda. Desde o início estava claro que, de uma maneira geral, as pessoas que freqüentam essa Umbanda e as que freqüentam o Santo Daime têm muito em comum, fazendo parte da mesma rede social.

Além disso, existia uma forte atuação da mãe-de-santo em concretizar essa união. Em diferentes "revelações", ela fundamen-

tava a "missão" de unir os dois sistemas religiosos. O chefe espiritual da casa, caboclo Tupinambá, dava as diretrizes para que a união se concretizasse.

Neste sentido, poder-se-ia pensar que foram as representações indígenas que viabilizaram a aproximação entre a ideologia do Santo Daime e a da Umbanda. Conforme nos conta a mãe-de-santo, nos "hinos" do mestre Irineu, estão presentes as representações dos "caboclos" e dos "orixás" pois foram os índios que apresentaram-lhe a bebida do Daime.

As ideologias do Santo Daime e da Umbanda têm, portanto, muitos pontos que se aproximam:

- A natureza é, para as duas, a referência máxima, configurando-se como a emanção do poder divino: os "orixás" e a utilização de ervas para banhos, chás e beberagens, num caso, e a bebida, preparada através do cozimento de elementos extraídos da natureza, no outro.
- O personagem de maior importância que viabiliza a concretização desse poder divino para a esfera do mundo dos homens é, em ambos os casos, o "índio". No santo Daime, é atribuído a ele o conhecimento da utilização desta bebida, até então chamada *ayahuasca*, em rituais mágico-religiosos. Na Umbanda, especialmente nesse terreiro, são os "caboclos" que comandam os rituais da Casa, sendo a Floresta Amazônica concebida como lugar mítico, o palco onde esses personagens se encontram o mesmo acontecendo em relação ao Santo Daime, que localiza nessa região o seu mito de origem.

- Ambas configuram-se como sistemas religiosos que acreditam na existência de um mundo povoado por espíritos de antepassados. E que têm, portanto, na "reencarnação" um ponto importante que sustenta suas ideologias.
- Existe, em ambas as ideologias, uma hierarquia estruturada de maneira rígida, ressaltando inclusive alguns aspectos militares. No Santo Daime, isto é expresso claramente, onde se tem o uso da farda, a referência aos membros como soldados do Santo Daime e da Rainha da Floresta que obedecem ao comando do mestre Juramidam. Na Umbanda, o mundo espiritual é hierarquicamente subdividido em legiões, falanges, sub-falanges, e ainda em linhas. Também encontramos denominações, tais como comandante, chefe de terreiro, e sub chefe de terreiro para os praticantes da religião. Tem-se, portanto, assim como no Santo Daime, uma tentativa de estruturar-se o culto tendo como modelo a organização militar.
- É consensual aos dois sistemas religiosos a premissa de que o conhecimento se dá por meio da experiência individual vivida singularmente por cada praticante. Para seus adeptos, o indivíduo é portador de valores divinos universais, bastando querer buscar dentro de si este conhecimento.
- Para as duas religiões, o mundo espiritual é concebido como sendo uma réplica do mundo dos homens, onde podem ser encontrados hospitais, escolas, igrejas, etc.

- Configuram-se ainda como sistemas religiosos sincréticos em que se misturam elementos cristãos, indígenas e africanos. São, portanto, a resultante da união de vários elementos da religiosidade das três etnias consideradas como formadoras da cultura brasileira: o índio, o negro e o branco.

Sendo que essas três raças ocupam uma posição desigual na hierarquia presente nestes sistemas religiosos. Ou seja: os espíritos que foram agrupados em torno do negro e especialmente do índio, em termos de religiosidade são os considerados mais evoluídos e portadores de maior poder e prestígio. O branco é considerado o menos evoluído espiritualmente e, portanto, desprestigiado. Na Umbanda, são os "pretos-velhos" e principalmente os "cabclos" que possuem maior poder, sendo o espírito do branco associado aos "eguns". No Santo Daime, é atribuído ao índio o conhecimento da utilização da bebida, e foi um homem negro, mestre Irineu, que recebeu a revelação para fundamentar a doutrina.

O mundo espiritual ou astral é concebido com esses valores, sendo que, para os fiéis, a verdade, a pureza, a ordem ou a perfeição estão presentes nesse mundo e não como se apresentam no mundo dos homens, aonde reina a desordem, a imperfeição e a desarmonia. O mundo espiritual configura-se, portanto, como modelo mítico que fundamenta as ideologias destes sistemas religiosos.

Constata-se, assim, uma inversão da estrutura social que reina na sociedade dominante, onde o homem branco ocupa uma posição social mais privilegiada em detrimento do índio e do negro.

- Não podemos deixar de levar em conta o fato delas configurarem-se como sistemas religiosos em formação. Nasceram, provavelmente, na primeira metade deste século e até hoje mostram-se maleáveis em incorporar novas ideologias.

Dentro desse quadro, concentrei minha atenção na questão da cura, já que a procura de práticas simbólico-religiosas, na maior parte dos casos, está inserida em uma busca de auto-conhecimento que inclui práticas terapêuticas alternativas.

As práticas terapêuticas utilizadas tanto na Umbanda quanto no Santo Daime estão fundamentadas nesta ideologia da pureza e da perfeição, podendo ser encontradas na "natureza", pois esta configura-se como a representação do poder divino por excelência. Desta forma, a terapia espiritual utilizada neste grupo atribui às representações da natureza poder e saber que revelam os ensinamentos divinos, sendo fonte de medicamentos e tratamentos para os diversos tipos de doenças.

Esses ensinamentos divinos são, por sua vez, também encontrados dentro de cada indivíduo, a partir do momento em que ele volta-se para dentro de si mesmo, entrando em contato com a sua própria natureza, isto é, com seus sentimentos profundos ou com seus Deus interno.

Isto é denominado pelo grupo como "consciência espiritual", em que o indivíduo toma consciência com a sua ligação com o cosmos, a essência ou a totalidade.

O termo religião, neste grupo, é compreendido no seu significado etmológico de *religare*, isto é, de religação do homem com Deus.

A terapia espiritual visa o processo de auto-conhecimento. Na prática, ela pode ser vista, num primeiro momento, como um mecanismo catártico que funciona dentro de um processo de limpeza e purificação do corpo, preparando o mesmo para a iniciação religiosa. Concluída esta fase, passa-se às formas rituais de cura por excelência, que no caso da Umbanda se expressa por meio da possessão e no Santo Daime, através da "miração".

Na visão desse grupo, para que a cura possa se dar, é necessário que o corpo esteja desobstruído e a "energia" possa fluir livremente. Para tanto, é fundamental que o paciente esteja em condições, abrindo-se e preparando-se para recebê-la. Além disto, como a saúde é vista como sendo uma "dádiva de Deus", é necessário que o indivíduo tenha o devido merecimento.

A doença é vista como sendo causada por um estado desarmonico do espírito. O corpo físico recebe a doença na forma de uma descarga do espírito, com o intuito de limpar, botar para fora ou ainda descarregar esta enfermidade.

O processo de união da Umbanda com o Santo Daime, que vem ocorrendo neste grupo desde 1988 torna viável a seus fiéis a possibilidade deles participarem de dois sistemas religiosos distintos sob um mesmo espaço sagrado, sendo que os rituais se dão em momentos diferentes. Num primeiro momento, tentou-se estabelecer

uma troca mais efetiva em que durante as sessões de "gira" era servida uma dose de Daime. Algum tempo depois, essa medida foi cancelada em favor de se manter os rituais separados.

Houve uma tentativa de união num mesmo espaço que foi consolidada. Entretanto, no momento, embora o grupo mantenha-se coeso, esta tentativa está sendo desfeita. Sugiro que o discurso do poder possa estar sendo responsável pela separação dos espaços, uma vez que o diálogo e as trocas continuam existindo entre seus fiéis.

*Senhora da Paz
Senhora da Paz
Vem ver
Os seus filhos sobre a Terra
Os seus filhos sobre a Terra
Todos são iguais
Todos são iguais
Ao Pai
Quem trabalha é uma estrela
Verde, azul e branca
Firmada no astral*

*Reinado do Sol
Venha nos curar
Santo Daime e Umbanda para trabalhar
Jagube, Rainha, homem, fogo e água
Sol, Lua e Estrela para se firmar*

("Hino" do Santo Daime)

B I B L I O G R A F I A

- ALVERGA, Alex Polari de. Viagem ao Santo Daime: o livro das mirações. RJ, Rocco, 1984.
- ALVES, Rubem. "Sobre deuses e caquis" in Comunicações do ISER, RJ, Ano 7, nº 32, 1988.
- AUGRAS, Monique. O duplo e a metamorfose - A identidade mítica em comunidades Nagô. Petrópolis, Vozes, 1983.
- _____. "Transe e Construção de identidade no Candomblé", s/d.
- _____. "A construção simbólica do corpo no Candomblé do Rio de Janeiro". Conferência proferida em 29.10.86, no quadro do IV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário - Simbolismo nas Religiões - organizado pelo Centro de Pesquisas sobre o imaginário da Fundação Joaquim Nabuco, Recife, PE.
- BARROS, José Flávio Pessoa de e TEIXEIRA, Maria Lina Leão. "O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás". in Cativeiros e Liberdade. RJ, Seminário do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais Humanas da UERJ, 1989.
- _____. Axé e Saúde: As estratégias do povo de santo. Trabalho apresentado na mesa "Como o povo se cura"; Congresso Internacional de Etnobiologia, Belém, Pará, julho/1988.
- BASTIDE, Roger. As religiões Africanas no Brasil. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1985.
- BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. A construção social da realidade. Petrópolis, Vozes, 1987.
- BIRMAN, Patrícia. O que é a Umbanda. Coleção Primeiros Passos; 34, SP, Abril Cultural: Brasiliense, 1985.
- _____. Feitico, carregó e olho grande, os males do Brasil são. Estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro, RJ. Tese de Mestrado apresentada ao PPGAS-MN-UFRJ, 1980.
- BROWN, Diana. "Uma história da Umbanda no Rio" in Umbanda e Política. ISER e Editora Marco Zero, 1985.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica. SP, Pioneira, 1961.
- CAMPELO, Marilu Marcia. Crianças no céu. Anjinhos da Terra. Dissertação de mestrado em sociologia. RJ, IFCS/UFRJ, 1991.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. O mundo invisível. RJ, Zahar, 1983.
- COUTO, Fernando de La Rocque. Santos e Xamãs: estudo do uso ritua-

lizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia e, em particular, no que concerne sua utilização sócio-terapêutica na doutrina do Santo Daime. Brasília, UnB, 1988 (tese de mestrado).

DA MATTA, Roberto. "O ofício de etnólogo ou como ter anthropological blues" in: Boletim do Museu Nacional, nº 27, RJ, 1978.

_____. Carnavais, Malandros e Heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro. RJ, Zahar, 1979.

_____. A casa e a rua: espaço, cidadania, amor e morte no Brasil. Ed. Guanabara, 1987.

DANTAS, Beatriz Góes. Vovô Nagô, Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil. RJ, Graal, 1988.

DOUGLAS, Mary. Pureza e Perigo. SP, Perspectiva, 1976.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. Lisboa, Edições Livros do Brasil.

_____. História das crenças e das idéias religiosas. RJ, Zahar, 1978.

_____. Mito e Realidade. SP, Perspectiva, 1972.

EVANS-PRITCHARD, E.E. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. RJ, Zahar.

FERNANDES, Rubem César. "Praticantes e Pesquisadores, uma contraditória viagem ao interior" in Comunicações do ISEB - ano 3, nº 12, 1984.

FERNANDES, Vera Fróes. História do povo Juramidam: introdução à cultura do Santo Daime. Manaus, SUFRAMA - Superintendência da Zona Franca de Manaus, 1986.

FERREIRA, Túlio Alves. A Umbanda do III Milênio. SP, Pensamento, 1984.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. RJ, Zahar, 1978.

GUEDES, Simoni Lahud. "Umbanda e Loucura" in VELHO, Gilberto (org). Desvio e Divergência: uma crítica da patologia social, RJ, Zahar, 1974.

GOLDMAN, Márcio. A possessão e a construção ritual da pessoa no Candomblé. Dissertação de Mestrado, RJ, PPGAS-MN-UFRJ, 1984.

Jornal do Brasil de 25/03/1991 - "Ciência localiza e mede as emoções".

JUNG, C. G. Memórias, sonhos, reflexões. RJ, Editora Nova Fronteira, 1986.

LEVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural. RJ, Tempo Brasileiro, 1975.

LEWIS, Ioan M. Extase religioso: um estudo antropológico da posseção por espírito e do xamanismo. SP, Perspectiva, 1977.

LOYOLA, Ma Andréa. Médicos e Curandeiros - conflito social e saúde. SP, Difel, 1984.

MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. SP, EPU/EDUSP, 1974, vol. II.

MEEK, George W. As curas paranormais. Como se processam. Informe sobre os 10 anos das pesquisas levadas a cabo por 14 estudiosos de renome. SP, Pensamento, 1977.

MENEZES, Eduardo Diatahy B. de. Novas formas de religiosidade: a crença nas paraciências. Trabalho apresentado no XIIº Encontro anual da ANPOCS, 1988.

MONTERO, Paula. Da doença à desordem: as práticas mágico-terapêuticas na Umbanda. RJ, Edições Graal, 1985.

NASR, Seyyed Hossein. Hombre y Naturaleza. La crisis espiritual del hombre moderno. Buenos Aires, Argentina, Ed. Kier, 1982.

NEEDLEMAN, Jacob. Cristianismo Perdido. SP, Martins Fontes, 1987.

NEVES, Delma Pessanha. As "curas milagrosas" e a idealização da ordem social. UFF-CEUFF-PROED. Niterói, 1984.

_____ e SEIBLITZ, Zélia. "Saúde e doença: merecimento e castigo" in Revista Médico Moderno, nº 3, agosto/84.

OLIVEIRA, Carlos Eduardo Melo. Consciência, existência, contemporaneidade - sentidos e conexões de uma trajetória dos anos 80. RJ, COPPE/UFRJ, 1991 (tese de mestrado).

ORTIZ, R. A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis, Vozes, 1979.

Revista Ano Zero - agosto/1991. "Santo Daime, um caminho para o autoconhecimento".

Revista Manchete - 1º de julho de 1989 - RJ. "Santo Daime" viagem além da alma".

Revista Manchete - 20 de abril de 1991 - RJ. "O Daime no divã. A psicoterapia que vem da floresta".

Religião e Sociedade. 11/2, ISEER, "A crença na Psicanálise", 1984.

RODRIGUES, José Carlos. O tabú do Corpo. RJ, Achiamé, 1979.

ROSA, José Alberto. O Poder dos Cristais. RJ, Record, 1988.

SANTOS, Joana Elbein. Os Nago e a Morte. Petrópolis, Vozes, 1976.

SOARES, Luiz Eduardo. "Pesquisa antropológica sobre a nova consciência religiosa" (mimeo), 1988.

_____. "Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil" (mimeo), 1989.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. "Secularização em Declínio e Potencialidade transformadora do Sagrado". Religião e movimentos sociais na emergência do homem planetário". in Religião e Sociedade, 13/2, 1986.

TURNER, Victor. "Sintaxe do simbolismo de uma religião Africana" in HUXLEY. Comportamento ritual nos homens e nos animais. Ed. Gallimard.

_____. O processo ritual. Petrópolis, Vozes, 1974.

VELHO, Gilberto (org). Desvio e Divergência: uma crítica da patologia social. RJ, Zahar, 1974.

_____. e CASTRO, Eduardo B. Viveiros de. "O conceito de cultura e o estudo de sociedades complexas" in ESPACO: Cadernos de Cultura USU. 2(2): 11/26, 1980.

_____. "Indivíduo e Religião na Cultura Brasileira: Sistemas Cognitivos e Sistemas de Crenças", s/d.

VELHO, Yvonne Maggie. Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito. RJ, Zahar, 1975.

_____. e CONTINS, Márcia. "Gueto cultural ou a Umbanda como modo de vida: notas sobre a experiência de campo na Baixada Fluminense". in O Desafio da Cidade, org. Gilberto Velho, RJ, Campus, 1980.

VILHENA, Luis Rodolfo da Paixão. Astrologia: um estudo de antropologia social. Dissertação de mestrado, RJ, PPGAS-MN-UFRJ, 1988.